

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**Carisma e instituição: relações de poder na Renovação
Carismática Católica do Brasil**

— **Ronaldo José de Sousa**

**Campina Grande - Paraíba
2004**

RONALDO JOSÉ DE SOUSA

**Carisma e instituição: relações de poder na Renovação
Carismática Católica do Brasil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Campina Grande, na linha de pesquisa "Sociologia da cultura", base "Religiosidade e sistemas simbólicos", sob orientação da professora Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva, em cumprimento às exigências para obtenção do título de mestre em sociologia.

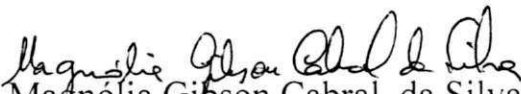
**Campina Grande - Paraíba
2004**

Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica do
Brasil

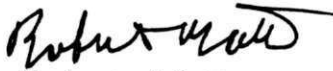
RONALDO JOSÉ DE SOUSA

Dissertação aprovada em 05/04/2004.

BANCA EXAMINADORA


Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva
Orientadora – UFCG


Prof. Dr. Adriano de León
Examinador – UFPB


Prof. Dr. Roberto Motta
Examinador – UFPE

Campina Grande – Paraíba
2004

À minha família, sobretudo Alessandra, Iago e Ianua,
como sinal de minha ternura. DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles que contribuíram para realização desse trabalho de pesquisa, de modo especial:

- Ao CNPq, pela bolsa de estudos;
- Professora Magnólia Gibson Cabral da Silva, pelo dedicado trabalho de orientação;
- Professores e funcionários do PPGS da UFCG;
- Reinaldo Beserra dos Reis, presidente do Conselho Nacional da Renovação Carismática do Brasil, e sua esposa Reinalda;
- Rita e demais funcionários do Escritório Administrativo da RCC, em Sorocaba-SP;
- Marcos Dione Ugoski Volcan, coordenador da Comissão Nacional de Formação da Renovação Carismática, e sua esposa Sandra;
- Antonio Carlos Lugnani, professor da Universidade Estadual de Maringá-PR;
- Célio, João Paulo e os demais irmãos seminaristas da diocese de Caicó-RN;
- Lívia, Fátima e suas amigas secretárias, de Pombal-PB;
- Evilásio, Lamara e os irmãos da Comunidade Remidos no Senhor, de Pombal e Campina Grande;

E ainda:

- Sidney de Oliveira Telles, coordenador nacional da Secretaria Ágape da RCC;
- Reitor, funcionários e alunos do Seminário São José, da Arquidiocese do Rio de Janeiro;
- Professora Sílvia Regina Fernandes e bibliotecária Eliana, do CERIS do Rio de Janeiro;
- João Balsante e demais membros da Renovação Carismática de Campos do Jordão-SP;
- Helena Lopez Rios, da RCC da Arquidiocese do Rio de Janeiro;
- Aos colegas da turma do mestrado;
- Bráulio e toda a sua família, do Rio de Janeiro;
- Padre João Carlos de Almeida, assessor teológico da Renovação Carismática e diretor da Faculdade Dehoniana, em Taubaté;
- Dom Eduardo Koaik, bispo emérito de Piracicaba e membro da Comissão Episcopal que assessora o Conselho Nacional da RCC;
- Tácito José de Andrade Coutinho, da Fundação Nossa Senhora de Guadalupe (Itajubá-MG);
- Erni Wintheuper, ex-presidente do Conselho Nacional da RCC;
- Airton Filho, de Pombal – PB;
- Dom Jaime Henrique Chemello, bispo de Pelotas-RS;
- Padre Harold Joseph Rahm;
- Maria Emmir Oquendo Nogueira, co-fundadora e formadora geral da Comunidade Shalom de Fortaleza-CE;
- Dom David Picão, bispo emérito de Santos-SP;
- Professora Hildênia Onias de Sousa;
- Professora Edivanda Almeida de Araújo;
- Antonio Santana, Lourdinha e funcionários do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pombal – PB;
- Faculdade de Filosofia de Cajazeiras – PB (FAFIC);
- Professora Sandra Regina;
- Professora Maria Beatriz Spier Vargas, de Caxias do Sul-RS;
- Hildeberg, de Cajazeiras – PB (Foi fuba!).

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Introdução, 1

Capítulo I

Modernidade, secularização e despertar religioso, 10

Fundamentação teórica: o poder em toda parte, 19

Metodologia qualitativa: etnografia e história oral, 27

Alteridade e envolvimento subjetivo, 32

Capítulo II

A Renovação Carismática no contexto do catolicismo brasileiro, 45

Renovação Carismática e Igreja oficial, 62

Capítulo III

O pentecostalismo católico como reação interna e externa, 84

O avanço da RCC e a retração das CEBs, 105

Capítulo IV

Renovação Carismática, hierarquia e poder simbólico, 112

Autonomia sutil, 125

Elementos da contestação carismática, 153

Capítulo V

Dinâmica das relações entre CNBB e RCC: das origens ao Documento 53, 171

Perfil atual da RCC frente à hierarquia católica, 197

Considerações finais, 204

Bibliografia, 212

Anexo: Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica (Documento 53), 235

RESUMO

Este estudo apresenta uma análise do pentecostalismo católico no Brasil a partir do interior, ou seja, em suas relações de poder internas, no confronto com a hierarquia católica e, por extensão, com a Teologia da Libertação. O problema fundamental consiste em desvelar e interpretar o intrincado universo de relações de poder em articulação no movimento.

Parte-se do pressuposto de que a Renovação Carismática desenvolve uma espécie de autonomia sutil que lhe outorga dinamicidade e capacidade de expansão, em razão da introdução de elementos religiosos não tradicionais e do desenvolvimento de mecanismos de poder e de práticas que se contrapõem ao primado da hierarquia na Igreja Católica. Esses elementos são os dons carismáticos, que denotam uma possibilidade de contato com Deus sem intermediação sacerdotal. A autonomia carismática significa uma contestação à estrutura de poder da Igreja. Ela investe tanto contra o clero conservador quanto contra o progressista.

A Renovação Carismática nunca obteve a adesão hegemônica da hierarquia católica brasileira, apesar de receber, desde cedo, o apoio formal do Vaticano. A classificação como "neoconservador" é atribuída ao movimento *em referência* direta ao catolicismo das CEBs. Trata-se, portanto, de uma interpretação de pesquisadores identificados com a chamada ala progressista da Igreja Católica brasileira. E é a partir dessa mesma visão, que o carismatismo é considerado como *reação* ao pentecostalismo protestante e à Teologia da Libertação. Tal classificação é inadequada e não se justifica quando confrontada com os fatos.

A relação propriamente institucional entre a Renovação Carismática e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tem sido marcada por tensões inerentes à relativa autonomia do movimento. A CNBB demorou mais de vinte anos para pronunciar-se oficialmente a respeito da RCC, porque tinha prioridades vinculadas ao projeto da Igreja Progressista. Quando enfim publicou o Documento 53, suscitou diversas críticas por causa da inconsistência do texto e de seu caráter essencialmente disciplinar. A índole do Documento reflete claramente o nível das relações de poder em articulação entre os dois segmentos.

ABSTRACT

This study presents an internal analysis of the Catholic Pentecostalism in Brazil, that is, an analysis of its power relations with the Catholic hierarchy and, by extension, with the Theology of Liberation.

The main difficulty found in this work was in terms of how revealing and interpreting the intricate universe of power relations existing in the movement.

Our findings are based on the assumption that the Charismatic Renewal has developed a kind of subtle autonomy that gave it dynamism and the ability to expand, because of the introduction of non-traditional religious elements as well the development of power mechanisms and practices that oppose to the primacy of the Catholic Church hierarchy. These religious elements are the charismatic gifts that represent a possibility of contact with God without the intermediation of priests. The Charismatic autonomy represents a contestation to the structure of power in the Church. The said autonomy contests both the conservative and the progressive clergy.

The Charismatic Renewal has never obtained a hegemonic adhesion of the Brazilian Catholic hierarchy, although it has received, from the beginning, the formal support from the Vatican. The classification of the movement as "neoconservative" is directly related to the catholicism of the CEBs and is, therefore, an interpretation of researchers that are identified with the so-called progressive wing of the Brazilian Catholic Church. This same view considers charismaticism as a reaction to the protestant Pentecostalism and the Theology of Liberation. Such classification is inadequate and cannot be justified when compared to facts.

As for the institutional relationship between the Charismatic Renewal and the National Conference of Bishops in Brazil, it has always been marked by tensions that are directly related to the autonomy of the movement. It took CNBB (National Conference of Bishops in Brazil) more than twenty years to give their formal opinion about RCC (Catholic Charismatic Renewal), because of other priorities concerning the projects of the Progressive Church. When, at last, the Conference of Bishops published the Document 53, critics claimed that the document showed text inconsistency and had a disciplinary approach, basically. This Document clearly reflects the level of power relations existing between the two segments of the church.

INTRODUÇÃO

I .

O estudo da religiosidade contemporânea insere-se necessariamente na discussão a respeito da modernidade e suas características fundamentais, a saber: o primado da razão e a progressiva secularização da sociedade. Diferentemente do que havia imaginado a maioria dos cientistas sociais, a religião apareceu com enorme força e visibilidade nas últimas três décadas do século passado, como um despertar religioso que colocou em xeque a tese da secularização.

A participação dos pesquisadores brasileiros no debate sobre o "retorno do sagrado" resulta, em grande parte, da difusão do pentecostalismo (Machado, 1996: 25). O fenômeno plural e controverso da incidência pentecostal sobre a religiosidade brasileira provocou interrogações impossíveis de serem ignoradas, uma vez que a experiência desses grupos ameaçou significativamente a hegemonia do catolicismo no Brasil.

“O pentecostalismo nasceu nas igrejas protestantes, e o fundador da Igreja Metodista, John Wesley, é considerado o seu criador” (Rolim, 1987:20). O ponto de partida foi, em 1906, uma velha igreja metodista de Azusa Street, em Los Angeles, Estados Unidos. O seu interior abrigava evangélicos, majoritariamente negros, que “em orações prolongadas pela noite adentro, buscavam a santificação pelo Espírito. E quem primeiro falou em línguas desconhecidas foi um negro” (Ibid.: 22).

Mas foram os “pentecostais brancos” os primeiros missionários no Brasil, que fundaram as duas primitivas igrejas pentecostais em terras brasileiras: a *Congregação Cristã no Brasil*, em 1910 e a *Assembléia de Deus*, em 1911. Rolim interpreta a importação como sendo de um pentecostalismo branco, onde não havia lugar para lutas e movimentos sociais, ao contrário do pentecostalismo original, de matriz étnica negra (Ibid.: 23).

A *Congregação Cristã no Brasil* foi fundada por Luigi Francescon, no bairro italiano do Brás, na capital paulista. Italiano de origem, Francescon veio dos Estados Unidos em 1909 (Rolim, 1987: 32). A *Assembléia de Deus*, por sua vez, foi fundada um ano depois, em Belém do Pará, por Daniel Berg e Gunnar Vingren, também vindos dos Estados Unidos (Ibid.: 34-35).

As outras igrejas surgiram depois: a *Igreja do Evangelho Quadrangular*, no final da década de 40, na cidade de São João da Boa Vista (SP); *Brasil para Cristo*, criada por Manuel de Melo; a *Nova Vida*, que tem no norte-americano Robert MacAlister seu fundador e líder; e a *Deus é amor*, do pastor Davi Miranda (Ibid.: 38-40).

O Censo de 1991 revelou que os pentecostais representavam 65,1% do protestantismo nacional (Mariano, 1999: 11). Esse percentual tendeu a crescer nas várias pesquisas posteriores, atingindo 76% na Datafolha de setembro de 1994. O pentecostalismo multiplicou-se a uma taxa de 300% nas últimas três décadas do século passado, enquanto que o crescimento vegetativo populacional chegou a 68% (Dávila, 2000: 28). 80% dos que aderiam ao pentecostalismo eram católicos. Rolim classifica-os como, em sua maioria, vindos do catolicismo devocional, popular, caracterizado pelo culto aos santos (Rolim, 1987: 26).

A maior incidência do pentecostalismo protestante no Brasil é nos estratos mais pobres da população (Mariano, 1999: 11). Além disso, o fato de que grande parte dos templos pentecostais esteja localizada em antigos teatros ou cinemas desativados, do ponto de vista simbólico, é visível sintoma de dessecularização.

Mariano classifica o pentecostalismo em três vertentes: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. No pentecostalismo clássico, incluem-se as primeiras igrejas a se instalarem no Brasil: a *Congregação Cristã no Brasil* e a *Assembléia de Deus*. Embora o termo pouco esclareça sobre as suas distinções internas, ele designa o pioneirismo e um grau mais elevado de rotinização do carisma presente atualmente nessas duas denominações (Mariano, 1999: 23-24).

O deuteropentecostalismo mantém o núcleo teológico do pentecostalismo clássico, mas tem distinções evangelísticas e ênfases doutrinárias próprias. É resultante da fragmentação do final dos anos 50, quando surgem a *Igreja do Evangelho Quadrangular* (1951), *Brasil para Cristo* (1955) e *Deus é Amor* (1962). Por sua vez, o neopentecostalismo é marcado pelas inovações em relação aos dois tipos anteriores de pentecostalismo e se inicia nos anos 70, tendo como principais representantes a *Igreja Universal do Reino de Deus* e a *Igreja Internacional da Graça*.¹ Entre as múltiplas características, estão a ênfase na ação do Demônio, a teologia da prosperidade e a estrutura empresarial (Ibid.: 29-49).

II

O pentecostalismo introduziu-se na Igreja Católica através de estudantes e professores da Universidade de Duquesne, nos Estados Unidos.² Expandiu-se rapidamente na Europa e América Latina, atingindo sobretudo indivíduos de classe média. A época de surgimento da Renovação Carismática Católica foi particularmente marcada por mudanças sociais importantes. Um dos marcos foi a Revolução de Maio 68, na França, que produziu um impulso anárquico para a liberdade. O movimento carismático nasceu, portanto, num contexto de pós-modernidade (Wilderink, 1994: 10).

Como fenômeno pentecostal, sob prisma histórico, a Renovação Carismática estaria associada ao deuteropentecostalismo e, portanto, com ênfase mais forte sobre a cura divina e não sobre o dom de línguas ou os exorcismos. No entanto, essa tentativa de Mariano (1999) de classificar as ênfases pentecostais, além de ser demasiadamente segmentada, não se aplica adequadamente ao movimento católico; este assumiu peculiaridades em relação ao

1. Note-se que é justamente nas três décadas após o surgimento do neopentecostalismo, que o crescimento pentecostal atinge os 300%.

2. No decorrer dos anos de 1966 e 1967. Sobre as origens do pentecostalismo católico, cf. ALDAY (1986), FALVO (1986), MANSFIELD (1993), CHAGAS (1976), SOUSA (2000), CAMPOS JUNIOR (1995), DÁVILA (2000), entre outros.

movimento protestante, em razão de sua insistência em obter legitimidade institucional dentro de sua tradição de origem: o catolicismo.

Do ponto de vista teológico, a Renovação Carismática deve ser desvinculada do novo pentecostalismo protestante, que está aliado à idéia da teologia da prosperidade e de uma certa frouxidão de costumes e estereótipos comportamentais. No entanto, fazem parte de um mesmo fenômeno religioso sociológico.

A presença do movimento carismático no Brasil contrastou com o avanço do novo pentecostalismo e emergiu para o grande público a partir dos anos 90, quando se tornou um fenômeno midiático de grandes proporções. Sobre isso, Altemeyer Júnior alerta que os meios de comunicação estão transmitindo uma imagem caricaturada do movimento que pode estar sendo absorvida até mesmo pelos cientistas sociais. Segundo ele, a imprensa não está interessada na complexidade do fenômeno, mas apenas em sua epiderme e, por isso: "Corremos o risco de falar do interior do mundo pentecostal e de toda a sua riqueza analisando somente sua pele ou detalhes superficiais" (Altemeyer Júnior In. Anjos, 1998: 185-187).

A capacidade de expansão do movimento carismático brasileiro, porém, é anterior à sua presença na mídia. Além disso, sua ostensividade esconde uma dinâmica interna de relações de poder que não foi revelada com profundidade pelos pesquisadores.

III

Este estudo apresenta uma análise do pentecostalismo católico no Brasil a partir do interior, ou seja, em suas relações de poder internas, no confronto com a hierarquia católica e, por extensão, com a Teologia da Libertação.³

3. É muito difícil determinar "a Teologia da Libertação" em termos de análise de relações de poder. Meu enfoque principal será sobre a relação RCC/hierarquia e se estenderá à TdL nos aspectos em que esta serviu de orientação a setores clericais e às CEBs.

As categorias "poder" e "carisma" são determinantes nesta pesquisa. Poder, aqui, deve ser entendido na perspectiva foucaultiana, enquanto está presente em toda parte, não é apropriável nem localizado e se manifesta em práticas. Parto do pressuposto de que nada está isento de poder, de que onde há poder há resistência e ainda que este funciona como uma rede de dispositivos. Busquei extrair do trabalho de pesquisa bibliográfica, documental e empírica, as especificidades das práticas disseminadas no contexto da constituição do movimento.

Minha pesquisa não se insere numa construção teleológica, mas apenas na porfia. Meu trabalho é despretensioso no sentido de que não se remete a uma macro-análise, mas pretende ser apenas revelador de aspectos presentes na rede de poderes e não exteriores a ela. Estou plenamente consciente de que observei uma realidade fragmentária e transformável. A dinâmica da Renovação Carismática e da religiosidade brasileira de maneira geral determinam isso.

No conjunto de minhas aplicações teóricas, o conceito de "carisma" está definido sociologicamente pela tipologia da dominação weberiana, que considero complementar às noções foucaultianas. A análise de Weber, refinada pela micro-física do poder, permite situar a Renovação Carismática em relação à racionalidade e à institucionalidade do catolicismo.

Max Weber define dominação como sendo "a probabilidade de encontrar a obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis" (Weber, 1994: 33). Ele individua três tipos ideais de dominação, esclarecendo que estes não costumam ser encontrados historicamente em sua forma mais pura, mas que, nas análises de formas particulares, podem ser achadas características que as aproximem deste ou daquele tipo (Ibid.: 141).

A dominação de caráter *legal* baseia-se no crédito a uma legitimidade estatuída em regras de direito e de mando. O conjunto racional de regras serve tanto para legitimar quanto para limitar o poder (Ibid.: 142). Por sua vez, a dominação do tipo *tradicional* está definida em termos de dignidade pessoal ligada à tradição. No contexto católico, diz respeito não só à

hierarquia, mas também aos leigos que fundamentam seu predomínio em princípios tradicionais do cristianismo.

A dominação *carismática*, tipo que mais interessa aqui, é atribuída por Weber àquelas pessoas que exercem poderes ou qualidades extracotidianas ou sobrenaturais. Sua legitimidade é alcançada por meio de provas, manifestadas através de milagres ou atos heróicos (Weber, 1994: 159). Haveria, na experiência carismática, uma tendência à institucionalização, com um certo trâmite para os outros tipos de dominação.

Na prática, Weber faz uma ligação entre carisma e irracionalidade. Em certo sentido, sigo essa concepção quando atribuo à Renovação Carismática a capacidade de contrapor-se ao paradigma dominante de racionalidade na Igreja, por meio de práticas consideradas irracionais. O advento da RCC significou uma afronta à racionalidade religiosa católica, na medida em que assimilou práticas permeadas de emotividade e não raras vezes taxadas como absurdas. A hierarquia católica e os setores progressistas, indubitavelmente, estabelecem o primado da razão em suas convicções. A lente através da qual *vislumbram* a RCC é o princípio de racionalidade, segundo o qual deve-se *julgar* todas as coisas a partir da razão e *agir* sem jamais se desarrazoar.⁴

Assim, por "carisma" entendo a expressão grupal ou liderança individual voltada para a experiência religiosa espontânea, emancipada da razão instrumental e em relativa oposição, manifesta ou não, à autoridade tradicional ou legal. A RCC, portanto, é um ressurgimento carismático com características peculiares, que delimita claramente seu espaço institucional no interior da macro-instituição católica, questionando certos aspectos de sua organização de poder.

Entretanto, não oponho radicalmente carisma e racionalidade. Argumento que o carisma guarda certo conteúdo de racionalidade, na medida em que se baseia em premissas

4. As palavras em itálico fazem menção ao método de análise dominante na Igreja Católica nos últimos anos, sintetizado nos verbos: ver, julgar e agir.

sobrenaturais para responder a problemas concretos. Além disso, se o carisma caminha para a racionalidade via tendência à institucionalização, deve contê-la em germe desde sua gênese.

Nessa perspectiva, o carisma estaria incluído num conceito mais amplo de racionalidade. É uma possibilidade de “trans-racionalidade”, com a qual a ciência ainda não aprendeu a conviver, mas que a ela abre as portas de sua sistemática reflexão. No conjunto de minhas aplicações, carisma é, antes de tudo, poder exercido e manifesto.

IV

O problema fundamental de minha pesquisa, portanto, consiste em descobrir e interpretar o universo das relações de poder em articulação na Renovação Carismática Católica do Brasil desde a sua formação, a partir dos seguintes desdobramentos:

- a) Como se processou a formação da Renovação Carismática? Quais os níveis de apoio e vigilância da hierarquia?
- b) Como se dão as relações entre a RCC e a hierarquia da Igreja Católica no nível do poder simbólico?
- c) Qual a dinâmica das relações entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e o movimento institucionalizado?

Partindo do problema fundamental e de seus desdobramentos, procuro decifrar os diversos elementos presentes na dinâmica das relações de poder internas do catolicismo, principalmente no que diz respeito à racionalidade clerical e a capacidade de contestação dos carismáticos. Nessas relações, identifico um embate capital entre a hierarquia e o movimento carismático, que tem como pano de fundo a requisição do primado hierárquico, por parte do clero, e da vivência carismática, defendida pela maior parte dos grupos da Renovação.

Apresento as conclusões de minha pesquisa da seguinte forma: no primeiro capítulo, faço uma abordagem a respeito da modernidade, secularização e despertar religioso, o macro debate sociológico no qual se insere o meu trabalho. Aqui também apresento o referencial teórico, ou seja, a teoria do poder de Michel Foucault, a partir da qual identifico e interpreto as relações presentes no movimento carismático. No mesmo capítulo, apresento as linhas metodológicas principais: etnografia e história oral, além de discutir aspectos do meu envolvimento subjetivo com o objeto estudado.

No segundo capítulo, procuro situar a Renovação Carismática no contexto do catolicismo brasileiro e identificar os níveis de relação com a Igreja oficial em suas origens. O carismatismo católico brasileiro distingue-se do movimento americano, pelo fato de ter assumido um perfil menos ecumênico e mais espontâneo em suas expressões. No capítulo terceiro, discuto as interpretações a respeito do pentecostalismo católico como *reação* ao pentecostalismo evangélico e à Teologia da Libertação. Refuto esta tese e proponho outra linha de interpretação: a de que a oposição entre RCC e TdL foi *construída* e que o avanço da primeira não tem relação direta com a retração da segunda e das CEBs.

O capítulo quarto é o de maior fôlego. Nele, identifico as relações entre a Renovação Carismática e a hierarquia católica no nível do poder simbólico, mostrando como alguns elementos da prática da RCC determinam o surgimento de uma alternativa de religiosidade que dispensa a intermediação sacerdotal. Dessa forma, o movimento carismático desenvolve uma espécie de "autonomia sutil" em relação à pastoral de conjunto da Igreja, que permite de um lado a sua expansão e dinamicidade e, de outro, provoca as reações da hierarquia no sentido de controlá-lo e inseri-lo pastoralmente. Alguns elementos da contestação carismática revelam que essa autonomia se constrói por meio de um paralelismo submerso num discurso que propugna total e irrestrita obediência à hierarquia. Apesar de aparentemente alinhada à institucionalidade católica, é sobre o primado do carisma que a RCC constrói sua vitalidade.

Por fim, no capítulo quinto faço um retrospecto das relações da CNBB com o movimento institucionalizado da Renovação Carismática, desde suas origens até o Documento 53, que é o primeiro pronunciamento oficial do episcopado brasileiro sobre o movimento, publicado em 1994. Analiso o conteúdo do Documento e concluo com a apresentação de alguns dados quantitativos obtidos por meio de questionários aplicados com lideranças e participantes da RCC, evidenciando alguns indicadores do perfil atual do movimento e de suas relações com a Igreja.

Nas considerações finais, retomo as principais descobertas feitas e emito uma opinião pessoal acerca da questão da secularização e do despertar religioso, situando a Renovação Carismática no contexto dos movimentos religiosos que promovem um *neoencantamento* na sociedade contemporânea.

CAPÍTULO I

MODERNIDADE, SECULARIZAÇÃO E DESPERTAR RELIGIOSO

I

O discurso filosófico da modernidade caracteriza-se pelo primado da racionalidade instrumental e pela universalidade dos valores. Nesse sentido, as idéias de progressividade e continuidade marcam os processos de compreensão e desenvolvimento da sociedade, num universo de identidades razoavelmente bem definidas e poder político localizado. O positivismo como paradigma filosófico e o liberalismo como doutrina econômica foram sintomas exemplares desse panorama moderno.

A característica indiscutível da cultura moderna é a hegemonia da razão, por cujo crivo devem passar inclusive as crenças. Além de separar o sistema religioso dos outros sistemas, o discurso moderno declara-se superior aos postulados religiosos. À razão, “e somente a ela, cabe explicar e dominar a natureza, organizar a vida social e política, estabelecer as regras do mundo da economia, ditar padrões de moralidade e de comportamento, planejar a humanidade futura e tornar realidade a felicidade do homem nesta vida” (Miranda In. Bingemer, 1992: 201).

No contexto, questionam-se as cosmovisões religiosas, sobretudo quando a ciência e a técnica passam a resolver problemas outrora da alçada da divindade, como curas físicas e psicológicas. De maneira que, para o homem moderno, “o recurso aos especialistas precede o apelo a Deus, que só tem lugar em casos desesperados, quando as soluções humanas fracassam. A própria fé na Divina Providência parece ir cedendo lugar a um competente planejamento racional” (Ibid: 202).

A ciência aparece como a principal referência de verdade: o que é científico tem *status* de verdadeiro e, portanto, mais consensualmente aceitável. A “fé” na ciência é, às vezes, cega.

na medida em que as pessoas se entregam confiantemente a aparatos técnicos, cujos conteúdos não dominam, mas que supõem estar sob o controle de especialistas. Isso acontece, por exemplo, quando alguém se submete a uma cirurgia de qualquer espécie ou quando entra num avião e acredita que ele está em condições de não cair, por causa do suporte técnico científico que lhe afirma isso.

A sociedade moderna diferencia-se, portanto, pela não requisição de qualquer transcendência para legitimar-se, mas, pelo contrário, ela se funda no abandono do sagrado como referência ativa. Ao mesmo tempo, o processo de racionalização uma vez penetrado nas igrejas e crenças, favorece uma reinterpretação desencantada da própria fé (Martelli, 1995: 165). As instituições religiosas tendem a se adaptarem ao processo de modernização e, para isso, produzem uma repressão massiva à experiência emocional (Machado, 1996: 22).

Em termos de teoria e análise sociológica, na perspectiva da modernidade, a religião sempre foi considerada sinônimo de irracionalidade e tradicionalismo, daí deduzindo-se que a racionalização crescente da sociedade teria como causa inevitável o retraimento da religião (Martelli, 1995: 14). Nisso já se incluem o pensamento sociológico de Durkheim, Marx, Engels, Comte e Weber. “Emigração interna, urbanização e industrialização eram apontadas como pré-condições sociais que amadureciam fenômenos inquietantes, como o abandono da prática religiosa, a diminuição de vocações à vida consagrada, a crise das formas de religiosidade tradicional” (Ibid: 271). A modernização seria, então, sinônimo de secularização.

A teoria da secularização contém hipóteses constitutivas, pelas quais encontra na sociedade moderna uma forte tendência à racionalização, à diferenciação institucional e à privatização da religião (Machado, 1996: 12). Essa teoria tem sua gênese nas análises de Max Weber, para quem a sociedade ocidental passava por um incontido processo de racionalização que, no plano religioso, se traduzia em “desencanto do mundo”. A noção de desencanto remete a uma eliminação da magia como técnica de salvação. “Para Weber, a secularização

consiste no progressivo afrouxamento das relações entre religião e sociedade. As diversas esferas da vida – a política, a economia, mas também a esfera estética e erótica – no Ocidente são regidas por normas próprias e têm relações cada vez mais fracas com a ética religiosa” (Martelli, 1995: 165).¹

Peter Berger individua a secularização como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à doutrinação das instituições e símbolos religiosos”, sendo facilmente observada “no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência” (Berger, 1985: 119). No fim dos anos 60, Berger já sugeria haver um arrefecimento da religiosidade do povo norte-americano e isso se deveria ao avanço do processo de secularização (Espinheira, s/d: 55).

Esses e outros sociólogos concluíram que, com o avanço do discurso da modernidade, a religião iria perdendo a sua função e se tornaria cada vez mais dispensável; o próprio sistema ofereceria equivalentes, institucionais ou não, que preencheriam o que outrora era absorvido pela religiosidade (Martelli, 1995: 59).

A crise da religião era irreversível, o que significava o triunfo da razão instrumental e a dessacralização, com um eclipse ou até mesmo o desaparecimento do sagrado.² O próprio conceito de *civil religion*, de Robert Bellah, caminha no sentido de indicar uma inegável secularização na sociedade, mesmo que revestida ou permeada, em seu conjunto ético, de valores religiosos (Ibid: 108.271).

1. A análise de Weber, entretanto, é prudente no sentido de considerar a secularização como um resultado sempre aberto a dinâmicas contraditórias e a perigos de estagnação e declínio (MARTELLI, 1995: 279-280). Alguns defendem que a má tradução do termo *Entzauberung* descaracteriza a teoria weberiana, cujo sentido seria: “não há, fundamentalmente, nenhuma força oculta e imprevisível em jogo” (ESPINHEIRA, s/d: 58). Weber sempre levou em consideração a possibilidade de um redespertar do sentimento religioso por meio do surgimento de indivíduos carismáticos. Hervieu-Léger argumenta que o processo de racionalização descrito por Weber não implica o total desaparecimento da emoção (cf. MACHADO, 1996: 20-21).

2. Não há dúvidas de que essa interpretação estava permeada de pressupostos ideológicos e ambigüidades; a bandeira da secularização foi empunhada ou exorcizada conforme se julgava a religião como politicamente aliada ou opositora (MARTELLI, 1995: 272). Surgiram, inclusive, sociedades secularizantes, associações culturais que operaram intencionalmente em favor de um programa de ação política a fim de reduzir a influência das igrejas em todos os setores da vida social (Ibid: 275).

Alguns preferiram supor uma redefinição do papel da religião na sociedade, em vez de seu desaparecimento. Em sua tese fundamental, Parsons já havia recusado a idéia de que a modernidade é uma época de decadência religiosa (Martelli, 1995: 99). Por sua vez, Luhmann não vê o fim da religião na modernidade, mas identifica a perda definitiva de sua funcionalidade: a religião não seria mais o fator de integração social, constituindo-se num mundo separado entre outros mundos separados (Pace, 1995: 9).

Que função assumiria a religião na sociedade moderna? Luhmann propõe que “solo en el ambito de la religión los individuos pueden encontrar respuestas a cuestiones existenciais que en otros subsistemas o no son tratados o, si trataran, producirían un intolerable aumento de entropía para el sistema social” (Apud Pace, 1995: 9). Nesse sentido, a religião ostentaria outra função, dessa vez de caráter interpretativo, como referência de coesão no plano individual.

Na mesma direção vai o pensamento de Acquaviva, que sugere que a religião serve também para superar o *stress* derivado dos limites da satisfação de uma série de necessidades (Martelli, 1995: 286). A religião transferir-se-ia para o plano privado, saindo do cenário público. Conforme indicou Russel, “uma religião puramente pessoal, conquanto que se contente em evitar as asserções que a ciência pode refutar, poderá sobreviver tranqüilamente nos tempos mais científicos” (Apud Espinheira, s/d: 57).

Um dos sintomas da secularização está no fato de que, na sociedade moderna, o espaço religioso foi sendo cada vez mais ocupado por mulheres. Nesse sentido, a secularização está profundamente identificada com a masculinidade e, em última análise, com a primazia do poder dos homens na sociedade. O âmbito da religiosidade estaria vinculado à intuição, à emotividade e a outros atributos considerados femininos, em contraponto à racionalidade e objetividade matemática, geralmente atribuída à personalidade dos homens.

De qualquer modo, nos tempos modernos, o indivíduo estaria livre no plano religioso, porque tal liberdade seria irrelevante para a estabilidade do próprio sistema (Martelli, 1995:

286). Assim sendo, a sociedade moderna seria o cumprimento do ideal positivista de autonomia e primado da razão, com o pensamento científico substituindo o misticismo religioso e promovendo a auto-afirmação humana como tal.

II

Nada, porém, pode comprovar que a sociedade secularizada regida pela razão instrumental tenha conseguido impor-se diante da religião. Sob o ponto de vista do sistema social, é muito difícil prescindir da religião quando se trata de satisfazer a necessidade de transcendência da pessoa humana (Martelli, 1995: 126-129).

Isso parece evidente na fase conhecida como pós-modernidade, que traz outras características em relação ao período moderno. A pós-modernidade caracteriza-se pela passagem de um estágio de exaltação da razão para um ceticismo ou niilismo radical; por uma guinada em direção a uma cultura de sensibilidade e emotividade. A oposição aos metarrelatos apresenta-se como proposta de fragmentação, indeterminação e descontinuidade da história. No contexto do capitalismo tardio, a globalização e o neoliberalismo caracterizam a nova fase, marcada também pela substituição funcional das pessoas no mercado: não interessa o homem enquanto ser, mas como cidadão produtor, consumidor e trabalhador; numa palavra: sua eficiência (Santoro, 1998: 127.129). A pós-modernidade, portanto, trouxe, se não o fim, o questionamento dos valores hegemônicos, dos ideais e das instituições da modernidade (Maia, 1998: 4).³

É nesse ambiente pós-moderno que se presencia um surto espantoso de busca do sagrado, ou seja, de um despertar místico. No horizonte religioso contemporâneo, emerge um grande número de novos movimentos que, por seu dinamismo proselitista e suas propostas

3. A distinção da sociedade contemporânea como "pós-moderna" traz sérias discussões conceituais. Alguns consideram que seu uso reflete a mentalidade linear que caracteriza a compreensão moderna da História (FERNANDES In. BINGEMER, 1992: 288). Outros argumentam que a sociedade pós-moderna não se individua tanto pelas descontinuidades; para isso, procuram frisar as suas semelhanças com a sociedade industrial, sublinhando, sobretudo as desigualdades de poder, classes, gênero e etnia (MARTELLI, 1995: 16).

alternativas, despertam o interesse dos cientistas sociais, das instituições religiosas tradicionais e do povo em geral. São manifestações de sensibilidade religiosa compostas de novas idéias ou de antigas tradições espirituais recuperadas (Moraleda, 1994: 5-6). Eles incluem desde movimentos de natureza esotérica e autônoma até aqueles que tentam reforçar a institucionalidade de algumas denominações. Abrangem uma gama de expressões contidas no termo “Nova Era”, mas também envolvem os pentecostais, que se apegam a valores tradicionais. Estes últimos distinguem-se dos demais pela forte presença e valorização dos dons carismáticos e a necessidade de experiências subjetivas.

O despertar religioso apresenta-se como um caleidoscópio de opções nem sempre definidas.⁴ Berger compara o pluralismo religioso com um mercado livre. Trata-se do fim do monopólio de uma única concepção religiosa do mundo, que podia ser imposta autoritariamente, e o início de uma concorrência conflitiva, onde os sujeitos gozam de liberdade de escolha (Martelli, 1995: 291). Nesse “mercado religioso”, a necessidade de conquistar adeptos pode levar as instituições religiosas a camuflarem ou mesmo renunciarem seus conteúdos (Miranda In. Bingemer, 1992: 213).

O novo surto de religiosidade parece marcado predominantemente pela fragmentação e, em alguns casos, por fundamentalismos e proselitismo agressivo.⁵ Outorgada aos indivíduos a liberdade de escolher a proposta religiosa que lhes parecer mais adequada, também se torna bastante aceitável a migração destes entre denominações.

O fenômeno da renovação religiosa parece emergir *na* desilusão do racionalismo e de suas propostas salvadoras. A racionalidade instrumental não correspondeu adequadamente às expectativas que gerou em relação ao progresso e futuro feliz para a humanidade. Na realidade, ela acabou por se voltar contra o próprio homem.

4. Em Roma, por exemplo, pode-se ver a maior mesquita da Europa, não distante da Basílica de São Pedro: símbolo evidente do novo quadro heterogêneo (PACE, 1998: 20-21).

5. O fundamentalismo religioso seria o “último grito” de quem percebeu a definitiva exclusão da religião das regras do jogo social e quer propor uma alternativa ao estado secular moderno (PACE, 1995: 9).

A insatisfação com as carências sociais e o descrédito das instituições políticas e mesmo religiosas podem ter provocado nas pessoas um sentimento de impotência diante da burocracia e um medo da solidão e do anonimato, empurrando-as para a alternativa comunitária dos novos movimentos religiosos (Moraleda, 1994: 37). De fato, essas comunidades apresentam-se como possibilidades de enfrentamento das incertezas e desafios do mundo (Sousa, 2003: 81-83).

A sociedade moderna, apesar de desenvolvida tecnicamente, é marcada pela disparidade. A desigualdade suscita perguntas acerca do sentido da vida e da origem e fim do homem. Como o homem tem um senso imanentemente religioso, sua reflexão deságua na transcendência e sua consciência adere à experiência mística, ou seja, ao tentame para além do que ver no aspecto temporal. Mesmo para aqueles que usufruem o progresso técnico, “o elevado desenvolvimento científico não parece assegurar uma confiança pessoal do indivíduo, que antes parecia ser um corolário inevitável” (Espinheira, s/d: 55).

Doutro modo, o abandono de valores morais de origem religiosa pediu um novo corpo ético capaz de dar consistência à sociedade e aos indivíduos. Nesse ponto, também o discurso moderno demonstrou-se incapaz de responder, já que pautou o comportamento humano sobre uma ética utilitarista. Essa mentalidade atingiu a vida afetiva dos indivíduos, que passaram a se reger acima de tudo pelo próprio bem-estar pessoal. “Não aderindo a uma fonte global de sentido, apresenta-se ele como alguém sem convicções, frágil, instável” (Miranda In. Bingemer, 1992: 207). É plausível pensar que um dos sintomas dessa anomia é a assimilação de termos tradicionais no ambiente capitalista competitivo: família, missão, entre outros.⁶

Os novos movimentos religiosos também caracterizam-se por sua dissidência em relação ao discurso secularizante: acham que a modernidade produzida por uma inteligência

6. É comum se ouvir dizer, na propaganda, que uma empresa é uma família; ou que um banco tem uma missão em vez de uma meta.

sem Deus não soube engendrar valores definitivos e a crise atual só revela a vacuidade da utopia secular liberal ou marxista (Kepel, 1991: 15).

Para Kepel, foi a partir da década de sessenta que o despertar religioso emergiu nas três grandes religiões mundiais: judaísmo, islamismo e cristianismo. No catolicismo, três eventos marcaram essa renascença: o Concílio Ecumênico Vaticano II, a eleição de Karol Wojtyła ao pontificado e o desenvolvimento dos grupos carismáticos americanos e sua rápida expansão pela Europa. Na Europa católica, o último quarto do século XX apresentou uma sociedade paradoxal, maciçamente secularizada e descristianizada e, no entanto, vendo nascer movimentos de recristianização por todos os cantos (Ibid.: 65).

A recristianização parte de uma apreciação pessimista do mundo secularizado. Seria o “esquecimento de Deus” que está na raiz dos males que a organização social conhece. Kepel ver a mesma lógica ideológica no judaísmo e no islamismo (Ibid.: 76). A diferença está em que, no mundo católico, “a subordinação do Estado às verdades do Evangelho mantém um espaço autônomo para esse Estado” (Ibid.: 79). Isso não impediu que, em alguns casos, as três grandes religiões se unissem para se opor ao laicismo (Ibid.: 100).

A revitalização religiosa desafia a teoria da secularização e a coloca em xeque (Machado, 1996: 11). Para vários estudiosos pós-modernos, a fase atual é ulterior ao processo de secularização, que já está esgotada (Martelli, 1995: 18). A germinação espantosa de crenças e sistemas religiosos seria fruto de uma “nostalgia do sagrado”, ou talvez de um permissivismo que chegou a um ponto que pagou o preço de sua própria permissividade (Carvalho In. Bingemer, 1992: 171).

A razão instrumental pretendeu ser a forma única de construção da realidade, exclusiva promotora dos critérios da verdade e não reconheceu as múltiplas formas de alteridade (Maia, 1998: 5). Haveria, então, uma reafirmação da religião, por meio de um reencantamento do mundo (Espinheira, s/d: 54). Quanto mais a sociedade se racionalizou, mais aumentou a fome do supramundano e do invisível (Martelli, 1995: 278-279).

Outros preferem perceber esse despertar religioso como constitutivo do processo de secularização. Espinheira analisa esse cenário não como um reencantamento do mundo, mas como “racionalização de um repertório disponível e eficaz no sentido de proporcionar ideologicamente segurança psicológica e identidade às pessoas desencontradas no quadro mais geral das fragmentações do mundo pós-moderno” (Espinheira, s/d: 57).

De fato, em certo momento, a reação religiosa parece conveniada à secularização, marcada pelo pragmatismo e orientada para a resolução dos problemas cotidianos. Ora, se o novo surto de religiosidade for apenas pragmático e subjetivista, ele pode ser considerado um substitutivo da técnica naqueles aspectos em que a ciência não consegue, ainda, dar respostas. Desse modo, a nova religiosidade estaria apenas preenchendo sua função na sociedade secularizada, já que “uma das características da modernidade é a clivagem entre a esfera pública e a privada” (Machado, 1996: 33); tal função seria exercida provisoriamente, até que a ciência conseguisse consolidar sua hegemonia por meio da resolução dos problemas existenciais.

Moraleda sugere que o despertar religioso percorre caminhos diferentes nos países desenvolvidos e no Terceiro Mundo. Neste, ele responderia a uma ética de protesto e pertence a um período de mudança e modernização. Naqueles, é a manifestação da crescente privatização da religião e da secularização em sua última etapa. Em qualquer dos ambientes, o despertar religioso confirmaria o processo de secularização da sociedade (Moraleda, 1994: 36).

Convém também perguntar, como o fez Machado, se o conteúdo emocional que caracteriza os novos grupos religiosos são opostos ou complementares à racionalidade moderna (Machado, 1996: 13). Inclusive porque o subjetivismo parece relegar a religião para o plano privado, o que seria concretização do projeto de secularização. Um outro detalhe é que não houve uma retração do progresso técnico-científico; ou seja, nesse ponto, o

progressismo moderno continua evoluindo e respondendo cada vez mais a difíceis questões humanas, paralelamente ao despertar religioso.

Enfim, apesar de se verificar novo surto místico, não é tão fácil comprovar uma retração significativa da secularização. Segundo a hipótese bergeriana, mesmo os pentecostais e suas propostas contramodernizadoras podem ter efeitos positivos para a modernização; o pentecostalismo, como a própria religião, seria não só ideologicamente compatível com a modernidade, mas também desempenharia funções importantes para reprodução do capitalismo (Machado, 1996: 32-33).

O pentecostalismo protestante e o movimento carismático católico traduzem em sua natureza sociológica esse paradoxo (modernidade e contramodernidade), que justifica o atento olhar dos pesquisadores sobre os dois fenômenos. Aqui, concentro minha atenção nas relações de poder internas presentes na Renovação Carismática Católica do Brasil para, a partir desse referencial empírico, inserir-me no controvertido debate acerca da secularização e do despertar religioso.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: O PODER EM TODA PARTE

I

A teoria do poder de Michel Foucault⁷ é a mais apropriada ao estudo das relações de poder presentes na Renovação Carismática do Brasil. Ela permite traduzir com presteza a natureza dos cursos e práticas sociais no interior do fenômeno, visualizando-o a partir de dentro, seus fluxos de poder interno, a saber: suas relações com a hierarquia da Igreja Católica e, por extensão, com a Teologia da Libertação.

7. Filósofo e epistemólogo francês contemporâneo, Michel Foucault nasceu em Poitiers, em 1926. Foi titular da cadeira de Sistemas de Pensamento no Collège de France, desenvolvendo uma investigação sobre a estrutura das instituições judiciais e penitenciárias na época moderna. Sua obra muito contribuiu para o movimento antipsiquiátrico e antipedagógico. Morreu em 1984.

Convém, portanto, sintetizar os postulados da teoria foucaultiana do poder, identificando os principais pontos de rompimento com a filosofia dos séculos XVIII e XIX. Antecipo que discorrerei sobre a teoria do poder, sem me estender a todos os aspectos do pensamento de Foucault, pois minha intenção não é resumir sua trajetória filosófica, mas apenas indicar o suporte teórico da análise que desenvolvo a respeito da Renovação Carismática.

Dos filósofos da segunda metade do século XX, alguns se afirmaram herdeiros de *Maió de 68* (Paris). Foucault foi um deles. Ele indica que, graças a esse momento revolucionário, se tornou possível refletir sobre temas que até então não se poderia pensar. Isso por causa do caráter do movimento, essencialmente voltado para a contestação (mesmo sem um objeto no centro), opondo-se ao capitalismo, ao socialismo real, à razão instrumental, à ciência sem ética e trazendo à tona discussões que estavam à margem do processo político.

Maió de 68 não foi uma emergência da consciência de classe, mas um devir revolucionário que se antecipou à história, no sentido de que seu corpo de idéias ultrapassou a lógica instrumental dominante.⁸ “Mais que um movimento contestatório organizado, (*Maió de 68* foi) uma explosão de linhas de resistência, de criação de rotas alternativas, experimentações gregárias, miríades de dizeres, (...) tudo certo como dois e dois são cinco a não ser que é proibido proibir – restando querer o impossível” (Medeiros, 2001: 12).

A teoria foucaultiana do poder alinha-se com essa maneira fluida de pensar os objetos, o que não significa falta de consistência filosófica, mas a busca por apreendê-los tais como são: indefinidos e prolixos.

Parece não ter havido, da parte de Foucault, uma intenção explícita de formular uma teoria do poder.⁹ Porém, seus primeiros trabalhos – *História da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do saber* (1969) –

8. Presente, por exemplo, no materialismo histórico.

9. Alguns encontram em Simmel a base do pensamento de Foucault aplicável à sociologia (MOSCOVICI, 1990: 251-253).

conduziram-no a elaborar um conceito muito preciso a esse respeito. Isso ocorreu como consequência das próprias pesquisas empíricas do filósofo, que revelaram uma mecânica diferente da que havia sido preconizada até então.

Antes de Foucault, o poder estava definido em termos de direito originário, cujo instrumento privilegiado era o contrato (filósofos do século XVIII) ou, por outro lado, como repressão, vendo o próprio direito como um modo de legalizar e legitimar a violência do Estado (Machado In. Foucault, 1979: xv).

Já em *Vigiar e punir* (1975) e *Vontade de saber* (1976), Foucault procurou ultrapassar a concepção negativa de um poder meramente repressivo, ao evidenciar o aspecto positivo de suas práticas, tanto ao nível de seus fluxos (centro/periferia e periferia/centro), quanto de suas grandezas (micro-relações). Apesar de desvendar estratégias de controle capitalista sobre os corpos, ele pretendeu mostrar que a dominação não consegue se manter se estiver baseada somente na repressão. “É preciso parar de sempre descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ele ‘reprime’, ele ‘recalca’, ele ‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’. (...) O poder produz (...) real, domínios de objetos e rituais de verdade” (Foucault, 2000: 196).

Pequenas astúcias e arranjos sutis fazem parte de uma “anatomia política do detalhe”. *Vigiar e punir* revela a existência de uma grande tradição de meticulosidade: na educação cristã, na pedagogia das escolas, no treinamento militar, no corpo disciplinado, na fábrica; todos obedecem às mesmas estratégias de esmiuçamentos de poder. “Uma das idéias essenciais de *Vigiar e punir* é a de que as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades ‘disciplinares’, mas a disciplina não pode ser identificada como uma instituição nem com um aparelho, exatamente porque ela é um tipo de poder, uma tecnologia que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições...” (Deleuze, 1988: 35).

Os arranjos de poder manifestam-se pela convergência de múltiplos processos mínimos de origens diferentes e de localizações esparsas. O poder é acionado para responder

exigências de conjuntura e não de estrutura. Para Foucault, essas correlações de forças “são indispensáveis, inclusive, para a sustentação das estruturas e das instituições em sua dimensão macropolítica e macroeconômica” (Campos, 1996: 56). Ou seja, elas fazem parte do todo essencial da dinâmica da sociedade e não apenas servem para ilustrar as relações institucionais.

É importante penetrar no significado filosófico da teoria foucaultiana. Para Foucault, o poder não possui uma natureza ou essência. Também não tem características universais. *Ele manifesta-se em práticas*. Isso é fundamental para uma, por assim dizer, redistribuição do poder, uma vez que, na filosofia dos séculos XVIII e XIX, ele aparecia como que “situado”, ou seja, alguns o possuíam e sempre se tinha certeza de onde ele estava.

Esclarecendo melhor: porque não essência, não se pode requerer a detenção do poder. “Foucault mostra que (...) o poder (...) é menos uma propriedade que uma estratégia, e seus efeitos não são atribuíveis a uma apropriação” (Deleuze, 1988: 34-35). O poder, portanto, não é posse privativa do Estado ou das instituições. A sociedade não está segmentada entre aqueles que detêm e os que não detêm o poder, pois este circula em cadeia. O próprio Estado é efeito de conjunto ou resultado de engrenagens e de focos que se situam em diferentes níveis. Foucault não pretende minimizar o poder do Estado, mas se insurgir contra a idéia de que ele é órgão central e único de poder (Machado In. Foucault, 1979: xiii).

Assim sendo, não é suficiente analisar as relações de poder apenas em nível macro, mas também no interior dos micro-grupos - partidos políticos, sindicatos, na família, nas relações de gênero, etc – onde estas se processam. Nessa perspectiva, o poder exercido pelas agências governamentais não é mais importante que o poder dos dirigentes sobre os sindicalizados, do homem sobre a mulher, dos pais sobre os filhos, dos educadores sobre os educandos, dos que monopolizam o saber sobre os mais ignorantes, etc. Mesmo entre esses, será preciso considerar o caráter relacional, os fluxos contrários dos sindicalizados sobre os dirigentes, da mulher sobre o homem e assim sucessivamente. Isso implica dizer que os

embates dão-se sempre no interior da rede de poder e nunca fora dela. “O poder funciona (...) em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão” (Foucault, 1979: 183).

Do mesmo modo que não é apropriável, para Foucault o poder não está localizado. Na nova teoria, *as práticas outorgam poderes*, em maior ou menor grau. Todos o partilham, mesmo que em direções e grandezas diferentes. “O poder está em toda parte, não porque engloba tudo e sim porque provém de todos os lugares (...). O poder não é uma instituição e nem tem uma estrutura, não é uma potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 1988: 89).

Esses dois postulados do poder (propriedade e localização) foram, portanto, redefinidos por Foucault: de maneira empírica, em *Vigiar e punir*, e melhor sistematizado em *A vontade de saber*, conforme indica Gilles Deleuze (1988: 34-35). Deleuze assinala, ainda, outras quatro inovações presentes na teoria foucaultiana do poder, nos seguintes postulados (Ibid.: 36-39):

- a) Postulado da subordinação – o poder não está subordinado a um modo de produção;
- b) Postulado do atributo – que qualificaria os que o possuem como dominantes e os que não o possuem como dominados; o poder é operatório; não é atributo, mas relação;
- c) Postulado da modalidade – o poder não age somente por violência ou ideologia; ele produz realidades, antes de reprimir;
- d) Postulado da legalidade – Foucault substitui a oposição lei/ilegalidade pela correlação ilegalismos-lei (a lei é uma composição de ilegalismos).

A originalidade da teoria de Foucault reside também em não pretender constituir um sistema ou uma ciência (genealogia do poder), mas em se propor a realizar análises que ressaltam os aspectos fragmentários e transformáveis do poder. Foucault parece consciente

que seus trabalhos traduzem observações daqueles momentos específicos que, em última análise, não estão envoltos numa metaestrutura histórica e que, portanto, contêm uma centelha de transitoriedade (Machado In. Foucault, 1979: xi). Desse modo, Foucault abandona a análise no âmbito dos metarrelatos para considerar o poder em sua mecânica local, em discursos específicos e em contextos históricos determinados (Campos, 1996: 56).

Foucault também não concorda que a história seja um processo de emancipação, uma vez que ela está definida em termos de descontinuidade. Conseqüentemente, ao invés de representar a história como uma progressão contínua, ele interessa-se pelas rupturas e encontra nelas a garantia de uma justeza de visão (Lacoste, 1992: 118; Kremer-Marietti, 1977: 11).

No quadro a seguir, é possível sintetizar o contraste da teoria do poder antes e depois de Foucault:

CONCEPÇÃO CLÁSSICA	FOUCAULT
Propriedade ¹⁰	Estratégias
Localizado	Microfísicas transversais, fluxos
Subordinação (ao modo de produção)	Múltiplos focos de incidência
Repressão	Positividade; poder produtor ¹¹
Legalidade, substância.	Relações de forças em transitoriedade

Não se deve imaginar, porém, que o pensamento clássico está errado no sentido estrito do termo. Foucault *amplia* o conceito de poder e o âmbito de análise. Ele mostra o lado ainda obscurecido ou relegado pela larga influência de Hegel na filosofia ocidental. A concepção clássica herdou a visão grega do "ser", enquanto que Foucault define o ser univocamente pela diferença.

10. O poder é apropriável, porque considerado como substância.

11. Produz realidades, engendra campos de pensamento, cria objetos e rituais de verdade.

II

É partindo dessa noção geral de poder que procuro identificar as relações presentes na Renovação Carismática Católica. O ambiente de surgimento da RCC do Brasil guarda um conteúdo muito rico em termos de relações de poder. Observo que as práticas presentes no catolicismo brasileiro são particularmente porfiosas, pelo alto grau de institucionalização, amplitude e centralismo da Igreja.

Procuro ser fiel à abordagem foucaultiana. São *práticas* que tento observar e analisar; relações de forças, construção e veiculação de discursos. No meu objeto de estudo, os embates mais empolgantes não se dão em nível macro-político, mas nas relações que se estabelecem a nível micro, no interior de suas menores células. É de lá que provém uma gama de discursos que emergem como convicções, mas que podem ser reflexos de mecanismos internos difíceis de perceber quando não atentamente observados.

A presença do movimento carismático no ambiente católico é uma evidência clara de que o poder, como afirma Foucault, não tem essência nem é apropriável, mas se forma nos deslocamentos. Tento partir, então, de uma visão de poder que inclui não só a realidade institucional, mas também os carismas de função, a burla e as astúcias intuitivas ou meticulosas.

Em minha pesquisa aplico a noção de um *poder produtivo*. Na verdade, um dos pontos mais interessantes da relação da Renovação Carismática com a hierarquia da Igreja é a capacidade de autonomia do movimento e a fecundidade dessa disposição. Posso dizer desde já, que a Renovação Carismática apresenta autonomia pelo menos em quatro pontos:

- a) Na realização de curas e exorcismos, a despeito dos rituais institucionalizados da Igreja;
- b) Na construção de um programa de atividades à margem dos planos pastorais diocesanos e paroquiais;

- c) No uso do ensino, sobretudo pela manipulação da Bíblia, fazendo aplicações vivenciáveis livres do rigor teológico e exegetico;
- d) No exercício dos dons efusos, sobretudo da glossolalia¹² e do repouso no Espírito,¹³ que questionam o paradigma dominante da racionalidade.

Cada um desses pontos envolve tentativas de controle e burla, uma vez que disso depende o *status* de detentor de poderes sobrenaturais. Não raras vezes os carismáticos são acusados de tentar instrumentalizar a ação de Deus, considerando-se seus únicos intermediários e procurando tomar posse das manifestações do Espírito Santo. Ora, se isso é verdade, não é menos verossímil que a hierarquia reivindica esse direito para si, através de um discurso que enfatiza a sucessão apostólica dos bispos e a autoridade da Igreja. A diferença é que o pretense controle dar-se-ia, por parte da RCC, por via carismática¹⁴ e, na organização hierárquica, por força institucional.

A “lente” da teoria de Foucault permitiu-me perceber a autonomia sutil que desenvolve a Renovação Carismática. A partir da base teórica, levo em conta as relações implícitas e cotidianas, considerando-as não como secundárias, mas como extremamente importantes na anatomia das práticas religiosas no catolicismo contemporâneo.

12. Oração em linguagem desconhecida, às vezes sob forte estado de exaltação. A glossolalia também é chamada de “dom de línguas”.

13. “Repouso no Espírito” é uma prática presente em alguns encontros da RCC que consiste numa espécie de “dormição” por parte do orante, sob efeito espiritual. Alguns chegam a cair no chão e permanecer por alguns minutos como se estivessem em profundo sono, mas não perdem os sentidos. A prática é muito controversa e um dos principais pontos de atrito com os bispos.

14. Não dispondo do poder institucional, os membros de grupos de oração elaboram práticas de contato com o sobrenatural sem intermediação objetiva. É isso que chamo, aqui, de “via carismática”.

METODOLOGIA QUALITATIVA: ETNOGRAFIA E HISTÓRIA ORAL

I

A partir do núcleo teórico central, orientei a pesquisa, em primeiro lugar, pelo *método etnográfico*,¹⁵ no sentido de que envolve o que os antropólogos chamam de "observação participante". Entendo essa modalidade como um ato cognitivo produto da interação, que valoriza o aspecto dialógico, mas que não ignora nem abre mão da construção de significações próprias do olhar do pesquisador (Oliveira, 1996: 21-27). O trabalho etnográfico não se reduz à decifração de mecanismos culturais, mas também procura tirar conclusões efetivas, mesmo que seja a partir de fatos pequenos.¹⁶ O meu discurso é resultado do confronto entre a alteridade por mim (e os atores envolvidos) construída e o rigor científico impresso no decorrer do estudo.

Como sujeito envolvido na Renovação Carismática, sobre o que discorrerei mais adiante, tive mais chances de não desprezar ações significativas para o grupo, além de perceber melhor o seu significado, já que tráfego entre a observação participante e a participação observante (Bourdieu, 1989). Desse modo, aproximei-me do estado de consciência do povo carismático, que só pode ser conhecido em profundidade quando o observador encontra-se no mesmo estado de consciência. A respeito dos problemas metodológicos daí advindos, T.N. Madan sugere que se corra o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível (Velho, 1998: 11-13).

Alguns acreditam que a observação participante não gera conhecimento efetivo, mas apenas hipóteses que devem ser testadas por procedimentos nomológicos (Oliveira, 1996: 21).

15. O método etnográfico remonta as pesquisas de Bronislaw Malinowski, que julgava conveniente fazer uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material. Malinowski considerava imperativo abster-se da companhia dos de seu ambiente cultural e permanecer em contato tão estreito quanto possível com a cultura estudada (cf. MALINOWSKI, 1984: 17-34).

16. Apesar de usar o método etnográfico, não reivindico daí nenhum tipo de autoridade absoluta por ter "estado lá". Mas também não reduzo a observação a mero campo escritural, pelo que em nada me diferenciaria de quem escreve sobre o fenômeno "estando aqui". Assumo um realismo etnográfico que suspende a pretensão de abarcar a totalidade, mas oferece uma interpretação fundada das manifestações encontradas (cf. sobre isso, CANCLINI, 1993).

Essa concepção parece ter como base um objetivismo radical. A observação realiza um verdadeiro ato cognitivo e ganha mais inteligibilidade quando rememorada e reinterpretada pelo pesquisador fora da situação de campo, quando este constrói a textualização dos fenômenos socioculturais observados (Ibid.: 23.29).

Em minha pesquisa, as observações foram efetuadas no próprio contexto do fenômeno e, por elas, foi possível captar uma variedade de situações que não são obtidas por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, os fenômenos transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real (Minayo, 1996: 59-60).

II

A segunda orientação metodológica vem da *História Oral*. O início da História Oral está vinculado à preocupação de arquivamentos de depoimentos obtidos em meios elitizados, mas logo se vinculou à “história vista de baixo” (Trebitsch In. Moraes, 1994: 19-21). O uso da memória como fonte tornou-se necessário somente a partir da tentativa de construir um conhecimento tendo como sujeito as classes oprimidas, os vencidos da História, e como referencial a própria multidão e não apenas setores dela. Paul Thompson (1992) atribuiu à História Oral a função de democratizar a própria História.

A aceitação da metodologia da História Oral por parte da comunidade científica é recente (década de 80), superando a penumbra para a qual fora relegada pelo grande desenvolvimento das técnicas estatísticas, em fins dos anos 40 (Queiroz In. Von Simson, 1988: 14). A História Oral é “uma forma de pesquisa qualitativa (...) que permite conhecer diferentes versões sobre um mesmo período, versões estas marcadas pela posição social daqueles que dele são testemunhas vivas. Busca conhecer a sociedade através de testemunhos, construindo documentos que serão submetidos à análise” (Lang, 2001: 96). O objetivo é conhecer a variante (ou as variantes) dos agentes, através de narrativas gravadas em situação de entrevista.

Sob esse aspecto, não se pode falar de “história oral” do ponto de vista epistemológico, como campo de conhecimento, mas como procedimento metodológico. No uso da História Oral, o processo de análise realiza-se ao longo da pesquisa, investindo-se o máximo de reflexão sociológica. A qualidade da análise inclui a escolha dos informantes, a mudança de questões de um informante a outro, a descoberta de indícios até então não percebidos, entre outras coisas (Ibid.: 98).

Assim sendo, procurei dar relativa importância às condições de produção das entrevistas, assim como ao texto em si (Trebitsch In. Moraes, 1994: 40). Conforme recomenda Baena & Borrego (1997), observei alguns níveis de produção e, sobretudo, critérios de transcrição que incluem a dinâmica de conversação: os silêncios, os risos, as palavras cortadas, entre outras coisas que podem ajudar a contextualizar o marco da entrevista.

As entrevistas foram tomadas como uma construção intersubjetiva e não apenas como coleta de dados:

“A relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas” (Cardoso, 1988: 103).

Nesse sentido é que não apenas coletei dados, mas produzi textos e discursos, envolvendo-me no processo. O meu estado emocional e do meu interlocutor pode inclusive ter influenciado na elaboração das perguntas e das respostas procedidas.

Um dos aspectos mais cativantes do trabalho de História Oral é justamente essa natureza interativa da entrevista. Afinal, nelas comunico-me com pessoas e não apenas estudo fontes (Gattaz, 1996: 261). Tanto mais desafiante é tentar trazer para o texto a vivacidade das falas. Posso mesmo falar de “transcrição” em vez de “transcrição”, trabalho que não poupou

a minha consciência de dilemas éticos perante cada modificação, adição ou corte (Ibid.: 264). Todo esse trabalho perdeu sua razão de ser quando o colaborador preferiu responder minhas questões por escrito, o que não foi raro. Nessas condições, tive que analisar os documentos como fontes escritas mesmo.

Nas entrevistas colhidas dos agentes dos segmentos da Renovação Carismática e da hierarquia católica procurei, sobretudo, obter informações contidas nas falas desses atores sociais, tanto de caráter objetivo como também dados relacionados aos seus valores, atitudes e opiniões, todos esses elementos fundamentais no processo de compreensão dos fatos a partir da noção foucaultiana de poder. Esforcei-me por analisar as entrevistas pela decomposição e fragmentação dos seus elementos fundamentais, a fim de utilizar o que é compatível com a síntese que busquei.

Em geral, os pesquisadores mais ortodoxos parecem ser bastante céticos em relação ao uso da memória e de sua “materialização”: a “história oral”. Paul Thompsom (1992) atribui essa oposição muito mais ao sentimento desses cientistas do que a princípios teóricos: eles estariam apreensivos em relação ao advento de um novo método, o que implicaria que eles não comandem todas as técnicas de sua profissão.

De fato, não há como negar as inúmeras limitações da memória. Senti isso ao realizar o processo de construção das entrevistas. É sabido que cada pessoa guarda os acontecimentos de acordo com a própria visão e que, por isso mesmo, cada um faz suas projeções de maneira diferente; afinal, antes de tudo a memória é uma experiência vivida. Isso leva seus condutores a, por vezes, escolher o que querem ou não lembrar, de acordo com os traumas ou sucessos experimentados ou outros mecanismos da subjetividade - é a idéia de “memória seletiva”. Além de seletiva, a memória é mutante, o que dificulta ainda mais as comparações e a apreensão do seu estofo social.

Mas creio que, embora subjetiva, a memória não é abstrata; embora múltipla, não se apresenta sem inter-relação alguma. É possível observar na história verdadeiras lutas para se

manter o domínio sobre a memória ou os esquecimentos das populações; “os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (Le Goff, 1994: 426). Ora, só há manipulação por causa da possibilidade de instrumentalização prática da memória.

Percebe-se, então: há, de fato, um poder implícito no uso da memória, bem como a possibilidade de investigá-la. A história, na verdade, precede a escrita. Diversas sociedades sem escrita construíram sua estrutura mental e social apenas pela oralidade. As fontes orais, ao que parece, não distam muito das fontes escritas. Elas são, naturalmente, diferentes; por isso, precisam de leituras diferentes.

O processo de pesquisa ainda incluiu um levantamento de fontes primárias, como os boletins e as correspondências do arquivo do Escritório Nacional da RCC. Fundamentais foram também os artigos de revistas especializadas, sobretudo a *Revista Eclesiástica Brasileira* e a *Concilium*, e os documentos compendiados na SEDOC (Serviço de Documentação), todos encontrados na biblioteca do CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais). Esses documentos se demonstraram reveladores do universo das relações de poder presentes no movimento. O material construído foi analisado cuidadosamente, confrontando umas e outras informações, trabalhando os dados e sintetizando, de maneira a compreender, o mais claro e concisamente possível, a dinâmica de poder presente no contexto.

Concomitantemente, estabeleci um diálogo com a produção científica a respeito da Renovação Carismática e com alguns documentos oficiais da Igreja; nestes, procurei identificar os sinais das estratégias de controle e valorização da hierarquia católica em relação à RCC.

ALTERIDADE E ENVOLVIMENTO SUBJETIVO

I

Resta-me, nessa parte, refletir sobre o modo como lidei com a alteridade e com meu envolvimento subjetivo com os sujeitos-objetos da pesquisa. A importância dessa reflexão reside não só no fato de trazer para a dissertação a discussão sobre alteridade presente na teoria antropológica contemporânea, mas também pela minha condição paradoxal de pesquisador-participante da RCC.

A primeira coisa a refletir é sobre o espaço de construção da alteridade. Durante muito tempo, ela foi tida como uma realidade que se verificava apenas em relação ao exótico. A influência do evolucionismo, nesse sentido, foi marcante. Uma vez que compreende as culturas numa escala evolutiva, essa corrente teórica fixou pontos determinados para cada universo cultural, colocando-os mais à frente ou atrás, de acordo com os requisitos de seu julgamento.

O juízo evolucionista é visivelmente etnocêntrico, mais precisamente: eurocêntrico. Embora a Europa fosse formada por grupos étnicos diferentes, quando os europeus se depararam com raças distintas da sua (na América, África e Austrália), a estranheza diante desses povos precisou ser explicada e isso se fez a partir de sua própria referência, numa escala evolutiva.

A alteridade, portanto, caracterizou-se como construída a partir do exótico, que funcionava também como contra ponto da identidade. Essa ânsia de explicar a diferença deu origem, inclusive, a um tipo de racismo científico que serviu também para justificar ideologicamente o colonialismo e, em alguns casos, regimes totalitários. Em *O mito ariano*, Léon Poliakov ilustra várias formas de explicação do outro, num ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos. Tomando os fundamentos do pensamento antropológico desde o século XVI, passando pela antropologia das Luzes, Goubineau e seus contemporâneos, o

autor expõe e interpreta o desenrolar da construção de uma alteridade evolucionista e, até certo ponto, ideológica (Poliakov, 1974: 105-239).¹⁷

Os fenômenos da globalização e do que se convencionou chamar de pós-modernidade projetaram nova luz sobre a Antropologia e trouxeram à tona a discussão da condição da ciência antropológica diante da diversidade. A possibilidade de que a variedade estivesse rapidamente se suavizando sugeriu pensar na diversidade não como quadros culturais segmentados, mas como uma colagem em que interagem as culturas e os atores sociais de maneira heterogênea (Geertz, 2000: 82-83). Afinal de contas, “os bons e velhos tempos de lançar viúvas na fogueira e do canibalismo não voltam mais” (Ibid.: 68).

Desta maneira, assim como o próprio objeto da Antropologia tornou-se mais tênue, também o estudo em termos de alteridade ficou mais complexo. Geertz afirma que as outras ciências sociais mantiveram um núcleo identitário, apesar de passar por uma diversificação interna similar, enquanto que o suposto objeto da Antropologia (os primitivos) foi desaparecendo: “Se realmente havia, mesmo no século XIX, muitos povos realmente ‘intocados’ no mundo, é certo que hoje mal chega a existir algum grupo que mereça essas caracterizações” (Ibid.: 88). O mundo atual, portanto, “em cada um dos seus pontos locais, está começando a se parecer muito mais com um bazar do Kwait do que com um clube de cavalheiros ingleses” (Ibid.: 83).

Nesse sentido, percebe-se que a alteridade tornou-se (se não sempre o foi) uma realidade intra-social, ou seja, que é construída pelos atores sociais na dinâmica do devir histórico da sociedade e não evocada ocasionalmente diante das estranhezas. Assim, é perfeitamente plausível pensar a alteridade numa sociedade aparentemente homogênea, mas que revela traços de profunda heterogeneidade quando reproduz quadros de “estranhos entre

17. Goubineau é um teórico do racismo do século XIX. No Brasil, o seu pensamento motivou a política de branqueamento realizada após a proclamação da República, que consistia em incentivar as pessoas a se casarem sempre com parceiros mais claros, movidos pela idéia de que a mestiçagem era fator de atraso econômico.

iguais”. Hoje em dia, não se pode falar de homogeneidade absoluta nem mesmo em termos de esfera familiar.

A alteridade, então, passou a ser pensada como algo em construção dentro de lugares ou não-lugares heterogêneos (Augé, 1999: 134). Isso obrigou os antropólogos a redefinirem o objeto da Antropologia. Marc Augé questiona o próprio conceito de alteridade na sua dupla relatividade, já que os outros também definem o outro. Para ele, “o lugar da alteridade se deslocou e de alguma forma foi interiorizado” (Ibid.: 36), abrigando-se em mão dupla com a identidade de cada grupo social. Isso torna fecundo o campo da etnologia “em casa” (o outro próximo). “O outro mais distante, afirma Augé, não é (...) tão diferente, enquanto objeto de estudo, dos outros mais próximos, nossos predecessores sobre o mesmo solo ou nossos contemporâneos daqui e de alhures” (Ibid.: 61).

Augé faz uma analogia dessa redefinição da Antropologia com as descobertas de Freud quanto ao ego. Analogamente, o ego pode ser visto como “o outro no si-mesmo”. “Se nos ativermos à psicanálise, observaremos que o movimento pelo qual ela descobre o outro no si-mesmo (...) prolonga-se ou se realiza na descoberta etnológica do si-mesmo no outro” (Ibid.: 62). Nesse sentido, Augé legitima a etnologia doméstica como mais que uma possibilidade: na verdade, um dever (Ibid.: 75).

Marcus e Fischer (1986: 112-113) falam de “repatriação da Antropologia”, que seria um fenômeno de retorno para o estudo da própria cultura ocidental. Consideram também a referência do outro dentro da própria sociedade como um ponto contra crítico, por causa da fragmentação cultural no mesmo universo.

Essa visão sobre alteridade que é dada pela teoria antropológica contemporânea está estabelecendo um novo paradigma epistemológico nas pesquisas sociais. Se a cultura rompe fronteiras, é necessário não fazer uma abordagem como se a diferença cultural (em si mesma) fosse o objeto da Antropologia. O estudo da cultura será sempre marcado pelo estranhamento

– e, nesse sentido, o exótico permanece – mas sempre numa perspectiva de conexão com o todo (Sahlins, 1997).

A cada tempo a alteridade vai sendo construída de formas diversas. Isso significa que ela se transforma concomitante às mudanças históricas e, em certa medida, as provoca. Por isso, será sempre oportuno pensar a ciência sob a égide do olhar do outro e para o outro, embora com a preocupação de provocar conexões.

II

Fiquei surpreso quando, depois de alguns dias como aluno regular do mestrado em Sociologia, fui interpelado por alguém nesses termos: “Você vai conseguir estudar seu próprio umbigo?”. A metáfora é facilmente compreensível. Meu interlocutor questionou-me a respeito da minha capacidade de objetividade científica diante do objeto de pesquisa, uma vez que, além de pesquisador, eu participo da Renovação Carismática.

A questão levantada fez-me refletir sobre a relação sujeito/objeto, já que me propus a realizar uma pesquisa científica e não apenas opinar sobre um fenômeno com o qual me envolvi. Isso me remeteu ao debate sobre a (im)parcialidade da ciência.

Durante muito tempo, falou-se do rompimento obrigatório, por parte do cientista social, com o que se convencionou chamar de “senso comum”, ou seja, do sentido que é comum a um grupo ou conjunto de agentes. Grande número de cientistas sociais acreditou, até pouco tempo, que seria realmente possível a um pesquisador emancipar-se completamente de seu substrato valorativo na realização de um estudo.

Pierre Bourdieu, em contrapartida, alertou para o também necessário rompimento com o *communi doctorum opinio*, ou com o senso comum douto que é próprio do *homo academicus* (Bourdieu, 1989: 19.39). Para ele, em alguns casos chega a ser necessário fazer a história social dos conceitos (Ibid.: 34-36), para romper, tanto quanto possível, com aquilo que foi construído socialmente e que ganhou lugar de coisa apreendida cientificamente.

Na perspectiva de Bourdieu, a objetividade do conhecimento científico passa por um questionamento à respeito da própria ciência e de seus conceitos. Creio que isso é verdadeiro principalmente quando se estuda religião. Otávio Velho (1995) assume essa nova atitude reflexiva sem arrogância, quando reconhece que há uma ordem de conhecimento que está na esfera do mistério e que, portanto, é supra-científico. Seria o caso, por exemplo, das superstições, que é uma forma de linguagem que só seria possível descobrir em sua totalidade se a ciência desenvolvesse mecanismos para estudar essa esfera do conhecimento. Por enquanto, a ciência só dispõe da própria lógica e é necessário entender pela lógica do outro (Velho, 1995: 162-163). Parece certo que o secularismo dos intelectuais não reflete o estado de espírito da população em geral e que o exercício de objetificação não garante resultados sólidos (Id., 1998: 9-10).

Isso não significa, a meu ver, que o trabalho científico confunde-se com uma construção de caráter artístico, poético ou subjetivo, livre de qualquer base teórico-metodológica. Essa reflexão, no entanto, é importante para fazer perceber que não há como fugir das limitações impostas, não só por causa das preferências valorativas do pesquisador mas também pela própria parcialidade que a ciência assume em determinados momentos históricos. É necessário emancipar-se do rigorismo, embora seja plausível manter o rigor (Bourdieu, 1989: 26).

Acredito que seja possível para o pesquisador fazer um “esforço de objetividade (...) no sentido de minimizar as suas preferências valorativas e de seus vieses, tanto na fase de definição do objeto, como no processo de coleta e de análise das informações” (Gondim, 1999: 25). Tal esforço não é uma necessidade somente daqueles que, como eu, estão envolvidos subjetivamente com o objeto de pesquisa. Nem mesmo se pode dizer que, no caso destes, o empenho deve ser maior. Todos necessitam interessar-se pela busca da objetividade, que será alcançada proporcionalmente à capacidade de domínio da subjetividade.

De qualquer forma, é fundamental reconhecer a impossibilidade de um conhecimento completamente independente das preferências e das condições histórico-sociais do pesquisador, bem como do contexto da investigação (Gondim: 1999, 26) e admitir que os conceitos de neutralidade e objetividade são freqüentemente usados como armas para garantir a legitimidade do saber científico (Cardoso, 1988: 99).

Assim, não consigo perceber que vantagem tem sobre o meu olhar, o olhar científico de alguém que seja supostamente neutro em relação ao fenômeno específico da Renovação Carismática. É evidente que o que move as pesquisas vai além de necessidades objetivas: envolve ideologias, interesses, disputas, individualismo e subjetivismo. Pois se é verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas pode jamais ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano em suas próprias circunstâncias, também será verdade que qualquer pessoa que estude a Renovação Carismática, chegará a ela primeiramente como um acadêmico historicamente determinado, sejam por que circunstâncias forem, antes que como indivíduo. No meu caso, minha condição foi paradoxal: cheguei ao meu objeto com olhar acadêmico e, ao mesmo tempo, sabedor e conhecedor da experiência religiosa como tal.

Durante a observação participante fui, ao mesmo tempo, sujeito envolvido e pesquisador. Procurei viver essa experiência sem preconceitos. Alternei inescrupulosamente momentos de oração e anotações da observação. Nessas orações e nas suas interrupções, avaliei mecanismos próprios da RCC que os estava vivendo naquele momento, experimentando-os de fato, sob a perspectiva do outro (que era eu mesmo) e sem aquele sentimento de presunção científica que se aproxima de um intra-etnocentrismo.

Assim, instrumentalizei minha própria condição de sujeito-objeto para esquivar-me de um trabalho sem alteridade e não incorrer em alguns dos principais equívocos que encontrei em estudos sobre a Renovação Carismática, cujos autores parecem carecer do conhecimento da experiência religiosa como tal. Os sinais disso são evidentes em determinados pontos de

algumas obras. Por exemplo, consoante Prandi o dom de línguas é um transe e o repouso no Espírito é um desmaio do qual o escolhido *acorda* depois de um tempo indeterminado (Prandi, 1998: 37.76). Sanchis também classifica a experiência da Renovação como "transe espiritual unitário" (Sanchis, 1994: 50).

Ora, um transe é um estado de alteração acentuada da consciência, da percepção ou de outras faculdades mentais. Precisamente isso não ocorre na maioria das práticas carismáticas. Na oração em línguas, há um certo nível de renúncia da racionalidade como tal, para emissão de sons ininteligíveis. Porém, o orante não altera acentuadamente a sua consciência, percepção ou faculdades mentais,¹⁸ a menos que no momento estejam inseridos outros elementos oriundos de uma subjetividade em desequilíbrio. Nesse caso, pode provocar sinais de semi-inconsciência, perda ou modificação das sensações físicas.

Dávila comete equívoco maior, indicando que o dom de línguas "não está sob controle e vontade da pessoa, o que implica que o intelecto não é usado" (Dávila, 2000: 89.105). Na verdade, a oração em línguas pode ser iniciada e concluída a qualquer momento, conforme a vontade do orante. Seu intelecto não é usado para sistematização da linguagem, mas há efetivamente um entendimento da situação e plena consciência da ação.

"Desmaiar", por sua vez, é perder os sentidos, normalmente acompanhado de um desvanecimento da cor da pessoa. Ao experimentar o repouso no Espírito, o indivíduo não perde os sentidos; tampouco, no tempo de minha observação participante, mirei alguém mudando de coloração enquanto se submetia à prática. Alguns realmente "acordavam", mas porque aproveitavam a posição deitada para dormir de verdade.

Fiz, eu mesmo, a experiência do repouso no Espírito. E o fiz livre de qualquer pretensão científica, mas envolvido na experiência religiosa como tal. O sentido da presença divina como que imobiliza toda a pessoa, fazendo que o corpo tramite para um estágio de

18. OLIVEIRA (1978:) já tinha percebido isso. Do mesmo modo, BOFF (2000: 44) assegura que "do ponto de vista antropológico, o 'falar em línguas' representa um fenômeno absolutamente normal".

inércia contemplativa. Sente-se pouco os membros. No momento, eu sabia onde estava e o que fazia, mas toda a minha concentração estava voltada para o que experimentava, a saber: a existência de Deus e sua intervenção na minha vida. A imersão foi tão forte que caí. Não senti dor nem tive vontade de levantar, mas permaneci em consciência. Poderia ter interrompido todo o processo, se quisesse. Mas não quis. O efeito final é de muita tranqüilidade interior.

Os termos (transe, desmaio) chegam a ser grosseiros, demonstrativos de uma visão científica sem alteridade. Aliás, no texto de *Um sopro do Espírito*, tem alguns erros que só podem ser gráficos, ou o equipamento de som dos encontros que Prandi observou era muito ruim. Ele refere-se a uma música: "Louvado seja o Deus senhor" (Prandi, 1998: 70). É "louvado seja o meu senhor" o que diz a letra da canção. Escreve "dom José Luiz Gascogna" (é Azcona), quando aponta um dos bispos presentes num dos cenáculos que observou (Ibid: 73.74.75). E diz que ele tinha forte sotaque alemão (Ibid.: 75). O bispo tem sotaque espanhol, embora fale alemão. Dávila também erra parecido, chamando o deputado federal e ex-presidente do Conselho Nacional da RCC, Osmânio Pereira, de Osmar (Dávila, 2000: 157). Até Boff, em sua reconhecida precisão, comete um erro, indicando que a Renovação Carismática chegou ao Brasil em 1976 (Boff, 2000: 38).

De maneira menos evidente, Oro também desliza no uso dos termos (Oro, 1996: 109.110.116). Para ele, repouso no Espírito é "jogar-se no chão", os intercessores do Projeto Moisés são "contribuintes" e o Documento 53¹⁹ veio a público como "Estudos da CNBB". Na Renovação Carismática, os intercessores são pessoas designadas para interceder em oração pelas necessidades da Igreja, do mundo e do próprio movimento e nada têm a ver com contribuições financeiras, como insinua o autor de *Avanço pentecostal e reação católica*. O Documento 53, por sua vez, é da série "Documentos da CNBB". A distinção tem relevância

19. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática*. Trata-se do primeiro pronunciamento oficial do episcopado brasileiro a respeito da RCC, mais de 20 anos depois de sua chegada ao Brasil. Analiso seu conteúdo na última parte desse conjunto. Daqui em diante me referirei a ele como "Documento 53" ou simplesmente "Documento".

por se tratar, essa categoria, de documentos mais propriamente pastorais, com maior autoridade que os "estudos".

Outras informações estão equivocadas em Dávila, para quem o padre Marcelo Rossi é "pregador oficial da RCC" e Sidney Telles é "o responsável do ministério de música, organismo nacional da RCC" (Dávila, 2000: 53.56). O padre Marcelo, como muitos outros padres que se afinam com o carismatismo, não é pregador *oficial* do movimento institucionalizado.²⁰ Ele está vinculado à diocese de Santo Amaro-SP, onde presta contas de sua ação evangelizadora. Sidney Telles era responsável pelo Projeto Marcos (jovens) da RCC Nacional e não pela Secretaria Davi (Música).

Quando apresenta os projetos da Ofensiva Nacional,²¹ Dávila perde-se ainda mais. Fala de um "Projeto Fraternidade", que não existe. Diz que os intercessores são "pessoas que rezam enquanto outros trabalham", o que caricatura esse serviço carismático, e que a Secretaria Pedro "visa homogeneizar doutrina e estilo das pessoas que fazem pregações" (Dávila, 2000: 60). Na verdade, o Projeto Pedro tem objetivo formativo, mas a meta da relativa unificação de linguagem era, na ocasião, da Escola Paulo Apóstolo. Para ela, ainda, Turca, Régis e Maisa de Castro, da Renovação Carismática de Campinas, são "autoridades eclesiais" (Dávila, 2000: 145).²²

Nessa questão da interpretação da experiência religiosa, mesmo o bom e sóbrio estudo de Maia cai em alguns equívocos. Ela diz que o grupo de oração é "principalmente para estudar a Bíblia" e que o repouso no Espírito é um "processo intimista" (Maia, 1998: 97.109). Na realidade, os grupos de oração da RCC não são grupos de estudo, mas de experiência

20. Melhor é a classificação de MASSARÃO (2002: 65), para quem o padre Marcelo é um "símbolo midiático da RCC".

21. Projeto lançado pelo Conselho Nacional da RCC, em 1993, que visava reunir as diversas expressões do movimento (unidade), fortalecendo sua identidade e missão.

22. Outras informações de DÁVILA que não consegui esclarecer, mas que coloco em dúvida: a) A Comunidade Jesus te Ama, de Campinas, é "reconhecida pela RCC como modelo de organização e referência histórica" (DÁVILA, 2001: 64); b) 30% do dízimo coletado pela Comunidade Canção Nova, de Cachoeira Paulista, é destinado à RCC nacional (Ibid.: 68); c) Os solteiros só podem pertencer à Comunidade Canção Nova se tiverem acima de 30 anos (Ibid.: 69).

carismática. São "grupos de oração" (como o próprio nome diz), ao que se dedica a maior parte do tempo de reunião. O termo "intimista" para caracterizar o repouso no Espírito assume, como noutros casos, sentido pejorativo.²³

Se o mito da imparcialidade científica já não é partilhado pela maioria dos estudiosos, estes ainda preservam restrições aos pesquisadores que têm algum tipo de envolvimento subjetivo com o estudo. Não sei por quê. O olhar acadêmico é apenas um entre tantos olhares que se projetam sobre as realidades sociais. Se é possível que alguém de fora do grupo social estudado sistematize a experiência dos seus atores sociais, muito mais o será para alguém que partilha dessa experiência. A meu ver, exige-se apenas que o estudo seja feito dentro dos parâmetros da linguagem e da sistematização científica.

Na Antropologia encontrei dois exemplos de estudiosos que redefiniram teses e suposições porque sofreram influências de sua própria experiência subjetiva com o objeto: Obeyesekere e Said. O primeiro estabeleceu um debate com Sahlins em torno do caso James Cook, sobre o modo como os havaianos o viram e vice-versa (Geertz, 2000: 94-99). Ele propõe que a idéia de que o nativo confundiu o europeu com um deus não pode ser explicada a partir da lógica do nativo, mas se trata de uma representação do dominador. "Para Obeyesekere, os havaianos são racionalistas pragmáticos (...). Parecendo-se muito conosco, eles avaliam reflexivamente as implicações de um problema em termos de critérios práticos" (Ibid.: 99). Creio que foi a condição de nascido entre os colonizados que permitiu a Obeyesekere, a partir do modo de sistematização europeu – adquirido ao estudar na metrópole – projetar uma outra interpretação diferente da tradicional.

Mais esclarecedor ainda é o estudo de Edward Said (1996) sobre o orientalismo. Neste, o autor discute as bases da formação da idéia ocidental de "Oriente", forjada a partir de um discurso matizado a respeito do "outro" e a partir de "nós". Para Said, "o Oriente era

23. Apesar disso, não vi no estudo de MAIA nenhum tipo de preconceito com a experiência religiosa como tal nem com a Renovação Carismática especificamente; sua análise é lúcida, mesmo servindo-se da bibliografia clássica a respeito do tema.

quase uma invenção européia, e fora desde a Antigüidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (Said, 1996: 13). No primeiro capítulo, inclusive, o autor faz um apanhado histórico da idéia européia acerca do Oriente, mostrando que ela se fez em cada época não simplesmente como fruto da imaginação, mas uma construção relacionada à vida material: “O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. (Ele) expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais” (Ibid.: 14).

Portanto, o autor procurou revelar que o que se entende por “orientalismo” é “um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência ocidental européia” (Ibid.: 13). A condição de Said como oriental permitiu que ele pensasse o Oriente de maneira diferenciada e de forma jamais pensada pelo academicismo dominante. O que estava nas bases dos estudos ocidentais sobre o Oriente era um tipo de alteridade em estreita relação com o colonialismo, uma distinção que servia para negociar com o Oriente fazendo declarações a seu respeito e cujo conhecimento era supervalorizado para autorizar o domínio (Ibid.: 15. 44). “O Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era ‘oriental’ (...), mas também por que *podia ser* – isto é, permitia ser – *feito oriental*” (Ibid.: 17)

O autor não ignora uma certa correspondência entre o orientalismo enquanto discurso e o Oriente real. “Afinal, qualquer sistema de idéias que possa permanecer inalterado como sabedoria que se possa ensinar (em academias, livros, congressos, universidades e instituições de relações exteriores) (...) deve ser algo mais formidável que uma coleção de mentiras” (Ibid.: 18). Mas sua intenção não é estudar essa correspondência, e sim a “consistência interna” do orientalismo. E isso ele o faz de maneira inusitada, *por causa do envolvimento subjetivo com o objeto*. “Muito do meu investimento pessoal neste estudo, afirma Said, deriva de minha consciência de ser um ‘oriental’ como uma criança que cresceu em duas colônias

britânicas. Toda a minha educação nessas colônias (Palestina e Egito) e nos Estados Unidos, foi ocidental, e, no entanto, aquela profunda primeira impressão permaneceu” (Ibid.: 37).

Não há como negar que isso influenciou significativamente no método que adotou e em suas conclusões. Se fosse um ocidental comum, supostamente objetivo e imparcial, talvez não tivesse conseguido fazer o que fez, a saber: apresentar aos estudantes contemporâneos do Oriente a sua própria genealogia intelectual em um modo que ainda não havia sido feito e criticar as suposições muitas vezes inquestionadas das quais grande parte do trabalho deles depende (Ibid.: 36).

Não há dúvidas de que, na maioria das teses, o pesquisador tem o monopólio da palavra e, por causa disso, ele pode livremente imprimir um caráter de objetividade àquilo que é fruto de suas próprias paixões valorativas. Isso implica também em não abrir espaço para o discurso do outro, o que caracteriza aquela arbitrariedade científica que já é questionada por uma epistemologia que se põe “fora da lei” (Bourdieu, 1989: 39).

Pude desfrutar de algumas vantagens de minha condição de participante do movimento carismático. Do ponto de vista ético, o envolvimento permitiu-me perceber em que nível poderia tratar as questões sem ferir a dignidade das pessoas nem desmerecer o fenômeno enquanto realidade humana. Mesmo considerando que é sempre impossível perceber o objeto em sua totalidade, tanto mais distante estaria dele quanto mais assumisse uma atitude meta-objetificante.²⁴

Do ponto de vista técnico, foi mais fácil introduzir-me no grupo como pesquisador. Em termos práticos, foram-me mais acessíveis as entrevistas, os documentos e as reuniões privadas, por causa da confiança que os líderes do movimento têm no seu membro pesquisador. Na Renovação Carismática, ainda hoje diversas lideranças resistem em fornecer

24. Alguém me poderá recordar, doutro modo, os perigos do envolvimento subjetivo na percepção do real. Não ignoro esses perigos nem pretendo minimizá-los. Meu raciocínio segue a tese de que, em posição contrária, o pesquisador também corre riscos sérios e leva, em alguns aspectos, desvantagem em relação àquele que experienciou o objeto estudado.

informações, por medo de serem deturpadas suas falas como aconteceu numa das primeiras matérias da Revista *Veja* sobre o movimento (Benedetti, 2001: 67).

Se o referencial é estudar o outro sem etnocentrismo, sem preconceito e compreendendo-o dentro de seus próprios mecanismos subjetivos-ideológicos, nesse sentido também levei vantagem porque não sou apenas o pesquisador, mas também *eu sou o outro*. Isso se aplica, sobretudo, ao tratar de uma experiência espiritual que é, em certa medida, inefável, indizível e facilmente camuflável.

Pensar a pesquisa como saber relativo não desqualifica o estudo, mas me leva a apresentá-lo de maneira mais modesta. Para mim, é questão de honestidade situar o leitor quanto ao método utilizado e, sobretudo, quanto à minha posição dentro do contexto do estudo, como forma de ser autêntico e justo e assim melhor possibilitar-lhe a leitura da linha interpretativa adotada e da tese que está sendo construída.

CAPÍTULO II

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA NO CONTEXTO DO CATOLICISMO BRASILEIRO

I

Até pouco tempo, existia no Brasil apenas o catolicismo como religião dominante, uma minoria protestante e algumas formas de esoterismo e cultos afros perseguidos. Mesmo com a maioria da população, sobretudo pobres, à margem do catolicismo institucional, a Igreja tinha *na família* um mecanismo extra-hierarquia capaz de transmitir a fé às novas gerações. O catolicismo popular desenvolvia-se em pequenas comunidades, capelas, sítios ou bairros, onde todos se conheciam e onde era gerada uma relação pessoal estreita; nesses lugares, os valores eram normalmente compartilhados, aceitos por todos a partir de um senso comum advindo com o próprio costume.

Foi esse ambiente restrito e, até certo ponto estático, que possibilitou que a família fosse a primeira e quase única educadora e, por isso, nela foi depositada a função de também primeira - e algumas vezes a única - evangelizadora. Essa instrumentalização foi construída através de um discurso ideológico bastante preciso, onde as figuras do pai e da mãe eram enaltecidas como os baluartes da educação cristã, o que de certo modo lhes dava uma espécie de *status* social religioso.

De fato, a célula familiar funcionou, durante muito tempo, como forte aliada do catolicismo, mesmo que reproduzisse cristãos do modo como interpretavam essas pequenas comunidades: priorizando elementos religiosos periféricos e prescindindo de uma formação doutrinal mais sólida. Sua força, porém, residia no fato de que, inserida num mundo único no seu aspecto ideológico – já que não havia nenhum instrumento suficientemente forte para contestar a autoridade do pai e da mãe -, as convicções herdadas e aceitas comunitariamente

difícilmente poderiam ser revistas sem que se gerasse uma exclusão social implacável sobre o sujeito questionante; pouquíssimas pessoas estavam dispostas a passar por isso.

Essa situação foi se alterando gradativamente. Os fenômenos do êxodo rural e da urbanização, bem como a notória massificação ideológica capitalista que se processou no Brasil na segunda metade do século XX, contribuíram fortemente para destruir os fundamentos daquele catolicismo popular, tipicamente familiar e comunitário. As populações depararam-se, em pouco tempo, com uma sociedade extremamente dinâmica, criadora de novas culturas, que incentiva as pessoas a reavaliar constantemente as próprias convicções. Em algum tempo, mudariam a concepção e a aceitação social, por exemplo, quanto às uniões não sacramentais, aos métodos de planejamento familiar, a opção religiosa, entre outras questões.

A síntese de tudo foi uma fé individual, convergente em alguns pontos com o catolicismo tradicional - o que foi fundamental para manter as missas com público - mas insuficiente para estabelecer os laços comunitários essenciais à vida do cristianismo. A assembléia litúrgica e a vivência paroquial deixaram-se caracterizar pelo anonimato dos fiéis. O cotidiano dos católicos estava tão longe de seus ideais religiosos quanto eles mesmos distavam uns dos outros.

A Igreja começou a perder o seu rebanho, não só para outras igrejas, mas também para o indiferentismo religioso. Seu esforço pastoral não conseguia nem mesmo manter os chamados “católicos praticantes”, uma minoria de freqüentadores da missa dominical e um número menor ainda de envolvidos nos trabalhos paroquiais. A família, grande baluarte da fé durante décadas, perdeu a sua eficiência, e isso se evidenciou claramente quando as novas gerações foram assumindo outras atitudes religiosas. A Igreja Católica tornou-se, em grande parte, uma igreja das velhas gerações, sobretudo de mulheres.

Para a maioria das pessoas, a religião deixou de ser, como outrora, uma herança do passado e virou algo a ser buscado. Avizinados por vários sistemas e permeados por sua

compreensão secularizada, os indivíduos acomodaram-se diante das várias ofertas religiosas e conseguiram relativizá-las naturalmente (Miranda In. Bingemer, 1992: 214).

O quadro inicial alterou-se para uma pletera de símbolos e significados que foram, ao seu modo, estabelecendo-se como alternativas de trânsito religioso (Carvalho In. Bingemer, 1992: 174). “Nunca o cristianismo conviveu numa tal proximidade com as outras religiões; nunca teve ele uma tal consciência de sua particularidade histórica; nunca se sentiu ele tão contestado em sua reivindicação de ser a religião universal” (Miranda In. Bingemer, 1992: 215).

Apesar da religiosidade brasileira ser tipicamente marcada pelo sincretismo, este pluralismo é peculiar (Fernandes In. Bingemer, 1992: 286). O ecletismo de outrora não contestava a identidade católica, embora houvesse uma diversidade interna e diferentes formas de “catolicismos”. No quadro atual, o indivíduo vê-se diante de uma variedade de instituições que solicitam sua filiação (Damacena & Fernandes, 2002: 3).

Foi nesse contexto de crise do catolicismo tradicional que surgiu a Renovação Carismática. No Brasil, ela tornou-se privilegiado instrumento de recristianização, preenchendo em muitos ambientes a lacuna deixada pela família, uma vez que a adesão religiosa não se dava mais tanto por meio de herança cultural, mas pela experiência individual (CNBB, 1995: 144).

Os grupos de oração da RCC apresentaram-se como espaços propícios à experiência religiosa,¹ causando verdadeiras rupturas na história de muitas pessoas com relação à sua vida secularizada. É espantoso o número e a natureza das conversões ocorridas em ambientes carismáticos. Não há nada sistematizado sobre isso, mas é fácil encontrar muitos depoimentos

1. “Entendemos por experiência, e concretamente por experiência religiosa, aquilo que se percebe de modo imediato e se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do homem que se encontra, graças a uma força que não controla ou manipula, frente a um mistério ou um poder misterioso” (BINGEMER In. CALIMAN, 1998: 84). A experiência religiosa é também relacional e envolve toda a pessoa, inclusive sua racionalidade que, no momento, condivide espaços subjetivos e não se arvora a dominar as outras faculdades do ser. De maneira geral, a experiência envolve maior carga de subjetividade (SOUSA, 2000: 27).

em livros e revistas. Na década de 80, causou estupefação a conversão de Mequinho, o maior enxadrista do Brasil, que envolveu uma cura considerada milagrosa (Mecking, 1987). Vi, no Pentecostes de 1988, Mequinho prender a atenção de quase 4000 pessoas num ginásio, dando seu testemunho pessoalmente.

Esse tipo de experiência determinou, de fato, rupturas no comportamento e visão de mundo das pessoas, confrontando-se com o ciclo de secularização próprio da modernidade. O padre Harold Joseph Rahm,² fundador da Renovação Carismática no Brasil, escreveu em 1972: “Pedro deixou de fumar (...) maconha. (...) Uma mãe de sete filhos, com problemas amorosos, voltou a ser fiel ao marido, apenas com a imposição das mãos. (...) Marcos, que bebia quase uma garrafa de pinga por dia, deixou de beber, com o auxílio do Espírito. (...) Beto jogou a sua maconha no lago e foi converter os seus companheiros de vício” (Rahm & Lamego, 1985: 17-18).

Assim, a Renovação Carismática passou a responder, mesmo que intuitivamente, às necessidades da evangelização católica naquele contexto. No momento em que se sentia claramente a perda de fiéis da religiosidade tradicional, grande parte deles para o neopentecostalismo, as expressões do pentecostalismo católico promoveram a compreensão da fé por meio de uma apreensão subjetiva. Sem a Renovação Carismática, o esvaziamento da Igreja Católica seria maior (Machado, 1996: 100).

II

O pentecostalismo católico introduziu-se no Brasil através de padres jesuítas americanos,³ que chegaram ao país em fins da década de 60. Mais precisamente, o padre

2. Sobre traços biográficos do padre Harold, cf. DÁVILA, 2000: 30.

3. MACHADO (1996: 48) indica que a RCC foi introduzida no Brasil em 1969 “por membros da própria hierarquia católica”. Na verdade, os jesuítas constituem-se numa congregação religiosa e não fazem parte diretamente da estrutura hierárquica da Igreja; pertencem à categoria da vida consagrada que, historicamente, pode estar em tensão com a hierarquia.

Harold Joseph Rahm e o padre Eduardo Dougherty.⁴ Aquele chegou ao Brasil primeiro, vindo do México. Por aquela época, o padre Eduardo era seminarista do curso de teologia no Canadá e, de férias no Brasil, deu ao padre Harold o livro *Aglow with the Spirit*, de Robert Frost. “O livro me tocou profundamente – diz o padre Harold. Num período de seis meses, meditei sobre os textos bíblicos do Espírito Santo. Nunca tinha ouvido falar sobre a Renovação Carismática. Não tinha livros populares sobre o Espírito Santo nas livrarias da Igreja Católica no Brasil. Comprei tais livros (...) nas lojas dos crentes. Participei nas reuniões espirituais deles”.⁵

O depoimento do padre Harold me foi concedido por email e é bastante sintético. Mas conversei longamente com Reinaldo Beserra dos Reis, um dos membros leigos mais antigos da RCC e que hoje exerce a função de presidente do Conselho Nacional do movimento. Reinaldo morava em Campinas na época da chegada dos padres jesuítas. Sua entrevista, gravada e "transcrita", valeram-me informações valiosas. Ele tem nível universitário e muito domínio dos assuntos relativos à constituição da Igreja. Conversou comigo com serenidade e segurança, respondendo todas as minhas perguntas sem fugir delas. Parava de vez em quando para lembrar datas e nomes, o que nem sempre conseguia.

Segundo o depoimento de Reinaldo, o padre Harold chegou do México em 1968. Soube que havia uma fazenda desocupada em Campinas; foi até lá, colocou uma imagem de Nossa Senhora de Guadalupe na porta e foi falar com a direção. Dentro de pouco tempo, deram a fazenda para ele usar.

4. Padre Eduardo é natural de New Orleans (EUA) e experimentou pela primeira vez o batismo no Espírito em 1969, antes de ser ordenado sacerdote. Fundou, em 1980, a *Associação do Senhor Jesus*, com a finalidade de evangelizar através dos meios de comunicação. Hoje, a Associação ocupa uma área de 24 mil metros quadrados de estúdios, ginásios cobertos, capelas, tudo voltado para a produção de vídeos e programas de televisão. Seu *site* recebe mais de 90 mil visitas por mês. Em 1999, o padre Eduardo recebeu a concessão de um canal de televisão, a *TV Século XXI*, que coloca no ar toda a produção da Associação (cf. www.asj.org.br, consulta em 15/04/03).

5. Harold RAHM: Depoimento [abr/2003], entrevista concedida ao autor.

Na fazenda,⁶ o padre Harold começou a dar cursos de fim de semana intitulados COESPOES (Curso de oração e estudo sobre a pessoa e a obra do Espírito Santo). Ali e de forma itinerante, ministrou também os "Treinamentos de Liderança Cristã" (TLC) e, mais posteriormente, as "Experiências de oração no Espírito Santo". Diz padre Harold:

"Eu havia presenciado muitas maravilhas, antes de começar a orientar os 'Encontros para orar no Espírito Santo'. Mas, desde o início desses encontros e, especialmente, depois que recebi o batismo no Espírito Santo (...) as maravilhas têm se sucedido tão rapidamente, que poderia falar delas por muito tempo, sem que se esgotassem os exemplos" (Rahm & Lamego, 1985: 15).

Os encontros organizados pelo padre Harold deram origem ao movimento carismático brasileiro, que se espalhou, com muita rapidez, nos primeiros anos de sua acomodação. O trabalho do padre americano tinha um enfoque maior sobre a pessoa e a obra do Espírito Santo. Não havia, nesse primeiro momento, acento sobre os carismas. Por isso mesmo, a denominação inicial do movimento variava entre: renovação espiritual, renovação pentecostal, renovação no Espírito ou pentecostalismo católico. A ênfase era sobre o batismo no Espírito "e a coisa que mais chamava a atenção era a imposição de mãos que gerou uma resistência muito grande por parte da hierarquia".⁷

O padre Harold promovia uma experiência de oração combinada com o estudo, o aprofundamento e o compromisso social. Sua orientação para as "reuniões para oração no Espírito Santo" propugnava um equilíbrio entre a espontaneidade e a postura criteriosa de silêncio e meditação (Rahm & Lamego, 1985: 209-222). A metodologia era, portanto, mais racional e burocrática, quando comparada com o perfil que assumiu o movimento em sua fase posterior.

6. Vila Brandina (cf. RAHM & LAMEGO, 1985: 16).

7. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

Em 1971, o padre Harold iniciou um grupo de oração que pode ser considerado como o primeiro do movimento em Campinas. Porém, lá não se rezava em línguas; apenas se enfatizava o louvor.⁸ Um grupo que estava muito distante do que viria a ser os grandes encontros carismáticos bem equipados: "o ministério de música era o padre Haroldo com um gravador daqueles retangulares, preto, de teclas; era barulhento. Ele levava aquilo e as fitas e a gente cantava junto".⁹

Na entrevista que fiz com Tácito Coutinho,¹⁰ ele refere-se ao primeiro encontro de experiência no Espírito Santo que fez com o padre Harold, ele e outros dois companheiros do movimento de jovens de Itajubá. Tatá ressalta que o padre Harold ensinava sobre o Espírito Santo, mas não se referia aos carismas com maior veemência: "Ele falava sobre o batismo no Espírito Santo, sobre oração, sobre a oração de louvor; era muito engraçado pra falar essas coisas, mas não dava muita ênfase aos carismas".¹¹

O movimento iniciado pelo padre Harold Rahm não continha expressivo teor de contestação nem questionava significativamente a estrutura de poder da Igreja ou o primado da hierarquia. Em dezembro de 1976, ele escreveu uma carta a todos os grupos do Brasil que realça bem esse caráter de racionalização e institucionalidade que pretendia imprimir à Renovação Carismática brasileira. Na carta, ele recomenda "substituir a limitada oração de cura pelo ministério dos doentes, que inclui a oração, os sacramentos da penitência, eucaristia e unção dos enfermos e o serviço ao próximo doente...".¹² Isso nunca aconteceu na prática, até porque exigia o uso de instrumentos que os carismáticos leigos não eram autorizados a fazer. Curioso é que alguns esclarecimentos sobre os encontros de oração no Espírito Santo, dados pelo padre Harold nessa mesma carta, indicam que "deve haver predominância de homens,

8. Cf. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

9. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

10. Tácito José de Andrade Coutinho, conhecido como Tatá, um dos mais antigos membros da RCC e que exerceu papel fundamental no processo de institucionalização do movimento no país. Foi presidente da Comissão Nacional durante vários anos e reside em Itajubá, diocese de Pouso Alegre-MG.

11. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

12. Cf. SEDOC, v. 10, n. 104, set/1977, p. 255.

sempre que possível, nos encontros mistos".¹³ A orientação não parece ter razão plausível, mas também não se sabe o porquê dela.

Por outro lado, a literatura que orientou a formação e condução dos primeiros grupos de oração do movimento carismático no Brasil era procedente dos Estados Unidos, conforme demonstram os vários artigos traduzidos do inglês e publicados nos boletins da Comissão Nacional de Serviço, na primeira metade da década de 70.¹⁴ Em 1975, a Comissão Nacional dispunha de 118 fitas k7s em inglês, que tratavam de todos os aspectos da Renovação Carismática (RCC, 1975e: 10).¹⁵

Ao que parece, o modelo americano proposto para as reuniões de oração era mais esquemático, racional e estruturado. Uma orientação dos padres Bohdan e George Kosicki chega a sugerir que se adote, nas reuniões de oração, a estrutura das *Vésperas*, oração oficial da Igreja (RCC, 1973: 2). A julgar pela literatura americana traduzida nos boletins, até os seminários de vida no Espírito, que são experiências carismáticas iniciais, tinham um perfil mais catequético, voltado preferível e primeiramente para comunidades já formadas (RCC, 1975b: 4).

Sob a influência do padre Harold e baseada na literatura americana, a própria equipe nacional da RCC tendeu para pleitear uma experiência racionalizada e demasiadamente acoplada à hierarquia. A Equipe *Javé Nissi*, da Arquidiocese de Pouso Alegre-MG, em 1977, sugeriu a troca da terminologia "dom de línguas" por "dom de louvor" e "dom de cura" por "ministério dos enfermos", mais alinhados com a doutrina tradicional católica. Os membros reunidos achavam "mais proveitoso para o *aprofundamento* da oração que seja *cortado* o aspecto festivo das experiências de oração, dando um enfoque maior para a oração de

13. Cf. *Ibid.*: 256.

14. As duas principais fontes da equipe de serviço da RCC do Brasil, no início, eram a revista *New Covenant* (EUA) e, em menor grau, a revista *Alabare* (Porto Rico). Cf. RCC, 1975d: 1.

15. A Comissão Nacional de Serviços da RCC existe desde 1973 (cf. RCC, 1979c: 12).

adoração" (RCC, 1977b: 7 – grifos meus). A súmula da reunião da Equipe de Serviço de Pousos Alegres foi publicada no boletim nacional da RCC.

Antes disso, em 1976, Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, transmitiu aos membros da Comissão Nacional de Serviço da RCC, "a preocupação de um bom número de bispos" quanto ao uso do dom de línguas e das curas (RCC, 1977a: 1). Baseada nisso, a Comissão elaborou duas cartas circulares dirigidas a todos os grupos de oração do Brasil, em que desaconselha o uso público da oração em línguas, a imposição de mãos e determinadas formas de oração de cura (RCC, 1977a: 2-4).

No mesmo ano, Peter Orglmeister, secretário executivo da Comissão Nacional, publicou no boletim uma "auto-avaliação para líderes", na qual sugere que o líder que não tem uma aprovação efetiva do bispo "seria melhor que (...) tirasse uma licença de um ano ou mais da sua posição, para procurar descobrir sua verdadeira vocação e seu ministério" (RCC, 1977b: 12). O texto inteiro tem entonação quase clerical, insinuando que a atuação dos coordenadores da RCC deve atrair homens maduros (não só jovens e velhos) e padres (Ibid.: 12). Parece tratar-se de uma iniciativa impulsiva, sem meditação aprofundada da situação. Para Peter, a atividade do líder carismático deveria ter a aprovação explícita (não apenas silenciosa ou tolerante) do bispo e não poderia deixar dúvidas de que "ele gosta do que estamos fazendo" (Ibid.: 12).

Ainda durante o tempo em que o padre Harold Rahm iniciava o movimento carismático, chegou ao Brasil o padre Eduardo Dougherty. O padre Eduardo já havia estudado aqui numa faculdade em São Paulo que depois da Revolução de 1964 foi fechada e, por conta disso, ele foi para o Canadá.¹⁶ De volta ao Brasil, já como sacerdote, veio morar com o padre Harold e deu novo impulso à renovação pentecostal católica no país.

16. Cf. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor. Reinaldo diz que foi no Canadá que o padre Eduardo teve a experiência do batismo no Espírito, num retiro pregado por Ralph Martin.

O principal centro de difusão inicial da RCC foi, portanto, a cidade de Campinas, no Estado de São Paulo. O significado deste município para a expansão do movimento carismático no Brasil é tão grande que Mariz ainda o classifica como o seu maior centro de propagação (Mariz, 2001a: 14), ignorando outras áreas que atualmente são muito determinantes nesse processo, como Cachoeira Paulista, no vale do Paraíba, e Fortaleza, no Ceará.¹⁷

A participação do padre Eduardo Dougherty no processo de formação da Renovação Carismática do Brasil foi fundamental, a meu ver, para que ela assumisse as características ulteriores àquelas apresentadas nos seus primórdios, sob a liderança do padre Harold. Não obstante os esforços da própria Equipe Nacional em determinados momentos, o movimento carismático brasileiro tendeu a apresentar um perfil mais espontâneo, emocional e autônomo, constituindo-se assim numa experiência de contestação à racionalidade propugnada até pelos seus primeiros líderes.

No Brasil, a RCC foi, aos poucos, assumindo características de espontaneidade, adotando um discurso mais laico e de fácil manipulação por indivíduos sem formação teológica. E isso se deveu, em grande parte, à atuação do padre Eduardo Dougherty. O ministério do padre Harold parece ter sido mais "técnico". Não era o perfil do padre Eduardo e foi a metodologia deste que prevaleceu.

O padre Eduardo porta uma pregação simples, centrada em alguns pontos fundamentais e sem muita elaboração teológica. Estive com ele algumas vezes. Valoriza bastante a experiência carismática, os dons de revelação e o repouso no Espírito. Foi ele que legou à RCC a inclinação para a busca e vivência dos carismas efusos. Dougherty tem relação direta com a forma atual da Renovação Carismática do Brasil (Massarão, 2002: 50).

17. Por causa da força das duas maiores comunidades de vida e aliança de inspiração carismática: Canção Nova e Shalom.

Reinaldo Beserra dos Reis, em sua entrevista, fez uma referência interessante a respeito do padre Eduardo. Contou que antes de vir em definitivo para o Brasil, o jesuíta americano visitou Campinas e participou de uma reunião com algumas pessoas que eram do TLC (os chamados "corujas"). "Nessa reunião ele falou de umas coisas que mexeu com todo mundo (...): que era preciso levar as pessoas a buscarem essa experiência. Isso aí é que é renovação espiritual, pentecostal, tem que levar mais do que o estudo, tem que levar as pessoas a experimentar e exercitar os carismas".¹⁸ O primado à experiência dado pelo padre Eduardo fez o movimento carismático afastar-se daquele perfil original impresso pelo padre Harold: racional e demasiadamente vinculado à hierarquia.

A diferença entre Eduardo e Harold provocou até uma certa celeuma interna. Na reunião dos membros das comissões Executiva e Consultiva da Comissão Nacional de Serviço da RCC, realizada no início de agosto de 1975, "um assunto que foi tratado a fundo, foi a notícia proveniente de várias partes do Brasil, que dentro da Renovação existem duas linhas contraditórias, apresentadas através do apostolado do Pe. Haroldo Rahm SJ e do Pe. Eduardo Dougherty SJ" (RCC, 1975d: 2). Isso demonstra que a divergência já era sentida em várias partes, talvez pela própria índole do apostolado de cada um dos padres.

O boletim da RCC tenta camuflar o conflito, indicando que "esta impressão está mais no pensamento de alguns do que na realidade". Mas, na verdade, o conflito existiu, tanto que foi "tratado a fundo" pela reunião da Comissão. Os dois padres pediram que incluísse no boletim da RCC uma declaração que constava o seguinte: "Nós achamos que temos que ter uma só linha (...). Já tivemos duas reuniões a respeito e vamos continuar" (RCC, 1975d: 2). Ora, não haveria necessidade de reuniões se as opiniões não divergissem em alguns pontos. No encontro regional em Pouso Alegre-MG, em fevereiro de 1977, eles ainda estavam tentando desmentir o "boato espalhado da separação entre eles" (RCC, 1977b: 7).

18. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

Benedetti já fez uma abordagem das divergências dos dois padres, no que diz respeito às concepções teológicas e às formas de atuação (Benedetti, 1988: 241-243). A meu ver, não houve uma disputa pela liderança, nem mesmo uma divergência de caráter pessoal, mas apenas um desacordo na maneira de postar o movimento.¹⁹ Foi a linha do padre Eduardo que prevaleceu. "Depois que ele veio ordenado, eu acho que em 72, ele abraçou o movimento e entrou nessa, e mais do que Haroldo, (...) o Eduardo começou a andar o Brasil e a pregar isso pra freiras, pra padres e tal".²⁰

Por isso, é perfeitamente coerente a suspeita de Dávila de que o movimento iniciado pelo padre Harold seja muito diferente daquele que o padre Eduardo levou à frente (Dávila, 2000: 41). Ela observa que houve uma bifurcação no movimento inicial e que os meios de comunicação social costumam apresentar o Padre Eduardo como fundador do movimento carismático no Brasil, sem fazer menção ao Padre Harold (Ibid.: 42-43). Massarão atribui ao padre Eduardo a formação de um grupo de religiosos carismáticos no qual estava incluído o padre Harold; confere, portanto, àquele a qualidade de precursor do movimento (Massarão, 2002: 11).

Como se vê, essa identificação da RCC com o padre Eduardo que fazem os pesquisadores não é por acaso. A especificidade do pentecostalismo católico no Brasil deveu-se, em grande parte, ao seu perfil ministerial, muito embora tenha sido o padre Harold o fundador do movimento. É Dougherty que estará, em 16 de junho de 1996, no XVIII Cenáculo da RCC do Estado de São Paulo, alertando para que não se permita que os carismas do Espírito Santo sejam sufocados pela vontade dos homens. Referia-se ao Documento 53 da CNBB (Prandi, 1996: 90).

19. O padre Harold acabou abandonando o movimento carismático. MASSARÃO (2002: 51) classifica o caminho seguido pelo padre Harold (assistência e recuperação de drogados) como sendo parecido com o de David Wilkerson, autor de *A cruz e o punhal*, um dos livros que serviram de inspiração para o surgimento do pentecostalismo católico americano.

20. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

Se tivesse seguido o ritmo inicial, muito provavelmente a Renovação Carismática ter-se-ia transformado num movimento mais racionalizado e burocrático, sem a capacidade de contestação que o espontaneísmo e a autonomia lhe conferiram. O afastamento do padre Harold e a liderança do padre Eduardo Dougherty foram significativos nessa mudança. Isso tornou o movimento brasileiro mais autônomo, permitindo aos grupos de oração a elaboração de um discurso e de práticas que propugnam o primado do carisma sobre a constituição hierárquica da Igreja.

III

Uma outra tendência inicial abandonada pelo movimento carismático brasileiro diz respeito ao seu caráter ecumênico. O pentecostalismo católico pode ser considerado um alargamento do pentecostalismo protestante. Apesar de ter se originado a partir de estudantes e professores católicos da Universidade de Duquesne (EUA), as primeiras experiências desse grupo desenrolaram-se em estreito intercâmbio com grupos protestantes que exercitavam o dom das línguas e tinham o batismo no Espírito como principal referência teológica. Essa raiz evangélica provoca até hoje certa ojeriza em alguns carismáticos (Sousa, 2000: 7-8).

Steve Clark, um dos fundadores da Renovação nos Estados Unidos, defendia mesmo um movimento relativamente aberto, ecumênico, criticando a tendência que havia "entre os católicos de desejar exatamente isso: ser batizado no Espírito e retirar-se para os seus grupos só de católicos e continuar daí" (Clark In. RCC, 1975c: 3). Clark afirmou que o batismo no Espírito é o que há de mais elementar para experimentar do pentecostalismo: "Tudo o que se precisa é ir a um grupo de oração e pedir que rezem conosco" (Ibid.: 3). Mas, para ele, ainda havia outras coisas a aprender com os pentecostais, "algumas lições importantes de fé" (Ibid.: 3).

No início da RCC nos Estados Unidos, "foi freqüentemente por meio dos protestantes que os católicos foram introduzidos na renovação" (O'Connor In. RCC, 1976a: 7-8). Por isso

mesmo, alguns afirmavam que o movimento era a maior esperança de um efetivo ecumenismo no futuro (Ibid.: 8). Na comunidade *A Palavra de Deus*, em Ann Arbor, até hoje há presbiterianos que ocupam cargos de serviço. Os grandes encontros nos anos 70 e 80 eram ecumênicos (Wilderink, 1994: 4).

No Brasil, o movimento seguiu, inicialmente, a tendência americana, inclusive porque utilizava literatura protestante. Escritos católicos sobre o fenômeno pentecostal eram insuficientes. Em 1973, o boletim informativo da Comissão de Serviço da RCC do Brasil pedia que fossem localizados grupos de oração não cadastrados e que se informasse, entre outras coisas, a "percentagem de católicos que participavam" (RCC, 1973: 1). Isso indica que grupos mistos eram relativamente comuns e bem vistos.²¹

Doutro lado, o padre Harold tinha contato "com alguns pastores de Campinas (...) que já trabalhavam com experiências pentecostais de uma forma neopentecostal, pastores de igrejas não tradicionais. Havia umas reuniões que de vez em quando um ou outro ia participar em casa de protestante..."²²

Em fins de 1975, foi promovido pela Comissão Nacional de Serviço da RCC um encontro ecumênico com participantes da Renovação Carismática e de várias denominações evangélicas (RCC, 1976b: 8). Em 1977, teve lugar, perto de Curitiba-PR, o segundo encontro carismático ecumênico, do qual participaram 14 líderes católicos e 20 pastores protestantes (presbiterianos, metodistas, batistas, episcopais, pentecostais e não denominacionais). A conferência principal foi proferida pelo padre Harold Rahm (RCC, 1977c: 11). Um terceiro encontro, em âmbito nacional, aconteceu em Nova Iguaçu-RJ, de 30 de maio a 2 de junho de 1978, com 47 participantes (RCC, 1978b: 11).

21. MASSARÃO (2002: 12) diz que não há, nos trabalhos sobre a RCC, referências a grupos mistos (católicos e protestantes). De fato, encontrei informações a esse respeito somente nos boletins mais antigos do movimento, nos arquivos do Escritório Nacional.

22. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

O tema do ecumenismo foi abordado na reunião do Conselho Nacional de janeiro de 1979, pelo Frei Leonardo Martin, assessor para assuntos de ecumenismo da arquidiocese de São Paulo.²³ A pedido do próprio Conselho, ele fez um apanhado das características de quatro denominações evangélicas (Luterana, Calvinista, Episcopal e Anglicana), apontando pontos doutrinários convergentes e divergentes (RCC, 1979b: 4). Nesse mesmo ano, ainda havia grupos de oração ecumênicos (Ibid.: 5).

Em maio de 1979, realizou-se o 5º Encontro Carismático Interconfessional das Igrejas Cristãs, sob a coordenação do padre Jonas Abib e do Pastor Paulo Lovis. Participaram 63 pessoas, sendo 17 pastores de denominações diversas. "A finalidade destes encontros, diz o boletim nacional da RCC, tem sido a de promover a unidade entre as Igrejas Cristãs" (RCC, 1979d: 7). O pastor Clifford Biel declarou, por ocasião desse encontro em Belo Horizonte: "Agora que vi o movimento carismático como experiência de comunidade (...) tenho coragem para promover um lugar em nossa Igreja Luterana para o movimento" (Ibid.: 9).

Essas referências indicam a presença e relativa força do ecumenismo promovido pelo movimento carismático brasileiro em seus primórdios. Porém, a expectativa ecumênica que se tinha em relação à Renovação Carismática foi frustrada devido ao seu esforço de legitimidade institucional em relação ao catolicismo. O pentecostalismo católico empenhou-se em respaldar sua experiência na própria teologia e institucionalidade católica, não promovendo, como entre os evangélicos, cisões doutrinárias (Campos Júnior, 1995: 95). Uma tendência à cisão observou-se em alguns grupos bem no início da RCC. Mas isso foi tão efêmero, que se tornou exceção. Na maioria dos casos, os grupos de oração empregaram forças para se legitimar como católicos, promovendo por causa disso um discurso demasiadamente mariano, eucarístico e papista: as "três devoções brancas", segundo Boff (2000: 44).

Por outro lado, o ecumenismo carismático não foi bem visto pela hierarquia católica, apesar dos bispos propugnarem um efetivo diálogo com outras igrejas cristãs. Ele

23. O Frei Leonardo, naquele mesmo ano, foi nomeado assessor da CNBB (RCC, 1979d: 9).

apresentava-se demasiadamente sincrético, com riscos de perda da identidade, o que representaria trânsito do catolicismo para o pentecostalismo protestante, como aconteceu em algumas realidades. Num momento em que o neopentecostalismo questionava a hegemonia católica, isso não seria conveniente.

As primeiras resistências da hierarquia "começaram a surgir exatamente em torno de conceitos que a gente falava e que no contexto teológico cultural protestante não tinha problema, mas que pra nós tinha, (...) porque a visão deles de sacramento não bate com a nossa; então, para eles, falar de batismo disso, batismo daquilo não tinha problema nenhum; para nós levantava uma série de resistências".²⁴ O próprio termo "Renovação Carismática" para designar o movimento é sintoma desse quadro. Os termos originais – renovação pentecostal, católicos pentecostais, entre outros – remetiam ao pentecostalismo protestante e, por isso, foram recusados pela hierarquia brasileira. "Houve, porém, teólogos católicos que criticaram esta nova denominação" (Laurentin, 1981: 45).

Dercides Pires da Silva, um dos líderes nacionais do movimento, escreveu em material oficial: "Pessoalmente, penso que o melhor nome para designar nosso Movimento é 'Renovação Pentecostal Católica', pois entendo que o termo 'carismática' reduz seu significado, por contemplar somente um dos elementos que a identificam (...). Hoje (...), após mais de três décadas de existência do Movimento Pentecostal Católico moderno, nota-se com clareza que o termo 'Pentecostal' o definiria com mais exatidão e com larga vantagem..." (RCC, s/d: 15). Ele deixa transparecer um certo ressentimento pela inexatidão do termo que prevaleceu (Renovação Carismática) para distinguir o movimento católico do pentecostalismo protestante.

É fato notório que durante a Assembléia da CNBB, em abril de 1979, alguns bispos se reuniram com responsáveis da RCC nacional e indicaram como ponto de "cautela" o problema do ecumenismo (RCC, 1979d: 6). Em 1994, o texto para a discussão sobre a RCC

24. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai-2002], entrevista concedida ao autor.

na 32ª Assembléia dos bispos ainda indicava essa preocupação: "A RCC provém confessadamente de origem protestante. Ora, essa proveniência forçosamente traz consigo elementos que precisam ser purificados" (CNBB, 1994b: 5).

Dom Eduardo Koaik²⁵ indica que a Renovação do Brasil inspirou-se na americana e "lá a coisa nasceu mais na mão dos pentecostais". Por isso, "havia esse perigo do movimento aqui tomar rumos que podiam causar preocupações. Mas a igreja tem que estar atenta a isso...".²⁶ E esteve mesmo. O carismatismo nacional abriu mão dessa perspectiva ecumênica, também por causa de orientações da hierarquia, em caráter extra-oficial. Uma correspondência da CNBB à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, no Vaticano, datada de 26 de junho de 1975, indicava: "Inicialmente denominado Pentecostalismo Católico, foi desde logo abandonada esta expressão por dar azo a interpretações errôneas..." (CNBB, 1975: 589).

Embora por interesses diversos, a Renovação Carismática e a hierarquia católica terminaram por convergir na mesma direção: a RCC pelo desejo de permanecer católica e a hierarquia para não perder mais ainda o seu rebanho. O esforço de ambos redundou em uma bem elaborada delimitação dos espaços dos dois pentecostalismos, balizados sobretudo pela devoção mariana presente no movimento católico.

De fato, há pouca diferença entre uma reunião de carismáticos católicos e pentecostais protestantes. Mas nada estabelece melhor o limite simbólico entre as duas expressões do que a entrada de uma imagem de Nossa Senhora na reunião daqueles. Nesse momento, a devoção à Maria e o livre uso de imagens, tão condenado pelos protestantes, promovem a identidade católica de maneira muito eficiente.

Portanto, iniciada com essas duas características predominantes herdadas do carismatismo americano – ecumenismo e racionalidade –, a Renovação Carismática do Brasil

25. Eduardo Koaik é bispo emérito de Piracicaba-SP, membro da comissão episcopal nomeada pela CNBB para assessorar o Conselho Nacional da RCC do Brasil

26. Eduardo KOAIK: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

assumiu outro perfil, marcado pela delimitação de sua identidade em relação ao pentecostalismo protestante de um lado e, de outro, por maior carga de espontaneidade e emocionalismo. Ao mesmo tempo, as experiências tipicamente carismáticas permitiram maior autonomia do movimento em relação à hierarquia.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA E IGREJA OFICIAL

I

Nessa parte, procurarei identificar as relações de poder contidas no processo de formação da Renovação Carismática: os pontos de convergência e níveis de apoio da hierarquia ao movimento e o que isso representou para seu avanço e crescimento. Refuto a hipótese de que a RCC é componente de um grande projeto reacionário²⁷ levado à cabo pela hierarquia conservadora através de uma política de retração à Teologia da Libertação e que isso teria possibilitado a sua expansão, como sustenta a maioria dos pesquisadores (Rolim, 1989: 272.278; Lesbaupin, 1990: 29; Mariz & Guerra, 1990: 77; Oro, 1996: 14; Prandi, 1998: 32.162; Guerra, 2000: 14.82).

É evidente que, desde os seus primórdios, a Renovação Carismática tem a simpatia de Roma.²⁸ Nascida sob os auspícios do Concílio Vaticano II, já em 1973, de 8 a 12 de outubro, o movimento realizou a sua primeira conferência internacional de líderes, com cento e vinte dirigentes de trinta e quatro países. Representando o Brasil estavam presentes: Padre Harold Rahm, Padre Gardenal (Salvador-BA), Irmã Trindade (Servas do Espírito Santo) e Maria Lamego (RCC, 1974e: 1). O encontro aconteceu em Grottaferrata, perto de Roma. No dia 10, treze pessoas de oito países foram designadas para conversar reservadamente com o Papa

27. "Entre os elementos que estão sendo mobilizados nesta nova política eclesial observamos: nomeação de bispos conservadores (reforço ao nível da hierarquia); integração doutrinal (reforço da ortodoxia); revalorização do enquadramento jurisdicista: utilização intensiva do Direito Canônico (reforço da disciplina); intervenção em algumas ordens religiosas (...); valorização de novos movimentos leigos de caráter conservador" (LESBAUPIN, 1990: 29).

28. BOFF (2000: 39) chama de "aprovação global clara" por parte dos papas, embora reconheça que não seja uma aprovação incondicional.

Paulo VI. Na audiência, o Pontífice disse: "Alegramo-nos com vocês, queridos amigos, pela renovação de vida espiritual que se manifesta hoje em dia na Igreja, debaixo de diferentes formas e em diversos ambientes" (RCC, 1978: 11).

A aproximação da Renovação Carismática com o Vaticano foi facilitada pela intercessão do Cardeal Leon Josef Suenens, Arcebispo de Malines - Bruxelas (Bélgica), que procurou acompanhar o movimento desde os seus inícios, a pedido do próprio Paulo VI. O Cardeal Suenens teve participação decisiva no Concílio Vaticano II, onde reivindicou reformas para a Igreja e que se propugnasse a atualidade dos carismas do Espírito Santo. Ele defendia que o Concílio deveria ter dois eixos: o da Igreja *ad intra* e o da Igreja *ad extra*. "Não se pode separá-las: a Igreja *ad intra* existe para a Igreja *ad extra*", disse Suenens em entrevista ao jornal francês *Le Monde*.²⁹ Para Beozzo, foram os esquemas do Cardeal Suenens, juntamente com os do Cardeal Montini, que traçaram os rumos do Concílio (Beozzo, 1990: 7). Boff diz que ele foi um dos seus maiores artesãos (Boff, 2000: 45).

Exatamente um ano depois daquela primeira audiência (10 de outubro de 1974), Paulo VI referiu-se explicitamente a um livro do Cardeal Suenens, que tratava da novidade pentecostal que ocorria na Igreja Católica naquele momento: "Citaremos um livro que foi escrito precisamente nestes tempos pelo Cardeal Suenens, que se intitula: 'Um novo Pentecostes'. Ele descreve e justifica essa expectativa que pode ser realmente uma providência histórica na Igreja de uma maior efusão de graças sobrenaturais que se chamam carismas" (RCC, 1978: 16).

Seria exaustivo fazer as diversas citações do Papa Paulo VI acerca do movimento pentecostal católico. Basta dizer que de 16 a 19 de maio de 1975 já foram dez mil os peregrinos a se reunirem num grande encontro internacional de carismáticos, em Roma, desta vez com a companhia de dois cardeais e dez bispos. Disse Paulo VI naquela ocasião: "Para um mundo assim (...) não existe nada mais necessário do que o testemunho desta 'renovação

29. Cf. SEDOC, v. 3, n. 26, jul/1970, p. 59.

espiritual', que o Espírito Santo suscita hoje (...). Então, não será uma graça para a Igreja e para o mundo esta 'renovação espiritual'? E, neste caso, *como não adotar todos os meios para que isto continue acontecendo?*" (RCC, 1978: 20-21 – grifo meu).

Na mesma linha e, talvez muito mais fortemente, seguiu a postura de João Paulo II. Já no início do seu pontificado, no dia 11 de dezembro de 1979, o papa polonês recebeu o Cardeal Suenens e outros membros do Conselho Internacional da Renovação Carismática em audiência especial. Foi exibido um documentário sobre a RCC. Eis alguns trechos dos comentários feitos pelo Papa: "Eu sempre pertenci a esta renovação no Espírito Santo. (...) Estou convencido de que este movimento é um sinal de sua ação. (...) Agora eu vejo este movimento (...) por todas as partes. Em meu próprio país vi uma presença especial do Espírito Santo (...). De maneira que estou convencido de que este movimento é um importante componente dessa total renovação da Igreja, dessa renovação espiritual da Igreja".³⁰

O ritmo dos pronunciamentos e da relação de João Paulo II com a Renovação Carismática seguiu o tom deste primeiro encontro, sempre com manifestações de apoio e incentivo. Da parte da Renovação, bastante solicitude em manter-se fiel à Igreja de Roma.

Durante a participação num encontro de estudos da Renovação Carismática em São Paulo, escutei uma história que, se verdadeira, é ilustrativa. Um dos participantes contou-me que, na Polônia, um grupo de oração carismático foi acolhido na catedral de sua diocese pelo então Cardeal Karol Wojtyła. Numa das reuniões, o futuro papa chegou de surpresa e pediu que os membros do grupo orassem por ele, impondo-lhe as mãos. João Paulo II teria experimentado, dessa forma, o "batismo no Espírito" propugnado pelos pentecostais como a graça geradora dos carismas.

Apesar de todo esse ambiente favorável à RCC, não me parece que Roma tenha conseguido influenciar significativamente a Igreja na América Latina, legando um apoio

30. Essas informações, bem como as palavras do Papa, estão no livro *Os papas falam sobre a Renovação Carismática*, p. 23-24.

determinante ao movimento pentecostal católico. Nesse continente, a década de 70 seria marcada por uma forte adesão do episcopado à Teologia da Libertação. "São marcos do avanço da pastoral popular na América Latina as grandes reuniões do episcopado: a criação do Celam em 1955 e as conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), nas quais ficou selado o compromisso da 'opção preferencial pelos pobres'" (Prandi, 1998: 98).

É impreciso pensar que o documento de Puebla seja "o exemplo mais marcante da atuação conservadora na América Latina" (Massarão, 2002: 19-20), mesmo considerando que o seu teor é menos progressista que o de Medellín. As conclusões de Puebla são consideradas por Leonardo Boff (1982: 46) como todas pervadidas pela idéia da justiça social, da promoção humana e da luta pela dignidade e libertação dos homens. Em entrevista à *Folha de São Paulo*, em 14 de fevereiro de 1979, o teólogo da libertação assegurou:

"E as três afirmações que Puebla fez e que nos interessa no aspecto político-religioso foram a afirmação da opção preferencial pelos pobres, a afirmação da Teologia da Libertação, ou melhor, da temática da libertação, e a afirmação muito decidida da defesa dos direitos humanos. E eu diria ainda uma quarta coisa que para nós é muito importante, a afirmação explícita e acentuada de apoio às comunidades eclesiais de base. (...) Essas quatro últimas causas profundamente afirmativas de Puebla constituíram-se, nos últimos anos, nas grandes bandeiras da Teologia da Libertação".³¹

Do mesmo modo, Clodovis Boff indica como sendo os dez temas eixos de Puebla: a miséria crescente, os regimes de força, a doutrina da segurança nacional, a libertação, a opção pelos pobres, as comunidades eclesiais de base, a dignidade humana, a religiosidade popular, a juventude e a libertação da mulher (Boff, 1979: 1057-1065). Note-se que se tratam de temas-chaves da proposta da Igreja Progressista. No Brasil, Puebla teve muito mais repercussão do que qualquer pronunciamento do Vaticano sobre a RCC. Naquela conferência, estiveram

31. Cf. SEDOC, v. 11, n. 120, abr/1979, p. 1035.

presentes os teólogos da libertação mais representativos da América Latina: Gustavo Gutierrez, Jon Sóbrino, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Segundo Galilea, entre outros.³²

Por outro lado, Puebla nada refere acerca da teologia ou práxis dos movimentos eclesiais. É preciso esforço para extrair do documento qualquer tipo de respaldo à RCC, enquanto que o conteúdo ideológico da TdL é saliente. A única referência direta ao que chama de "renovação espiritual que aparece nos meios mais diversos", lembra a complacência de Paulo VI e de algumas conferências episcopais em relação ao movimento, mas alerta que "esta renovação exige dos pastores bom senso, orientação e discernimento, para que se evitem exageros e desvios perigosos" (CGELA, 1985: 101).

No Brasil, não há nada que respalde a possibilidade de um apoio maciço do episcopado ao movimento carismático, como defende Comblin (1983: 233).³³ Pelo oposto: priorizando o trabalho com as CEBs e, sendo essas comunidades contrárias à postura espiritualizante da RCC, houve uma forte oposição da hierarquia, centrada em alguns pontos que discutirei mais adiante. Mesmo onde não houve proibições expressas, as atitudes e linhas de ação dos bispos conservadores e progressistas demonstram que a RCC foi vista com reservas. Em pouquíssimas dioceses do Brasil houve respaldo institucional visível e manifesto; quando muito, uma convivência pastoral, ou seja, uma vigilante espera para ver no que resultaria o movimento.

Na década de 70, "a Igreja Católica brasileira *mostrou-se como a mais progressista de toda a América Latina*. Foi aqui que as CEBs se tornaram modelo para a Igreja dos países do Terceiro Mundo. Aqui se formou, *sob tutela da Igreja*, toda uma militância política de esquerda" (Prandi, 1998: 31 - grifos meus). Guerra reconhece que "durante quase vinte anos a Igreja Católica investiu na Teologia da Libertação" e que ela conseguiu "hegemonia intra-

32. Cf. SEDOC, v. 11, n. 119, mar/1979, p. 961-976.

33. Alguns falam de 80% do episcopado brasileiro (cf. RONDELLI, s/d: 48), o que chega a ser risível.

institucional durante quase duas décadas" (Apud Maia, 1998: 38; Guerra, 2000: 86).³⁴ No Brasil, foram as CEBs que brotaram "inicialmente como resultado de iniciativas da CNBB e lideradas por padres e freiras" (Prandi, 1998: 98).

Das respostas que recebi aos questionários que enviei aos bispos do Brasil, uma delas me chamou a atenção. Dom Antonio Batista Fragoso, bispo emérito de Crateús-CE, não assinalou nenhuma das questões apresentadas por se considerar sem condições de "responder de modo confiável sobre o 'hoje' da RCC". Porém, fez referência ao tempo do seu episcopado (1964-1998), período em que nunca houve grupo de oração da Renovação Carismática em sua diocese. "Motivo? Tínhamos poucos padres e, no planejamento anual, assumimos uma prioridade: as CEBs". Essa situação é arquetípica do que aconteceu em diversas dioceses do Brasil onde o clero progressista foi maioria: a Renovação Carismática foi clara ou sutilmente excluída dos planos diocesanos, mantendo-se à margem e desenvolvendo atividades paralelas. No caso de Crateús, ela nem existiu.

O juízo que faz do apoio do Vaticano decisivo para o crescimento da RCC desconsidera esse ambiente de hegemonia adquirido pela Teologia da Libertação na América Latina. O movimento carismático iniciou sua expansão na década de 70, quando o predomínio era do clero progressista e quando o catolicismo cebiliano gozava de maior prestígio. Lesbaupin reconhece que "não basta ao Vaticano a detenção do poder para conseguir o que quer: ele precisa também da legitimidade, suporte político para efetivar seu projeto" (Lesbaupin, 1990: 30).

O documento de La Ceja (1989), que pode ser visto como expressão de apoio dos bispos latino-americanos ao movimento, não tem expressividade, pois não se trata de um documento oficial, mas firmado a título pessoal pelos bispos participantes de uma reunião, a maioria deles simpatizantes da RCC. O documento nem de longe teve a força ou a repercussão de Medellín ou Puebla. Além disso, o texto não deixa de chamar a atenção para

34. Cf. também, sobre isso, MARIZ & GUERRA, 1990: 77.

diversos "exageros e desvios" do movimento. É o documento do "mas", em que alterna elogios e exortações. Quase ao final, os bispos reconhecem que "quando falamos da Renovação Espiritual, (freqüentemente) colocamos ênfase nos perigos e defeitos que se podem apresentar (...) em muitos lugares, para refutá-la, e não estudamos devidamente sua riqueza doutrinal e os grandes valores espirituais que proporciona *quando bem orientada e devidamente animada pelos pastores*" (La Ceja, 1989: n. 83).

Portanto, o apoio de Roma não significou a criação de um ambiente favorável ao movimento carismático em solo brasileiro. Aqui, o sufrágio de bispos e sacerdotes reduziu-se a iniciativas isoladas, de alguns nomes importantes, mas sem nenhum tipo de adesão institucional. A Igreja do Brasil não "adotou meios para que isso continue" como pretendia Paulo VI.

É por isso que não posso concordar com a tese de que o aparecimento e força do movimento carismático tenham sido possíveis "graças ao ambiente criado pelo desmonte da Igreja Popular levado a cabo pelas medidas implementadas no conjunto da reação conservadora" (Guerra, 2000: 14). A expansão da RCC é resultado de uma "difusão espontânea" (Dávila, 2000: 34). Seria até ingênuo pensar que a política romana liquidou ideologicamente os quadros da Igreja Progressista no Brasil, sobretudo nas bases. Para onde foi o clero progressista durante esse tempo de ofensiva conservadora? Para lugar nenhum, asseguro. Ele continuou aí, opondo-se à retração vaticana e perseguindo seu projeto, respaldando-se nas orientações do episcopado latino-americano e ignorando ou instrumentalizando as posições da Santa Sé. A própria CNBB resistiu às sucessivas intervenções de Roma (Lesbaupin, 1990: 30). Em outras palavras, "o trabalho continua, novas comunidades de base surgem, as pastorais populares se desenvolvem, a Teologia da Libertação prossegue o seu esforço reflexivo" (Ibid.: 30).

Mas não foi somente o clero progressista que se opôs à RCC. Desde os primeiros momentos de sua história, o movimento carismático foi rejeitado também pela ala

conservadora da Igreja (Maia, 1998: 39). O maior crescimento da RCC em dioceses e paróquias de perfil conservador justifica-se pelo menor grau de organização pastoral dessas unidades, em comparação àquelas de orientação progressista. Nestas, o projeto das CEBs é perseguido organicamente, através de instâncias de participação (conselhos, assembléias, etc), onde predominam tendências ideológicas contrárias ao movimento carismático. As dioceses e paróquias conservadoras, em geral, não elaboram planos de ação e concentram-se na administração dos sacramentos, dando mais liberdade de ação aos grupos da RCC e permitindo que estes construam seus próprios projetos, sem choques significativos com a pastoral de conjunto, que praticamente inexistente.

Não consigo confirmar nem mesmo a hipótese de que o clero conservador teria valorizado o movimento para posicionar-se no mercado religioso nacional e barrar os concorrentes, como afirma Guerra (2000: 29.76). Afirmo que o conservadorismo reacionário que marcou a Igreja a partir da década de 80 não continha apoio ao movimento. O crescimento da RCC no período deveu-se à sua própria autonomia, que a empurrou para fora das igrejas e atingiu espaços não alcançados pelo catolicismo tradicional.

O "caso típico" de Mococa,³⁵ no interior de São Paulo, não pode ser visto como um crescimento "sem lutas internas" (Prandi, 1998: 146). Prandi depreende tal facilidade a partir do discurso dos líderes da RCC do lugar, cujo conteúdo traduz uma suposta comunhão com os padres. Porém, as afirmações que sinalizam essa concordância são sempre suspeitas quando vindas dos líderes carismáticos. Elas refletem um esforço de legitimação. "Há uma preocupação permanente, entre os participantes da RC, em afirmar sua catolicidade" (Oliveira et all, 1978: 60). Quando dão entrevistas, os carismáticos não têm interesse em falar publicamente das tensões e esforçam-se por inserir os padres em suas práticas, transmitindo uma imagem de conformidade com a hierarquia.

35. Reginaldo PRANDI (1998: 144) toma o caso dessa cidade como exemplo dos espaços onde a RCC cresceu com grande facilidade.

No discurso interno é que emerge o verdadeiro conteúdo das relações de poder. Nesse ponto, foi importante a análise que fiz nos arquivos do Escritório Nacional. Através das correspondências recebidas pela Comissão Nacional da RCC de diversas partes do Brasil descobri que os carismáticos não se comportam como indivíduos acrílicos. Compreendem a seu modo o ambiente de tensão em que vivem e externam isso quando suas falas não colocam em risco a legitimidade católica que buscam. Encontrei muitas cartas reclamando e pedindo providências para problemas enxergados na relação com a Igreja institucional.

O boletim de junho de 1982 informa que os líderes do movimento, reunidos em encontro nacional, constataram a partir de relatórios vindos de diversos regionais que, a respeito do relacionamento com a hierarquia, "há problemas individuais e gerais, em todos os níveis de Igreja, uns causados por nós e outros pela falta de informação verdadeira da RCC aos nossos pastores" (RCC, 1982a: 7).

Seria exaustivo citar os vários indícios e depoimentos a esse respeito que encontrei nos arquivos do Escritório Nacional da RCC. A título de exemplo, porém, quero me referir a um email vindo da diocese de Piracicaba onde o remetente diz que "como participantes dessa espiritualidade somos proibidos de exercê-la" por objeção do bispo. E acrescenta: "Por isso viemos por meio deste solicitar SOCORRO, pois não podemos viver a Igreja de Jesus Cristo sem essa espiritualidade...". O bispo era Dom Eduardo Koaik, um dos atuais assessores do Conselho Nacional nomeados pela CNBB para acompanhar o movimento.

A opinião de que a Renovação Carismática recebeu apoio institucional da Igreja do Brasil também ignora as micro-práticas de poder e subestima as tensões existentes entre as lideranças da RCC e o clero nas paróquias. As paróquias são micro igrejas particulares de cultura centralista e às vezes autoritária. Nelas, os padres batem de frente com os grupos da RCC e, na sua maioria, ignoram qualquer tipo de respaldo papal ao movimento. A indicação de Oro de que "em princípio os grupos de oração são acompanhados e assessorados por um sacerdote" (Oro, 1996: 111) não reflete a realidade da maioria dos grupos, não raras vezes

postados à margem das estruturas paroquiais e diocesanas. Massarão reconhece que as duras críticas que são feitas à RCC estão, em especial, no âmbito paroquial (Massarão, 2002: 95). Tácito Coutinho também entende que os principais pontos de atrito entre a Renovação Carismática e a hierarquia da Igreja estão concentrados nas paróquias: "Eu acho que aí nós temos 80% dos problemas com a hierarquia, por causa da disputa do poder..."³⁶

II

Uma vez visto como componente dessa ofensiva reacionária, o movimento carismático é, então, interpretado como de caráter *neoconservador*. Rolim (1989: 278) chega a identificar a restauração conservadora católica com "a estratégia americana, de caráter nitidamente político", incluindo nela os projetos "Evangelificação 2000" e "Lumen 2000" que, no Brasil, receberam amplo apoio da RCC. Leonardo Boff advoga que a RCC é "um produto tipicamente de exportação, entrando pelos caminhos da dominação com a qual a metrópole mantém dependente as colônias" (Boff In. Oliveira et all, 1978: 191). Esse entendimento tem sido partilhado pela maioria dos cientistas sociais.

Ao que parece, a interpretação desses estudiosos parte de um ponto comum, ou seja, de um prisma de visão único. A classificação como "neoconservador" atribuída ao movimento carismático resulta de uma perspectiva analítica que toma como base o conteúdo político-social da teologia das CEBs. Em outras palavras, a RCC é situada tomando-se como referência as comunidades eclesiais de base. Enquanto que estas são analisadas em si mesmas, a partir delas é que são vistos os outros segmentos do catolicismo contemporâneo. Conforme observou Massarão, "olhando para a Renovação Carismática a partir dos olhos da Teologia da Libertação, os cientistas (...) investiram numa caracterização da Renovação Carismática como o avesso da Igreja Popular e a definiram a partir dos conceitos e valores desta mesma Igreja" (Massarão, 2002: 46).

36. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

Ora, o conteúdo teológico das CEBs tem forte carga marxista, prioriza sobretudo um projeto social, aproximando-se significativamente dos movimentos sociais não propriamente religiosos. Nas reuniões dessas comunidades, busca-se "discutir temas relacionados com injustiças e problemas sociais e econômicos", dificilmente se fala "de problemas de ordem pessoal, psicológica e afetiva" (Mariz, 2001b: 21). Desse modo, o projeto das CEBs e da Teologia da Libertação é visto como *progressista* e qualquer proposta que se apresente diferenciada recebe imediatamente a classificação de "conservadora".³⁷ É por isso que Rolim se ressentia da pregação de um carismático numa reunião de oração, que "por mais fluente e eloqüente que tenha sido (...), não era suficiente para acordar nos ouvintes a consciência das injustiças praticadas no comércio e nos hotéis da localidade urbana e na zona rural, as quais, por suposto, ele conhecia" (Rolim, 1995: 385).

Segundo Laurentin, entre os aspectos que induzem a classificar a RCC como conservadora está o fato desta ter nascido de uma experiência exterior ao catolicismo e ter sofrido pressões múltiplas para integrar-se. Isso ocorreu também na França (Laurentin, 1981: 44-46). Mas, no Brasil, o qualificativo "conservador" assumiu uma conotação política, por causa do forte conteúdo social das CEBs.

As principais pesquisas sobre a RCC, portanto, não a tomam em si mesma, como fenômeno independente, mas *em relação às comunidades eclesiais de base*. Veja-se, por exemplo, essa afirmação: "A análise das concepções e práticas religiosas não deixa dúvida a respeito do caráter *reacionário* do catolicismo carismático *em confronto com outras posições e movimentos católicos*" (Prandi, 1998: 135 – grifo meu). O termo "reacionário" é tomado do vocabulário político e assume aqui um sentido ideológico.

Não é desconhecido de ninguém que esses pesquisadores têm simpatia pela Teologia da Libertação. Estão, portanto, ideologicamente influenciados e, nesse sentido, privilegiam a

37. Quase todos os outros movimentos católicos foram rotulados da mesma forma; a ênfase sobre a RCC deu-se em função de sua ostensividade numérica e mais forte carga de emotividade.

Igreja Progressista, colocando-a no centro da análise, deixando que as outras expressões a circundem. Mariz indica que "a maioria dos estudos sobre CEBs são entusiásticos quanto às suas potencialidades como fator de mudança social" (Mariz, 1988: 10). Por sua vez, Machado constata que os estudos que contemplam o movimento de Renovação Carismática Católica "foram realizados por intelectuais pertencentes aos grupos progressistas daquela tradição religiosa e suas análises expressam o duplo esforço de distingui-los dos movimentos da tradição protestante e mostrar sua funcionalidade para a reprodução da hegemonia dos setores conservadores da hierarquia católica" (Machado, 1996: 52).

Aliás, é interessante o fato de que poucas pesquisas existam nas décadas de 70 e 80 sobre a Renovação Carismática. Quando visitei o CERIS,³⁸ perguntei à bibliotecária o que havia de dados e artigos sobre o movimento. Ela me respondeu que não tinha nada sistematizado, mas que me mostraria alguma coisa. Trouxe-me um livro (que eu já conhecia) e duas revistas SEDOC.

A SEDOC (Serviço de Documentação) é uma publicação da Editora Vozes, fundada em 1968, que "se propõe divulgar os documentos mais significativos da Igreja no mundo atual".³⁹ Não é uma revista de artigos no sentido tradicional, mas que compendia diversos tipos de documentos relativos à Igreja Católica, tais como: atas, encíclicas papais, correspondências, notícias, entre outros.

Indaguei à bibliotecária do CERIS onde estavam os outros exemplares da revista e, ao ser gentilmente encaminhado até eles, tive o cuidado de examinar todos os números disponíveis no arquivo, de janeiro de 1970 até abril de 2003. Uma documentação

38. CERIS – Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais – é uma sociedade civil sem fins lucrativos, com sede na cidade do Rio de Janeiro, fundado em 1962 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), para acompanhar e registrar a presença de todas as instâncias da Igreja Católica no Brasil, disponibilizando informações sobre a Igreja e a sociedade brasileira.

39. Cf. SEDOC, n. 133, jul/ago-80 (quarta capa).

importantíssima, com vários textos significativos da história da Igreja no Brasil, sobretudo no período da ditadura militar.⁴⁰

Observei que a SEDOC foi, esse tempo todo, extremamente seletiva em suas publicações. A orientação geral foi para fatos que marcaram a construção do projeto da Igreja popular vinculada à Teologia da Libertação. O que não estava em função disso foi quase que completamente ignorado, mesmo que fossem fenômenos de amplas proporções como os movimentos da RCC e do Focolares.

Para uma revista “feita para quem quer conhecer a vida da Igreja, em suas várias instâncias”,⁴¹ é estranho que um único pronunciamento do Papa sobre a RCC esteja ali publicado.⁴² Nem o Documento 53 da CNBB foi lembrado. Mas não é por acaso que, em contrapartida, todos os encontros intereclesiais de CEBs foram riquíssimamente registrados, com números da revista dedicados somente a eles. Alguns encontros valeram duas publicações exclusivas.⁴³

A primeira referência direta “a propósito da renovação carismática” só aparece em dezembro de 1973, um documento transcrito do *Service catholique français de Presse et d'information*, do bispo auxiliar da cidade do México, Dom Jorge Martinez Martinez.⁴⁴ Trata-se de um pronunciamento fora do contexto nacional que aborda a RCC ainda como uma

40. Várias correspondências e manifestos trazem dados a respeito do embate entre padres progressistas e regime militar, com a narração de prisões e conflitos de diversas naturezas e mortes, além de diversas entrevistas com os principais expoentes da Igreja Progressista no período. O conjunto é riquíssimo para quem quiser resgatar a biografia de Dom Hélder Câmara.

41. Cf. SEDOC, n. 136, nov-80 (quarta capa).

42. A SEDOC, v. 8, n. 85, out/1975 registra o discurso de Paulo VI no III Congresso Internacional da RCC. JARAMILLO (2002) compendiou mais de 30, entre pronunciamentos diretos e referências em outros pronunciamentos, nos pontificados de Paulo VI e João Paulo II.

43. Para quem gosta de dados: a) SEDOC v. 7, n. 81, mai/75 – Toda dedicada ao primeiro encontro nacional de comunidades de base, Vitória (ES), jan/75; b) SEDOC v. 9, n. 95, out/76 – Material do II Encontro Intereclesial da Igreja que nasce do povo (CEBs), realizado em Vitória (ES), em ago/76; no número seguinte foram publicados os relatórios vindos da base; c) SEDOC v. 11, n. 115, out/78 – Relatório das bases do intereclesial de J. Pessoa (PB), realizado em jul/78; os “estudos dos peritos” foram compendiados na SEDOC n. 118, jan-fev/79; d) O IV Intereclesial (Itaici, abr/81) também está num volume todo ele dedicado às CEBs; e) SEDOC v. 16, n. 165, out/83 – Relativo ao V Intereclesial, ocorrido em jul/83; f) SEDOC v. 19, n. 196, nov/86 – Dedicado ao VI Intereclesial, em Trindade (GO), em jul/86; g) SEDOC n. 217, nov-dez/89 – Notícia o VII Intereclesial, realizado em Duque de Caxias (RJ), em jul/89; h) O VIII Intereclesial (Santa Maria-RS, out/92) vem junto com outras coisas na SEDOC v. 25, n. 235, nov-dez/92; i) SEDOC v. 30, n. 264, set-out/97 – IX Intereclesial (jul/97); j) SEDOC v. 33, n. 282, set-out/00 – X Intereclesial, em Ilhéus, em jul/00.

44. Cf. SEDOC, v. 6, n. 67, dez/1973, p. 727.

espiritualidade em formação. Em novembro de 1974, a SEDOC publicou uma reflexão sobre a Renovação Carismática elaborada por um grupo de teólogos estrangeiros.⁴⁵ A respeito da Renovação do Brasil, só na SEDOC de abril de 1977 é que aparece algo concreto: um relatório da preparação, discussão e propostas aprovadas a respeito da RCC na XV Assembléia dos Bispos.⁴⁶

Quando a SEDOC publicou o material relativo ao X Intereclesial de CEBs, ocorrido em Ilhéus (BA), de 11 a 15 de julho de 2000,⁴⁷ a Renovação Carismática havia realizado, no mesmo período, um congresso nacional que reuniu cerca de 8 mil pessoas em Aparecida-SP.

Ora, nenhum cientista social pode ignorar o conteúdo ideológico do afastamento documental. Retirar registros da história sempre foi estratégia para eliminar tendências e assegurar monopólio. A Editora Vozes, identificada com a Igreja Progressista, registrou como "a vida da Igreja", coisas como a luta contra a ditadura, problemas agrários de maneira geral, uma entrevista com Fidel Castro⁴⁸ e outra com Lula,⁴⁹ além das greves do ABC paulista,⁵⁰ mas não incluiu a origem e expansão da Renovação Carismática.

Ao pesquisar no CERIS e noutras instituições do Rio de Janeiro,⁵¹ observei que, embora sejam escassas as pesquisas sobre a RCC,⁵² são vastas as investigações em torno do pentecostalismo protestante, o que despertou a minha curiosidade: por que o pentecostalismo evangélico foi fortemente interpretado como fenômeno, enquanto que o carismatismo católico foi deixado à margem ou analisado a partir do ponto de vista das CEBs? Não foi somente eu

45. Cf. SEDOC, v. 7, n. 76, nov/1973, pp. 473-479.

46. Cf. SEDOC, v. 9, n. 100, abr/1977, pp. 1029-1034.

47. Cf. SEDOC v. 33, n. 282, set/out/2000.

48. Cf. SEDOC v. 10, n. 110, abr/1978.

49. Cf. SEDOC n. 161, v. 15, mai/1983.

50. Cf. SEDOC v. 11, n. 113, jul-ago/1978; v. 11, n. 122, jun/1979 e v. 12, n. 132, jun/1980.

51. Investiguei na PUC-RJ, no Instituto *Koinonia* e no ISER. O ISER, particularmente, está desvalido de qualquer estrutura para pesquisadores. Para examinar o material já publicado pelo Instituto, não dispus sequer de uma cadeira. Só consegui levar os artigos de cujas revistas eles dispunham de mais de dois exemplares e quase não pude xerocar um artigo de três páginas. A recepcionista alegava que danificaria a revista. O ISER parece retraído em suas pesquisas e projetos; no *Koinonia* alguém me explicou que o ISER estava nessa situação porque deixou de receber financiamentos de agências internacionais que apoiavam os projetos populares.

52. Fiz levantamento, via Internet, das dissertações e teses defendidas a respeito. O número de dissertações e teses defendidas sobre o carismatismo católico especificamente é muito inferior aos estudos sobre o pentecostalismo evangélico. Cf., sobre isso, também DÁVILA, 2000: 19.

quem observou que “a bibliografia especializada vem dando tratamento secundário às comunidades carismáticas, limitando-se em muitos casos ao mero reconhecimento de sua existência” (Machado, 1996: 52) e que “durante os últimos vinte anos o enfoque acadêmico, nos estudos sobre o catolicismo, esteve voltado para a compreensão das CEBs (...), passando para segundo plano outras expressões religiosas que iam tomando corpo, como é o caso da RCC” (Dávila In. Anjos, 1998: 43).⁵³

Duas razões parecem justificar a preferência. A primeira delas diz respeito à entrada dos evangélicos pentecostais na política, efetivando as “bancadas pentecostais” no Congresso Nacional e nas Assembléias Estaduais, sobretudo de Rio e São Paulo. Essa entrada chamou a atenção dos pesquisadores, que estavam preocupados com o contexto social geral mais que com as expressões religiosas como tais. Conforme observou Machado, “o problema da maioria desses estudos é que, ao enfatizar as grandes questões sociais e políticas, analisavam os pentecostais a partir de um ideal de participação na vida pública” (Machado, 1996: 2).⁵⁴

A segunda razão diz respeito à vinculação ideológica da maioria dos pesquisadores, intelectuais ligados às tendências progressistas e ecumênicas das denominações históricas (Machado, 1996: 52). Já me referi a isso. É impressionante como um fenômeno tão ostensivo e significativo no conjunto da religiosidade brasileira possa ter sido relegado a uma posição meramente “em referência” ao progressismo católico. Na verdade, esses pesquisadores ignoraram o fenômeno enquanto puderam e, quando não puderam mais, interpretaram-no a partir de sua própria lógica.⁵⁵

Um dos estudos mais referendados em sociologia é o do professor Reginaldo Prandi, da Universidade de São Paulo (Prandi, 1998). Ele começou a pesquisar a Renovação

53. Em novembro de 1975, Pedro de OLIVEIRA (1975: 36) fez uma colocação a respeito do pentecostalismo dentro de uma visão sociológica. No estudo, ele reconhece que o pentecostalismo evangélico foi mais bem estudado. Para a análise da Renovação Carismática, ele é obrigado a partir “de dados esparsos e assistemáticos” (Ibid.: 44).

54. MACHADO refere-se aos estudos de OLIVEIRA (1975, 1977 e 1978); BOFF (1978); LIBÂNIO (1978); ROLIM (1985) e D’EPINAY (1970).

55. Alguns estudos relativizam o conservadorismo atribuído aos pentecostais, embora não se refiram aos carismáticos católicos (MARIZ, 1988: 10).

Carismática Católica em 1992, quando ainda pouco se sabia sobre o movimento (Ibid.: 9-10). A obra, que é pioneira em sociologia, é limitada por sua hipótese básica: o catolicismo carismático pensado como movimento de dupla reação conservadora (Ibid.: 11).

O estudo de Prandi é um modelo desse tipo de pesquisa *em referência* ao progressismo católico. Prandi considera os resultados do seu estudo “muito significativos para uma compreensão mais geral, pode-se dizer, do que vem a ser o catolicismo carismático e seu sentido para a sociedade brasileira, *sobretudo quando confrontado com o catolicismo das CEBs*” (Ibid.: 10 – grifo meu). A partir desse ponto de vista, ele advoga que “fora das CEBs, nenhuma destas modalidades religiosas se propõe a transformar o mundo” (Ibid.: 23).⁵⁶ Mais adiante diz que elas “apelam constantemente no sentido de intervenção do sobrenatural nas coisas deste mundo” (Ibid.: 24). Não parecem afirmações contraditórias? Como essas propostas religiosas podem representar uma oposição ao desencantamento do mundo e à secularização e, ao mesmo tempo, não conter nenhum alvitre transformador? Se o pentecostalismo quer apenas “a transformação do indivíduo isolado no interior da comunidade religiosa” (Ibid.: 23) por que se insere na política e constitui bancadas? Por que faz campanhas proselitistas? Por que invade de maneira ostensiva os meios de comunicação social? Parece, no mínimo, muito estranho que uma mesma proposta religiosa seja tão intimista e, ao mesmo tempo, tão avassaladora socialmente.

Maia reconhece que “a RCC nega a sociedade profana, agnóstica, violenta, estratificante e individualista” e que, em geral, “os adeptos da RCC revelam ter havido uma ruptura no seu estilo de vida depois da adesão ao movimento” (Maia, 1998: 117.130). Em tudo isso não pode estar ausente algum projeto de transformação. Só se pode compreender as afirmações de Prandi sem considerá-las contraditórias, percebendo que por “transformação” o autor entende somente uma atuação semelhante à militância da Teologia da Libertação.

56. Refere-se ao pentecostalismo, aos cultos afros e ao movimento carismático.

Prandi afirma que os ideólogos da RCC são teólogos tradicionais, mas não cita nenhum nome (Prandi, 1998: 38). Não se consegue saber a quem ele se refere ou onde está essa produção teológica. Fala de “teólogos carismáticos” (Ibid.: 43), mas sua bibliografia não aponta nenhuma obra de cunho teológico produzida por algum autor ligado ao movimento. Referindo-se ao dom de línguas como o dom mais desejado entre os carismáticos, afirma que “a teologia carismática (...) condena esse tipo de preferência, alertando de que todos são dons de Deus e devem ser usados para a sua glória” (Ibid.: 45-46). Não cita, no entanto, com base em que concluiu isso a respeito da “teologia carismática”. Noutra parte, diz que essa teologia não foi elaborada por biblistas de renome – embora sejam tradicionais e com enorme apoio de grande parte do episcopado brasileiro e latino americano (Ibid.: 38). Parece estranho que o episcopado dê grande apoio a teólogos sem reconhecimento no ambiente eclesial, considerando o alto nível de racionalismo que caracterizou a Igreja contemporânea na América Latina.

Boff (2000), com muito mais precisão, indica o juízo globalmente positivo de “eminentes teólogos”: Y. Congar, K. Tahner, H. Muehlen, C. Aldunate, R. Laurentin, F.A. Sullivan, A. Dulles, W. Kasper e o próprio J. Ratzinger, prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, na Cúria Romana, além de Raniero Cantalamessa, pregador da Casa Pontifícia e especialista em História da Igreja Primitiva. Cantalamessa abraçou o movimento muito concretamente. Assisti às suas conferências em uma de suas vindas ao Brasil. Numa delas disse expressamente: “O Papa (João Paulo II) sabe que eu sou um dos loucos carismáticos”. Não é de admirar que nenhum desses teólogos que fazem juízo positivo sobre a RCC seja brasileiro.

Ao que parece, essa associação do movimento carismático com o conservadorismo católico está condicionada pelo foco da maioria das pesquisas, que é sempre São Paulo e, principalmente, o Rio de Janeiro. Esses dois grandes centros são tomados como paradigma para o resto do país. De fato, quando estive no Rio de Janeiro surpreendi-me com tamanho

tradicionalismo, em paradoxo com o urbanismo e a secularização de uma grande cidade. No Rio de Janeiro, a Renovação Carismática aparece muito mais vinculada à hierarquia do que em outras regiões, tornando-se por causa disso, ela mesma, mais centralista em sua institucionalidade.⁵⁷

III

Além do apoio político de Roma e da hierarquia conservadora brasileira, alguns estudiosos indicam o respaldo financeiro de associações internacionais, como motivo pelo qual a Renovação Carismática teria encontrado caminho facilitado para sua expansão (Prandi, 1998: 31-32). O crescimento da RCC justificar-se-ia pelo financiamento estrangeiro, uma vez que o movimento carismático é uma reação burguesa norte americana ao avanço da Teologia da Libertação na América Latina (Sousa, 2000: 6).

Em todo o tempo de minha pesquisa, não encontrei nada que respaldasse essa tese. Encontrei, sim, indícios de que diversas instituições, principalmente a *Adveniens* e a *Misereor*, da Alemanha, sustentaram financeiramente vários projetos sociais vinculados à Igreja Progressista no Brasil. Como era de se esperar, não consegui números a respeito. Nem a CNBB nem essas instituições responderam às minhas correspondências solicitando estatísticas sobre a quantidade e o tipo de projetos financiados no Brasil. Talvez nem mesmo as tenham.

Mas os sinais do dinheiro estrangeiro na Igreja do Brasil encontram-se por toda parte. A *Misereor*, por exemplo, é uma instituição para financiar somente projetos de caráter social. Ela define sua missão como sendo oferecer "uma cooperação em espírito de parceria (...) para combater a pobreza a nível mundial, abolir estruturas de injustiça, promover a solidariedade com os pobres e perseguidos e contribuir para a construção de um 'mundo'". A *Misereor*

57. MACHADO (1996: 50) indica que a Arquidiocese do Rio de Janeiro apóia o movimento carismático, cuidando de impedir os excessos e de enfatizar a devoção à Virgem Maria. Dom Eugênio Sales, segundo a mesma autora, estimulava a aproximação dos seminaristas da cidade com a RCC.

recebe cerca de 4000 solicitações por ano. Em 1999, por exemplo, concedeu um montante de 276 milhões de marcos alemães para cerca de 1700 projetos. Esse dinheiro foi dividido mais ou menos equiparadamente entre África, Ásia e América Latina.⁵⁸ Num cálculo aproximado, o continente latino-americano teria recebido, só nesse ano, cerca de 92 milhões de marcos.

Encontrei um livro que relaciona mais de duzentas instituições mantenedoras de projetos. Uma orientação nele contida diz que é necessária a carta de aprovação e recomendação do bispo. "O bispo deve dizer que a obra é necessária e que aprova que se faça o pedido à instituição". De fato, a intermediação dos bispos é condição imprescindível para que essas instituições analisem e respaldem projetos que dependem de ajuda financeira. Ora, o episcopado brasileiro, esse tempo todo, viu com reservas o apostolado da Renovação Carismática e pouco o respaldou. Em 1984, foi negada à Associação do Senhor Jesus aprovação para solicitar recursos do exterior (Dávila, 2000: 132). Algo da Renovação que, certamente, recebeu financiamento de recursos externos foi a pesquisa *que a CNBB encomendou* ao CERIS a respeito do movimento (Oliveira et al, 1978: 7).

Iulianelli resvala nessa questão do financiamento estrangeiro à Igreja Progressista no Brasil quando, usando a idéia de Paul Freston, caracteriza o desenvolvimento das CEBs em três ondas. Na terceira, fixada a partir de meados dos anos 80, os problemas não resolvidos das duas primeiras teriam permanecido (Iulianelli, 1999: 78-79). Quais problemas estariam presentes nas três ondas? Iulianelli recorre a Claudio Perani, que desfiou alguns, "como, por exemplo, o elitismo dos agentes de pastoral e a questão complicada dos *recursos advindos do exterior*" (Ibid.: 79 – grifo meu). Essa "questão complicada" nunca foi discutida pelos pesquisadores progressistas.

Quando pesquisei sobre a incidência da doutrina social e do marxismo na diocese de Cajazeiras (PB), entrevistei o padre Domingos Cleides Claudino, na época coordenador de pastoral e um dos principais expoentes da ala progressista daquela diocese. Para justificar a

58. Informações do seu site oficial, consulta em 23 de abril de 2003.

crise de que foi acometida a Teologia da Libertação nos anos 90, o padre Cleides atribuiu essa desarticulação em Cajazeiras a vários fatores, mas enfatizou o avanço dos movimentos de espiritualidade, principalmente o pentecostalismo e a Renovação Carismática. Para ele, esses movimentos são financiados por capitais estrangeiros (Sousa, 2003: 99).

Qual não foi minha surpresa ao descobrir que a RCC de Cajazeiras nunca recebeu financiamento de qualquer lugar do mundo e que esse tinha sido um privilégio do próprio padre Cleides, quando era coordenador de pastoral e de algumas pastorais sociais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) conveniada com a *Aktionskreis Pater Beda* (Estados Unidos) e com a *Catholic Relief Services* (Alemanha). A coordenação de pastoral, sob a liderança do padre Cleides, tinha financiamento da *Adveniens* (Ibid.: 95.99-100).

Particpei, naquela diocese, de diversos encontros organizados pela coordenação de pastoral, para agentes leigos. Tinha boa alimentação (seis refeições diárias) e não havia taxas. Nos encontros dos carismáticos, eu sempre pagava inscrição, para ter direito a três refeições simples. Aqueles encontros eram pagos pela própria diocese, muito provavelmente com esse dinheiro estrangeiro, enquanto os carismáticos tiveram que desenvolver mecanismos de auto-sustentação dos seus retiros, pois não recebiam nenhum apoio logístico institucional.

Os estudos que apresentam essa tese de fortalecimento da RCC no Brasil por causa de apoio financeiro internacional não precisam as instituições nem dados a respeito dos projetos carismáticos financiados ou mesmo os países de origem desses recursos. Reginaldo Prandi chega a se referir a um certo centro *God Is the Light*, da diocese de Dallas, que teria fornecido equipamentos e treinamento de pessoal para o programa *Anunciamos Jesus*, dirigido pelo padre Eduardo Dougherty (Prandi, 1998: 44). Mas fica por aí. É pouco para quem defende a existência de “toda uma série de organismos e organizações internacionais interessadas na continuidade do crescimento carismático na América Latina” (Ibid.: 44) e que “com um respaldo empresarial, a RCC garante a realização dos seus projetos com a participação financeira de importantes empresários em nível mundial” (Ibid.: 52 – grifos meus). As

referências são abstratas num contexto que exige precisão. De resto, diz que Brenninkmeyer, dono das lojas C&A, criou a fundação Benevolentia e esta foi “um apoio fundamental para o trabalho carismático no Brasil” (Ibid.: 45). Apesar de minhas tentativas, não consegui confirmar nem detalhar essa informação, mas também não encontrei nenhum indício de que a RCC recebeu dinheiro da C&A.

Na entrevista que fiz com o padre Harold Rahm, perguntei: “O senhor recebeu em algum momento de militância na RCC, algum tipo de financiamento da Europa ou dos Estados Unidos, para colaborar na difusão do movimento?”. O padre foi direto: “Nunca recebi dinheiro de ninguém para o meu apostolado na RCC”.⁵⁹ Esse e outros depoimentos que colhi durante minha empiria em São Paulo, demonstram que os primórdios do movimento no Brasil caracterizaram-se pelo apostolado voluntário. E foi dali que nasceu e cresceu a RCC.

Mesmo que tenha havido algum tipo de ajuda internacional, omitida pelos meus informantes, afirmo que isso não foi determinante para a expansão da RCC. O crescimento carismático não seria possível se seus projetos estivessem atrelados ao financiamento de instituições internacionais, com o necessário *referendum* dos bispos. Foram os próprios membros da RCC, motivados por sua experiência religiosa, que deram sustentação econômica aos grupos. “O meio normal de expansão da RC é a atuação pessoal de seus membros”, reconhece Oliveira (1978: 20).

Os boletins informativos da Renovação Carismática da década de 70 trazem constantes pedidos de ajuda para a Comissão Nacional de Serviços, bem como algumas campanhas de arrecadação para viagens. As contribuições eram solicitadas para manter o próprio boletim. Um deles traz um agradecimento a alguém que contribuiu com selos. Noutro, a nova equipe de serviços constata que será impossível arcar com as despesas do Escritório Nacional sem a colaboração das equipes regionais. Numa missa foi feita uma coleta para compra de um telefone (RCC, 1979a: 7). Parece estranho que um grupo que seja financiado por capital

59. Harold J. RAHM: Depoimento [abril, 2003], entrevista concedida ao autor.

estrangeiro necessite da colaboração das bases para coisas tão simples como manter um escritório e um boletim, comprar um telefone e enviar cartas. Um mimeógrafo foi doado pela equipe de serviços de Belo Horizonte (RCC, 1978d: 10).

Os recursos com os quais a Comissão Nacional conseguiu estabelecer o Escritório e coordenar algumas atividades vieram, em certo tempo, da venda do livro de cantos *Louvemos o Senhor*, de discos, cassetes e folhetos, além de doações das equipes regionais⁶⁰ e de terceiros (RCC, 1979b: 10).

A autonomia financeira da RCC possibilitou viagens, promoção de eventos, trabalhos sociais, inserção nos meios de comunicação, entre outras coisas. Ainda hoje a *TV Canção Nova*, de orientação carismática, mantém-se às custas de sócios que estão espalhados em todo o país, na sua maioria pertencentes ao movimento. A *Associação do Senhor Jesus*, fundada e dirigida pelo Padre Eduardo Dougherty também tem nos seus sócios o maior trunfo de mercado.

60. Em 1979, as principais equipes organizadas eram as de Belo Horizonte, Lorena, Recife, São Paulo, Salvador, Fortaleza, Curitiba, Santos, Rio de Janeiro e Pouso Alegre, além, é claro de Campinas (RCC, 1979b: 8).

CAPÍTULO III

O PENTECOSTALISMO CATÓLICO COMO REAÇÃO INTERNA E EXTERNA

I

As análises do carismatismo que estão em intencional referência ao catolicismo progressista classificam-no como um movimento de dupla *reação*: para fora do catolicismo, em oposição ao pentecostalismo e outras religiões que minam as fileiras católicas e para dentro da própria Igreja, enfraquecendo as posições da Teologia da Libertação (Prandi, 1998: 11; Oro, 1996: 114.119; Machado & Mariz, 1994; Maia, 1998; Dávila, 2000). Essa interpretação é respaldada pela grande mídia,¹ cuja visão é a única que chega à grande parte do povo brasileiro, no que se inclui pastores, padres, bispos e até teólogos (Altemeyer Júnior In. Anjos, 1998: 176.185).

Impressiona-me particularmente o termo utilizado: reação. Ora, por reação entende-se um ato ou efeito de contrapor, ação que tende a anular a precedente. Reação também pode ser definida como postura de defesa em face a uma ameaça, agressão ou provocação, constituindo-se numa atividade de resistência.

Para se entender a Renovação Carismática como um mecanismo de reação ao pentecostalismo protestante, seria necessário postá-la historicamente num ponto que a caracterizasse como um movimento para anular o avanço protestante que a teria precedido. Ora, "o desenvolvimento do Pentecostalismo Autônomo e o da Renovação Carismática no Brasil foram simultâneos" (Iulianelli, 1997: 5). Essa concomitância é o primeiro elemento que impede a caracterização de um como reação ao outro.

1. Um bom levantamento dos artigos sobre o movimento carismático nos principais jornais e revistas do país de 1975 até o ano 2000 está em RONDELLI, s/d: 16-50. ALTEMEYER JÚNIOR (In. ANJOS, 1998: 177-181) também apresenta um rol de matérias e manchetes publicadas pela grande imprensa escrita durante os anos 1996-1998, além de aparições televisivas em 1998. MASSARÃO (2002: 72-73), por sua vez, faz um levantamento preliminar junto aos arquivos das revistas *Veja* e *Isto é*, entre 1997 e 2000.

Uma reação teria que ter um objetivo de contraposição. Mas a RCC está historicamente *vinculada* ao pentecostalismo. Veio dele. De modo geral, os carismáticos não se sentem afrontados por ele e, portanto, não *reagem*. O interessante é que mesmo quem classifica a RCC como reação ao pentecostalismo, admite que “os carismáticos católicos não atacam nunca seus irmãos pentecostais protestantes” (Prandi, 1998: 11.38). Parece estranho que algum grupo reaja contra outro sem lhe atacar.

Conforme já demonstrei, nas origens americanas do movimento carismático católico, encontram-se inúmeras experiências de partilha e relação entre as duas vertentes. Foi graças aos grupos de oração pentecostais, que os católicos de Duquesne puderam experimentar pela primeira vez o batismo no Espírito e o dom de línguas (Mansfield, 1993: 15-24). O movimento carismático católico nasceu com características ecumênicas muito fortes, mesmo no Brasil.

Evidentemente, não há como negar que, em certo sentido, a Renovação Carismática funciona como um instrumento de detenção do avanço evangélico, na medida em que se constitui numa opção de engajamento pentecostal para pessoas que simpatizam com esse tipo de expressão religiosa, mas não querem romper com a identidade católica.² De fato, a RCC significa a possibilidade de uma adesão ao pentecostalismo, sem a perda do rótulo de católico e sem o abandono do culto mariano, tão fortemente enraizado na cultura brasileira e difícil de ser relegado (Prandi, 1998: 137).

Contudo, não há uma ação pensada com um objetivo definido e traçado. A meu ver, o termo “reação” não se justifica, pois é entendido como “uma prática *institucional* adotada *hegemonicamente* (...) pela cúpula administrativa da Igreja, no sentido de *dar espaço, dentro da organização*, para o desenvolvimento de um movimento destinado a responder aos anseios de amplos setores dos fiéis” (Guerra, 2000: 14-15 – grifos meus). A hierarquia procurou

2. Várias pessoas têm o catolicismo como referência cultural muito forte e receiam abandoná-lo, mesmo que não estejam satisfeitas com o padrão vigente.

delimitar a identidade da RCC para diferenciá-la do pentecostalismo protestante, mas isso não garantiu um espaço institucional capaz de postá-la como um instrumento de reação. Os bispos e padres receiam bastante oferecer um ambiente eclesial que possibilite o crescimento da RCC.

Guerra pressupõe a Igreja organizada para favorecer o desenvolvimento do movimento, ignorando as práticas de poder internas que marginalizam a RCC dos planos diocesanos e paroquiais. Sua tese parece condicionada pela noção de "mercado religioso", cujo conceito leva a conceber as instituições religiosas como empresas do sagrado em constante concorrência. É por isso que ele identifica uma estratégia que consiste "em oferecer *no âmbito da instituição*, uma identidade, um modelo de religiosidade, ou como podemos também chamar, *um produto religioso*, com características semelhantes às do seu principal adversário" (Guerra, 2000: 15 - grifos meus). Na verdade, o movimento carismático católico apresenta-se como alternativa religiosa semelhante à dos pentecostais, exatamente em razão de sua autonomia e não por força da instituição católica.

Outrossim, para entender a RCC como movimento de reação ao pentecostalismo, seria necessário sentir essa consciência e intenção nos membros ou nas lideranças. Ora, isso não se verifica. Os carismáticos desenvolvem sua prática religiosa independente dessa discussão, a partir da experiência pessoal que tiveram. Como não se consideram uma reação ao pentecostalismo, seria preciso imaginar sua instrumentalização pelo clero. Isso obrigaria a pensar os membros da RCC como "idiotas culturais"³ incapazes de perceber sua própria trajetória religiosa e o projeto no qual se inserem. Os carismáticos seriam manipulados por um clero consciente e esperto, o que não condiz com o contexto geral. Mariz já demonstrou que "independente do conteúdo da visão adotada, o indivíduo que experimenta uma conversão

3. Tomo essa expressão dos etnometodólogos, para quem os atores sociais não estão desprovidos da capacidade de julgar suas atividades (Cf. COULON, 1995: 53).

viveu uma experiência *crítica* e de escolha" (Mariz, 1988: 11-12 - grifo meu). Isso o torna propenso a valorizar as mudanças e capaz de divergir e se rebelar.

É difícil imaginar o carismatismo católico de maneira reducionista, manipulável, mesmo considerando o esforço de legitimação que o caracterizou no Brasil. Os pesquisadores também não esclarecem a que pentecostalismo a RCC reage. Ao pentecostalismo clássico? Este surgiu em 1910. Que reação é essa que aparece somente 60 anos depois? Ao deuteropentecostalismo, um resultado da fragmentação do final dos anos 50, sem muitas variações em relação ao primeiro? Ao neopentecostalismo? Esse talvez merecesse uma reação, por sua capacidade de expansão e crescimento. Mas surgiu na década de 70, *depois* do início da RCC. Teria sido uma reação antecipada? Para mim, a classificação é equivocada.

O consenso entre os pesquisadores, mesmo reconhecendo pequenas variações, é de que o pentecostalismo protestante incide muito mais sobre os setores populares, enquanto que a RCC agremia seus adeptos nas classes médias (Prandi, 1998: 167; Jacob, 2003: 40-41; Oro, 1996: 10; Dávila, 2000: 47; Antoniazzi, 1994: 20). Ora, como uma coisa pode ser reação à outra, se seguem vias diferentes de proselitismo? Sob esse aspecto, o catolicismo das CEBs é que deveria ser visto como reação ao avanço pentecostal, pois ele configura-se numa proposta de Igreja a partir dos pobres e é formado sobretudo de indivíduos das classes mais baixas. Guerra chega a afirmar isso quando indica que "as transformações que desembocaram no modelo progressista (...) se relaciona mais com as mudanças no mercado religioso" (Guerra, 2000: 86).

Apesar de coerente dentro de sua aplicação teórica, discordo da colocação de Guerra, pois ela estabelece a geração e hegemonia do modelo progressista como sendo estratégia de mercado. Tal modelo nasceu de um esforço teológico muito concreto e não pode ser reduzido a uma possibilidade de aumento da competitividade católica perante os evangélicos. Isso significa minimizar o empenho e a honestidade de tantos teóricos e agentes que aderiram ao

projeto das CEBs como uma alternativa de religiosidade e uma proposta de vida, independente do crescimento dos evangélicos.

II

Os pesquisadores também situam a RCC como reação para dentro da própria Igreja: contra a Teologia da Libertação e o projeto das CEBs. Ora, Renovação Carismática e Teologia da Libertação são dois fenômenos autônomos um em relação ao outro. São espontâneos e um não nasce em função do outro. "A bipolarização entre a Renovação Carismática e a Teologia da Libertação é artificial, simplista e simplória, mesmo porque são coisas de natureza epistemológica diferente".⁴

Os contextos de surgimento da RCC e da TdL são bastante distintos. Esta nasceu da construção intelectual de vários teólogos a partir da realidade social do continente latino-americano e influenciada pelo marxismo. Aquela partiu de professores e estudantes universitários norte-americanos preocupados com a realidade interna da Igreja e vinculada à experiência prática, sem construção teórica antecedente.

Não encontrei nada que justifique essa dita reação à Teologia da Libertação ou às CEBs por parte da Renovação Carismática. Examinando documentos do Escritório Nacional do movimento, pelo contrário, encontrei, na década de 70, um visível esforço de aproximação. Isso porque a Igreja da América Latina vivia todo o clima provocado pela Conferência Episcopal de Medellín. Desde o princípio procurando se identificar com a Igreja Católica, a Renovação Carismática buscou absorver as conclusões dos bispos, esforçando-se por ajustar sua experiência nascente com as linhas adotadas pela Igreja latino-americana.

Entre 19 e 21 de fevereiro de 1973, vinte e três sacerdotes latino-americanos que tiveram a experiência da Renovação Carismática, reuniram-se em Bogotá por iniciativa de

4. João Carlos de ALMEIDA: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

Francis Mc Nutt e Rafael Garcia Herreros. Era o ECCLA I (Encontro Carismático Católico Latino Americano) entre cujas conclusões lê-se: "A Renovação Carismática na América Latina *tende a apoiar a pastoral geral escolhida pelos bispos nos encontros de Medellin*, por exemplo: grupos de oração que se convertem em verdadeiras comunidades cristãs de base" (grifo meu).⁵

A partir desse primeiro encontro, todos os ECCLAs, que se transformaram em reuniões abertas, para líderes e participantes leigos, promoveram algum tipo de ressonância da "dimensão social e política da vida no Espírito".⁶ Nos textos conclusivos ou notícias, encontram-se indícios de que houve uma discussão séria em torno da adesão da RCC à opção preferencial pelos pobres. Entre as palestras do ECCLA II, estava a do Monsenhor Carlos Tavalera, com o tema: "Implicações sociais e políticas do movimento". Nesse encontro (Bogotá-Colômbia, de 28 de janeiro a 1 de fevereiro de 1974) a RCC do Brasil se fez representar com 6 participantes.

No ECCLA IV (22 a 27 de janeiro de 1976, na cidade do México), o teólogo norte-americano Killian Mc Donnell, um dos conferencistas, escreveu: "No México, tudo que é concernente à justiça social foi visto por diversos ângulos. A temática social não foi posta sobre o tapete de maneira especulativa, mas em plenitude na vida de fé e oração".⁷

O objetivo do ECCLA VI (8 a 16 de maio de 1979, em Lima – Peru) foi "discernir o que o Espírito está fazendo na América Latina e através da Renovação Carismática, tendo em conta as orientações e exigências da Conferência de Puebla, para concretizar nossa resposta ao Senhor hoje, no Continente".⁸ O encontro aconteceu três meses depois de ter sido concluída a Conferência de Puebla e tinha quatro delegados brasileiros (RCC, 1981: 4). Um deles apresentou um relatório do encontro na reunião do Conselho Nacional, que ressaltava as

5. VII ENCONTRO carismático católico latino-americano, p. 5.

6. Ibid., p. 7.

7. Ibid., p. 8.

8. Ibid., 9.

prioridades indicadas para a RCC durante o ECCLA VI. Entre elas está: "Que nossas comunidades se enriqueçam com a imagem que Puebla nos oferece sobre as comunidades eclesiais de base" (RCC, 1979d: 5).

Em julho de 1979, a Comissão Nacional incluiu entre suas metas a divulgação dos ensinamentos de Puebla. Foram promovidas reuniões de ensino sobre o documento episcopal pelo menos em São Paulo, Belo Horizonte e Aracaju (RCC, 1981: 1). Antes, já havia sido enviada uma correspondência a todas as equipes locais, recomendando o estudo e aplicação das linhas e diretrizes emanadas das conclusões da Conferência (RCC, 1979c: 3).

Vários eventos da década de 70 trazem, em seus programas, palestras de cunho sócio-transformador e de promoção humana. Ainda é possível verificar a mesma tendência em princípios da década de 80. Assim é que o ECCLA VII, realizado em Belo Horizonte entre os dias 19 e 23 de julho de 1982, trouxe o Monsenhor Carlos Tavalera para falar de "Renovação e Compromisso Social".⁹

A Renovação Carismática de Itajubá – MG, coordenada por Tácito José de Andrade Coutinho, já havia assumido, em fins da década de 70, projetos de ação social na cidade, fundando um albergue de acolhimento noturno, distribuindo alimentos e trabalhando com enfermos, drogados e presos. O teólogo chileno Carlos Aldunate, depois de visitar o Brasil, convidou Tatá para falar no encontro nacional da Renovação do Chile sobre o tema "Testemunhando ao mundo o amor de Deus".

A palestra de Tatá foi publicada sinteticamente no periódico chileno *Pentecostes*. Todo o texto gira em torno da problemática da inserção social da RCC e da vinculação da experiência do batismo no Espírito com o serviço ao homem. Ali, Tatá lembra que os bispos latino-americanos reunidos em Puebla pediram aos cristãos um compromisso prioritário com os pobres e sentenciou: "No podemos eludir este llamado sin correr el riesgo de colocarnos

9. O Monsenhor Carlos publicou no Brasil o livro *Renovação e ação social*, pelas Edições Paulinas. A tradução e publicação foi incentivada pela própria Comissão Nacional da RCC, que recomendou seu estudo e aplicação (RCC, 1981: 5).

fuera de la Iglesia" (Coutinho, 1979: 9). No mesmo artigo, o líder carismático chama a atenção:

"Estamos viviendo em um momento de gran tensión social em todo el mundo y, si no nos afirmamos em la fe, es fácil que nuestros líderes se conviertan em líderes comunistas, marxistas. Por outra parte, si nos comprometemos em uma liberación puramente espiritual, podemos llegar a marginarnos completamente de los problemas por los que ahora estamos atravessando. Y no tenemos derecho a alienarnos. Estamos em un impasse. Qué hacer? Tomamos toda esa línea social, o nos marginamos? *El ideal es juntar los dos caminos*" (Ibid.: 10 - grifo meu).

Nos arquivos do Escritório Nacional da RCC, encontrei uma carta manuscrita do padre Harold Rahm "aos amigos" da Comissão Nacional, datada de 1 de janeiro de 1976, em que ele partilha a experiência do ECCLA IV. O padre Harold havia representado o Brasil naquele encontro, juntamente com o Frei Isaac, um franciscano de Santarém (Pará) e Maria Lamego, companheira de trabalho do sacerdote jesuíta e que escreveu com ele o livro *Sereis batizados no Espírito*, um marco da literatura carismática no Brasil. Na carta, escreve o padre Harold acerca do encontro: "O lema foi 'Jesus esperança dos povos' e as conferências focalizaram de modo especial Jesus Cristo Libertador e Autor da justiça social. Foi comentado que terminou o 'noviciado' da Renovação Carismática Católica, e que agora é verdadeiramente o tempo de agir". Naquele congresso, o padre Harold foi convidado para falar sobre a Renovação no Brasil. Ele relata sinteticamente o conteúdo de sua fala a respeito do contexto religioso nacional e como se inseria a RCC. Chamou-me a atenção a conclusão do manuscrito: "Um dos livros *expostos e recomendados* para os congressistas foi 'Teologia da Libertação', de Gustavo Gutierrez. É um bom livro para os que desejam servir" (grifos meus).

Essa correspondência estava perdida no arquivo morto do Escritório Nacional da RCC. Era desconhecida de todos. Nem os membros do Escritório sabiam de sua existência. Aliás, todo o arquivo jamais tinha sido explorado daquela maneira por um pesquisador. Com total liberdade, durante quase uma semana inteira, revirei, li, analisei e copiei o material. Foi nele

que encontrei essa tendência à aproximação da RCC com a Teologia da Libertação durante quase toda a década de 70. Outrossim, é do padre Harold a seguinte afirmação: "Eu gosto muito da Teologia da Libertação. Nunca tive nenhum problema".¹⁰

Dois dos maiores expoentes hierárquicos da Renovação Carismática – Leon Suenens – e da Igreja Progressista – Dom Hélder Câmara – chegaram a escrever juntos um livro intitulado *Renovação no Espírito e serviço ao homem*, no qual tentaram sintetizar as duas propostas de renovação eclesial. O cardeal carismático diz ter conhecido Dom Hélder já em outubro de 1962, nos primeiros dias do Concílio Vaticano II (Suenens & Câmara, 1979: 5) e confidencia: "A partir desse primeiro encontro (...), inúmeras vezes conversamos a respeito da Igreja que sonhávamos e com frequência *fizemos convergir nossos esforços* em algumas iniciativas" (Ibid.: 6 – grifo meu). "Admiro profundamente a coragem e o profetismo de Dom Hélder Câmara", disse noutra ocasião, em entrevista à televisão francesa.¹¹

No prefácio do livro, o Cardeal Suenens deixa claro a intenção de ambos: "Pensamos que, ao nos exprimirmos juntos, nestas páginas, a respeito de dois pontos de destaque que determinam hoje categorias entre cristãos – os 'engajados' e os 'carismáticos' -, poderíamos talvez ajudar a superar certos particularismos anemizantes, e aproximar 'aquilo que Deus uniu': o primeiro e o segundo mandamento" (Ibid.: 7). E ainda: "Possamos nós, juntos, ajudar a fazer compreender que a oração e a ação evangelizadora, social e política formam um todo só na vida do cristão que deseja ser fiel a cada página do Evangelho" (Ibid.: 8).

É fato interessante que o padre Joseph Comblin, um dos teólogos da libertação mais importantes no Brasil, seja definido pelo Cardeal Suenens como "um sacerdote de minha diocese, teólogo de reputação internacional e do qual eu mesmo pude *in loco*, por ocasião de uma viagem ao Brasil, apreciar as altas preocupações morais que o animam...". O padre Comblin foi proibido de desembarcar no aeroporto de Recife pelo governo militar brasileiro.

10. Harold RAHM: Depoimento [abr/2003], entrevista ao autor.

11. Cf. SEDOC, v. 3, n. 26, jul/1970, p. 52.

quando voltava de Louvaina, onde havia passado uma curta temporada de um mês para ali ministrar seus cursos. O Cardeal Suenens escreveu ao embaixador do Brasil na Bélgica, senhor Antonio Castello Branco, em defesa do padre Comblin, que já residia no Brasil há 14 anos e gozava de visto permanente.¹²

Há certas semelhanças entre RCC e CEBs. Algumas limitações das comunidades eclesiais de base levantadas por Lesbaupin coincidem com as encontradas na RCC: um pouco de sectarismo, autoritarismo das lideranças e limitações impostas pela estrutura eclesial (Apud Maia, 1998: 34). As mulheres são a clientela religiosa mais significativa em ambos os grupos: 70% entre os carismáticos e 57% nas CEBs (Maia, 1998: 51; Prandi, 1998: 16). Grupos de oração e comunidades de base também despertam simpatias e antipatias da parte de setores populares e religiosos. Ambos dão primado à Bíblia nos cultos.

Algumas similaridades são ainda mais densas: RCC e CEBs se dizem herdeiras do Concílio Vaticano II. "A CEB tem como paradigma utópico a vivência comunitária fundamentada nos Atos dos Apóstolos" (Maia, 1998: 73), que é justamente a proposta da RCC: formar comunidades eclesiais carismáticas (RCC, 1993: 70). É possível observar as semelhanças até nos termos: "A partir dos grupos de oração, a Renovação Carismática deve caminhar para a formação de *comunidades eclesiais renovadas*, semelhantes às comunidades primitivas" (RCC, 1986: 3 – grifo meu).

Clodovis Boff enumera oito características, paralelamente, que para ele são "rigorosamente complementares" (Boff, 2000: 49):

Renovação Carismática	Teologia da Libertação
Vive a fé como experiência	Vive a fé como prática
Enfatiza a oração	Enfatiza o serviço
Busca a transformação pessoal	Busca a transformação social
Dá importância à emoção	Dá importância à reflexão
Faz a opção pelos "perdidos"	Faz a opção pelos pobres
Está centrada na Igreja	Está centrada no mundo
Liga-se à Igreja universal	Liga-se à Igreja local
Visa a afirmação social da Igreja	Visa a renovação institucional da Igreja

12. Cf. SEDOC, v. 5, n. 50, jul/1972, p. 118-119.

Embora essas características devam ser relativizadas em uma e outra expressão, são, no entanto, "acentos" de cada uma. Por isso mesmo, Boff defende que não há nada nos princípios da RCC que bloqueie uma opção libertadora e que ela "pode crescer na direção da libertação, sem abandonar suas raízes, antes, *a partir delas mesmas*" (Ibid.: 48). É importante assinalar que essa defesa, no entanto, emergiu da parte do teólogo da libertação somente agora, em fins dos anos 90.

A maior convergência entre RCC e CEBs, a meu ver, é no tocante à contestação da estrutura de poder da Igreja. Maia reconhece que "ambas as expressões se dão conta da rigidez hierárquica e procuram caminhos alternativos para reagir a essa mesma estrutura" (Maia, 1998: 132). A Teologia da Libertação o faz por meio de uma construção teológica muito bem elaborada. Um protótipo disso é o estudo de Leonardo Boff (1982), cujo conteúdo traz à tona uma série de questões relativas à estrutura católica.

A partir da categoria de Igreja como "Povo de Deus" (Ibid.: 26), Boff defende a autonomia dos leigos em seu campo próprio (Ibid.: 56) e denuncia a centralização do poder decisório na Igreja:¹³

"Assim por exemplo os postos de direção (...) desde o Papado até o prebiterato não são precedidos de consulta às bases do Povo de Deus, e quando, por acaso se realiza alguma consulta, não é levada em conta. Os dirigentes são escolhidos por cooptação dentro do círculo restrito daqueles que detêm o poder eclesial, impostos às comunidades, marginalizando a imensa maioria de leigos, mesmo aqueles que possuem (...) grande qualificação profissional, intelectual e até teológica" (Ibid.: 61).

Os embates da Teologia da Libertação com os conservadores dão-se, portanto, no nível da racionalidade. A Renovação Carismática, por sua vez, contesta a estrutura de poder

13. Essas questões levantadas por Leonardo Boff estão relacionadas com o nível institucional da Igreja (cf. também, 1982: 71-72). Ele ainda questiona pontos da estrutura ao nível da formação da opinião (Ibid.: 65-66) e ao nível da doutrina e da disciplina (Ibid.: 66-69). Audaciosa é a contestação do exclusivismo masculino no ministério ordenado (Ibid.: 63-64).

da Igreja por meio de práticas, na medida em que valoriza a atuação do leigo, desenvolve autonomia e insere-se na luta pelo poder simbólico. Essa desenvoltura carismática será analisada mais adiante.

Aqui, interessa saber que Renovação Carismática e Teologia da Libertação não nasceram em oposição, mas com tendência à aproximação, até porque ambas as expressões esforçaram-se para corresponder às expectativas de Medellín e, depois, de Puebla. Os discursos e linhas de atuação são evidentemente diferentes, porém não inconciliáveis. As duas propostas são de mudança: uma de caráter interior (RCC) e outra social (CEBs). Constituem indicativos de mutação em diferentes sentidos, mas ambas com tendência para questionar a estrutura de poder da Igreja.

III

Havia na década de 70, como disse, um ambiente voltado para a convergência entre Renovação Carismática e Teologia da Libertação. Porém, examinando os mesmos documentos do Escritório Nacional da RCC, verifiquei que a partir dos anos 80 esse ambiente de diálogo desapareceu gradativamente. O esforço de aproximação parece ter sido olvidado e a Renovação tendeu mais radicalmente para os assuntos espirituais. A própria literatura da RCC tornou-se mais pragmática, menos teológica e reflexiva (Almeida, 2003: 1). A motivação geral parece ser o crescimento via experiência espiritual e um abandono da possibilidade de ajuste com as CEBs.

O protótipo dessa nova atitude é o livro do padre Caetano Minette de Tillesse: *A Teologia da Libertação à luz da Renovação Carismática*. O texto é resultado de uma reunião de líderes da RCC de todo o Brasil,¹⁴ em Campinas – SP, entre 04 e 11 de janeiro de 1978. Nesse encontro, foram realizados estudos a respeito das apreciações e críticas feitas à RCC

14. 4 bispos, 18 padres, 14 religiosas e 32 leigos de 26 dioceses (RCC, 1978c: 1).

por um sociólogo e três teólogos,¹⁵ a pedido da CNBB e com base numa pesquisa do CERIS (dados colhidos em 1975).¹⁶

De maneira muito bem elaborada por um especialista,¹⁷ o livro transmite uma visão balizada acerca da relação RCC/TdL. O autor constata que "a Bíblia, em particular o Novo Testamento, não fala exatamente como os autores da Teologia da Libertação gostariam que ela falasse" (Tillesse, 1982: 37). Ele não se intimida de apontar os limites da Teologia da Libertação (Ibid.: 39-40), considerando-a não uma norma absoluta revelada por Deus, nem oriunda imediatamente do Evangelho (Ibid.: 39). "A citação que o Papa faz da Teologia da Libertação no seu documento 'Evangelii Nuntiandi' – diz Tillesse – não é uma total aprovação. Pelo contrário, ele faz restrições importantes..." (Ibid.: 40). Começava ali o distanciamento da RCC em relação à teologia construída na América Latina.

O tom geral do discurso de Tillesse não é de síntese, mas de primado da espiritualidade: "A liberdade é, primeiramente, interior: ela vem de dentro para fora e não ao contrário" (Ibid.: 42). Apesar de reconhecer que "existem nexos profundos entre libertação interior e libertação social", Caetano Tillesse extrai e recusa qualquer conteúdo dialético marxista e defende que "quem é interiormente livre, ninguém pode escravizar", pois "a liberdade verdadeira vem do interior antes de se manifestar fora" (Ibid.: 42). E acrescenta: "Por isso a RCC continua achando que a libertação interior precede qualquer ação de libertação social" (Ibid.: 42).

O livro do padre Caetano foi enviado pela Comissão Nacional da RCC a todos os bispos do Brasil, suscitando algumas manifestações de simpatia, como a de Dom David Picão, de Santos – SP, que considerou oportuna a publicação, e de Dom Amaury Castanho, de Sorocaba – SP, que disse estar "fundamentalmente de acordo: sem conversão pessoal não

15. Pedro Ribeiro de Oliveira, Leonardo Boff, Estêvão Tavares Beteencourt e João Batista Libânio.

16. Essas apreciações foram publicadas em 1978, pela Editora Vozes.

17. Caetano Tillesse é sacerdote belga, radicado no Brasil desde 1968, teólogo e biblista pela Pontifícia Universidade Gregoriana e pelo Pontifício Instituto Bíblico, ambos de Roma (TILLESSE, 1982: 5).

haverá a nova sociedade humana e cristã a que todos aspiramos" (RCC, 1978b: 3). O próprio Dom Hélder Câmara, arcebispo de Recife, agradeceu o envio e encaminhou o texto ao conselho de pastoral da diocese (Ibid.: 4).

Em setembro de 1982, a situação na maioria dos grupos de oração já era de "insistência quase exclusiva na dimensão espiritual da conversão pessoal" (RCC, 1982). Apesar dos significativos trabalhos de promoção humana desenvolvidos pelo movimento, haviam reservas quanto aos temas políticos e de justiça social. "Quando se fala nisso, diz o boletim nacional, há um certo temor e uma impressão de estar abandonando o Espírito" (RCC, 1982).

Em junho de 1985, num encontro nacional de líderes, o padre Caetano Tillesse voltou a expor suas conclusões sobre a Teologia da Libertação, fazendo críticas muito mais duras a respeito. Por exemplo: "A Teologia da Libertação (...) critica e derruba, dizendo que o capitalismo é pecado dos ricos (...). A consequência é mais grave: a Igreja pode estar fazendo o jogo dos que ficam nos bastidores. Estes precisam da Igreja porque ela é a força da opinião pública" (RCC, 1985b: 2). No contexto, Tillesse alerta que a TdL pode representar uma opção política e que pode ter consequências funestas. Chega a dizer: "Precisamos ver o que está por baixo dos escritos da Teologia da Libertação e o que se faz na prática" (Ibid.: 2).

Em julho de 1986 há um sinal de continuidade das discussões iniciadas nos ECCLAs, a respeito do compromisso social da RCC. Trata-se do *Encontro do Cone Sul*. Sessenta e três delegados da Argentina, Uruguai, Chile, Bolívia, Paraguai e Brasil reuniram-se em Foz do Iguaçu – PR, para discutirem o tema "A Igreja e os pobres". Mas, quem estava lá como assessor? Caetano Tillesse. A "Carta do Cone Sul", texto conclusivo do encontro, seguirá a mesma linha do livro publicado em fins dos anos 70 e terá forte influência dos documentos eclesiais *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* e *Instrução sobre a liberdade cristã e libertação*. Nesse ponto da discussão, parece que a RCC procurou alinhar-se mais uma vez com o Vaticano, num outro esforço de legitimação. "A Renovação

Carismática – diz a conclusão da Carta do Cone Sul – assumiu como *prioridade de ação* o compromisso missionário de *anunciar* o Evangelho para a conversão do homem e a *consequente* transformação de sua realidade social" (grifos meus). Note-se que a prioridade de ação é o anúncio, entendendo-se a transformação da sociedade como consequência da mudança interior.¹⁸ Em seu esforço de legitimação, a RCC pendeu para as conclusões do Vaticano sobre a TdL e abandonou a tentativa de síntese.

Considerando a inicial tendência à síntese e posterior afastamento, minha tese é que a oposição RCC/TdL foi *construída*,¹⁹ não havendo incompatibilidade essencial entre as duas propostas. Não houve distanciamento desde o princípio, como propõe Dávila (2000: 16). Porém, quando o esforço de aproximação diminuiu, deu lugar a um contexto paradoxal. De maneira geral, a pesquisa possibilitou-me levantar algumas hipóteses para justificar o afastamento entre a RCC e a Teologia da Libertação.

A primeira delas diz respeito à excessiva racionalidade das CEBs. Os agentes da Igreja Progressista sempre tenderam a rejeitar qualquer tipo de expressão religiosa que fizesse emergir a emotividade. Não acreditavam que fosse possível haver consciência política e social naquilo que classificavam como "alienação". Cecília Mariz já observou que a postura da ala progressista da Igreja provém do discurso racionalista "que tem preconceito contra milagres e vê a religião e o mundo sobrenatural como uma ilusão" (Mariz apud Dávila, 2000: 104).

Dom José Luiz Azcona, bispo da Prelazia da Ilha de Marajó, um dos envolvidos com a Renovação Carismática comentou²⁰ que Dom Pedro Casaldáliga,²¹ na CNBB, admirava-se do fato de que sendo ele um dos "alienados carismáticos", assumisse posições tão avançadas. Dom Azcona, que é o responsável pelas pastorais sociais no seu Regional, ressaltou ainda que, no Brasil, a RCC o aproximou dos pobres.

18. BOFF (2000: 51) já apontou para essa conotação no livro de Tillesse.

19. MASSARÃO (2002: 21) chega a sinalizar essa hipótese, mas não a leva adiante.

20. Em entrevista pessoal concedida a mim por telefone.

21. Hoje bispo emérito de São Félix do Araguaia-MT. Espanhol, veio para o Brasil em 1971 e tornou-se um dos mais conhecidos bispos progressistas no país.

Num artigo onde analisa a situação das comunidades eclesiais no Brasil, Faustino Teixeira indica alguns desafios singulares presentes na segunda metade dos anos 90 na vida dessas comunidades (Teixeira, s/d: 38). Entre estes está o desafio da espiritualidade, no contexto do qual "emerge a consciência de que muitas vezes, em nome de uma 'urgência' histórica, se sacrificou a subjetividade e, com ela, o gratuito, o afetivo e o simbólico" (Ibid.: 42).

Esses são apenas dois exemplos que sugerem que a abertura para acolher o carisma católico e encontrar uma síntese foi dificultada, em primeiro lugar, pela percepção *a priori* dos progressistas. Leonardo Boff escreveu em 1978: "Nosso receio alcança mais longe: tememos que se a RCC chegar às comunidades de base (...) poderá significar um esvaziamento, uma convocação ao intimismo, ao abandono do combate pela justiça e uma fuga ao campo do religioso estrito" (Boff In. Oliveira et al, 1978: 191). Um dos expoentes principais da Teologia da Libertação no Brasil considerava que a RCC poderia significar "um instrumento inibidor e um freio à missão libertadora da Igreja em termos de transformação da sociedade" (Ibid.: 190). Do mesmo modo, Pedro de Oliveira, sociólogo assessor das CEBs, não via condições da Renovação Carismática ser aceita pelo setor mais engajado na militância social e política: "Se esta análise da situação da RC no contexto histórico da Igreja latino-americana está certa (...), sou levado a concluir que seu efeito prático na Igreja seria o de contrapor-se ao setor engajado na transformação das sociedades latino-americanas" (Oliveira et al, 1978: 87).

Em pesquisa comparativa entre pentecostais, carismáticos e comunidades de base, Mariz percebeu numa CEB da periferia do Rio de Janeiro, que a religiosa líder da comunidade não aceitava um grupo de oração carismático naquele ambiente, embora alguns fiéis participantes fossem simpatizantes dos grupos de oração da RCC (Mariz, 2001b: 24). "As declarações (da freira) contra trazer o grupo de oração para a área – afirma Mariz – padece de

certa intransigência que parece ser fruto da ênfase na autoridade da hierarquia e da autoridade em geral, característica da Igreja Católica" (Ibid.: 24).

A preocupação justifica-se também pelo receio de que a experiência da Renovação Carismática atingisse o núcleo central de análise das CEBs, a saber: a dimensão dialética, da qual o movimento carismático carecia (Libânio In. Oliveira et all, 1978: 204). Libânio advoga que o afervoramento espiritual e pessoal promovido pela RCC representa "sérios riscos para as Igrejas particulares", pois pode aparecer para os cristãos como "uma alternativa em relação a outros compromissos de ordem social" (Ibid.: 204), ou seja, em relação às CEBs. Por isso, ela não pode ser uma "opção importante" para a Igreja que se firma em Medellín (Ibid.: 206).

As CEBs recusaram a aproximação com a RCC por julgá-la irracional e alienante. "Os conceitos de *alienação* ou *ilusão* impedem a comunicação, fecham os agentes de pastorais em sua visão de mundo e os impedem de ouvir vozes discordantes" (Mariz, 2001b: 24-5). Os agentes progressistas reprimiram todo tipo de subjetivismo e radicalizaram a sua opção no nível das atitudes, das práticas e das convicções de fundo. Embora fosse "um mote comum entre as CEBs a defesa de uma atitude ecumênica e de abertura ao diálogo inter-religioso e de inculturação (...), quando se apresenta a questão da relação com a RCC, a coisa fica tensa..." (Iulianelli, 1999: 83). Somente em 1997, por ocasião do IX Inter-ecclesial em São Luis (MA), as CEBs reconheceram a necessidade de vencer os preconceitos em relação à Renovação Carismática (Boff, 2000: 52). Aquele encontro seria particularmente marcado por uma tensão entre as duas expressões, por causa de uma carta enviada pelo Conselho e Comissão Nacional da RCC a todos os bispos do Brasil, criticando o texto base e "certas atitudes tomadas durante o referido encontro".²²

São ilustrativas essas observações de Clodovis Boff, o conhecido teólogo da Igreja Progressista no Brasil, quando avalia a situação das CEBs em crise:

22. Cf. SEDOC, v. 30, n. 266, jan/fev-1988, p. 490.

"Antes éramos muito dogmáticos, arrogantes e quase fundamentalistas (...). Também nós adotamos no passado certo 'pensamento único'. E isso nos fazia em boa parte intolerantes e sectários, levando-nos a estigmatizar com facilidade quem não pensava como nós e provocando com isso danosas divisões internas. (...) Acreditávamos demais nas estratégias de confronto, como a famosa 'luta de classes'. Revendo hoje a facilidade teórica e mesmo moral com que legitimávamos então o recurso à 'revolução', mesmo violenta, nos dá vontade de rir" (Boff, 2002).

A análise recente de Clodovis Boff parece lamentar a pouca proximidade das CEBs com outras expressões da Igreja, sobretudo daquelas que tinham o potencial de fazer com que as comunidades absorvessem elementos de espiritualidade: "Damo-nos conta de que a raiz do ser humano é seu espírito. Portanto, precisamos mexer aí se quisermos oferecer saídas 'radicais' aos problemas. Nessa linha, passamos a perceber a importância da subjetividade..." (Ibid.).²³

A visão do teólogo reflete a experiência de quem viveu as várias etapas do processo de implantação e posterior arrefecimento das comunidades de base no Brasil. Em sua reconhecida perspicácia científica, percebe com clareza os equívocos do passado e propõe soluções que apontam exatamente para aquela anterior tentativa de proximidade com a pedagogia dos movimentos.

Os setores progressistas conseguiram dialogar valorativamente até com as religiões afro-brasileiras, de fortíssimo conteúdo espiritualista e sem nenhuma conotação política, mas evitaram todo tipo de aproximação com o movimento carismático católico, por considerá-lo alienado. Nesse sentido, eles foram "um paradoxo quanto à sua proposta ecumênica": enquanto tentaram se aproximar de grupos religiosos externos, assumiram a diferença e o conflito com os grupos internos à própria Igreja (Mariz, 2001b: 25).²⁴

23. IULIANELLI (1999: 83) trata essa questão nos seguintes termos: "Tenho a impressão que a força do discurso religioso é a afetividade que ele desperta. Um bom termômetro para o discurso religioso: quanto de paixão ele desperta? Isso as CEBs têm que aprender..."

24. Mariz faz essa constatação apenas em um grupo observado, mas a meu ver ela reflete a realidade da maioria dos grupos progressistas no Brasil.

Os carismáticos, por sua vez, ao supervalorizarem a experiência subjetiva, contrapondo-se à excessiva racionalidade das CEBs, passaram a criticar todas as formas de catolicismo que, segundo eles, não continham uma espiritualidade autêntica e, portanto, não proporcionavam uma verdadeira conversão. Isso era tanto mais verdadeiro em relação às CEBs, que se apresentavam aos carismáticos demasiadamente politizadas e não davam prioridade à oração.

Alguns carismáticos propagavam com triunfalismo a transferência de católicos de outros setores para as fileiras do movimento. A expectativa de boa parte dos grupos de oração era de que os padres "se convertessem" ou que se tornassem "renovados", ou seja, que absorvessem a experiência carismática em seu ministério. Também esperavam isso de outras lideranças paroquiais. Os carismáticos consideravam as reuniões das pastorais enfadonhas e sem resultados.

Identifico um segundo motivo pelo qual se tornou impossível a proximidade da RCC com as CEBs. Trata-se da emergência de um discurso dualista, que opõe fé e obras, espiritual e social, oração e ação. Vi várias vezes, em sermões litúrgicos ou não, a Renovação Carismática ser usada como exemplo a não ser seguido, pois "só rezam, não agem", "têm fé, mas não obras" e "praticam uma religiosidade intimista, sem optar pelos pobres". Estabelecida essa dicotomia, abriu-se entre as duas propostas uma espécie de abismo ideológico, de maneira que parecia ser necessário optar entre uma ou outra. Assim é que Oliveira afirma que "o catolicismo das CEBs e da Renovação Carismática devem ser entendidos como duas formas de catolicismo em contradição no interior da comunidade católica" (Oliveira, 1989: 824).

O discurso fez crer que as motivações de ambas as expressões eram inconciliáveis. No dizer de Suenens, trata-se da eterna tentação de traduzir as complementaridades em termos de oposição (Suenens In. RCC, 1976c: 3). Esse discurso não foi praticado isoladamente, mas esteve presente em variados âmbitos eclesiais, sobretudo nas assembléias de pastoral, nos

seminários e nos cultos.²⁵ Ele estabeleceu a conversão pessoal e o compromisso social como duas coisas estanques, de maneira que as pessoas viam-se obrigadas a aderir a um ou outro estilo de vida. Qualquer tentativa de síntese poderia levar à discriminação num e noutro grupo. Em outras palavras, alguém que quisesse unir as duas propostas tornava-se alvo de preconceito, sendo rotulado de "alienado" pelas CEBs ou "não renovado" pelos grupos carismáticos. Qualquer aproximação entre as duas vertentes tornou-se impensável nesse campo (Sanchis, 1994: 62).

Completamente balizados pelo próprio discurso eclesial, Renovação Carismática e CEBs não puderam aproximar suas propostas. A maioria dos grupos de Renovação absorveu um certo preconceito em relação a qualquer abordagem de caráter social. Alguns membros que se propuseram à vida política, sindical ou similar, sofreram a desconfiança de que suas iniciativas significariam o abandono da vida de oração. Não raras vezes, essas pessoas afastaram-se do grupo de oração, ou porque envolveram-se demais com seus trabalhos ou porque não tiveram nenhum respaldo comunitário nesse sentido (Sousa, 2000: 49).

Não descobri nada que evidenciasse alguma mobilização de índole clerical para separar os discursos que, unidos, poderiam significar forte alteração ao poder hierárquico; ou seja, a proposta teológica das CEBs aliada ao dinamismo carismático, emocionalmente envolvente e de forte espiritualidade. É difícil precisar se a hierarquia, apercebida desse perigo, cuidou logo de opor os discursos e precaver-se contra um potente elemento de contestação ao seu primado. Não posso, apesar disso, ignorar tal hipótese, difícil de ser testada empiricamente.

É fato que CEBs e RCC tinham propostas de mudança *da* Igreja e não *na* Igreja. A Teologia da Libertação propunha uma renovação estrutural e os carismáticos, desde o princípio, recusavam-se a ser classificados apenas como membros de um movimento. Os fundadores da RCC, de maneira geral, queriam “uma Igreja renovada carismaticamente, que

25. DÁVILA (2000: 157) o percebe inclusive na mídia.

não tenha mais necessidade de um movimento específico" (Chagas, 1976: 42). O objetivo era bastante pretensioso, levando-se em conta a forte estrutura tradicional católica e a presença concomitante da Teologia da Libertação.

As CEBs, por sua vez, discutiram se elas seriam "um novo modo de ser Igreja" ou "um novo modo de toda a Igreja ser" (Teixeira, s/d: 35). Pelo conteúdo de suas propostas e da elaboração eclesiológica que portavam, tendiam para a segunda opção, que era também o que pretendiam os carismáticos: "A Renovação não é um movimento na Igreja, diziam, mas a Igreja em movimento".

CEBs e RCC almejavam se transformar no paradigma hegemônico da vida da Igreja. Enquanto a RCC queria uma Igreja toda ela carismática, os progressistas queriam uma Igreja formada a partir das bases, como uma rede de comunidades e com uma nova distribuição de poder (Boff, 1982: 25).

A hierarquia católica enquadrou ambas as propostas: a RCC, como movimento eclesial e as CEBs como "um novo modo de ser Igreja". As CEBs hoje "estão conscientes de que seria uma ilusão imaginar toda a Igreja no Brasil como uma imensa rede de comunidades" (Teixeira, s/d: 44).²⁶ Assim, a organização da Igreja, que caminha numa direção segmentada e piramidal (regionais, dioceses, paróquias, pastorais) e com visível primado da hierarquia, eliminou a possibilidade das inovações mais desafiadoras que continha as duas propostas.

Em 1978, o padre José Rodriguez, de Belo Horizonte, já percebia essa tendência: "Parece-me que nós clérigos queremos clericalizar tudo e botar dentro dos nossos esquemas". E ainda: "Quando algo escapa de nossas mãos, vamos atrás" (RCC, 1978b: 6). Ele previu, em relação à RCC, que no dia em que ela estiver "oficializada, aceita e abençoada por todos, perderá muito" (Ibid.: 7).

26. O estudo de MARIZ (1988) é sintomático nesse sentido, pois em vários momentos refere-se às CEBs como "movimento".

Fico imaginando o que teria sido gerado caso esses dois discursos (RCC e CEBs) tivessem conseguido encontrar-se numa síntese. Talvez uma rede de comunidades carismáticas e de forte poder contestatório em duas direções: para dentro da Igreja e para fora, na sociedade. Isso representaria a unidade de duas forças poderosas investindo contra o centralismo hierárquico em direção a uma intensa renovação da Igreja.

No momento atual, observa-se um novo esforço de aproximação entre carismáticos e libertadores. Porém, isso não ocorre no tempo certo e propício, pois ambos estão mudados. RCC e CEBs abandonaram suas propostas iniciais de alterar a estrutura da Igreja e conformaram-se em situar-se nela. Ademais, conforme assinalou Boff essa tendência de síntese se verifica mais entre os jovens "que se identificam com a RCC e ao mesmo tempo com a TdL" (Boff, 2000: 52). Os que viveram as décadas anteriores ainda estão por demais marcados pelas experiências traumáticas que as tensões com o clero progressista outorgaram-lhes. E são estes que estão à frente da RCC.

De qualquer forma, é inegável a influência dessas duas vertentes do catolicismo. Renovação Carismática e Teologia da Libertação não podem ser ignoradas nem por aqueles que intencionalmente o queiram. Depois destes dois movimentos, a Igreja nunca mais foi a mesma.

O AVANÇO DA RCC E A RETRAÇÃO DAS CEBs

I

Cumpre-me, por fim, considerar até que ponto a expansão da Renovação Carismática significou uma retração para as CEBs. O movimento carismático realmente contribuiu para a derrocada da proposta da Igreja Progressista no Brasil?

Minha pesquisa permitiu-me levantar algumas suposições relativas à essa questão.²⁷ Através da oposição *construída* em torno das duas propostas, é possível que, em algum momento, a Renovação Carismática tenha, de fato, apresentado-se como alternativa à religiosidade das CEBs. Contudo, não creio na influência decisiva da RCC no declínio das CEBs. Esta tese não se sustenta. A seguir, procurarei identificar alguns motivos que confirmam minha suposição.

Em primeiro lugar, conforme demonstrei, a dualização do discurso não permitiu que houvesse na Igreja espaços de intercâmbio entre adeptos das CEBs e carismáticos. Isso implica dizer que as possibilidades de mútua influência foram reduzidas ao máximo. Carismáticos e libertadores localizavam-se na Igreja em lugares bem definidos e balizados. A maioria dos agentes ligados às CEBs tinha verdadeira ojeriza aos carismáticos, de maneira que era quase impossível ter um grupo de oração numa comunidade de base. Caso típico é o da freira progressista que "tinha uma posição fechada contra o grupo de oração e não aceitava que se organizasse nenhum desses grupos na comunidade" (Mariz, 2001b: 24).

A RCC medrou com mais facilidade "nas paróquias de classe média, em que a Teologia da Libertação é ficção, e no interior, onde a Igreja sempre se manteve conservadora e tradicional" (Prandi, 1998: 143). Se os espaços da RCC eram diferentes dos espaços das CEBs, como ela poderia ter provocado sua retração? O número de agentes das comunidades de base que se tornaram carismáticos é insignificante para se deduzir qualquer coisa no sentido de uma retração por falta de pessoal.

É necessário identificar bem os motivos de compressão das CEBs e não associá-la a elementos periféricos. A reação conservadora que caracterizou a Igreja na década de 80,²⁸

27. A maioria dos estudiosos seguem a tendência de ver no avanço da RCC um motivo de derrocada das CEBs. Alguns poucos ensaiam refutar essa tese, como MASSARÃO (2002: 22), que disse muito certamente que "a expansão da Renovação Carismática (...) parece ter pouca relação com a desestabilização da Teologia da Libertação" e IULIANELLI (1997: 154), que indica não haver pesquisas quantitativas capazes de corroborar tal relação.

28. Tal reação, como visto, conteria um maciço apoio do clero conservador à RCC.

pode ter tido influência na crise das CEBs,²⁹ mas apenas como fator secundário. O fundamental, como apontou David Lehmann, reside em suas próprias contradições internas, que seriam basicamente três: racionalidade, excessiva intelectualização da proposta e dependência institucional (Lehmann apud Guerra, 2000: 17-18).

Esses elementos foram por mim apontados em estudo de caso na diocese de Cajazeiras-PB, antes mesmo de conhecer o trabalho de Lehmann. Na referida pesquisa, constatei que o discurso da Teologia da Libertação:

"tornou-se um discurso fechado, sectário e extremista, nos moldes do marxismo ortodoxo, com a mesma rigidez que sempre caracterizou sua inserção no interior dos partidos de esquerda (...). Em outras palavras: os defensores da TL fizeram uma espécie de seleção das mentalidades, de modo que as pessoas foram agrupadas em 'conscientes' e 'inconscientes', de acordo com os padrões ideológicos adotados por eles" (Sousa, 2003: 97).

Também observei, naquela pesquisa, que apesar de ter uma proposta descentralizadora, as CEBs em Cajazeiras "quiseram resguardar um conteúdo clerical, uma relação intrínseca com a hierarquia" (Ibid.: 107). Como a Teologia da Libertação era o "discurso consensual" (Ibid.: 96), o clero apresentava-se como ponto de apoio e garantia para as CEBs. Só que:

"Se por um lado o clero aderiu ao projeto das CEBs no seu discurso, por outro se recusou a contribuir com o que seria fundamental para a concretização das mudanças: a revisão das estruturas paroquiais. (...) Devo afirmar que, muito provavelmente, os padres aderiram a uma parcela do discurso das CEBs para não ter que ceder ao todo: adotaram seu discurso, mas não sua proposta. Isso lhes possibilitou o controle sobre essas pequenas comunidades..." (Ibid.:107).

29. Sobretudo por causa da transferência de bispos progressistas e nomeações de conservadores (GUERRA, 2000: 18).

Em diversos lugares, o clero quis e de fato fomentou as comunidades eclesiais de base. Mas, como manter numa paróquia comunidades com vida eclesial própria, sem fugir ao controle do padre? Como conciliar a nova dinâmica da CEB com os limites territoriais? Como evitar que a autonomia das bases entrasse em choque com o primado e a autoridade do pároco? Na verdade, o fomento clerical foi bem ao seu modo, sem perda do controle estrutural e burocrático sobre as CEBs.

Em outras palavras, *a proposta da Igreja de base foi colocada numa estrutura clerical centralista*. Vinho novo em odres velhos.³⁰ Resguardou-se o discurso e diluiu-se a prática (Sousa, 2003: 107). Na CEB deve haver "uma nova distribuição do poder na comunidade, muito mais participado, evitando-se toda centralização e dominação a partir de um centro de poder" (Boff, 1982: 25). Porém, a estrutura de poder da Igreja permaneceu a mesma e "as experiências das CEBs não conseguiram se libertar de uma dependência estreita da figura do padre..." (Mariz & Guerra, 1990: 77).

Muitas dioceses adotaram procedimentos em direção da construção das CEBs. Porém, tentaram "implantar" as comunidades de cima para baixo, do clero para o povo, forçando o aparecimento de comunidades num ambiente centralista. Como um remendo novo em pano velho.

Em 1984, o então bispo de Campina Grande, na Paraíba, Dom Luiz Gonzaga Fernandes, escreveu um livreto intitulado *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*, com prefácio de Leonardo Boff. Dom Luiz ficou conhecido como um dos principais defensores da Igreja de base no Brasil, traçando para sua diocese um projeto orientado para a construção e fomentação das CEBs. Apesar do título, uma das idéias fundamentais do bispo é

30. Faço, aqui, alusão ao dizer de Jesus em Lc 5, 36-39: "Ninguém rasga um pedaço de roupa nova para remendar uma roupa velha; porque assim estragaria uma roupa nova, e além disso o remendo novo não assentaria bem na roupa velha. Também ninguém põe vinho novo em odres velhos; do contrário, o vinho novo arrebentará os odres e entornar-se-á, e perder-se-ão os odres; mas o vinho novo deve-se o pôr em odres novos, e assim ambos se conservam. *Demais, ninguém que bebeu do vinho velho, quer já do novo, porque diz: o vinho velho é melhor*". (grifo meu)

a de que não se “faz” uma comunidade cristã, ela surge espontaneamente (Fernandes, 1984: 9-19). Mas a partir de que concretamente, Dom Luiz não esclarece.

Retomando o conteúdo dos *Atos dos Apóstolos*, a partir dos textos ali descritos, é possível enumerar algumas características fundamentais da gênese das comunidades cristãs e associar ao contexto atual. A leitura dos *Atos* torna evidente que *as comunidades cristãs surgiam do querigma*, da pregação inicial dos apóstolos e evangelistas, ricamente marcada pelos sinais de índole carismática e que tinha como conteúdo central a fé em Jesus como salvador e cristo.

O querigma deu origem às primeiras comunidades cristãs. Disso se deduz que não são todas as formas de aglomeração que provoca o nascimento de uma comunidade eclesial de base.³¹ Ela não surge de uma luta popular, por exemplo, ou de uma manifestação cultural, associação de bairro ou outra reunião de pessoas sem o conteúdo básico do primeiro anúncio, por mais nobre que seja a causa, os motivos e objetivos de tais junções. Estas podem ser *oportunidades* de maturação e objetivação da experiência de vida, mas se não houver o anúncio explícito e a aceitação pessoal da experiência religiosa como tal, o grupo terá sua importância no âmbito da sociedade humana, mas não será uma comunidade cristã no seu sentido essencial.

Examinando os *Atos dos Apóstolos*, é fácil encontrar a figura de uma Igreja que se organiza a partir da evangelização fundamental comunicada pelos apóstolos e evangelistas, com fortíssimo ardor missionário e liderança do tipo carismático. Nas comunidades - nelas e por elas - é que se fortaleceu a estrutura hierárquica. É crível afirmar que a hierarquia surgiu para *preservar* as comunidades e não para fazê-las nascer. A via de nascimento das comunidades cristãs, de maneira geral, é essencialmente carismática.

Devo dizer que a derrocada das CEBs talvez esteja muito mais relacionada com a dificuldade de traduzir na prática, os elementos *teológicos* fundamentais para a construção e

31. Como indiretamente propõe FERNANDES (1984: 10-19).

manutenção dessas comunidades. Penso que, política e sociologicamente falando, as CEBs estiveram sempre bem organizadas e foram instrumentos privilegiados de luta social antes e depois da ditadura militar. Funcionaram como espaços de discussão e aprofundamento de temas relacionados às questões da desigualdade e dos mecanismos de contestação social. Isso é tão verdadeiro que o Partido dos Trabalhadores (PT), que muitos afirmam ter nascido nas fileiras das CEBs, ocupa hoje o primado no governo federal.

Mas as CEBs deixaram a desejar em sua caracterização propriamente cristã, na medida em que era fluida a presença do anúncio querigmático fundamental e a experiência espiritual forte. Suas lideranças, por outro lado, apresentavam-se burocráticas e racionais, com pouca capacidade de mobilização carismática. Talvez resida nesses elementos a razão pela qual grupos carismáticos conseguiram ficar mais coesos e autônomos, mantendo-se como unidades comunitárias densas e auto-sustentáveis.

A falta de reprodução, na prática, dos elementos teológicos próprios das comunidades cristãs, significou para as comunidades eclesiais de base um alicerce vulnerável. A teologia gerada em torno dessas comunidades é riquíssima, sistematizada por teólogos realmente brilhantes. Mas tais elementos concebidos foram suplantados na prática pelo discurso político. Sendo o marxismo o núcleo ideológico central de sua proposta, a queda do comunismo provocou forte desestímulo psicológico nos agentes das CEBs (Sousa, 2003: 100). Sobre isso, indica Prandi:

"São frequentes as *reclamações* do 'comodismo do povo' e da 'falta de união'. Aliado a essas *queixas* está o *descontentamento* com o que chama de 'burocratismo'. Entre as pessoas que mais participam das comunidades é comum a afirmação de que 'ninguém *aguenta* mais tantas reuniões'. Por outro lado, observa-se atualmente nas CEBs certa *rejeição* ao 'radicalismo' dos integrantes muito politizados e crescente *preocupação* com as questões práticas, administrativas..." (Prandi, 1998: 115 – grifos meus).

Tudo isso é sinal de perda do estímulo subjetivo. A "paixão revolucionária" que outrora ditava o ritmo das CEBs, diminuiu significativamente por causa da desproporção entre os resultados práticos e as pretensões do grupo, deixando muitos agentes sem perseverança e motivação. Do mesmo modo, não seria possível desempenhar uma ação religiosa e política tão altruista e, às vezes, arriscada, sem levar em conta os problemas pessoais relativos à afetividade, auto-realização, relações familiares, entre outros de caráter puramente subjetivo.

A tese de que o declínio das CEBs é consequência do avanço da RCC está, portanto, invertida. A RCC pode ter crescido no vácuo deixado pela derrocada das CEBs. Ou seja, o declínio do modelo progressista, ajudou a guinar a RCC, que vinha em ascensão por causa de sua autonomia. Nos anos 90, o apoio à RCC pode ter se tornado um mal necessário para vários padres católicos. "Há uma parcela significativa do episcopado brasileiro, maior do que nos anos 70 e 80, descrente quanto às CEBs e que acredita mais na resposta pastoral dos movimentos..." (Iulianelli, 1999: 79). Afinal, em que se agarrar o catolicismo após o esvaecimento de sua grande proposta – a Igreja de Base – sustentada durante quase três décadas pela hierarquia brasileira?

CAPÍTULO IV

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA, HIERARQUIA E PODER SIMBÓLICO

I

As relações de poder entre a Renovação Carismática e a hierarquia da Igreja Católica estão incluídas, predominantemente, na categoria de poder simbólico, ou seja, dizem respeito às informações e à capacidade de comunicação com os anseios da população que consome bens religiosos.

Tudo indica que um dos maiores trunfos da Igreja Católica para firmar-se como autoridade institucional reside justamente na capacidade de comunicar sua mensagem por meio de símbolos, os quais criam no inconsciente coletivo da população imagens bem definidas de poder com primado para a classe sacerdotal. A simbologia católica tornou-se um processo comunicacional autoritário e unilateral, fazendo com que a tradicional visão de um Deus distante e inacessível permanecesse como verdade incontestável durante muito tempo (Marques, 2001: 71).

Nesse sentido, é fácil compreender a ênfase que a hierarquia católica dá à eficácia e necessidade dos sacramentos, o que representa, sem dúvida alguma, uma forma de reforçar o valor e a obrigação da intermediação clerical. Desse modo, a prática religiosa fica veementemente ligada à figura do sacerdote. Sem este, é impossível chegar a Deus, uma vez que os sacramentos são apontados como os sinais visíveis dessa comunhão. "Na celebração dos sacramentos (...) essa posição estrutural é reforçada e simbolicamente legitimada, sendo o padre o oficiante e o leigo o beneficiário" (Oliveira, 1975: 46).

Tanto os sacramentos como os carismas fizeram parte da vida da comunidade cristã primitiva. Contudo, já naquele tempo, nem sempre era fácil estabelecer o equilíbrio (Catão, 1995: 82). A evolução do modelo latino de Igreja determinou o predomínio daqueles sobre estes. Na prática, a Igreja do Ocidente "colocou os sacramentos como a expressão maior da

objetividade do dom de Deus aos humanos, relegando os carismas para a periferia da estrutura eclesial... (Ibid.: 83).

O aparecimento da Renovação Carismática e sua ênfase nos nove dons efusos listados na carta de São Paulo aos Coríntios,¹ fez emergir uma prática de oposição, no sentido de que retirou a atenção da intermediação sacramental. Embora valorize os sacramentos e o ministério ordenado, o movimento carismático propõe e incentiva o exercício de dons que haviam sido relegados ao segundo plano da prática religiosa católica e que não procedem necessariamente da figura do padre. "A fórmula tradicional do Catolicismo no qual se vive a fé em Jesus por meio das mediações, ou seja, você é salvo pelas mediações (sacramentos) parece ter sido reformulada na RCC. Neste movimento é a partir de uma experiência pessoal, direta com Deus..." (Sena, 1998: 3).

A mediação sacramental é reinterpretada na Renovação Carismática. O sacramento da Eucaristia, o mais estimado pelos adeptos do movimento, tem para a maioria destes antes um significado utilitário, como via de experiência pessoal (sentir a presença de Deus) ou de cura física e interior. Daí os assuntos, as atividades e até alguma literatura em torno da "cura pela missa" ou da "missa de cura".

A adoração ao Santíssimo Sacramento assume novo sentido nas práticas carismáticas. Isso se torna visível nas expressões corporais que vêm à tona durante os momentos de oração com a presença exposta da Hóstia Eucarística. Com efeito, uma adoração feita por carismáticos não é como as outras. Eles cantam, oram em línguas, falam espontaneamente e – chamo a atenção – procuram *tocar* o ostensório, numa atitude de proximidade e experiência sensível com o próprio Deus. Nesses momentos, a figura do sacerdote quase que desaparece, em razão da ênfase sobre a hóstia. O fato de tocar o Santíssimo valeu muitas críticas da parte de setores tradicionais da Igreja.

1. 1 Cor 12, 4-11.

Uma oposição bastante visível e insistentemente lembrada pela própria hierarquia é a que existe entre o batismo sacramento de iniciação e o batismo no Espírito Santo. Este, é exercido pelos carismáticos de maneira livre, com imposição de mãos e executado por leigos. Oliveira observou que "o batismo no Espírito é um acontecimento especial na vida da pessoa, mas é visto como o ponto inicial de um processo, e não o ápice da experiência carismática" (Oliveira, 1978: 39). Ora, ponto inicial confunde-se com sacramento de iniciação. Por isso, embora sejam duas realidades diferentes do ponto de vista teológico, o batismo no Espírito é constantemente interpretado como uma oposição ao batismo sacramento. Os padres temem a confusão de termos e realidades por parte do povo.

Leonardo Boff, no parecer que elaborou a pedido da CNBB sobre a RCC, em 1978, argumentou que a prática do batismo no Espírito não conflitua com a doutrina tradicional e que o magistério não necessita temer desvios lamentáveis (Boff In. Oliveira et all, 1978: 178). Por sua vez, Dom José Carlos de Lima Vaz, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, avisou à CNBB: "A expressão (...) é usual em todo o mundo e nunca ouvi dizer que tivesse criado confusões" (Vaz, 1994: 5). No entanto, a preocupação com o termo permaneceu.² Numa opinião extremada, Dom Antonio Afonso de Miranda considerou o batismo no Espírito como "um erro doutrinário inaceitável, que põe totalmente de lado o valor do Sacramento do Batismo" (Miranda, 1993: 46-47).

Na prática, há uma preocupação com o uso da expressão "batismo no Espírito" que beira o exagero e às vezes é justificada como se se tratasse de uma restrição teológica. Isso demonstra uma inquietação em relação ao poder simbólico, ou seja, ao confronto que o batismo no Espírito pode representar em relação à intermediação sacerdotal pelo sacramento do batismo. O Documento 53 sugere o uso de outros termos (CNBB, 1994a: n. 54). O texto original, apresentado para ser votado, dizia que "a expressão causa não só 'uma certa

2. CATÃO (1995: 66) também indicou que não há, "do ponto de vista literário, nenhum inconveniente no emprego da palavra Batismo, que somente adquire um sentido preciso na teologia sacramental, mas que nem por isso se vê despido do seu sentido genérico".

confusão', mas uma grande confusão e deve ser *afastada* do uso pelos católicos, *como perigosa para a fé*" (CNBB, 1994b: 5 – grifos meus).

Em agosto de 1973, Dom Jorge Martinez Martinez, bispo auxiliar da cidade do México, já expressava sua preocupação com a "ambiguidade teológica do vocábulo 'batismo no Espírito Santo' que possui uma grande importância para esse movimento". O que, inicialmente, aparece como preocupação de caráter teológico tem, na verdade, significado simbólico. Diz ainda o bispo: "Os textos bíblicos invocados para fundamentá-lo são os mesmos que usamos como base do sacramento da confirmação. Também a confusão entre o batismo e a confirmação e este batismo no Espírito Santo se torna, ao menos praticamente, inevitável".³

Outro embate entre carismáticos e hierarquia dá-se em relação à liturgia. O espontaneísmo carismático entra em choque com a previsibilidade dos ritos católicos, mais precisamente da missa. Numa "missa carismática" não se sabe o que vai ocorrer. A proclamação de uma cura? Cantos em línguas? Muito tempo no ato penitencial? Alguém cairá em repouso no Espírito? A possibilidade do improviso deixa os padres em situação incômoda e perturba as mentes dos mais lógicos. Afinal, "fazem dois mil anos que celebramos a Eucaristia com normas litúrgicas de serenidade, compostura e silêncio interior" (Zanini, s/d: 6).

Historicamente, a liturgia formou-se em consonância com a constituição do clero enquanto casta. No ápice desse processo, com a missa celebrada em latim e os passos do culto completamente definidos, as pessoas comuns não entendiam quase nada, ficando tudo nas mãos do padre. O Concílio Vaticano II respaldou determinadas aberturas em relação ao culto católico. Mas é a RCC que o altera de forma mais significativa. Por isso mesmo, "a crítica à forma dos movimentos carismáticos, com sua espontaneidade no culto, seria então, em última

3. Cf. SEDOC, v. 6, n. 67, dez/1973, p. 729.

análise, uma atitude de defesa da oração litúrgica como melhor expressão do 'credo' católico" (Oliveira, 1975: 45).

O padre Marcelo Rossi e a Comunidade Canção Nova sobressaem-se nesse aspecto litúrgico por causa da presença daquele na grande mídia e desta no seu próprio canal de televisão, transmitindo missas de orientação carismática quase todos os dias. Os cantos e gestos litúrgicos oferecem um padrão para várias comunidades espalhadas no Brasil, passando a servir de referência de como devem ser as missas em geral. As pessoas tendem a avaliar as celebrações em suas paróquias a partir desse modelo e, de uma forma ou de outra, exigem delas uma adequação.

II

A valorização sacramental que faz a Renovação Carismática é, portanto, uma valorização reelaborada. À primeira vista, parece um reforço do que há de mais tradicional no catolicismo mas, olhando mais de perto, percebe-se que os membros da RCC estimam os sacramentos mas não renunciam ao primado carismático, nem mesmo quando os recebem. Ou seja, eles buscam preferencialmente uma prática sacramental em que se sobressaiam os elementos expressivos, emotivos e espontâneos, em vez de se fixarem no rito como tal.

Falando a respeito do sacramento da unção dos enfermos numa reunião do Conselho Nacional da RCC, em 1979, o padre Alírio J. Pedrini, um dos maiores propagadores do movimento no Brasil, defendeu que esse sacramento "precisa reencontrar uma aceitação alegre, desejada, ansiada. Que não seja mais considerado como a Extrema Unção (...), só para preparar para a morte. Mas sim, que seja buscada como fonte de saúde e vida" (RCC, 1979b: 19). Sua declaração sinaliza para um resgate do sacramento sob outra perspectiva, mais subjetiva e vivencial.

Padre Alírio sugere, ainda, a criação do ministério extraordinário da unção dos enfermos para leigos, além da administração do sacramento voltada para a cura interior e para

libertação espiritual (Ibid.: 20). Essas são possibilidades do exercício de um sacramento que se apresenta, ainda hoje, racionalizado pela Igreja institucional, voltado predominantemente para doentes terminais e ministrado exclusivamente por padres. Note-se toda a reelaboração presente no discurso do padre carismático.

Um carismático é capaz de andar léguas para participar de uma "missa carismática", mesmo que haja uma paróquia muito próxima dele. Em São Paulo, a maioria das críticas que escutei ao padre Marcelo Rossi tinha como pano de fundo a evasão que ele provoca nas igrejas da região. Não raras vezes encontrei pessoas fazendo comparações entre as celebrações. Isso incomoda os padres, que não poupam críticas ao sacerdote cantor.

Os carismáticos valorizam qualquer missa, porém, priorizam especialmente aquelas que trazem a expressividade própria do movimento. Portanto, a valoração que fazem dos sacramentos não é mera tentativa de retraditionalização. Pelo contrário, tem forte conotação propriamente carismática. "Ao participar da Missa (...), os católicos carismáticos remetem-nos à lembrança de uma platéia em um show" (Fernandes, 1996: 117).

Eles também inserem elementos no culto tradicional. É comum ver um carismático levantando os braços ou fechando os olhos numa liturgia ortodoxa. Quando assumem equipes de liturgia ou de cantos, põem suas músicas e gestos em vários momentos da celebração. Fernandes indica como características dessa especificidade carismática na participação da missa, entre outras coisas, a adoção de cantos não vinculados à ação litúrgica, um forte apelo ao emocional e uma participação mais intimista em detrimento da consciência do rito (Fernandes, 1996: 118). "Quando os católicos carismáticos são os atores da celebração, altera-se claramente o tipo de participação na Missa. Neste caso, a Missa fica com 'cara' de grupo de oração" (Ibid.: 119).

As práticas de poder carismáticas, no âmbito do poder simbólico, tornam-se ainda mais interessantes por causa do exercício da imposição de mãos. Na Igreja Católica, a imposição de mãos é símbolo de transmissão, de investidura em cargo ou função e deriva do

poder dos apóstolos (Sena, 1998: 1). Na Renovação Carismática, a imposição de mãos é usada para comunicação do batismo no Espírito, em orações por cura ou libertação, em atendimentos individuais, no próprio grupo de oração e em diversas outras circunstâncias. O simbolismo varia entre a manifestação de poder da parte de quem impõe as mãos até simples gesto de fraternidade e acolhimento. Ocorre com frequência antes do momento da pregação no grupo de oração. O pregador recebe através do gesto de todos os presentes como que uma unção para anunciar o Evangelho naquele momento. Note-se que o indivíduo se sente autorizado a falar em nome de Deus por causa da autoridade que lhe é concedida sem nenhuma intermediação objetiva, ou seja, sem mandato institucional. Sena vê nisso um rito de investidura, em que a autoridade de pregar é consentida a quem foi chamado (Sena, 1998: 3).

"Para muitos fiéis – provavelmente de maneira inconsciente – é a imposição das mãos do padre que determina a presença divina" (Marques, 2001: 72). Na RCC, esse poder é compartilhado com pessoas leigas, comuns e sem preparo teológico. Daí as restrições feitas nesse sentido, pela hierarquia católica, o que provocou a indignação de Alves: "Agora que surgem a imposição das mãos e o uso do óleo-sacramental (ministérios simplesinhos) já estão procurando acabar com eles" (Alves, 1995: 389).

Na intenção dos membros da Renovação Carismática, a imposição de mãos não tem nenhum significado sacramental e é polivalente. Porém, como observou o teólogo René Laurentin, parece aberrante que um bispo, por exemplo, deixe que mulheres e não-católicos lhe imponham as mãos (Laurentin, 1981: 41). Isso demonstra toda preocupação com a significação simbólica atribuída ao gesto que, na mentalidade clerical, não é apropriado para ser usado por leigos.

A discussão foi referida por Dom Jaime Henrique Chemello, bispo de Pelotas-RS e durante oito anos presidente da CNBB. Dom Jaime deixou o cargo na Conferência há pouco tempo e recebeu-me, ainda como presidente, em sua casa, em Pelotas, de maneira agradável e gentil. No geral, seu depoimento foi prudente, não se estendendo muito nas respostas.

Quando indagado sobre as restrições que fazem os bispos ao uso da imposição das mãos na Renovação, ele justificou que o gesto é uma bênção, usada nas ordenações sacerdotais e diaconais e nas confissões. Engatou com o assunto do uso do óleo por leigos e centralizou a questão na confusão que pode ser feita com a utilização do mesmo gesto para coisas distintas: "Então, às vezes é um pouco difícil o povo mais simples compreender se aquilo é sacramento...".⁴ O depoimento de Dom Jaime confirma que há uma preocupação da hierarquia com o uso da simbologia.

Na 15^a Assembléia Geral da Conferência Nacional dos Bispos de Brasil (fevereiro de 1977) foi aprovado em plenário que fosse promovido um encontro dos responsáveis do movimento com a Presidência da CNBB para tratar, entre outros, de assuntos como batismo no Espírito e imposição de mãos (Oliveira et al., 1978: 68). A inquietação com o poder simbólico é visível. Desse ponto de vista, a expressão "batismo no Espírito" contrapõe-se ao sacramento de iniciação católica, constitui uma espécie de "outro" batismo. A imposição das mãos é gesto sacramental de prerrogativa dos ministros ordenados, especialmente dos bispos. O aparecimento de leigos assumindo tais atitudes significa uma contraposição ao exercício do poder simbólico clerical.

III

Embora não intente investir contra a institucionalidade católica, o primado ao carisma dado pelos carismáticos faz dos grupos de oração e dos indivíduos de maneira geral, instrumentos de contestação ao poder simbólico praticado pelo clero. Nesse sentido, as práticas carismáticas investem contra o primado hierárquico tanto do clero conservador como do progressista.

Por isso mesmo, as atitudes do clero dessas duas tendências em relação à RCC não se diferenciam essencialmente. Ou seja, assumem atitudes que beiram a desconfiança, a

4. Jaime Henrique CHEMELLO: Depoimento [set-2003], entrevista concedida ao autor.

insatisfação e que são movidas pela afirmação do princípio hierárquico sobre o carismático. Embora contestador da estrutura eclesial no âmbito teológico, o clero progressista, na sua maioria, resiste aos carismas no cotidiano de suas relações com a RCC.

Leonardo Boff é um dos expoentes mais reconhecidos da Teologia da Libertação no Brasil. Um dos teóricos que melhor elaborou a teologia das comunidades de base, em visível contestação da estrutura de poder na Igreja. Mas ao emitir parecer sobre a RCC, pergunta: "Como se situa a RCC que pretende ser um movimento de Igreja, dentro das grandes opções teológico-pastorais assumidas nos últimos anos *pelos que são responsáveis na direção da comunidade eclesial?*" (Boff In. Oliveira et al, 1978: 181 – grifo meu). Ele refere-se às linhas pastorais dos bispos latino-americanos e da CNBB. Ou seja, para julgar algo que não se ajusta à Igreja Progressista, o teólogo da libertação utiliza-se de um paradigma institucional, indagando da RCC onde está sua adesão à pastoral de conjunto e às orientações dos pastores.

"Como (a RCC) se situa, pergunta ainda Boff, *dentro da estratégia pastoral global da Igreja?* Como assume as grandes opções teológico-pastorais da Igreja exaradas em *documentos oficiais* do Episcopado no Continente e do país..." (Ibid.: 182 – grifos meus). Essas questões que, no contexto geral, o teólogo progressista julga que o movimento carismático não tem condições de responder, faz com que ele opine: "somente se situar positivamente dentro deste quadro, o movimento *pode* receber, responsabilmente, por parte da Hierarquia, um apoio oficial" (Ibid.: 182). Impressionante como seu discurso é institucional nesse caso.

Apesar de reconhecer a legitimidade da piedade particular no âmbito do movimento carismático, Boff defende que "se quiserem gozar de um apoio oficial necessitam atender a outros quesitos mais gerais *dentro de um caminho assumido oficialmente* pela Igreja" (Ibid.: 184 - grifo meu). Sua conclusão é contundente: "Somos da opinião de que a CNBB não deverá aprovar oficialmente a RCC no seu estágio atual (...) porque não passa pelos critérios da autenticidade cristã nem se insere suficientemente dentro da estratégia global da pastoral

da Igreja" (Ibid.: 187). Entre suas razões estão também o fato da RCC constituir-se como um movimento "das camadas abastadas", tendente a ouvir a mensagem do evangelho a partir de seu lugar intocado (Ibid.: 189). Nesse ponto, Boff faz uma leitura subjetiva-ideológica de alguns textos do evangelho e das cartas paulinas (sobretudo 1 Cor 13, 2-3), insinuando que os membros da RCC têm línguas e profecias mas não exercem a caridade (Ibid.: 193).

Leonardo Boff haveria de mudar de opinião mais adiante. No ano de 2000 classificou a RCC como "um novo modo de ser igreja" (Boff, 2000: 42). Precisamente no momento em que ele pessoalmente já tinha, de certo modo, rompido com a Igreja enquanto instituição e que a ideologia do progressismo católico não se apresentava mais como hegemônica.

Mais discreto, porém na mesma linha de raciocínio segue a análise de João Batista Libânio, outro reconhecido teólogo da libertação. No geral, sua visão também toma como referência a Teologia da Libertação, paradigma dominante na época em que emitiu parecer sobre o reconhecimento oficial da Igreja à RCC. Libânio atribui a aprovação de Paulo VI à sua função de Pastor universal, no sentido de que o Papa teria atestado simplesmente que "o movimento (...) não fere a tradição eclesial e respeita os elementos fundamentais da fé". Seria uma espécie de sinal de que não há nada a obstar em princípio. Porém, isso "não significa (...) uma aprovação no sentido pastoral para as diversas regiões do mundo. *Este juízo fica entregue às hierarquias locais*" (Libânio In. Oliveira et all, 1978: 203 – grifos meus).

Interessante é observar que, na análise que fizeram a pedido da CNBB, em nenhum momento esses teólogos consideraram a aceitação ou o respaldo comunitário, do conjunto da Igreja ou da adesão leiga à RCC. A referência é sempre institucional, requisitando o uso do poder hierárquico para julgar o movimento. O mesmo poder que tanto combatem noutros escritos. Leonardo Boff chega a pedir *aos Pastores* (com inicial maiúscula) que vigie pela pureza da resposta evangélica (Ibid.: 191).

Quando se trata da posição em que se situa o clero na estrutura da Igreja, há pouca diferença entre a postura de um padre progressista e outro conservador.⁵ O clero tende a enxergar a Renovação a partir de seu lugar intocável. É exatamente por causa disso que acontecem as tensões, pois a RCC desenvolve autonomia. Mariz observa que os carismáticos "demonstram *ter e valorizar* sua autonomia em relação à hierarquia – os líderes leigos tomam decisões sem consultá-la. Isso parece incomodar padres e freiras (...), *inclusive os da ala progressista*, apesar de essa ala reivindicar da Igreja também maior autonomia leiga e maior descentralização do poder na instituição" (Mariz, 2001b: 25 - grifos meus).

De maneira geral, o clero progressista é muito avançado ideologicamente, mas ainda muito conservador quando está em jogo sua autoridade. Os padres conseguiram facilmente politizar os seus sermões, mas têm dificuldades em abrir mão de sua condição central na estrutura eclesial, sobretudo quando se trata de lidar com os carismáticos.

A Teologia da Libertação representa uma contestação à forma de exercer o poder na Igreja (de cima para baixo), mas com outra proposta de exercício do poder, a partir das bases, em conformidade com as concepções socialistas da sociedade (Catão, 1995: 43). A respeito disso, Catão observa que "quer numa igreja centralizada e autoritária (...), quer numa igreja organizada a partir da base, desde que prevaleça a linha de poder (...) será sempre muito difícil admitir a validade, em si mesma, das correntes carismáticas" (Ibid.: 43).

Um exemplo dessa dificuldade, ao que me parece, encontrei numa "carta aos pastores e agentes de pastorais da Arquidiocese de Fortaleza". Trata-se de uma espécie de manifesto de gente ligada às CEBs, que encaram com perplexidade, decepção e revolta a atuação daquela Igreja Particular, "voltada para os eventos religiosos de massa de cunho meramente espiritualista, priorizando uma animação religiosa de entretenimento espiritual".⁶ A situação

5. E, às vezes, até um carismático.

6. Cf. SEDOC, v. 33, n. 282, set-out/2000, p. 227.

foi agravada pela declaração de Dom Claudio Hummes, Arcebispo de Fortaleza, de que "nós optamos pelos pobres, mas os pobres não optaram por nós: optaram pelas seitas".⁷

A carta parece redigida por um padre ou, no mínimo, por um teólogo, dado a sua profundidade teológica e a boa sistematização. O tom é um pouco ressentido, como se os agentes progressistas estivessem sendo excluídos da prática pastoral. Mas não deixa de apelar para a disciplina hierárquica, contra os carismáticos: "Tendo em vista que em outras épocas o Magistério da Igreja foi firme e decidido na correção de erros doutrinários, não entendemos a atual complacência pastoral da Igreja em relação ao fenômeno da 'cristologia carismática'".⁸

Penso que a maioria do clero progressista nunca abriu mão de sua posição hierárquica, apesar de defender, em teoria, maior descentralização, democratização da Igreja e participação laica. No cotidiano das paróquias, a postura desses padres para com os grupos da Renovação Carismática caracteriza-se pela afirmação do primado sacerdotal. No cerne das críticas do clero progressista à Renovação residem não apenas as diferenças ideológicas ou até mesmo a repulsa às práticas carismáticas em si, mas principalmente a aversão aos mecanismos que interpelam incisivamente o catolicismo institucional e o primado do clero.

Não foi à toa que se gerou na Igreja um discurso cujo tom fundamental é o de que os carismáticos adotam uma prática religiosa intimista. Isso constitui-se não somente numa análise *em referência* ao catolicismo progressista – conforme já observei – mas também uma estratégia de poder, uma maneira de tornar pejorativo algo que representa importante elemento de autonomia do leigo em relação à hierarquia. A classificação foi legitimada pelos pesquisadores do fenômeno.

O termo "intimista" é reducionista. "Intimista" é a palavra usada para classificar uma religiosidade avessa às realidades do mundo presente, às intermediações objetivas e voltada para uma percepção meramente subjetiva da fé, de forma egoísta e quase hedonista. O termo

7. Cf. *Ibid.*, p. 227.

8. Cf. *Ibid.*, p. 234.

ignora todo o conteúdo austero da religiosidade dos carismáticos. Vi nesses anos de estudo e participação, a resignação de homens e mulheres que renunciaram seus próprios projetos de vida para se dedicarem ao crescimento do movimento e da Igreja. Pessoas de uma prática individual dada à penitência e à renúncia heróica de hábitos que julgavam contrários à Bíblia ou à doutrina da Igreja. Pessoas que abdicaram de planos pessoais para anularem-se em obras cujo sentido julgavam maior que elas mesmas.

Ora, isso não pode ser classificado de intimismo. Sempre que essa palavra é usada em relação aos carismáticos, tem sentido pejorativo, uma tentativa de classificar a prática dos membros da RCC como uma experiência voltada apenas à satisfação de desejos espirituais subjetivos. Como se a adesão ao movimento representasse simplesmente uma busca de respostas pessoais íntimas, sem nenhuma ligação com a vida concreta. Definitivamente, isso não reflete a realidade dos carismáticos em sua maioria.

Ao contrário do que afirma Benedetti (2001: 60), entre os carismáticos há espaço para a liberdade, o compromisso e as responsabilidades pessoais. Dávila indica que eles reelaboram sua maneira de ver e de agir na sociedade, mas não da forma como esperam os setores ligados à Teologia da Libertação (Dávila, 2000: 51). Wilderink pergunta: "Quem sabe, mais que os 'progressistas', existe neles uma abertura para 'o que der e vier' em termos do Reino de Deus no mundo em que vivemos?" (Wilderink, 1994: 4).

Catão lembra que "as espiritualidades que não colocam a mesma ênfase na urgência das tarefas transformadoras da sociedade são consideradas intimistas, desmerecedoras da mesma consideração pastoral" (Catão, 1995: 7). No caso da Renovação Carismática, o termo "intimista" mascara uma intenção de marginalizar aquilo que se apresenta de forma contestadora na rede de poder.

Catão redimensiona o conceito, argumentando que "os carismáticos estão preparados a desempenhar a função que lhes cabe na renovação da Igreja (...) à medida que *seu próprio carisma íntimo* os levar a reproduzir em sua vida os gestos e palavras de Jesus..." (Ibid.: 75 -

grifo meu). Ou seja, sua abordagem valoriza a experiência subjetiva como tal, elevando-a à categoria de fundamental na percepção e atuação do cristão diante dos desafios que enfrenta.

AUTONOMIA SUTIL

I

Conforme assinalai anteriormente, pequenas astúcias e arranjos sutis constituem o que Foucault denomina "anatomia política do detalhe". É exatamente nessa rede de micro-práticas que os carismáticos exercem poder em contrapartida à hierarquia da Igreja. Os carismas são usados como verdadeiros mecanismos de exercício de poder, por sua própria índole e pela maneira como os carismáticos conduzem sua experiência: espontaneamente, contestando sem necessariamente querer contestar, quase numa "estratégia sem estrategistas".

Através dos dons carismáticos, mesmo sem a objetividade hierárquica, os líderes do movimento impõem seus paradigmas e sua ideologia, através de uma metodologia psicostemunal de cunho espiritual. Não se evoca a autoridade hierárquica, pois esses líderes não a têm; mas eles provocam uma adesão subjetiva, emocional, às vezes mágica, ao movimento e a eles mesmos enquanto lideranças. As pessoas seguem os impulsos do próprio entusiasmo. Estusiasmadas, elas servem ao grupo de oração e não medem esforços para fazer crescer o movimento.

Os carismas passaram por variados níveis de aceitação na história da Igreja. De exigidos após Pentecostes, posteriormente apenas tolerados e, finalmente rejeitados, já que vinculados às pessoas, constituíram-se numa ameaça à instituição (Oro, 1996: 116). Os dons efusos apresentam-se quase sempre vinculados a um sujeito. Manifestam-se em situações concretas, onde o discernimento sobre sua autenticidade não pode atravessar um longo processo, mas tem que ser feito de modo quase concomitante ao seu exercício.

A força das lideranças carismáticas reside, antes de tudo, nos poderes que lhes são atribuídos. Tais poderes possibilitam-lhes desenvolver uma autonomia sutil em relação à

instituição católica. Os líderes da RCC dificilmente assumem uma posição claramente contrária à hierarquia, exatamente pela necessidade de legitimação do movimento. Porém, afirmam sua identidade carismática através de estratégias sutis e algumas burlas.

Com dificuldades para vivenciar experiências carismáticas no ambiente tradicional das paróquias, os grupos de oração descobrem outros espaços capazes de propiciar a vasão de sua espontaneidade. Assim, estabelecem-se em residências, escolas, salões, clubes, entre outros. Longe da vigilância dos padres, os carismáticos promovem o dom de línguas, o repouso no Espírito, a imposição de mãos, entre outras práticas próprias de sua identidade. Ovídio Zanini, sacerdote capuchinho, depois de percorrer 854 paróquias em 22 dioceses, concluiu que "uma característica, diria ostensiva, da RCC em muitas dessas comunidades é a de grupos paralelos (...). Em geral, fazem cultos a portas fechadas, não sei bem porque..." (Zanini, s/d: 2).

Os próprios padres concorrem para que isso aconteça, quando impedem a reunião dos grupos nas igrejas ou em outros espaços paroquiais. Assim, os carismáticos são como que forçados a buscar outros ambientes. Não lhes agrada a situação, mas também não querem abdicar do que experienciam.

Outras vezes, algumas estratégias de burla propiciam suas práticas dentro dos mesmos espaços do catolicismo tradicional. Ouvi de um líder da RCC uma história que ilustra bem isso. Ele queria fazer um seminário de vida no Espírito em sua paróquia. Levou um projeto por escrito para o padre e pediu permissão. O padre negou. Depois, na missa, o padre elegeu bastante a catequese renovada. O líder carismático, escutando tudo, tomou o mesmo projeto que havia feito e substituiu o termo "seminário de vida" por "catequese renovada". O padre o aceitou entusiasticamente.

Ao conversar com o padre João Carlos de Almeida (assessor teológico da Renovação Carismática e diretor da Faculdade Dehoniana de Taubaté-SP), pude perceber a dinamicidade do movimento, sua capacidade de abrir espaços até nos ambientes mais inóspitos. O padre Joãozinho, como é mais conhecido, é cantor, compositor e um dos pregadores mais dinâmicos

que atuam no âmbito da RCC. Gravei entrevista enquanto viajava com ele entre São Paulo e Rio de Janeiro, quando pude rir e aprender com sua história de vida.

Ele conheceu o movimento carismático durante o tempo do seu noviciado na Congregação do Sagrado Coração de Jesus, em Jaraguá do Sul-SC, no ano de 1983. Num seminário em que coabitavam candidatos de índole mais moderada⁹ e "libertadores de carteirinha", surgiu um indivíduo chamado Léo,¹⁰ definido pelo padre Joãozinho como:

"um sujeito jovem e que se encantou com a Renovação e virou pregador da Renovação, aquele pregador de Bíblia embaixo do braço e empolgado; sujeito esquisito, meio inibido, meio carismático, meio fanático e meio religioso, meio padre, mas também meio ripe, era uma mistura de tudo, que falava que já tinha experimentado droga, mas que agora era do Senhor Jesus".¹¹

Numa ocasião de recreio, Léo propôs aos seus colegas de noviciado a organização de um grupo de oração carismático. O ano era 1983 e, mesmo assim, nenhum deles conhecia o movimento. Combinaram fazer uma experiência numa noite. Compareceram uns dez seminaristas.

Nesse dia, conforme padre Joãozinho, Léo disse que iria anunciar a palavra e depois teria o louvor e que isso era um grupo carismático. "Aí ele falou como se tivesse dando palestra para uma multidão: empolgado; falou muito: ninguém aguentava mais".¹² A expectativa era para quando começasse o louvor.

Quando terminou a pregação:

"Ele disse: 'Agora eu vou pedir o batismo no Espírito pra vocês e logo depois nós vamos rezar em línguas'. (...) Aí ele impôs as mãos em cima da turma e rezou, rezou, rezou ...

9. Um pouco "mauricinhos", segundo o seu bem humorado depoimento.

10. Hoje o padre Léo Tarciso Pereira, fundador da Comunidade Betânea, pregador bastante conhecido entre os carismáticos.

11. João Carlos de ALMEIDA: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

12. Idem.

rezou em línguas também. Ficou todo mundo calado de cabeça baixa achando aquilo muito estranho mas tudo bem. (...). Aí depois ele disse: 'Pronto gente, vocês estão batizados no Espírito (...) Portanto, meus irmãos, vamos todos a média voz louvar o Senhor Jesus'. E ele começou a louvar. Ninguém falava nada, só ele."¹³

A atitude de Léo ilustra bem o que aconteceu em diversos ambientes em que, por meio de práticas mesmo estranhas para muitos, os carismáticos difundiram sua nova maneira de rezar. Note-se que isso ocorreu dentro de um seminário católico tradicional.

Diante da indiferença de seus companheiros, o futuro padre Léo disse que talvez todos estivessem bloqueados, mas o Espírito estava dentro deles. Então, convidou-os para orar em línguas... e começou ele mesmo a rezar.

Continua o padre Joãozinho em sua interessante história: "Aí o Renato disse: 'Léo, o problema é que a gente tem vergonha, então vamos apagar a luz'. (...) O Léo não gostou muito da idéia, mas concordou. Fui eu que apaguei a luz. (...) E aí começou um aqui outro lá, muito timidamente, muito fraquinho. Alguém começou a rir e quando eu acendi a luz estava aquele povo todo espalhado pelo chão, numa sessão de riso".¹⁴

Léo saiu dali muito zangado, talvez sem perceber o que sua ousada reunião representava. Tudo aquilo era escondido, à deriva da reitoria do seminário que, se descobrisse, certamente não permitiria. O resultado foi a inclinação do futuro padre Joãozinho para o movimento: "Aquilo me chamou atenção. Eu acho que o batismo no Espírito pegou, pelo menos em mim...".¹⁵ Atualmente, a Congregação do Sagrado Coração de Jesus tem vários padres identificados com a espiritualidade do movimento carismático. Perguntei ao padre Joãozinho o que há na Congregação que favorece isso. Ele respondeu com uma palavra apenas: inteligência.

13. Idem.

14. Idem.

15. Idem.

Em toda parte, as práticas carismáticas acontecem independentemente da permissão dos responsáveis pela Igreja. Não há como ser diferente, considerando a índole autônoma do movimento e o fechamento institucional. Mariz também apresenta um exemplo ilustrativo. A liderança de um grupo de oração de camada popular entrou em conflito com o padre da paróquia por causa do tempo que este havia estipulado para que uma pessoa permanecesse como coordenador do grupo: dois anos. Para evitar mais conflitos com o padre, os líderes do grupo decidiram internamente que seria feito um revezamento fictício no intervalo de dois anos e um real de quatro em quatro anos, como queriam (Mariz, 2001b: 26). Trata-se de uma maneira sutil de burlar e fazer prevalecer o entendimento dos líderes do grupo.

Durante minha observação, vi diversos grupos do movimento em situação de exclusão nas paróquias. As estruturas paroquiais sempre exigem uma inserção em acordo com o paradigma dominante da racionalidade e do primado do clero. Isso explica o "fechamento" de alguns grupos. Muitos isolam-se em espaços próprios, sem diálogo com as outras expressões religiosas, mesmo católicas, para protegerem a experiência religiosa que cultivam e que não podem vivenciar nos ambientes ortodoxos.

Homens e mulheres sem nenhuma possibilidade de explicar teologicamente a sua fé, questionados pelo poder institucional da Igreja, sentem-se ameaçados diante dele. Eles recusam-se a colocar em xeque a experiência que vivenciam de fato. O grupo de oração é um espaço de encontro de irmãos, onde as pessoas sentem-se seguras, protegidas da solidão. Como perder isso em nome de uma inserção eclesial às vezes estéril, sem entusiasmo, sem paixão e geradora de tensões?

Segundo Benedetti, "o movimento de renovação cresce 'espontaneamente' com grupos formando-se à revelia dos próprios padres, organizando suas reuniões nas casas, quando as igrejas não lhes são concedidas" (Benedetti, 2001: 55). Padre Joãozinho chega a dizer que, em suas pregações pelo Brasil, observa que "quando o padre é contra a Renovação aí a Renovação é boa, agora quando o padre é a favor, é aquele padre carismático, então a

Renovação é um bando de bananas".¹⁶ E acrescentou: "Pode pôr isso: é um bando de bananas, esperam tudo do padre!".¹⁷ Para ele, quando dispõe do apoio firme e manifesto do padre, a Renovação Carismática não desenvolve sua própria liderança. "Por isso eu acho muito bom que os padres sejam contra a Renovação, os bispos também, pra Renovação crescer, porque eu amo a Renovação".¹⁸

Algumas vezes, as exigências dos padres para que os membros dos grupos, sobretudo os líderes, assumam compromissos paroquiais, é uma tentativa de esvaziar a experiência do grupo. Ou seja, sobrecarregando as lideranças com atividades diversas, os padres enfraquecem os grupos de oração. Na maioria dos casos, o isolamento dessas células comunitárias carismáticas é, portanto, resultado do "instinto de sobrevivência" e não, como sustentam alguns, de uma espiritualidade alienada. Em Pouso Alegre, as lideranças do movimento constataram essa sobrecarga e sentiram a "necessidade urgente de formar líderes liberados SÓ para o serviço da RCC" (RCC, 1977b: 10).

II

A autonomia carismática dá-se exatamente em razão da possibilidade do exercício dos carismas de modo relativamente livre, em espaços extra-paroquiais ou através de burlas sutis. Mas também reside na capacidade de organização e de iniciativa dos grupos que não se apegam demasiadamente às orientações do sacerdote ou às limitações da estrutura paroquial.

Os carismáticos desenvolvem autonomia preservando um discurso que valoriza a obediência e a submissão ao clero e, ao mesmo tempo, agindo de forma independente nos aspectos financeiro e organizacional. De acordo com Wilderink, "é preciso reconhecer que a desconfiança em relação à RCC, para além das preocupações que possam justificá-la, pode ter outros motivos. (...) O medo de ver surgir nestas (dioceses e paróquias) uma igreja paralela,

16. Idem.

17. Idem.

18. Idem.

traduz frequentemente uma insegurança da parte dos responsáveis pela pastoral" (Wilderink, 1994: 4).

De maneira geral, a pregação e a literatura carismática recomendam a obediência aos pastores e a inserção dos grupos de oração nas estruturas paroquiais. Porém, existe grande dificuldade de que isso aconteça de fato, pois a impositação dos grupos e o centralismo clerical estão em oposição. A preservação do discurso caracteriza a autonomia da RCC como sutil e marca suas práticas de poder ritimadas pelo primado carismático.

A capacidade desenvolvida pelos carismáticos de manter-se independente da estrutura clerical é constantemente ressaltada pela própria hierarquia da Igreja. Antes da 15ª Assembléia Geral da CNBB (fevereiro de 1977), um breve questionário foi enviado a todo o episcopado nacional, solicitando sua opinião sobre os bons resultados, os riscos e as atitudes em face à RCC, bem como sugestões para a assembléia (Oliveira et al., 1978: 67-68). Para os bispos, os maiores riscos do movimento dizem respeito às práticas não usuais (batismo no Espírito, imposição das mãos e dons espirituais), bem como "sua autonomia em relação ao bispo e sua tendência isolacionista" (Ibid.: 69).

Anteriormente, em 1973, Dom Jorge Martinez Martinez, bispo auxiliar da cidade do México, já havia sinalizado entre os elementos negativos da RCC: "tendência a minimizar a função do bispo, ainda que em teoria se afirme disponível para levar em consideração suas decisões e orientações", bem como "grande dificuldade em se integrar nas comunidades paroquiais ordinárias".¹⁹

Catão afirma que o Documento 53 traz "uma série de orientações disciplinares com vistas a *encaixar a RCC* na estrutura de poder da Igreja, tanto organizativa como pastoralmente" (Catão, 1995: 44 - grifo meu). Ora, se as medidas têm o objetivo de "encaixar", obviamente é porque o movimento carismático não se apresenta inserido, mas à margem da estrutura organizativa e pastoral da Igreja. E isso não se processa de outro modo

19. Cf. SEDOC, v. 6, n. 67, dez/1973, p. 729.

se não por meio de uma sutil autonomia desenvolvida através de práticas de poder. Não é uma autonomia manifesta, mas implícita, às vezes escondida por trás de uma aparente adesão incondicional.

A ênfase do episcopado brasileiro – lembra Catão – é para que os carismáticos "não se tornem pedras de escândalo e elementos de divisão da comunidade, por acreditarem demais *no que sentem* e desprezarem ou condenarem os que não sentem como eles" (Ibid.: 77 – grifo meu). Note-se que o perigo é que os carismáticos acreditem em demasia "no que sentem", remetendo sua prática religiosa ao plano subjetivo.

Os arquivos do Escritório Nacional da RCC registram um embate por demais interessante nesse sentido. Trata-se do "levante" de uma comunidade inteira, uma pequena localidade rural com cerca de 30 famílias, de forte influência carismática. Conheci um dos líderes num congresso. Era um indivíduo atípico, com barba e cabelos longos, que se vestia com simplicidade e falava pouco. Não citarei o nome da comunidade, para evitar qualquer tipo de represália ou discriminação.

Eles escreveram uma carta ao Escritório Nacional, felicitando a todos por causa do lançamento do Projeto Ofensiva Nacional, mas fazendo uma alerta quanto ao que, no entender deles, era uma supervalorização da devoção mariana. A carta foi escrita em terceira pessoa do plural, dando a impressão de que expressa sentimentos relativamente partilhados pela comunidade, ou pelo menos pelos seus líderes.

Pela escrita, percebe-se que são pessoas pouco letradas, mas que encontraram na experiência carismática um mecanismo de afirmação pessoal e coletiva. Chegam a declarar isso expressamente: "Somos das bases baixas da RCC, mas o Senhor nos cumulou de dons que nos iguala a todos os homens". É esse "dom" de Deus que lhes foi dado, para além do conhecimento humano que possuem, que lhes dá o direito de exortar as realidades institucionais da Renovação e da Igreja: "Se vocês consagrarem a Ofensiva Nacional a Maria,

vocês estará dando lugar ao mal de manipular o plano de Deus. E isto também foi falado na profecia".

Note-se que o mecanismo de legitimação utilizado é a profecia, ou seja, a suposta comunicação de Deus sem intermediação institucional. Os autores da carta estabelecem o primado do carisma sobre a institucionalidade e declaram que "nós somos carismáticos não é porque queremos, mas sim porque Deus quer". Em seguida, vinculam a obediência à possibilidade de manifestação carismática: "Respeitamos a hierarquia de nossa Igreja Católica, *mas segundo o Senhor*. Aquilo que está na lei ou na hierarquia de nossa Igreja que não cumpre a vontade de Deus, nós optamos pela vontade de Deus" (grifo meu).

A missiva tem várias citações bíblicas que, para os autores, respaldam as afirmações que fazem. Foi enviada pelo Escritório Nacional da RCC a um dos bispos alinhados ao movimento, que respondeu através de uma carta muito bem elaborada, em estilo sereno e pastoralmente sincera. A resposta também encontra-se arquivada no Escritório Nacional.

As palavras do bispo são humildes, mas sem deixar de invocar a autoridade institucional: "Escrevo-lhes (...) com amor de irmão, com humildade de pecador *mas com o poder e a unção do Espírito que me foram conferidas pela Igreja (...) na minha ordenação sacerdotal e episcopal*" (grifos meus). Ele avisa que "o primeiro critério para o discernimento das moções do Espírito que recebemos (...) é sua concordância com a doutrina da Igreja" e por isso "pressinto que a palavra profética a que vocês aludem não deve proceder do Espírito da Verdade". Acrescenta que "o que mais me preocupa é que essa rejeição de Maria os poderá levar, aos poucos, a se afastarem da Igreja".

A tréplica é por demais interessante. Os líderes da comunidade receberam a carta do bispo e reuniram-se em oração para pedir a Jesus "que nos usasse como instrumento dele para dar-lhes uma resposta". Ou seja, submeteram a autoridade do bispo à intermediação carismática, pois "tudo o que fazemos aprendemos com Jesus".

Mais impressionante é que eles não abrem mão de sua catolicidade: "Amamos a nossa Igreja Católica e temos plena segurança que nada deste mundo nos fará desviar dela", pois "segundo a Palavra de Deus sair da Igreja Católica é separar do amor de Deus". Procuram tranquilizar o bispo, dizendo a ele que "não se preocupe que Jesus não deixará nós sair do eixo da *primeira, única e verdadeira Igreja de Cristo*" (grifo meu). Porém, reinterpretam a função de intermediação dos sacerdotes, limitando-a a um estágio inicial, quando as pessoas ainda não têm condições de reconhecer a Deus: "Acreditamos que o papa é constituído por Deus (...), que os bispos e padres foram constituídos por Deus *para levar o povo católico a conhecer Jesus. Mas assim que conhece Jesus, os padres já não exerce domínio sobre eles mais não. Porque Jesus o levará ao Pai*" (grifos meus).

A reinterpretação que fazem do ministério hierárquico parece ser, na verdade, o sintoma de uma situação exacerbada de dominação à qual se sentem submetidos. Por isso mesmo, apesar da boa carta que receberam do bispo, reafirmam suas posições, desta vez com argumentos que revelam melhor ainda a capacidade de percepção que têm da própria realidade, não de maneira científica ou sistemática, mas de forma intuitiva, que desemboca em práticas de poder. Quem exerce mais poder nessa pequena comunidade rural não é o clero constituído, mas seus líderes carismáticos, que estão em cotidiano contato com as pessoas e ali disseminam suas idéias.

A segunda carta reitera todas as posições da primeira, inclusive quanto a reivindicação de igualdade que fazem, respaldados em sua experiência carismática e em visível oposição à liderança tradicional:

"Somos chamados hoje a sermos profetas – dizem – (...) e aqueles profetas se interviam contra a Igreja na pessoa dos sacerdotes. Sendo um povo de linguagem grosseira (...), povo bárbaro, fomos escolhidos por Deus para levar a verdade aos grandes. E por isso, com a força do Espírito Santo, pregamos com autoridade aos irmãos bispos, ao irmão João Paulo II ou a outros papas, aos irmãos padres e a todo o povo de Deus".

E completam em momentos distintos: "Para honra e glória de Jesus, somos a única comunidade que *ultrapassou os limites da hierarquia* da Igreja (...). *Somos todos iguais*: papas, bispos, padres, povo, etc. E por isso não tememos dizer a verdade" (grifos meus).

Os líderes dessa pequena localidade rural equivocam-se quando pensam ser esta a "única comunidade" a assumir tal comportamento. Evidente que se trata de um caso extremado. Porém, ilustra bem minha tese de que esses mecanismos de exercício de poder, mesmo que sutil ou até camufladamente praticados, significam autonomia e demonstram a firmeza das convicções carismáticas, mesmo em oposição à hierarquia.

Em certos momentos, a sutil autonomia carismática pode transformar-se em oposição declarada. Isso acontece quando eles se sentem atingidos no núcleo de sua fé, ou seja, em verdades fundamentais que, para eles, não podem ser contrariadas nem mesmo pela autoridade religiosa. O padre Ovídio Zanini narra exemplos que presenciou em suas viagens:²⁰

- a) "Na Paróquia de C., sabendo do meu próximo curso de Parapsicologia, certa mulher, líder dos carismáticos, transferiu sua reunião semanal para um dia antes do curso e o desaconselhou, inutilizando todo o trabalho de propaganda feito pelo pároco..." (Zanini, s/d: 4);
- b) "Em V., um grupo de carismáticos impediu meu curso na igreja, (...) prolongando (...) suas orações e cantos (...). Quando falei do documento da CNBB sobre a RCC, disseram que estava mentindo. Fui então apanhá-lo, mostrei para eles, mas argumentaram que o Espírito Santo é superior aos bispos" (Ibid.: 4);
- c) "Em N., o curso de parapsicologia promovido pelo bispo e pároco superlotou a igreja matriz e, após dois dias, um jovem padre carismático da Catedral veio para a reunião

20. Omito os nomes das cidades, todas citadas por Zanini, para evitar qualquer tipo de represália.

da RCC e (...) encarregou a cada servo de telefonar para cinquenta famílias de cada comunidade para que não participassem e boicotassem tais cursos" (Ibid.: 4).

As atitudes elencadas por Zanini estão todas relacionadas com os cursos de parapsicologia que ministra, com a autorização das autoridades religiosas católicas. Também há referências de resistência carismática aos cursos de parapsicologia do conhecido padre Oscar Quevedo (Rondelli, s/d: 131). Os carismáticos postam-se a favor do que acreditam, ou seja, de que a parapsicologia nega certas verdades espirituais da fé católica. E, nessa empostação, confrontam-se com o clero. Zanini, por sua vez, considera a Psicologia e a Parapsicologia as mais nobres das ciências naturais, sem as quais não existe abertura para o Espírito Santo (Zanini, s/d: 5).

O padre Ovídio Zanini esteve na reunião do Conselho Nacional da RCC que ocorreu em Campinas, entre 4 e 9 de janeiro de 1979, abordando o tema da libertação das forças más e a colaboração da ciência.²¹ Lá, ele convidou os participantes a exorcizarem as forças do mal "praticando o bem e *fazendo uso das orações do ritual da Igreja*" (RCC, 1979b: 4 – grifo meu). Juntamente com o parapsicólogo jesuíta Edvino Augusto Friderichs, ele apresentou ao Conselho suas reflexões e conclusões em forma de um pequeno livro. A impressão de Zanini sobre a receptividade dos carismáticos não foi das melhores: "Eles (...) não quiseram saber do nosso diabo. Meu livro, que tentei resgatar, foi sumariamente desaparecido" (Zanini, s/d: 1).

O tom do discurso de Zanini é hierárquico, referindo-se com frequência à CNBB e à Santa Sé. Parece muito preocupado com a ortodoxia católica, talvez por isso observe tantos desvios carismáticos e supervalorize o primado clerical: "É sintomático o número de sacerdotes e bispos que receiam a RCC em suas paróquias e dioceses" (Zanini, s/d: 6). Apesar

21. O padre Zanini se refere a essa reunião como tendo sido em 1986, enquanto que o boletim da RCC a noticia em 1979. Os enfoques são bem diferentes: enquanto a RCC noticia com positividade, o padre ressentia-se da pouca receptividade dos carismáticos. Talvez estejam se referindo a dois momentos distintos, mas pela semelhança das informações e pelo fato dos boletins depois de 1986 nada trazerem acerca dessa visita, parece se tratar mesmo de uma só ocasião, referidas por ambos de maneira diferenciada.

de reconhecer que a RCC é um excelente movimento eclesial (Ibid.: 2), Zanini coloca essa "marginalidade" como sendo o grande pecado do movimento. Para ele, não se "deve jamais permitir sequer o cheiro de igreja paralela, porque é o mau cheiro de cisma e heresia" (Ibid.: 7).

Outro exemplo de quando a autonomia carismática transforma-se em oposição manifesta é quando os grupos de oração são convocados para participar das festas dos padroeiros paroquiais compostas de atividades seculares e desprovidas de significado evangelizador. Exemplo disso é o que ocorreu no complexo Maré, no Rio de Janeiro, onde as festas juninas "geravam conflito entre o grupo de oração carismático e os demais membros da Capela. A maior crítica do líder centrava-se nas bebidas alcoólicas oferecidas nas barracas de jogos, como prêmios aos ganhadores". O líder orientava os membros do grupo para não participarem da festa, criticando ainda os prêmios de cigarros e as músicas (Fernandes 1996: 110).

III

De modo geral, vários pesquisadores deram-se conta – ao menos superficialmente – dessa capacidade de autonomia do movimento carismático na Igreja Católica.²² Porém, não conseguiram aprofundar os significados e as práticas nela envolvidos, pelo fato de estarem inclinados a vincularem a RCC com a institucionalidade católica. Centraram foco sobre o discurso que valorizava a tradicionalidade católica mas não desvendaram os mecanismos de poder aí presentes.

Pedro de Oliveira consegue perceber a distinção entre as práticas católicas usuais e o exercício dos dons espirituais na RCC (Oliveira, 1978: 58), mas logo esforça-se por dar-lhes um caráter de continuismo, inclusive ao dom de línguas: "todas as considerações que vou aqui

22. Quem melhor se detém nisso talvez seja DÁVILA (2000), mas ela também não problematiza a questão. CHAGAS (1976: 9-13) aponta para a capacidade dos leigos pentecostais católicos mediatizarem a ação do Espírito Santo, contestando as estruturas eclesiais através dos "dons de participação".

tecendo vão no sentido de mostrar a RC como um movimento ajustado à estrutura vigente na Igreja Católica" (Ibid.: 82).²³ A identificação do dom de línguas com práticas usuais católicas é o que há de mais forçado na análise de Pedro de Oliveira. O dom de línguas desapareceu quase completamente já nos primeiros séculos da Era Cristã e só reapareceu em larga escala a partir do pentecostalismo. A glossolalia opõe-se à racionalidade oracional da Igreja.

Reginaldo Prandi também conseguiu sinalizar essa expressão de autonomia carismática: "Quando há dúvida ou dificuldade para legitimar uma decisão, não raro se apela ao dom do discernimento" (Prandi, 1998: 49). Mas ele não consegue perceber o alcance dessa prática, esbarrando no limite de sua tese fundamental. Para ele, o dom do discernimento é "mais uma faceta tradicional da Renovação" (Ibid.: 49).

Ora, o dom do discernimento implica uma outra possibilidade de definição de ações. Não é uma faceta tradicional. Pelo contrário, contrapõe-se à tradição de consulta ao clero sempre que está em jogo uma decisão religiosa a ser tomada. O dom do discernimento significa possibilidade de autonomia, justamente porque transfere a decisão "para um plano fora da racionalidade" (Ibid.: 49).

Aliás, ao longo de sua pesquisa, Reginaldo Prandi vai evidenciando timidamente as tensões práticas entre a RCC e a hierarquia,²⁴ mas não consegue otimizá-las, nem mesmo preocupa-se com isso, pois está centrado no desejo de provar que o movimento é conservador e apoiado pela Igreja do Brasil. Prandi reconhece que havia, por parte da hierarquia, um receio de que o movimento se tornasse independente da Igreja, "devido ao seu caráter isolacionista e *autônomo*" (Ibid.: 52 - grifo meu) e daí, sua preocupação "em manter o controle sobre a RCC" (Ibid.: 59). E noutro ponto: "O conflito entre padres e grupos carismáticos não é incomum" (Ibid.: 54). Afirma, ainda, que "o Documento 53 paira como um

23. Embora perceba que "a RC tenha uma proposta de renovação contestadora da estrutura clerical" (OLIVEIRA et al, 1978: 73)..

24. Um caso concreto citado por Prandi que é bastante exemplar dessas tensões é o de Geneveva, que questiona o trabalho pastoral dos padres e até do bispo regional (cf. PRANDI, 1998: 111).

fantasma sobre os carismáticos" pois "procura evitar 'excessos' nas reuniões" (Ibid.: 58). Os "excessos" são curas milagrosas, repouso no Espírito, glossolalia, exorcismos e profecias, que são justamente expressões da autonomia carismática, sem as quais o movimento não conseguiria se diferenciar, nem alcançar tamanha repercussão dentro e fora da Igreja.²⁵

A influência dos pesquisadores pioneiros sobre os posteriores é muito grande, a ponto de embasar as evidências das observações participantes. Numa pesquisa sobre mudanças no universo religioso paraibano nos anos 90, Silva ressalta na autonomia carismática, mas prefere, por fim, confirmar a tese de Prandi a respeito da RCC como componente do projeto da Igreja conservadora (Silva, 1997: 130). Na mesma página em que pleiteia uma "tendência de apoio por parte da maioria do clero às atividades da RCC" na Paraíba, ele admite que em João Pessoa ela cresceu sem ajuda da hierarquia local (Ibid.: 132). As informações são díspares e tacitamente contraditórias.²⁶

Machado (1996) também sinaliza o esforço da hierarquia católica para controlar o movimento e neutralizar a busca do poder do Espírito Santo pelos carismáticos. Ela consegue caracterizar essas tensões de forma mais livre, porque sua visão não está atrelada à idéia de associar RCC e hierarquia conservadora. Porém, seu enfoque é sobre as modificações na esfera familiar provocadas pela adesão ao pentecostalismo (católico e protestante). Por isso, não aprofunda a natureza das relações de poder presentes nesta dinâmica.

Portanto, os pesquisadores, na sua maioria, percebem a intensidade das tensões entre RCC e hierarquia católica, a espontaneidade e a ruptura que representam suas práticas, mas não aprofundam nenhum desses aspectos, muitos para não postá-la em contraposição ao conservadorismo católico.

25. Mesmo depois de todos os pontos de atritos colocados, Prandi não hesita em concluir que a RCC "encontrou na hierarquia da Igreja apoio indisfarçado" (cf. 1998:159).

26. Noutro ponto, ele associa a procura de curas na RCC às deficiências da área de saúde estatal (Silva, 1997: 136), mesmo depois de ter classificado os membros do movimento como de classe média, cujo conceito alia à posse de carro, casa, curso superior e *plano privado de saúde* (Ibid.: 132).

Minha pesquisa permitiu-me perceber que a RCC, embora inserida no contexto do catolicismo, não se amolda ao padrão vigente. Defendo que a prática religiosa carismática representa uma ruptura não só com a tradição romana, mas também com o racionalismo clerical e com a religiosidade popular. É o próprio Pedro de Oliveira que, analisando as respostas dos bispos ao questionário preparatório da discussão na 15ª Assembléia Geral da CNBB, observa que "os bispos mostram-se favoráveis à RC enquanto ela estimula práticas usuais do catolicismo" e que "o episcopado (...) reage contra a valorização dos dons carismáticos e as práticas a eles associadas, insistindo em colocar a RC sob seu governo efetivo" (Oliveira et al, 1978: 68-69).

Ora, o episcopado não reagiria contra práticas que representassem continuidade, e sim por temer que a instituição seja secundarizada pela trivialização dos carismas. Ninguém insiste em colocar sob o governo aquilo que efetivamente já está. O sociólogo das CEBs admite que suas impressões são as de quem está fora do movimento e que é possível "que quem tenha feito a experiência carismática perceba uma radical diferença entre essas manifestações (...) e as práticas usuais de católicos" (Ibid.: 75). É o meu caso. A observação participante de Oliveira foi curta e limitada às reuniões de oração. A minha, longa e abrangendo as instâncias de governo da RCC.

Há dois artigos, no entanto, que dão conta mais diretamente desses fluxos de poder e que traçam com mais liberdade a disparidade entre grupos de oração e hierarquia católica. Trata-se, em primeiro lugar, do artigo do padre José Comblin (1983), publicado pela *Revista Eclesiástica Brasileira*. O referido autor considera os movimentos um corpo novo entrando no conjunto da pastoral, avaliando que a presença de sacerdotes não pode ser vista como mera vinculação clerical (Comblin, 1983: 227). "Na realidade, está nascendo nos Movimentos, ao lado das categorias tradicionais do clero secular e do clero regular, um terceiro clero, o clero (...) a serviço dos movimentos" (Ibid.: 235).

Ele vai mais adiante quando identifica em Roma uma tendência a estabelecer prelazias pessoais para os movimentos. Isso significaria, de acordo com o direito canônico, isenção de governo em relação às igrejas particulares, com os movimentos tendo direito a constituírem suas próprias estruturas e ter seu clero. Isso teria se iniciado com a constituição da Prelazia Pessoal do movimento *Opus Dei*, instituída em 27 de novembro de 1982:

"Seria difícil acreditar em que esse decreto favorecerá somente o Opus Dei. Outros movimentos terão que gozar também do novo estatuto e os candidatos naturais são os Movimentos. Quando uns dez e, mais tarde, uns vinte ou mais Movimentos internacionais tiverem recebido o estatuto de prelazia pessoal, a figura da Igreja Católica estará profundamente mudada, e o equilíbrio das forças dentro do corpo social que constitui a Igreja estará sensivelmente alterado" (Ibid.: 228).

É claro que essa discussão não existe no Brasil, nem mesmo nos bastidores da Igreja. A possibilidade de fazer da RCC uma prelazia pessoal é completamente descartada pelo clero nacional que, em vez disso, força a sua entrada na estrutura eclesial existente.

Quando entrevistei Dom Eduardo Koaik, fui surpreendido com uma declaração deste nesse sentido: "Eu tenho idéias também nessa linha: eu acho que os movimentos podiam ter não o nome de paróquia, mas a mesma função de paróquia sem precisar ser territorial, ou seja, existirem comunidades extra paroquiais ligadas a um movimento".²⁷ Quis ter certeza do que ouvia e indaguei: "O senhor pensa assim?". E ele: "Penso que isso é muito razoável".

A declaração estava envolta em uma certa hesitação. Chegou a pedir-me para tomar cuidado quando fosse escrever, o que demonstra a delicadeza que tal proposta representa no ambiente eclesial brasileiro, sobretudo quando colocada por um bispo. Literalmente disse: "Toma cuidado quando for fazer essas coisas aí, quando for escrever, porque é super

27. Eduardo KOAIK: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

esquisito". E mais adiante: "Eu estou dizendo muitas coisas aí que não estão amadurecidas no ponto geral, só na minha cabeça".²⁸

Quis saber mais e perguntei: "Alguma vez o senhor conversou sobre isso com os seus colegas bispos? Qual a impressão deles?". Sua resposta foi sintomática: "Não passa pela cabeça deles, mas eu penso que essas comunidades extras territoriais seriam interessantes".²⁹ Nesse ponto, acabei me envolvendo subjetivamente. As idéias do bispo começaram a convergir com as minhas. Foi difícil conter a empolgação e manter frieza. O nosso diálogo foi ficando mais franco e rápido. Coisas de uma boa relação intersubjetiva.

A própria maneira da RCC e de outros movimentos católicos constituírem-se provocaria tal discussão, se para ela houvesse abertura na Igreja. Conforme observou Comblin, os leigos dos movimentos são leigos não trabalhados por sacerdotes (Comblin, 1983: 245). "Nas associações religiosas, nas obras católicas e na Ação Católica,³⁰ a consciência dos leigos estava rigorosamente fiscalizada e formada pela consciência dos sacerdotes. Nos Movimentos, pelo contrário, os leigos impõem seu estilo, os seus valores e as suas preferências" (Ibid.: 246). E isso é feito de maneira sutil: "Eles envolvem os sacerdotes num ambiente de afeto, intimidade, simpatia, e acabam conduzindo-os aonde eles querem. Pois os sacerdotes mandam e exercem uma autoridade de fato nas condições em que a referência principal é a ciência teológica. Nos Movimentos, a ciência teológica não tem relevância" (Ibid.: 246).

Comblin também observa que essa autonomia vai além de uma mera capacidade de fazer as coisas; é como se fosse parte de sua própria natureza, ou seja, "os Movimentos não precisam da diocese para funcionar. Eles formam uma igreja auto-suficiente, capaz de viver e desenvolver-se por si própria" (Ibid.: 247). Daí a real possibilidade da constituição de

28. Idem.

29. Idem.

30. Expressões religiosas católicas pré-conciliares (nota minha).

prelacias pessoais para os movimentos. A nível teórico, nada seria tirado dos bispos, mas a nível prático grande parte dos católicos receberia instruções de outras fontes (Ibid.: 257).

Apesar dessa índole natural, o episcopado brasileiro recusa-se a considerar a possibilidade de uma autonomia estrutural para os movimentos.³¹ A discussão está ausente das esferas forânicas católicas. Disse Dom Eduardo Koaik. "O pessoal não pensa nisso". Na verdade, o foco do debate é sempre a necessidade de inserção. Quando os movimentos seguem uma orientação de fora da unidade territorial, "os padres não gostam".³² Comblin chega a tratar a questão de maneira quase alarmante. "Se a presente evolução continuar – prevê – pode-se imaginar uma situação extrema em que a Santa Sé poderia achar melhor governar a Igreja por meio dos Movimentos, contando mais com eles do que com os episcopados" (Ibid.: 257). Termina indicando que o paralelismo pastoral não é suportável e que a importância e a relevância da função episcopal está claramente em perigo (Ibid.: 259-260).

Um outro estudo que aponta para a capacidade de autonomia dos grupos carismáticos é o da socióloga Sílvia Alves Fernandes (1996), do CERIS do Rio de Janeiro. O artigo publicado na revista da Universidade Federal Rural daquele Estado é resultado de uma pesquisa muito bem feita por ela no Bairro Maré e em grupos de oração da área de Leopoldina (habitada por camadas populares), ambos no Rio de Janeiro. Fernandes opõe-se às constatações de Oliveira (1978) a respeito da identificação da RCC com o catolicismo tradicional. Para ela, o pertencimento dos membros da RCC ao catolicismo dá-se "de maneira menos eclesial do que se pretende e, na maioria dos casos, em oposição à identidade católica tradicional" (Fernandes, 1996: 111).

31. Talvez em outras países haja mais abertura nesse sentido. Na sessão da Conferência Nacional dos Bispos dos Estados Unidos, em 13 de abril de 1972, "foi anunciado que Mons. J. O'Neill, bispo de Rockfort, Ill., havia instituído em sua diocese uma paróquia não-territorial para os pentecostais católicos" (BARRUFFO In. RCC, 1974d: 11).

32. Eduardo KOAIK: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

A hipótese fundamental da autora é a de que o movimento carismático, pelo menos nas camadas populares, tende a gerar conflito não só em relação à hierarquia (representada pelo sacerdote), mas também em relação aos próprios fiéis católicos não carismáticos. Sua observação constatou: "A comunidade se polarizava: as pastorais e os 'carismáticos'. Esses últimos cada vez mais autônomos em relação à paróquia" (Ibid.: 118).

O paralelismo carismático é visível em várias realidades paroquiais. Porém, ele não se dá por uma expressa intenção de uma vida religiosa à margem da Igreja, mas porque no ambiente paroquial e em sua estrutura, o primado é do padre, ou seja, a referência fundamental é institucional, dificultando a dinamicidade carismática. Fernandes intui isso quando indica que o movimento considera o padre como "um líder nada carismático, já que não faz milagres" (Ibid.: 118), revelando a oposição entre a reivindicação do primado sacerdotal, de caráter racional, e a referência presente na mentalidade da maioria dos participantes do grupo de oração, que tem matriz carismática.

Note-se que as observações da professora Sílvia foram feitas no Rio de Janeiro, justamente onde adverti que a RCC mais se aproxima do perfil traçado pelos pesquisadores que a alinham à hierarquia católica. Também no Rio, Mariz e Machado já notaram que os carismáticos atribuem poder ao leigo, "relegando para segundo plano a mediação eclesial, diminuindo relativamente a autoridade do clero. (...) Desta forma, os carismáticos, que em termos políticos e sociais em geral são tidos como conservadores, se revelam por vezes contestadores em termos de estrutura interna da Igreja Católica" (Mariz & Machado, 1994: 33).

Essa dificuldade de inserção dos movimentos, em especial da Renovação Carismática, é visível para quem observa a própria natureza do fenômeno. Não há intenção nos carismáticos de colocarem-se à margem da pastoral católica. O que determina o confronto é a histórica oposição entre o carisma e a instituição, pois enquanto a hierarquia não abre mão do primado clerical, os carismáticos insistem na primazia do carisma.

Perguntei a Dom Jaime Henrique Chemello se, em sua opinião, a Renovação Carismática tem dificuldades de inserir-se na pastoral de conjunto e quais os motivos disso. O bispo foi direto ao ponto: "Realmente, todo movimento tem um pouco essa dificuldade". Ela justifica-se, para Dom Jaime, pelo caráter moderno dos movimentos, que adotam outra linha em relação à pastoral da diocese, ou seja, têm organização internacional, seus próprios diretores espirituais e certa autonomia em relação ao bispo. Alguns têm aprovação pontifícia, e nela buscam respaldo para suas ações.

A ressalva de Dom Jaime diz respeito a todos os movimentos. Perguntei, então, se ele acha que essa dificuldade é maior no caso da Renovação Carismática. Sua resposta: "Ela tem sido relativamente grande porque tem características peculiares; uma dessas características é o problema afetivo, o ritmo, a cerimônia; a Renovação gosta de gestos, gosta de expandir mais os sentimentos (...) e tem bispo que não gosta...".³³

Na verdade, é mais que uma dificuldade acidental. Os movimentos apresentam uma possibilidade alternativa de estruturação da Igreja, certamente mais aberta e que significaria perda de poder para muitos cleros locais. Essa dificuldade é inocentemente ignorada em muitos lugares. Os atritos manifestam-se apesar de todas as orientações oficiais da hierarquia e até do movimento carismático institucionalizado em favor da comunhão. A participação de carismáticos nos organismos tradicionais da Igreja (pastorais, conselhos, etc) não resolve o problema. Algumas vezes piora a situação, pelos conflitos que se dão nas reuniões em torno de alguma questão que envolve a autonomia carismática. Outras vezes, os líderes da RCC tomam a dianteira e imprimem sua dinâmica, incomodando alguns.

Durante todo o tempo de minha observação participante procurei projetar um olhar mais aproximado sobre o fenômeno e suas relações e constatei que aquilo que muitas vezes é interpretado como sintomas de conservadorismo e primado do clero nas práticas carismáticas, escondem estratégias sutis de poder. Assim é que, a presença saliente de padres e bispos nos

33. Jaime Henrique CHEMELLO: Depoimento [set-2003], entrevista concedida ao autor.

grandes encontros da RCC é, antes de tudo, um mecanismo de legitimação do movimento perante a opinião pública e os próprios católicos. Nesse sentido, o que para a maioria dos observadores é um sinal visível de conservadorismo,³⁴ pode ser um recurso de legitimação, através da utilização da imagem clerical católica.

IV

Um sintoma bastante visível da autonomia da RCC e do contra-exercício de poder nos fluxos diversos, são iniciativas isoladas de bispos e padres que redigiram e difundiram orientações pastorais para a Renovação Carismática de suas respectivas dioceses ou paróquias.³⁵ No geral, elas centram foco na capacidade de distanciamento da RCC e suas práticas simbólicas, quase sempre invocando a autoridade hierárquica sobre os grupos.

Em Pouso Alegre, de acordo com a orientação do bispo local, foi proibida a distribuição da comunhão eucarística nos grupos de oração. Um dos motivos ressaltados evidencia bem os receios da hierarquia em relação à RCC: "para não esvaziar as missas na Paróquia" (RCC, 1977b: 9)

Em setembro de 1987, o bispo de Botucatu, Dom Vicente Marchetti Zioni, manifestou publicamente suas restrições à presença da RCC. No texto divulgado no jornal diocesano, o bispo determinou que não poderia haver nenhum encontro da RCC sem a autorização dele ou dos párocos e que estavam proibidas a oração em línguas, a imposição das mãos, as curas e o repouso no Espírito (Dávila, 2000: 132).

Em Uberlândia, as orientações dadas foram estritamente normativas. Elas definiram a Renovação Carismática como sendo a "redescoberta experiencial do batismo e da crisma (...) pela vivência das virtudes teologais e dos dons correspondentes (...) dentro de uma autêntica

34. ROLIM (1995: 380) observou com essa conotação que "no encontro carismático católico, geralmente é o sacerdote que fala. E só ele".

35. Um levantamento feito pela CNBB, em 1993, indicou que 77% das dioceses do Brasil ofereciam orientação à RCC, sendo 53% escritas (DÁVILA, 2000: 135).

obediência à Igreja".³⁶ Uma definição essencialmente institucional, acentuando a redescoberta dos sacramentos, dos sete dons do Espírito e a consonância com a hierarquia como critérios de autenticidade da experiência. Essa é uma forma de segregar aqueles grupos que apresentam outro perfil.

Após "algumas premissas" o documento de Uberlândia logo enumera dez normas disciplinares. Com ares de "decálogo", o texto indica que "não se explore irreponsavelmente a emotividade exuberante de nosso povo", que os grupos de oração não sejam transformados em instrumentos de alienação e que sejam constituídos exclusivamente de católicos.³⁷

O bispo diocesano de Santos-SP, Dom David Picão,³⁸ estabeleceu orientações a respeito do movimento em 30 de novembro de 1986. Apesar de ser um dos bispos bastante vinculados ao movimento, no texto ele observa o surgimento de determinados problemas e lamenta que alguns grupos tenham se constituído em comunidades paralelas.³⁹ "Há pessoas (ou grupos) – indica Dom David – que, contra a orientação geral, afrontam párocos e se instalam em paróquias à revelia daqueles...".⁴⁰ O bispo lembra que aos padres compete o julgamento sobre a autenticidade e o uso dos carismas dentro da ordem.⁴¹ O tom geral das orientações é de primado hierárquico e o discurso em favor de uma inclusão nas atuais estruturas: "O sacerdote (...) tem a única e indispensável tarefa de garantir uma integração na vida da Igreja *que evite a tendência a criar estruturas alternativas ou marginais...*" (grifo meu).⁴²

O texto de Dom Picão é, não obstante, mais equilibrado que outros. Chega a alertar também os padres, de forma mais veemente, para que não só acompanhem, mas conheçam o

36. Cf. SEDOC, v. 189, mar/1986, p. 883.

37. Cf. Ibid., p. 884.

38. Dom David foi nomeado bispo em 14 de maio de 1960 e transferido para a diocese de Santos três anos depois, constituindo-se no seu quarto bispo.

39. Cf. SEDOC, v. 19, n. 200, abr/1987, p. 941-942.

40. Cf. Ibid., p. 943.

41. Cf. Ibid., p. 944.

42. Cf. Ibid., p. 947.

movimento.⁴³ O seu critério de avaliação é, no entanto, institucional: os grupos não devem ser organizados onde os vigários não os apoiam; nenhuma pessoa ou grupo de uma paróquia pode atuar no território de outra; a RCC não deve assumir campo específico de pastoral, mas apresentar-se aos párocos e oferecer-se para os diversos trabalhos já existentes.⁴⁴ Em outras palavras: evite-se a autonomia. Nesta mesma linha havia sido o seu pronunciamento ao Conselho Nacional, na reunião de janeiro de 1979 (RCC, 1979b: 6-7).

Na prática, não é isso que acontece na maior parte do Brasil. Os grupos carismáticos assumem campo específico, principalmente no setor do anúncio querigmático, que era um vácuo na pastoral da maioria das paróquias. Interessante é, ainda, observar a conclusão do bispo de Santos: "O Senhor e Vivificador renove em cada um de nós a plenitude dos seus SETE DONS".⁴⁵ O número dos dons do Espírito colocados por ele em maiúsculas, acentua os dons infusos, em contraponto aos NOVE dons efusos valorizados pelos carismáticos.

Dom David respondeu, de maneira breve e sucinta, a algumas perguntas feitas por mim através de carta. Em sua correspondência resposta, datada de 24 de abril de 2003, indica que sua atuação na RCC aconteceu por causa dos grupos existentes na diocese de Santos, "para que as coisas caminhassem dentro de um espírito de unidade com a Igreja em geral e com as igrejas locais". O bispo ainda afirma que a RCC "não pode estar sujeita a categorias puramente de ordem jurídica, mas deve procurar viver a Igreja, sentir com ela e agir de acordo com as orientações dos pastores". Para ele, essas orientações estão consubstanciadas no Documento 53 da CNBB, que permanece como "válido instrumento para encaminhamento da vida da RCC na Igreja". A julgar pelo conteúdo da carta, a visão geral do hoje bispo emérito de Santos não foi modificada.

43. Cf. *Ibid.*, p. 952.

44. Cf. *Ibid.*, p. 952-3.

45. Cf. *Ibid.*, p. 954.

Antes da diocese de Santos, em agosto de 1979, a Província de Aparecida⁴⁶ já havia ditado normas para serem "postas rigorosamente em prática" pela Renovação Carismática. O texto enfatiza que os bispos não têm dúvidas quanto à autenticidade das pessoas e o valor espiritual do movimento, mas faz os acentos mais esperados em relação às práticas da RCC: que não sejam priorizados os dons de línguas, interpretação e cura; que se exclua qualquer abuso na celebração da santa missa; que seja evitado o termo "missa carismática"; que não sejam convidados pregadores sem a anuência do bispo, entre outros.⁴⁷

O texto ainda chama a atenção para que a RCC não se transforme num "novo instrumento de alienação do povo" e, logo em seguida afirma: "Reza-se muito". A quantidade de oração no movimento é interpretada como alienante, uma vez que é "ostensiva, periférica e de exaltação espásmica".⁴⁸ Fica *proibido* o uso dos dons de línguas, cura e imposição de mãos e "toda essa linha *acessória* de carismas".⁴⁹ O documento conclui sem rodeios: "Quem dissente da orientação do magistério, não está com a Igreja de Cristo e, portanto, não tem o Espírito Santo".⁵⁰

Note-se que a conclusão é exacerbadamente institucional, colocando o consentimento com a hierarquia como condição para receber o Espírito. Trata-se de uma via de monopolização da ação de Deus a partir da condição de dominação magisterial. A asserção é necessária, para afirmar a predominância do ministério ordenado e hierárquico sobre a possibilidade de manipulação das manifestações divinas por via carismática.

Mais adiante, o bispo de Taubaté, Dom Antonio Afonso de Miranda, escreveu várias artigos sobre a RCC no jornal *O Lutador*. Esses artigos foram reunidos num livro (*O que é preciso saber sobre a Renovação Carismática*) que reflete sua opinião sobre o movimento e o

46. Que inclui as dioceses de Aparecida do Norte, Taubaté e Lorena, no Estado de São Paulo.

47. Cf. SEDOC, v. 12, n. 129, mar/1980, p. 888-9.

48. Cf. *Ibid.*, p. 888.

49. Cf. *Ibid.*, p. 888 (grifo meu). Os dons de línguas e cura também foram classificados de "secundários" pelo texto inicial do Documento 53 (CNBB, 1994b: 3). A classificação reflete uma tentativa de recolocar a importância desses dons que, na prática carismática, são essenciais, mas que devem ser vistos como acidentais, para não serem postos em condição igual aos dons hierárquicos.

50. Cf. SEDOC, v. 12, n. 129, mar/1980, p. 889.

impacto de suas práticas. Parece tratar-se do livro que Tatá chama de "uma orientação terrível sobre a Renovação".⁵¹

Dom Antonio considera a RCC uma força pastoral impossível de ser menosprezada por sacerdotes e outros agentes eclesiais (Miranda, 1993: 8). Por isso, insiste em vários momentos que os seus frutos dependem do acompanhamento dos padres. Nas entrelinhas, dá a entender que a assessoria de leigos é falha ou mesmo errônea. Chega a reconhecer que o fenômeno corre um pouco à margem do empenho dos padres, voltados para a pastoral social e as CEBs (Ibid.: 13).

Seguindo o rumo das orientações dadas anteriormente pela Província, Dom Antonio considera os dons carismáticos acidentais e ocasionais, em confronto com o que chama de "carismas essenciais": o sacerdócio, a vida consagrada, o magistério pontifical e episcopal. Milagres, curas e profecias são reservados a alguns santos (Ibid.: 9). Não é razoável, segundo ele, que um imenso auditório ponha-se a orar em línguas, pois o fato de estar acontecendo em larga escala caracteriza o fenômeno como "psicologia de massa" (Ibid.: 25).

Basicamente, Dom Antonio atribui uma importância secundária aos dons carismáticos, não acreditando na possibilidade deles manifestarem-se amplamente. Lembra que o Papa João Paulo II, em sua encíclica sobre o Espírito Santo, não se refere à oração em línguas, às curas e aos milagres: "omite-os, creio eu, devido à pouca importância que têm" (Ibid.: 33). Para mim, é evidente que essa opinião é sintoma do que representa esses dons no universo católico: práticas de poder para além do domínio hierárquico, sendo preferível que continuem sendo entendidos como atributos de alguns privilegiados.

Já o pronunciamento de Dom Paulo Evaristo Arns, cardeal arcebispo de São Paulo, não segue essa linha institucional. Publicado originalmente no *Estado de São Paulo*, em 1 de junho de 1974, o texto não apresenta indícios da evocação do seu primado hierárquico, muito embora alerte que "a objeção mais séria que se tem feito à Renovação Carismática é a de que

51. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

ela pode levar a uma alienação" (Arns In. RCC, 1974b: 1). Além disso, propõe que na arquidiocese não seja usada a expressão "batismo no Espírito", por julgá-la ambígua e imprecisa (Ibid.: 2).

Na visita que fez à reunião da Comissão Nacional, Dom Paulo levou uma mensagem de Dom Aloísio Lorscheider, na época cardeal arcebispo de Fortaleza e presidente da CNBB, que pedia "com insistência" para não se falar demais do dom de línguas ou de cura e que a RCC entrasse na pastoral de conjunto (RCC, 1976d: 1).

É de arrepiar a *Orientação pastoral ao grupo de Renovação Carismática de Oriximiná*,⁵² que o padre Manoel Lopes Rodrigues redigiu em 1994, uma vez que "os defeitos (do grupo) começam a ser extremamente perigosos para a comunhão da Igreja Católica local". O padre alega, entre outras coisas, que: a) o grupo fechou-se em si próprio criando atividades paralelas; b) a autoridade eclesial instituída canonicamente e legalmente é desrespeitada; c) alguns membros do grupo instigam o grupo a posicionarem-se contra os sacerdotes. Lembra em tom quase inquisitorial que "a Igreja católica, apostólica Romana exige fidelidade a três pontos de autoridade: Bíblia Sagrada, Tradição apostólica e Autoridade da Igreja: que tem poder para interpretar a Bíblia e a Tradição segundo o Espírito"; e sentencia: "Caso um católico não obedecer a uma destas fontes ele está *ipso facto*, fora da Igreja, mesmo sem saber".

As *Orientações para os grupos da RCC da Diocese de Duque de Caxias e São João de Meriti*, elaboradas por Dom Mauro Moreli, tem como base o próprio Documento 53. Nelas, foram reproduzidas as linhas gerais do texto da CNBB e acrescentadas algumas questões que parecem específicas ao lugar onde foram redigidas. "Como sinal e realização da Comunhão – diz o texto em certa parte – os membros dos grupos de oração da RCC normalmente cumpram o preceito dominical em sua Comunidade Eclesial".⁵³ A orientação

52. Encontrei o texto nos arquivos do Escritório Nacional da RCC.

53. Cf. SEDOC, v.30, n. 265, nov-dez/1997, p. 372.

justifica-se pela mobilidade dos carismáticos, certamente à procura de expressões religiosas mais adequadas às suas expectativas, nem sempre encontradas e às vezes reprimidas nas suas próprias paróquias. Note-se que a palavra "comunhão" aparece com inicial maiúscula.

O texto de Dom Mauro manifesta o desejo de *controlar* as expressões e atividades carismáticas pelo menos em quatro níveis: a) econômico, pela apresentação mensal de balancete financeiro e patrimonial do Conselho Diocesano da RCC à Cúria e pela movimentação de conta bancária em nome da Mitra Diocesana; b) pastoral, pela submissão do programa anual de atividades da RCC à aprovação do bispo e posterior adequação ao calendário geral discutido e aprovado pelo Conselho Pastoral Diocesano; c) de serviços, pela vinculação da atuação de membros da RCC dirigida a áreas específicas (como juventude e família) às pastorais organizadas para a mesma finalidade; d) litúrgico, acentuando o silêncio e os cantos oficiais do culto. No nível paroquial, uma retração da autonomia dos grupos, indicando a submissão de suas atividades à aprovação do Conselho Pastoral Paroquial.⁵⁴

Encontrei também nos arquivos do Escritório Nacional da RCC, uma correspondência da Renovação de uma diocese do Estado de Minas Gerais comunicando que, em reunião realizada com a coordenação da RCC e a "Direção da Igreja", ficou definido que "toda correspondência a nível estadual e nacional deve ser enviada para a Mitra Diocesana, aos cuidados do sr bispo...". A medida beira o excessivo controle institucional fruto, é claro, da percepção do distanciamento carismático.

Esses pronunciamentos e declarações, algumas postadas até com um certo exagero, representam o exacerbamento de uma realidade inequívoca: a de que a RCC desenvolve autonomia em relação à hierarquia católica brasileira, autonomia que caracterizo como "sutil" porque envolta num discurso que defende a vinculação e obediência à Igreja.

54. Cf. SEDOC, v. 30, n. 265, nov-dez/1997, p. 373-375. Qualquer pessoa que conheça o ambiente paroquial sabe o que representa uma obrigação como essa: os conselhos são formados por pessoas nomeadas pelo padre e, na maioria dos casos, fazem restrições ao movimento da RCC. Isso significa castração das atividades autônomas ou instrumentalização da força dos membros carismáticos para manutenção dos serviços pastorais de acordo com a estrutura vigente.

ELEMENTOS DA CONTESTAÇÃO CARISMÁTICA

I

Nesse ponto, vou tentar aprofundar alguns aspectos da contestação carismática ao primado hierárquico do catolicismo, o significado (às vezes implícito) de suas práticas, sobretudo dos dons efusos. O exercício dos dons carismáticos escapa ao controle da instituição, não obstante o esforço desta para enquadrá-los ou mesmo reprimi-los. "Os dons e carismas não podem ser controlados por nenhum critério objetivo, nem por nenhuma autoridade, cujo poder é sempre determinado e, portanto, limitado" (Catão, 1995: 82).

Entre os nove dons valorizados pelos carismáticos,⁵⁵ o *dom do discernimento* ocupa lugar de destaque, porque em certo sentido, este dirige os outros dons e define sua autenticidade. Vários pregadores da RCC fazem a seguinte analogia para conceituar o dom do discernimento: num carro, ele é como a direção, que indica os caminhos a serem tomados.

A visibilidade do dom de línguas e das curas faz com que estes figurem como os principais elementos da tensão entre a RCC e a hierarquia católica. Porém, outros elementos são muito significativos do ponto de vista do exercício do poder. Um deles é a pretensão carismática de utilizar o dom do discernimento. Por discernimento entende-se "a atuação do juízo da consciência que distingue o que é bom e que faz a apreciação do que deve ser querido" (Ibid.: 72).

No ambiente carismático, o discernimento assume duas conotações. Primeiramente, como recurso para o mundo estritamente espiritual. Os carismáticos propõem-se a exercitar um "discernimento dos espíritos", que lhes permitiria identificar em circunstâncias práticas, que "espírito" está animando as ações: o Espírito de Deus, a própria intenção humana ou o Demônio.

55. Línguas, profecia, interpretação, cura, fé, milagres, ciência, sabedoria e discernimento.

Noutro nível, o discernimento processa-se no âmbito do governo, através do planejamento racional ou mesmo de ações intuitivas que determinam rumos para os grupos de oração ou para a vida das pessoas em particular. Nesse ponto a RCC transfere muitas iniciativas e planejamentos para as mãos de leigos. Os leigos gerenciam, por exemplo, os recursos adquiridos para o grupo de oração (Mariz, 2001b: 40). Tais recursos provém, em grande parte, de doações dos próprios membros que são "desviados" do dízimo que pagam à paróquia.

Em qualquer dos casos, o discernimento acaba por atingir o primado do clero. A identificação da ação sobrenatural, em primeiro lugar, transfere-se de uma estrutura objetiva hierárquica para uma percepção subjetiva espiritual, capaz de ser exercitada por qualquer batizado. Quando um carismático encontra uma pessoa supostamente possesa do demônio, em geral não vai chamar o padre ou o bispo, mas ele mesmo faz o discernimento e trata de enfrentar o espírito do mal, se julgar ser uma influência maligna. Caso ache-se incapaz, mais facilmente buscará ajuda num companheiro carismático mais experiente, provavelmente o coordenador do seu grupo de oração.

Em segundo lugar, o discernimento objetivo que gera ações de governo pessoal ou comunitário, também – talvez com maior intensidade – questiona o primado sacerdotal. Nesse ponto, o discernimento extrapola o mundo dos espíritos. As pessoas são incentivadas a *discernirem* sua vocação, seu estado de vida, suas amizades, sua profissão, se assumem ou não um emprego ou um encargo pastoral. Um carismático põe-se, ele próprio, a “discernir” se suas ações estão de acordo com a vontade de Deus ou não, trazendo para o plano subjetivo individual aquilo que durante séculos foi prerrogativa da Igreja institucional: definir o querer da Divindade.

No plano individual, o discernimento é "um ato eminentemente pessoal do sujeito, que estima o que deve fazer (ou não fazer), para ser fiel ao rumo de sua caminhada" (Catão, 1995: 72). Na prática carismática, isso dá-se de maneira predominantemente subjetiva, mesmo que

essa subjetividade esteja envolvida na ação que concerne. Em outras palavras, quando o sujeito está envolvido emocionalmente na questão, seu discernimento é dificultado, pois tenderá a "ouvir" suas inclinações. Mesmo nessas condições, os carismáticos emitem juízo sobre suas próprias condições ou, doutro modo, recorrem ao discernimento de coordenadores ou parceiros do grupo de oração.

No plano coletivo, através do discernimento, os grupos colocam-se à margem dos planejamentos das paróquias em que estão localizados, porque seu ponto central de análise é diferenciado. Na maior parte do tempo, o método que permeia as assembleias paroquiais e de seus setores é o trivial "ver, julgar, agir". Os carismáticos desenvolvem um certo método "ver, rezar, agir", entendendo-se por "rezar" a atitude de "ouvir o Senhor", de maneira subjetiva e direta. Métodos diferentes determinam atitudes diferentes.

Pedro de Oliveira argumenta que a colisão entre o discernimento carismático e o discernimento ministerial dos bispos de fato não ocorre, porque aquele seria usado somente no foro íntimo ou nas relações interpessoais e não como meio de governo da RCC (Oliveira et al, 1978: 53). Nesse ponto, ele se engana. Sua visão resulta, mais uma vez, do cuidado de não opor Renovação Carismática e hierarquia. Na verdade, o governo da RCC, na maioria dos casos, é autônomo, no sentido de que há *núcleos de discernimento* nos grupos de oração.

O núcleo de discernimento de um grupo de oração, na maioria dos casos constituído espontaneamente ou eleito pelos próprios membros, encarrega-se de discernir a caminhada da unidade carismática que governa. Não raras vezes, seus planejamentos chocam-se com o conjunto da paróquia, gerando tensões. A existência do núcleo significa uma possibilidade de liderança capaz de gerar autonomia. Se a paróquia for do tipo tradicional, que não tem planejamento pastoral nem espírito de trabalho em conjunto, o grupo prossegue mais facilmente em sua organização e em seus trabalhos próprios. Conforme observei anteriormente, paróquias conservadoras são ambientes privilegiados de organização da RCC,

pois a inexistência de planos paroquias oferece aos grupos de oração mais possibilidades de estruturação própria, sem se preocuparem em responder a uma "pastoral de conjunto".

Supostamente permitindo conhecer a manifestação da vontade de Deus, o dom do discernimento, tal como praticado na RCC, rompe em vários aspectos com a intermediação hierárquica sacerdotal, possibilitando um contato imediato com Deus. Isso ocorre por meio da escuta pessoal, tanto individualmente como nas orações comunitárias. Nestas, boa parte dos fiéis sentem-se livres para proclamarem sentimentos, visualizações e palavras que acreditam serem comunicações divinas. A outra parte da assembleia está normalmente disposta a ouvir e obedecer. Conforme observou Massarão: "Se considerarmos que na Renovação Carismática a relação entre o fiel e Deus, representada em especial pela manifestação dos carismas, pode dispensar a intermediação da autoridade religiosa, o Movimento Carismático representaria um desafio significativo à hierarquia católica" (Massarão, 2002: 83).

Embora essas mensagens dificilmente estejam em desacordo com a doutrina oficial da Igreja, na prática representam contrapontos às orientações sacerdotais, estas marcadas por convicções pessoais ou opções ideológicas. As "revelações" não questionam a doutrina católica, mas projetam os indivíduos e grupos num caminho marcado pelas opções sem consulta. Não raras vezes, em diversas realidades, quando os carismáticos pedem parecer do padre sobre algum empreendimento, já têm tudo mais ou menos definido e programado, o que foi feito numa reunião de discernimento do núcleo.

Outro dom que abre a possibilidade de um contato sem rodeios com a voz de Deus é o carisma efuso da *profecia*. Contemporaneamente, o vocábulo "profecia" assumiu dois sentidos: de um lado, a capacidade de adivinhar acontecimentos futuros, significado que está mais presente na mentalidade popular. De outro lado, a profecia tornou-se sinônimo de denúncia, ou seja, diz respeito à prática dos profetas do Antigo Testamento vinculado à idéia de denúncia política e social. Esse último sentido foi absorvido pela Igreja do Brasil através da Teologia da Libertação.

A Renovação Carismática resgata um terceiro sentido. Em suas práticas, a profecia assume a qualidade de voz de Deus comunicada via sujeito que recebe o dom. A base bíblica é a carta de São Paulo aos Coríntios, que ensina que a profecia é para edificar, consolar e exortar.⁵⁶ Assim, o profeta cristão "é aquele que, sob inspiração do Espírito de Cristo ressuscitado, repropõe e atualiza a obra e a palavra de Jesus, fazendo emergir o sentido do momento presente, de um fato, discurso, atitude ou acontecimento, na perspectiva da realização do desígnio de Deus salvador de todo o mundo..." (Catão, 1995: 95). A profecia, portanto, é uma palavra de Deus atualizada.

A profecia é palavra de Deus para aquele momento e, algumas vezes, para aquela situação específica. A via é a subjetividade do "profeta". Em algumas realidades, o dom de profecia significa a principal base de decisões do grupo de oração. Para um grupo carismático, é importante saber e fazer a vontade de Deus, o que se descobre via "escuta" direta.

A profecia é tanto mais problemática por gerar-se através da subjetividade, algumas vezes inserida num ambiente coletivo envolvente. "Devemos ter consciência de que o Senhor quer agir através de nós para o bem da comunidade, e vai nos usar para darmos a Sua Palavra um para o outro", diz um ensino do padre Robert De Grandis publicado no boletim nacional da RCC (RCC, 1988). Apesar do verbo "usar" causar a impressão de passividade da parte do profeta, há uma significativa participação deste no processo de comunicação do dom. No momento de profetizar, o orante age com uma carga de sentimentos muito forte, deixando emergir seus apelos interiores que julga inspirados.

De Grandis ainda observa: "Toda a nossa vida, nos ensinaram: 'Pense, depois fale'. Agora dizemos o contrário: 'Não pense, fale'" (RCC, 1988). Sua sentença é sintomática. Ela reflete o que fazem a maioria dos grupos carismáticos na prática dos dons, transferindo o contato com Deus da racionalidade para a intuição, da especulação intelectual para a subjetividade:

56. Cf. 1 Cor 14, 3.

"Você começa a ouvir palavras do Senhor *no seu coração* (não no ouvido, nem na cabeça!). Então, você começa a questionar: 'Sou eu, ou é o Senhor?'. Se você faz essa pergunta honestamente, pode ter certeza de que é o Senhor. Pois estamos num lugar ungido, cheio de louvores, pedimos ao Senhor que deixasse o Espírito Santo se mover através de nós, e demos um passo na fé. *Então podemos saber: É O SENHOR!*" (RCC, 1988)

Note-se que a voz de Deus e a individualidade subjetiva do participante aparecem unidas: "Sou eu, ou é o Senhor?". A experiência de fé do profeta deve dar-lhe a certeza: "É o Senhor!". E isso faz que ele fale em nome de Deus. De Grandis chega a considerar a possibilidade do exercício da "profecia avançada", em que o grupo faz uma pergunta direta a Deus e recebe deste a resposta. Por exemplo: "Senhor, há muitos problemas financeiros no Brasil. O que o Senhor tem a nos dizer sobre nossos problemas financeiros?", pergunta ele num exercício que realizou com cinco pessoas. Alguém fala em nome de Deus: "Recorram a Maria, façam penitência, sejam perseverantes em suas atividades apostólicas; o resto virá por acréscimo" (RCC, 1988).

Nas reuniões de oração carismáticas, a comunicação da mensagem divina deixou de ser privilégio de alguns bons oradores oficiais, para figurarem nas iniciativas de leigos muito simples. A profecia, pelo seu caráter atual e pelo ambiente de forte coesão emocional em que surge, muitas vezes tem mais força que o ensino oficial. Além disso, ela significa um elemento de confiança em relação às decisões pessoais e coletivas.

O conteúdo de grande número de profecias gira em torno de: "Meus filhos, eu amo vocês", "não tenham medo", "eu estou com vocês". Numa reunião do Conselho Nacional, "um dos irmãos visualizou duas pernas grandes e o Senhor nos falou que devemos dar passos de gigante para ultrapassar vales, colinas e montanhas" (RCC, 1986). Ora, um grupo cuja experiência espiritual é muito forte, convencido de que Deus derrama sobre ele os seus dons, discernindo a própria caminhada, fortalecido por palavras entendidas como vindas do próprio Deus, só pode desenvolver autonomia mesmo que encontre obstáculos intra-eclesiais.

Muito potente também é o significado simbólico dos *exorcismos* realizados pelos carismáticos, muito embora eles sejam bem mais discretos e em menor escala que no pentecostalismo evangélico. O exorcismo está na origem da prática cristã: "Entre os destinatários do exorcismo cristão antigo, três grupos principais podem ser ressaltados: os doentes, os possessos em transe e os catecúmenos" (Dondelinger, 1998: 75). O rito do batismo conserva até hoje orações de renúncia do mal.

A realização de exorcismos na Igreja Primitiva pode ser considerada como algo extremamente comum, explicada pela visão do mundo dos primeiros cristãos, que se caracterizava precisamente pelo seu holismo, "unindo numa mesma lógica de adversidade a doença, a morte, os demônios, o diabo, o pecado e os pagãos" (Ibid: 75). Na mentalidade cristã primitiva, "tudo o que não é explicitamente exorcizado é implicitamente possesso" (Ibid.: 77).

Com o tempo, a prática do exorcismo transferiu-se de uma possibilidade de todos para uma prerrogativa da classe sacerdotal: "Considerada primeiro como um carisma, a função de exorcista tende a tornar-se uma função institucionalizada, em grande parte para evitar os abusos, tanto mais tentadores em vista do prestígio que sua execução pode trazer" (Ibid.: 78). A tal ponto que, na Igreja Católica, poucas pessoas são delegadas para fazer exorcismos. Institucionalmente, a Igreja designa sacerdotes exorcistas que seguem ritos definidos.

Rondelli chega a considerar contraditório que o Catecismo da Igreja Católica afirme a existência dos demônios, reconheça que eles interferem no mundo até o ponto de possuir a pessoa humana, mas coloque excessivas restrições à realização de exorcismos (Rondelli, s/d: 133). "É contraditório, diz ele, que a Igreja admita a existência de um ser tão poderoso e atuante, creia ter recebido de Jesus o poder de expulsá-lo, e restrinja tanto o exercício de tal poder a ponto de o inviabilizar" (Ibid.: 134).

A prática carismática contesta o privilégio institucional e, nesse sentido, readquire o poder simbólico outrora socializado. Na Igreja Católica, os exorcismos tornaram-se raros

porque a classe responsável tende a ver as manifestações extraordinárias como patológicas.⁵⁷ Os carismáticos dificilmente não vêem nas mesmas coisas uma ação sobrenatural. Nesse sentido, o clero tende para a racionalidade e os carismáticos para uma apreensão supra-racional, levando em conta de maneira significativa o que entendem como sendo "batalha espiritual".

S. Falvo, um autor carismático bastante lido no Brasil, chega a distinguir o exorcismo solene – praticado oficialmente pela Igreja – do exorcismo que chama de "particular". Desconheço qualquer respaldo doutrinário oficial para essa classificação. Para Falvo, o exorcismo particular não é feito em nome da Igreja e pode ser praticado por qualquer cristão (Falvo apud Rondelli, s/d: 82).

Dificilmente se vê um padre exorcizando alguém, ao passo que é mais ou menos comum que um carismático "expulse" demônios de pessoas que julga oprimidas "pelo Inimigo". Em alguns ambientes isso é levado tão a sério que os "exorcistas" acham que podem se contaminar com as influências malefícias. Por isso, quase sempre os esconjuramentos são feitos em grupo ou pelo menos com duas pessoas. A tática funciona como uma espécie de proteção mútua. Alguns carismáticos julgam-se contaminados pelo simples contato com objetos, livros ou até pessoas que transmitam algum significado simbólico associado ao mal.

O exorcismo carismático foi claramente rejeitado pela CNBB: não deve ser exercido por conta própria e só pode ser feito de acordo com as normas do Direito Canônico (CNBB, 1994a: n. 67. O texto preparatório do Documento 53 diz: "Havendo um caso especial constatado de influência diabólica, recorram *a quem pode*, em nome da Igreja, fazer o exorcismo. *Nunca seja feito por leigos*" (Id., 1994b: 8 – grifos meus).

57. É fato interessante que, segundo o Ritual Romano de Exorcismos, um dos sinais de possessão diabólica é falar em línguas desconhecidas (RCC, 1979c: 13).

O *dom de cura* também levanta suspeitas nesse ambiente de tensões entre carismáticos e hierarquia. Historicamente, o ministério curador de Jesus suscitou reações dos sacerdotes do seu tempo, por causa da associação que existia entre a doença e o pecado. Ou seja, a enfermidade era vista como consequência de faltas pessoais, o que obrigava os fiéis a ritos de purificação que só podiam ser feitos pelos sacerdotes. Também constituía-se num mecanismo de poder.

Na atualidade, não existe mais essa associação. Porém, o clero resiste aos curandeiros carismáticos porque, para além de algumas preocupações justificáveis, as curas significam uma possibilidade de atuação religiosa concreta, não necessariamente ligada à figura do sacerdote e para o que existe muita demanda. As paróquias, em geral, não oferecem esse tipo de serviço religioso, mas apenas o sacramento da unção dos enfermos que, do ponto de vista sociológico, pode ser considerado a expressão institucionalizada da cura. Conformei já frizei anteriormente, a unção dos enfermos assumiu conotação de "extrema unção", ministrada antes da morte e não para a cura.

A realização das curas têm um significado premente em termos de relações de poder. Os indivíduos carismáticos, sobretudo leigos, que realizam curas estabelecem-se como "concorrentes" em potencial de outros agentes que respondem à demanda religiosa por outras vias, sobretudo a religiosidade tradicional. "Portanto, não apenas o padre, pode libertar o fiel da ação do mal, mas outros fiéis que recebem a 'revelação de Jesus', e possuem o dom da cura, têm o poder de libertar a partir de uma oração confiante e de um coração aberto do indivíduo que sofre a ação" (Fernandes, 1996: 113).

Taciano Ferreira Barbosa⁵⁸ depôs que, numa ocasião, "quando o Sebastião Bernardino orou para um homem que estava parálítico há seis anos, Sebastião disse: 'Levanta, José, agora', e o homem levantou e andou" (Silva, 2000: 70). O suposto milagre é uma

58. Taciano é um leigo da arquidiocese de Goiânia, que assumiu durante vários anos a Secretaria Pedro Nacional, voltada para a formação de pregadores na RCC. Sebastião Bernardino foi o principal líder da RCC de Goiânia.

manifestação de poder da parte de um leigo. Foi verdadeiro? Para mim, aqui isso não importa. Importa que, simbolicamente, é um contraponto ao poder clerical.

O caso de um pregador carismático, que encontrei nos arquivos do Escritório Nacional, é ilustrativo. Não citarei seu nome para não lhe causar constrangimentos. Vários testemunhos de curas realizadas por ele são compendiadas e enviadas ao Escritório. Uma freira diz que viu o pregador curar uma mulher de uma ferida que tinha há mais de nove anos, da seguinte forma: "O servo do Senhor (...) colocou uma mão sobre a cabeça daquela mulher e a outra sobre a ferida intocável, dizendo: ferida eu te repreendo em nome do Senhor e te ordeno: abandone o corpo desta criatura de Deus". Uma outra mulher dá seu próprio testemunho, dizendo que sofria de reumatismo e que ouviu falar de "um homem de cabelos grisalhos, magro, feio e que pregava o Evangelho e que depois orava pela cura das enfermidades". Ela o procurou e, no atendimento, "o irmão começou a falar: tu tinhas artrite reumática, em nome de Jesus já não tens mais".

É importante analisar a forma de execução da cura, deixando de lado a discussão sobre sua veracidade. Não há dúvidas de que, para as pessoas doentes, a cura é verdadeira. As fórmulas usadas pelo pregador carismático invocam o nome de Deus e o nome de Jesus. A autoridade para processar a cura vem, portanto, de Deus e de Jesus e não da Igreja. Há, portanto, uma transferência de poder: do gesto sacerdotal da unção dos enfermos para o uso do Nome na boca de um leigo. Esse tipo de prática causa reação no clero não só por causa da preocupação com o "curandeirismo", mas também pelo forte conteúdo de poder presente. Esse homem tende a arrebanhar pessoas, fazendo coisas que a maioria dos padres não fazem nas missas.

A expectativa por curas reúne multidões. A capacidade de atração das "missas de cura" promovidas por grupos carismáticos chega a impressionar. Assim, o que os carismáticos fazem com benevolência, geram fluxos de poder que eles mesmos, em sua maioria, ignoram.

Além das curas, o *dom de linguas* é muito comum e difundido pelos carismáticos. Ao analisar o assunto, a pedido da CNBB, Leonardo Boff toma o teólogo René Laurentin e conclui que: a) a glossolalia não é um carisma extraordinário, mas que emerge das raízes naturais do homem; b) não possui caráter de êxtase e está sujeito ao livre-arbítrio e c) que a medida que o carismático cresce e amadurece, o falar em línguas assume um lugar mais discreto (Boff In. Oliveira et all, 1978: 179). Portanto, já havia sido demonstrado desde 1978 que o dom de línguas nada tem de receoso ou escandaloso. No entanto, a CNBB pede que ele seja evitado (CNBB, 1994a: n.62).

Encontrei um artigo a respeito do dom de línguas publicado pela *Communio*, de autoria do padre Manoel Augusto Santos, do clero de Porto Alegre em que, depois de vaguear do cristianismo primitivo aos documentos do CELAM, sem encontrar nada que fizesse referência decisiva e direta à glossolalia, ele conclui que "todo carisma é o dom ou aptidão liberada e impulsionada pelo Espírito Santo e posta a serviço da edificação da Igreja" (Santos, 1993: 202). Se ocorre na Igreja, "ela e só ela tem a capacidade de discernir a verdade. (A hierarquia) é o dom regulamentador dos demais carismas e única instância legítima para o discernimento e tomada de decisões" (Ibid.: 202).

Tudo o que o padre Manoel consegue concluir é que, na prática, o direito de rezar em línguas depende do bispo. Isso vincula o exercício do dom à estrutura hierárquica. Curiosamente, é ele mesmo que faz perguntas como: o bispo pode estar presente em todas as reuniões? E como usar a teologia tradicional se ela é reticente quando se trata de tais fenômenos?

Embora se proponha a analisar o fenômeno de modo isento, a tonalidade do texto do padre Manoel é visivelmente tendencioso e sua conclusão final é que se não há pronunciamento oficial a respeito, é mais proveitoso aos fiéis seguir "pelo caminho da segura espiritualidade aprovada nos séculos da história da Igreja" (Ibid.: 203).

O padre Manoel reconhece que há pouco substrato teológico para julgar adequadamente o exercício do dom de línguas o que, do ponto de vista pastoral, torna a coisa difícil para os bispos. Os episcopos, então, julgam a partir de premissas muito pessoais. Mas, como eles não podem estar presentes em todas as reuniões e não exercem controle sobre o exercício individual e coletivo do dom, os carismáticos continuam a orar em línguas mesmo onde os bispos os proíbem. Alguns entendem que não estão obrigados em consciência a obedecer ao pastor nessa matéria, pois o uso de um dom do Espírito não pode ser proibido pela autoridade religiosa. O dom de línguas é tão praticado e incentivado na RCC que Rondelli indicou-o, equivocadamente, como condição *sine qua non* para participar do movimento (Rondelli, s/d: 61).

O *repouso no espírito* é outro elemento controverso. Talvez o mais difícil de ser esclarecido pelos carismáticos, porque não é respaldado pela doutrina católica, como o são, apesar das reservas, o dom de línguas e a cura. O problema quanto ao repouso no Espírito não está somente no fundamento científico-ontológico, mas também no plano didático-pedagógico, ou seja, na forma como é praticado: há uma queda. Na maioria das vezes, o ministrante empurra o orante, mesmo que levemente. O ministrante apresenta-se, portanto, exercitando um tipo de poder que, para alguns, apresenta-se como capacidade de hipnose ou, no mínimo, de indução da consciência. Isso é bastante problemático, principalmente se for ministrado por leigos.

O repouso no Espírito não é uma invenção da Renovação Carismática. Era comum entre os pentecostais, os "shakers" (os estremeceadores), no Exército da Salvação (1878) e no começo da Igreja Metodista, em 1739 (Vaz, s/d: 1). Para Vaz, "a Igreja tem grande prudência em avançar uma tomada de posição neste campo, visto ser muito difícil, no estado atual dos conhecimentos do psiquismo humano, definir o que é autêntica atuação do Espírito ou o que é uma manifestação de um estado patológico" (Ibid.: 2). Os carismáticos não se preocupam em demasia com essa separação, atribuindo à ação de Deus coisas que podem ser produto da

mente humana ou, outras vezes, desenvolvendo seus próprios mecanismos de discernimento. Num caso extremo, encontrei uma pessoa que classificava a autenticidade do repouso no Espírito pela direção da queda: se para trás, seria o Espírito de Deus; se para frente, é o Demônio.

O repouso no Espírito, assim como o dom de línguas, explora o senso de mistério das pessoas. Em diversas ocasiões, curiosos de toda espécie frequentam encontros da RCC para ouvir os sons ininteligíveis e ver as quedas dos participantes. Ouvi diversos testemunhos de pessoas que começaram a visitar a RCC por causa dessas manifestações, “para ver como é”. Os cultos carismáticos são imprevistos. Por isso, há sempre uma expectativa pelo que vai acontecer de novo, incentivando a participação. Alguns grupos começam a esvaziar justamente quando se rotinizam demais.

O fato é que, embora também os carismáticos reconheçam *a priori* que o juízo acerca da autenticidade dos carismas pertence à hierarquia, o exercício dos dons está fora do controle clerical. Ele ocorre à deriva, às vezes vinculados às sugestões psicológicas de alguns líderes mais fortes. O instrumento mais eficiente de controle acaba sendo a própria comunidade, com todas as suas deficiências e inconsistência teológica. É ela que, na dinâmica do poder interna, respalda ou contradiz as manifestações carismáticas.

II

Examinando o contexto desses elementos da contestação carismática, pareceu-me que um deles nada tem a ver com dons efusos, mas com o âmbito da pregação. Isso porque, em relação aos dons, a Igreja não os identifica como privilégio da hierarquia.⁵⁹ No que diz respeito ao ensino, ele é classificado como uma prerrogativa, antes de tudo, do Magistério oficial dos bispos.⁶⁰ Enquanto que a jurisdição da hierarquia sobre os carismas é apenas de

59. Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12.

60. Cf. Id., *Dei Verbum*, n. 10.

constatação de sua legitimidade ou não, do ensino a hierarquia é identificada como seu agente principal. É assim que a hierarquia entende: dos carismas ela é, principalmente, guardiã, mas do ensino ela é agente primordial.

O movimento carismático amplia a possibilidade dos leigos exercerem o ministério da pregação e do ensino. Sua fonte principal é a Bíblia, usada de maneira livre, até com certo fundamentalismo e bem emancipado de rigor exegetico. As aplicações bíblicas feitas pela maioria dos pregadores carismáticos são vivenciais, ou seja, procuram iluminar a vida cotidiana e o comportamento moral com os textos, sobretudo do Novo Testamento.

Esses pregadores procuram vincular a pregação que fazem ao testemunho que demonstram, pautando sua vida num comportamento que aparece como irrepreensível. Do ponto de vista simbólico, a austeridade e o altruísmo dos líderes carismáticos significam mecanismos de fascinação que não deixam de contrastar, em diversos ambientes, com a tibieza de alguns padres.

Reinaldo Beserra dos Reis disse-me em sua entrevista que, desde o início da RCC, a maioria das resistências não são contra os carismas mas contra os ministérios:

"Quando o clero começava a ver que um leigo convocava pessoas, reunia grupos, pregava, ensinava, exercia carisma, curava, isso preocupava. De repente tinha mais gente no grupo de oração do que na missa em alguns lugares. (...) Até falavam que a Renovação acabava valorizando o grupo e não a missa. A Renovação nunca pregou isso, mas as pessoas iam no grupo porque achavam interessante: tinha animação, tinha música alegre, tinha fraternidade e as vezes isso não ocorria, infelizmente, nos cultos de alguns sacerdotes".⁶¹

Na mesma linha de raciocínio seguiu a fala de Tácito Coutinho. Discorrendo fluentemente e sem receios, Tatá também fez referência aos grupos de oração do começo do movimento que atraíam mais pessoas do que as missas e que, assim, suscitavam a antipatia

61. Reinaldo Beserra dos REIS: Depoimento [mai/2002], entrevista concedida ao autor.

dos padres. Além disso, ele vê no exercício da autoridade um ponto de tensão maior do que mesmo o uso dos carismas: "Esse pra mim é o principal problema que nós não vamos resolver tão cedo". Tatá exemplifica lembrando locais em que o coordenador do grupo de oração, em certo momento, tem mais autoridade espiritual do que o padre.⁶²

O movimento carismático faz aparecer leigos comuns com capacidade de liderança e intermediação algumas vezes superior à dos padres. Tais leigos podem ter sido católicos não-praticantes, o que faz deles um "corpo estranho" na comunidade eclesial, no sentido de que não participavam de nada e, em pouco tempo de ingresso via RCC, assumem funções de liderança de perfil carismático.

"Reconheço, não para minha vanglória, que se existe um trabalho bem razoável em Goiânia e em Goiás é por causa dos discípulos que caminharam comigo, me escutaram e aprenderam de mim", disse Sebastião Bernardino da Costa (Apud Silva, 2000: 58). Note-se que a capacidade de liderança do coordenador carismático é assumida e valorizada por ele mesmo, embora procurando tratá-la com humildade. Tal humildade consiste, no entanto, em reconhecer que o poder vem de Deus e não de uma condição sacerdotal ou de sua intermediação.

Doutro modo, o ardor missionário desses pregadores minimiza sua percepção dos limites que, na Igreja Católica, são mais ou menos bem estabelecidos nas dioceses e paróquias. Os bispos têm o primado do ensino em seus territórios. Os carismáticos secundarizam esse primado e promovem um livre trânsito de pregadores entre as dioceses. "Não são respeitadas as fronteiras geográficas nem divisões pastorais, como paróquias, o que gera, constantemente, conflitos nas localidades onde se inserem" (Dávila, 2000: 46). Alguns percorrem longas distâncias no território brasileiro, propugnando por onde andam a experiência de oração que comportam. Isso torna-se mais grave quando a pregação

62. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

carismática é via televisão, diminuindo ainda mais a capacidade de controle dos ordinários locais.⁶³

O texto inicial das orientações e normas pastorais à RCC, que deu origem ao Documento 53, indica essa preocupação com o uso livre da Bíblia que é feito pelo movimento. "O que mais preocupa – diz – não é tanto se é feita 'ao pé da letra', mas sim feita sem a Tradição. Passa do texto à subjetividade do crente sem a mediação eclesial" (CNBB, 1994b: 3). Note-se que a preocupação com a mediação aparece como mais importante do que com o fundamentalismo.

É fato interessante também que o grupo de oração promove um tipo de participação religiosa mais ativa. "O Movimento de RCC atrai pela capacidade de transformar sujeitos anônimos em pessoas solicitadas e reconhecidas no interior do grupo" (Fernandes, 1996: 120). A oração, as músicas, os depoimentos e a recepção dos dons do Espírito, entre outros elementos, ajudam a retirar as pessoas da passividade que absorveram durante anos em relação à sua prática religiosa, vinculados que estavam à mediação sacerdotal. Nessa linha, Dávila observa que, através do depoimento, o participante tem a oportunidade de "aparecer em público, sentir-se importante, o que de alguma maneira não deixa de elevar sua auto-estima..." (Dávila, 2000: 101).

"A posição do clero na estrutura vigente na Igreja Católica é uma posição de tutela face ao leigo: o padre é quem sabe, pode e decide, enquanto o leigo ocupa uma posição passiva face à autoridade eclesiástica" (Oliveira, 1975: 46). O movimento carismático reconstitui esse panorama por meio de práticas, tentando recuperar o poder que se apresenta concentrado. Oliveira considera que essa atitude, vinda da parte de setores sociais medianos, significa uma tentativa de alterar a situação de dominação a que estão submetidos no plano religioso, contrastando com sua favorável posição social (Ibid.: 46).

63. Aqui não foi possível aprofundar essa dinâmica de poder que se processa quando os carismáticos ocupam significativo espaço na mídia, ficando para estudo posterior.

Além de requisitar a participação no âmbito da pregação, o movimento carismático desenvolve sistemas de *pastoreio*.⁶⁴ Esse é mais um ponto de confronto com a hierarquia (Sousa, 2000: 37-44). Nesse aspecto, a Renovação insere-se com audácia e certa eficiência. Grande parte dos líderes dos grupos de oração, sobretudo daqueles de dimensões menores, assumem o encargo de orientar pessoas. O sucesso dessa assistência reside no fato de ser personalizada, atingindo as famílias dos participantes e ministrando a chamada cura interior, com forte significado no desenvolvimento da auto-estima. O processo envolve, ainda, um animoso sentido de pertença ao grupo comunitário, rescindindo as relações impessoais existentes na maioria das paróquias.

Em muitos lugares, inclusive, integrantes de grupos de oração demonstram-se mais dispostos a obedecer a um direcionamento do coordenador do seu grupo do que do pároco, suscitando as restrições e críticas deste. A questão chegou a tal ponto, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil fez menção à terminologia usada, indicando que a RCC evite a utilização do termo “pastor” (CNBB, 1994a: n.29).

Por fim, observo que essas atitudes dos carismáticos, esses mecanismos de confronto e burlas sutis, podem parecer para muitos uma prova de que a Renovação Carismática é desequilibrada e irracional. Não afirmo isso. Apenas destaco tais atitudes para ilustrar minha tese. Nesse ponto, corro o risco de caricaturar o fenômeno. Mas não me preocupo em demasia com isso. Eu mesmo já fui muito crítico dessas nuances. Porém, hoje vejo com positividade tais experiências, por mais que elas causem desavenças e insatisfações. A meu ver, esses comportamentos são questionadores, uma forma de manifestação de pessoas que se ressentem da estrutura hierárquica pesada, centralista e às vezes autoritária da Igreja Católica e denunciam-na a seu modo. Portanto, não vejo nada disso de forma depreciativa ou com

64. Nos últimos tempos, aconteceu um relaxamento no trabalho de apascentamento dos católicos por parte do clero. Estabeleceram-se nas paróquias, com poucas exceções, estruturas frias e uma larga distância entre os fiéis e seus padres em termos de relacionamento. Vários grupos da Renovação Carismática apresentaram-se, então, como referenciais de *pastoreio*, tentando preencher o vácuo deixado pela ausência dos sacerdotes.

censura. Pelo contrário, atribuo uma conotação valorativa à contestação carismática, reconhecendo que o paradigma de percepção dessas pessoas é diferente daquele requerido pela racionalidade da sociedade ocidental contemporânea.

CAPÍTULO V

DINÂMICA DAS RELAÇÕES ENTRE CNBB E RCC: DAS ORIGENS AO DOCUMENTO 53

I

A dinâmica das relações entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e o movimento institucionalizado da Renovação Carismática envolve todas as questões referidas até aqui, ou seja, o significado do movimento no contexto do catolicismo brasileiro, sua capacidade de autonomia, sua forte carga de subjetividade e emoção e conseqüente crítica à racionalidade eclesial. Todos esses elementos permeiam o difícil diálogo, os embates ou mesmo os silêncios entre um e outro organismo.

O movimento carismático nunca foi prioridade de discussão na Conferência dos Bispos. O exame dos pronunciamentos e de seus contextos faz crer que o episcopado tinha coisas mais importantes para serem tratadas e ignorou o fenômeno até enquanto pôde. Isso se deve, principalmente, à hegemonia do modelo progressista no interior da Conferência. É fato interessante que a CNBB tenha surgido por iniciativa de um dos bispos progressistas mais conhecidos no Brasil e no mundo: Dom Hélder Câmara (Prandi, 1998: 28; Nogueira, 1979: 28).

A predominância da Teologia da Libertação é visível na própria política interna da CNBB. "Os bispos com orientação progressista se tornam hegemônicos (...) desde 1974" (Mariz & Guerra, 1990: 74). Segundo Oro, esse predomínio iniciou-se em 1972, quando Dom Aloísio Lorscheider foi eleito presidente, e durou até maio de 1995, quando a eleição de Dom Lucas Moreira Neves "representou a retomada da CNBB por parte da ala moderada do episcopado brasileiro" (Oro, 1996: 91).¹

1. Essa retomada, segundo Oro, deu-se quando Dom Lucas venceu Dom Jaime Chemello por 145 a 112 votos. Este, ficando como vice-presidente, não demorou em assumir a presidência, substituindo Dom Lucas e, em seguida, sendo eleito para o mandato 1999-2003. Portanto, a retomada foi efêmera.

É por isso que, apesar de saber da existência do movimento desde o início da década de 70, a CNBB só publicou um pronunciamento oficial em 1994. Conferências episcopais de outros países o fizeram com muito mais rapidez. Já em 1969, dois anos depois da emergência do pentecostalismo católico nos Estados Unidos, o episcopado americano, através de sua Comissão para a Doutrina da Fé, emitiu um primeiro parecer. A conclusão da Comissão foi no sentido de deixar que o "movimento pentecostal" se desenvolvesse, salvaguardadas certas medidas prudenciais (Wilderink, 1994: 5).

A seu título, a conferência episcopal francesa encarregou o cônego H. Caffarel de redigir um documento sobre a Renovação Carismática, que foi publicado em fevereiro de 1973, *um ano depois* da chegada do movimento naquele país (Barruffo In. RCC, 1974d: 7.11).

Em 1974, os bispos dos Estados Unidos voltaram a se pronunciar. Baseados no parecer de uma comissão pastoral, o segundo documento do episcopado americano insiste na inserção da Renovação nas paróquias, sob a direção dos sacerdotes (Wilderink, 1994: 6). Um ano depois, em abril de 1975, foi a vez dos bispos do Canadá. Bastante extensa, a declaração canadense é considerada a mais importante por causa da profundidade de sua análise (Ibid.: 7). Até países de menor expressão católica foram mais rápidos do que o Brasil nessa matéria: Antilhas (1976), Porto Rico (1977) e Bélgica (1979).

Francisco Catão chega a afirmar que a demora da CNBB em pronunciar-se sobre a Renovação Carismática deveu-se ao confronto, no foro interno da Conferência, entre os dois modelos centralizado e socializado do exercício de poder na Igreja, ou seja, entre as alas conservadora e progressista (Catão, 1995: 43). Tácito Coutinho, por sua vez, defende que na década de 70 a CNBB estava preocupada em responder ao problema da ditadura militar: "Então, a Renovação Carismática não era uma prioridade, nem um problema, eles remetiam isso aos bispos diocesanos".²

2. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

Dom Jaime Chemello disse-me que a CNBB tem um critério: pronunciar-se somente quando os bispos sentem a necessidade de uma tomada de posição em conjuntó. Isso não teria ocorrido de imediato no caso do movimento carismático brasileiro, pois cada bispo valeu-se de sua autonomia para legislar em suas dioceses. Por isso, ele não considera que a Conferência tenha demorado a publicar algo sobre a Renovação. Em certo tempo, quando "já havia muita divergência, havia quem não aceitava a Renovação Carismática muito facilmente, então foi aí que houve uma ação de vários bispos e isso gerou um documento por parte da CNBB".³

Inicialmente, as referências da Conferência Episcopal brasileira à RCC são muito discretas. A primeira delas é uma nota da Comissão Episcopal de Pastoral de 30 de maio de 1973, logo após um encontro com os principais responsáveis pelo movimento no Brasil (Oliveira et all, 1978: 65-66). Interessante que nos dias 25 e 26 de agosto daquele ano, o mesmo Conselho Episcopal de Pastoral promoveu um encontro para o qual foram convidados a participar "todos os Movimentos de que o Setor de Leigos tem conhecimento e com os quais mantém contato".⁴ A Renovação Carismática parece não ter sido convidada, pois não consta no rol dos movimentos presentes. Se isso é verdade, é curioso que o Setor Leigos da CNBB não tivesse conhecimento ou mantivesse contato com um movimento, com cujos principais representantes do país o próprio Conselho Episcopal de Pastoral estivera reunido há pouco mais de um mês.

A CNBB discutiu a respeito da RCC na última Assembléia de 1974, quando "o movimento de renovação carismática foi objeto de uma pequena reflexão nos grupos de estudo, não se havendo, porém, chegado a nenhuma conclusão mais precisa".⁵ Naquele ano, a Conferência dos Bispos solicitou ao CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Sociais) uma pesquisa sobre a Renovação (Oliveira et all, 1979: 9). Tecerei alguns comentários sobre seu conteúdo mais adiante.

3. Dom Jaime Henrique CHEMELLO: Depoimento [set-2003], entrevista concedida ao autor.

4. Cf. SEDOC, v. 6, n. 72, junh/1974, p. 1377.

5. Cf. SEDOC, v. 9, n. 100, abr/1977, p. 1029.

Em junho de 1975, a presidência da CNBB comunicou à Santa Sé que, através do Setor Leigos, "recebe os avisos e convites para reuniões do movimento" (Oliveira et all, 1978: 66). Recebia, mas parece que não dava atenção. As conclusões do III Encontro dos Movimentos de Leigos, realizado de 20 a 22 de setembro de 1975 indicam que no Brasil "já há um certo tempo, o Secretariado Nacional de Apostolado Leigo e, em seguida, o Setor Leigos da Comissão Episcopal de Pastoral, vêm proporcionando encontros entre os diversos movimentos".⁶ Mas não há registros da presença da RCC nesses encontros, onde surgiu também a idéia de um Conselho Nacional de Leigos.⁷

Não é descartável também o fato de que a Renovação Carismática tenha se instalado no Brasil justamente na região de Campinas – SP, perto de Itaiçi, local onde, ainda hoje, se reúne a Assembléia dos Bispos. O primeiro congresso nacional da Renovação Carismática foi realizado lá (RCC, 1975a: 8). Não obstante, somente em 1977 alguns bispos "manifestaram o desejo – tendo diversos chegado a solicitá-lo explicitamente – de que a CNBB se pronunciasse a respeito".⁸

A primeira vez que a CNBB ateu-se à questão com aplicação, parece ter sido em fevereiro de 1977, na 15ª Assembléia Geral, embora o movimento carismático tenha sido apenas um, entre treze temas debatidos naquela reunião (RCC, 1977a: 7). Antes da Assembléia, o Cardeal Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, visitou os conselheiros da RCC reunidos para "ouvir (...) o que cada um deles esperava da Assembléia" (Ibid.: 6). A RCC considerou a visita uma boa oportunidade para esclarecer "nossas convicções a respeito" (Ibid.: 6). O boletim nacional do movimento informa que o cardeal, juntamente com Dom Silvestre L. Scandian, bispo de Araçuaí-MG, fizeram um apanhado do pensamento do grupo e levaram para Itaiçi (Ibid.: 6).

6. Cf. SEDOC, v. 7, n. 79, mar/1975, p. 891.

7. Cf. Ibid., p. 891.

8. Cf. SEDOC, v. 9, n. 100, abr/1977, p. 1029.

Mas a base da discussão na Assembléia foi mesmo o questionário enviado a todo o episcopado nacional, com o clássico modelo: pontos positivos, pontos negativos, opinião pessoal e sugestões. Responderam 128 bispos. Os pontos positivos indicados dizem respeito à oração, ao anúncio do evangelho e à valorização sacramental. Apenas um indica maior atenção aos carismas e a realização de curas.⁹ Entre os negativos, estão as confusões de ordem doutrinal, a supervalorização do batismo no Espírito, a preferência pelos dons extraordinários e demasiada autonomia em relação ao bispo. Para seis respondentes, o movimento não traz nenhum bom resultado.¹⁰

Duas respostas sugerem que não se trate do assunto, pois há outros mais importantes para estudar. Uma outra, pede que se elabore um documento normativo desaconselhando o movimento para adolescentes, que se proíba a imposição de mãos e urja que se façam as reuniões somente nas igrejas.¹¹

Na 15ª Assembléia Geral, apenas algumas propostas foram aprovadas: que fosse divulgado um relatório com base nas respostas dos senhores bispos; que fosse promovido um encontro dos responsáveis pelo movimento com a presidência da CNBB e o Conselho Episcopal de Pastoral; que se pedisse à Conferência dos Religiosos do Brasil que tratasse o assunto na próxima assembléia; e que se promovesse, juntamente com o INP e o CERIS, um estudo mais aprofundado sobre o movimento no Brasil. E foi só. Nada de pronunciamento oficial.

A pesquisa realizada pelo CERIS sobre a Renovação Carismática, a pedido da CNBB, já havia sido iniciada no segundo semestre de 1975, intensificando-se durante o ano de 1976, tendo sido publicada em 1978, pela Editora Vozes. O texto contém, além da apresentação dos dados levantados, o parecer de um sociólogo e três teólogos, a saber: Pedro A. Ribeiro de

9. Cf. *Ibid.*, p. 1030.

10. Cf. *Ibid.*, p. 1031.

11. Cf. *Ibid.*, p. 1033.

Oliveira, Leonardo Boff, João Batista Libânio e Estêvão Bettencourt. É interessante observar que dos quatro, três são de orientação progressista e o último bastante conservador.

Pedro de Oliveira desenvolveu uma pesquisa séria e respeitável. Os dados não parecem manipulados de forma ideológica e apresentam bem um perfil da RCC naquele momento. Além disso, o autor conhece a experiência religiosa como tal e não comete equívocos quanto a isso. Em certo momento, até se sente envolvido pela oração em línguas (Oliveira et all, 1978: 77).

"A coleta de dados começou pela observação participada num encontro regional da RC, complementada com entrevistas informais com participantes e dirigentes do encontro" (Ibid.: 15). Em algum momento, essa observação foi meio disfarçada, segundo Tácito Coutinho. Pedro de Oliveira ficou hospedado no mesmo quarto que ele, num encontro em Lorena-SP. Tatá afirma que, naquela ocasião, estava muito empolgado com a Renovação e o Pedro demonstrava estar mais ainda. Algum tempo depois saiu o livro com os resultados da pesquisa.

Os resultados apresentados pelo sociólogo das CEBs são reveladores do perfil sociológico do movimento carismático na época de sua pesquisa. Talvez tenha sido o primeiro estudo sério a respeito e permanece válido até hoje como referência histórica. Nas considerações pessoais que faz, Pedro de Oliveira esforça-se para dizer que o movimento é conservador e que reforça o catolicismo tradicional.¹² Quanto aos pareceres dos teólogos da libertação – Leonardo Boff e João Batista Libânio - já assinaei que partem de um primado institucional e hierárquico para julgar a RCC e desaconselham a aprovação do movimento pelos bispos.

No mesmo compêndio, o monge beneditino do Rio de Janeiro, Estêvão Bettencourt, também parte do primado do clero: "Ora, cremos que, se o episcopado pode ter restrições a

12. Em 1999, por ocasião de um simpósio do CEHILA (Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina), Pedro de Oliveira reconsiderou algumas de suas idéias sobre a RCC (MASSARÃO, 2002: 96).

fazer à RC, é precisamente por recear haja na mesma desvios de doutrina e piedade" (Bettencourt In. Oliveira et all, 1978: 210). Não obstante, o seu parecer é favorável à RCC, advertindo apenas que se promovam cursos que contribuam para uma fé esclarecida e uma sã razão e que se zele pela comunhão dos grupos de oração com a hierarquia e o Corpo da Igreja (Ibid.: 214).

A resposta da RCC a esses pronunciamentos veio logo em seguida, antes mesmo de sua publicação. Reuniram-se líderes nacionais em Campinas, de 4 a 11 de janeiro de 1978, e refletiram sobre os resultados da pesquisa encomendada pela CNBB. Foi dessa reunião que resultou o livro *A Teologia da Libertação à luz da Renovação Carismática*, do Padre Caetano Tillesse, ao qual já me referi anteriormente.¹³ Outros pontos do livro refletem essa relação de forças da RCC com a Conferência dos Bispos e são bastante reveladores.

Em primeiro lugar, o texto procura demonstrar que a avaliação da CNBB é fortemente influenciada pela Teologia da Libertação. Por isso mesmo, começa por criticá-la (Tillesse, 1982: 14-19) e, quase ao final, manifesta certa indignação pelo nível de aceitação da TdL por parte da hierarquia: "O que mais nos motivou e impressionou é a aprovação que os Bispos da América Latina deram à dita Teologia em Medellin, assim como a incumbência que conferiram aos referidos teólogos de dar sua apreciação sobre a Renovação Carismática Católica" (Ibid.: 39).

Em segundo lugar, o texto denuncia o comprometimento da Igreja institucional com poderes dominantes. O que está nas entrelinhas do item "A situação de injustiça e a Igreja" é uma alfinetada na hierarquia, como se interrogasse como ela pode exigir comprometimento com a justiça social, se apóia mecanismos de dominação. Diz:

13. Tatá observa que a reunião não foi convocada com o intuito de julgar os pareceres encomendados pela CNBB; porém, o fato é que o assunto foi debatido e o padre Caetano Tillesse, que foi à reunião convidado por Dom Mauro Tomasini, exerceu papel fundamental nessa discussão e consequente resposta da RCC.

"Efetivamente, a Igreja parece muito comprometida com o poder e com as estruturas injustas; (...) o Governo, com a bênção da Igreja, continua impondo a ditadura do mais forte. Muitas missas ou celebrações 'sociais' ou políticas, realizadas pela Igreja, nas inaugurações, comemorações, etc., podem ter um sentido ambíguo, como se a Igreja aprovasse tudo isso e se identificasse ou se compromettesse com a injustiça e a opressão" (Ibid.: 41).

Um terceiro ponto, ainda, que chama a atenção, é a invocação de uma visualização recebida na própria reunião, como argumento de análise (Ibid.: 43). Ela insinua, através da imagem da cruz, um nexó entre libertação interior e social. Trata-se de uma revelação particular, um dom intuitivo e subjetivo que é tomado como referência para a compreensão de uma situação objetiva.

O mais importante a observar, é que na questão, a RCC não recebeu as apreciações dos encomendados da CNBB com passividade, mas procurou avaliar suas conclusões e firmar opiniões a respeito. O texto final que resultou no livro de Tillesse foi "destinado também aos Senhores Bispos *para que obtenham uma resposta clara da RCC*" (Tillesse, 1982: 13 – grifo meu).

Esse embate não foi adiante e não gerou nenhum pronunciamento oficial. Em outubro de 1978, o coordenador da Comissão Nacional da RCC, padre João Jacks Vessels, enviou circular aos bispos do Brasil sugerindo uma reunião *durante um tempo livre*, na Assembléia da CNBB no primeiro semestre de 1979. Foi incluída na pauta da assembléia uma reflexão *de quinze minutos*, que acabou durando uma hora (RCC, 1979a: 9). E só. A questão ficou silenciada por longo período de tempo. Três bispos ligados à RCC disseram aos membros do Conselho Nacional que a atitude da CNBB, naquele momento, era de "espera, observação, *prefere-se não dizer uma palavra de condenação ou aprovação*" (RCC, 1979b: 7).

As relações da CNBB com a RCC, depois disso, limitaram-se a algumas reuniões sem resultados concretos em termos de pronunciamento ou reconhecimento. A Conferência ocupou-se do assunto em outras oportunidades: reunião da Presidência com a CEP em 1981,

6ª reunião do Conselho Permanente, em 1982 e na 20ª Assembléia Geral, em 1984, quando Dom Miguel Giambelli apresentou sugestões para "normas pastorais sobre a Renovação Carismática", que nem se quer entraram na pauta de votação (Wilderink, 1994: 10).

Em 25 de março de 1987, a Presidência da CNBB e a Comissão Episcopal de Pastoral estiveram novamente reunidas com o Conselho e a Comissão Nacional da RCC. Pela CNBB estavam presentes: Dom Ivo Lorscheider, Dom Benedito de Ulhoa Vieira e Dom Luciano Mendes, da Presidência; e mais 14 bispos membros da CEP. Pela RCC estavam padre Eduardo Dougherty, Irmã Trindade, Francisco de Salles Baptista Ferreira, Sebastião Bernardino da Costa e Osmânio Pereira de Oliveira, este presidente do Conselho Nacional (RCC, 1987a: 1).

A reunião constou de uma exposição sobre a RCC, feita por Osmânio, pedidos de acompanhamento e propostas de realização de outros encontros para diálogo (Ibid.: 1-4). O boletim da RCC não esclarece mais nada a respeito, do que suponho que o encontro significou um bom momento de diálogo, mas ainda sem resultados.

Oro indica que "a CNBB relutou em adotar uma posição oficial sobre a RCC, mesmo porque não sabia exatamente qual era a posição do Vaticano sobre esse movimento..." (Oro, 1996: 8). Ele está certo quando diz que os bispos retardaram o pronunciamento, mas está errado quanto ao motivo. A CNBB sabia qual era a posição de Roma. Sobre isso, já o tinha demonstrado a pesquisa e os pareceres encomendados por ela em 1974 e publicados em 1978. Na verdade, a Conferência tinha outras prioridades que julgava mais importantes e, quanto à RCC, não sabia o que fazer com ela (Dávila, 2000: 137).

II

O momento em que a CNBB mais se interessou pela problemática da RCC talvez tenha sido durante a 32ª Assembléia Geral, entre os dias 13 e 22 de abril de 1994, quando os bispos aplicaram-se "a estudar com carinho e dedicação a história e vitalidade da RCC no

Brasil".¹⁴ Curiosamente, a mesma assembléia debateu o tema da "Nova Era", o que pode demonstrar que os bispos observam os dois fenômenos como parte de uma mesma onda de religiosidade.

Uma comissão de quatro bispos, nomeada *ad hoc*, elaborou uma proposta de normas (Wilderink, 1994: 10). O texto toma por base um levantamento feito pela Linha 4 da CNBB (Liturgia), junto a todo o episcopado brasileiro e conta com as observações do padre Cleto Caliman a partir do material colhido (CNBB, 1994b: 1). Dávila observa que, nesse levantamento, os verbos "disciplinar", "normatizar", "orientar", "controlar" e "acompanhar" são abundantes, "o que indica que uma das preocupações dos bispos é como manter sob seu controle um movimento fundamentalmente leigo" (Dávila, 2000: 134).

As "Orientações e normas pastorais" elaboradas inicialmente, para discussão na 32ª Assembléia, são relativamente extensas. Entre os aspectos positivos da RCC, o texto aponta a valorização da subjetividade. Porém, logo em seguida observa que "a exploração da dimensão emotiva é vista pela maioria com certa desconfiança". Por isso, advoga que as forças internas despertadas no ser humano pela emoção devem ser disciplinadas pela dimensão racional (CNBB, 1994b: 2).

Sobre a inserção da RCC nas Igrejas Particulares, o documento de trabalho atribui a dificuldade que o movimento tem de se encaixar às orientações que recebe de sua organização nacional e internacional, camuflando todo o contexto das estruturas diocesanas e paroquiais que dificultam a comunhão nessas instâncias (Ibid.: 3).

Esse e outros pontos foram criticados pelo Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro, Dom José Carlos de Lima Vaz, que estranhou o fato da CNBB ter confiado a elaboração do texto base do documento a bispos não alinhados com o movimento. Segundo ele, esse procedimento seria "novo e estranho". Dom Vaz indica que dos quatro bispos, um havia

14. Carta de Dom Luciano Mendes de Almeida aos membros da Presidência Nacional da RCC do Brasil, em 21 de abril de 1994.

participado da RCC, mas não estava acompanhando de perto o seu desenvolvimento mais recente; dois não tinham envolvimento nenhum com o movimento e o quarto era-lhe publicamente contrário, tendo-o proibido em sua antiga diocese (Vaz, 1994: 1). Isso explicaria "um conteúdo, no seu conjunto, direcionado para uma posição de reserva e desconfiança e com algumas afirmações que revelam profundo desconhecimento do assunto" (Ibid.: 1). Dom Vaz ainda aponta outras carências do texto, como por exemplo, a confusão que faz entre orar e falar em línguas (Ibid.: 6).

Segundo Dávila, o episcopado brasileiro viu-se obrigado a elaborar um documento, pressionado que estava pela crescente visibilidade da RCC na mídia, pelo clero e opinião pública em geral (Dávila, 2002: 97). Da 32ª Assembléia deveria sair votado o texto das *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, mas isso não foi possível, pois "à Assembléia (...) pareceu que sob alguns aspectos, o assunto necessitaria, ainda, de maior amadurecimento, o que não foi possível alcançar, devido ao tempo limitado...".¹⁵ A Secretaria Moisés da RCC havia feito, antes disso, uma grande intercessão pela reunião dos bispos.

Os bispos decidiram encarregar a Presidência e a Comissão Episcopal de Pastoral de aprofundar a reflexão e elaborar as normais pastorais, com o auxílio de Dom Clovis Frainer, arcebispo de Juiz de Fora, de Dom Geraldo Lyrio Rocha, bispo de Colatina e de Dom Alberto Taveira, na época bispo auxiliar de Brasília e que foi nomeado assessor episcopal do movimento naquela mesma assembléia.

Em suma, o texto base foi preparado por bispos não alinhados com o movimento carismático, continha falhas dignas de crítica e não foi votado em assembléia porque algumas questões ainda carecia de amadurecimento. Depois de tudo, coloca-se nas mãos de uma comissão a elaboração final das orientações. Só podia dar no que deu: o Documento 53,

15. Carta de Dom Luciano Mendes de Almeida aos membros da Presidência Nacional da RCC do Brasil, em 21 de abril de 1994.

carente de reflexão aprofundada, cheio de restrições ao movimento e com visível tentativa de controle institucional.

De maneira geral, o Documento 53 pode ser considerado um documento disciplinar que, apesar de reconhecer contribuições da Renovação Carismática, visa, antes de tudo, inseri-la no conjunto da estrutura da Igreja do Brasil. Massarão diz que ele faz uma síntese das argumentações anteriores e caminhos apontados pela Igreja em relação ao movimento (Massarão, 2002: 86). Segundo Catão, a leitura das "questões particulares" (53-68), "deixa a impressão de que a RCC é antes uma linha pastoral que deva ser disciplinada" (Catão, 1995: 44). Oro diz que se trata "de um documento onde parecem predominar posições 'progressistas'" (Oro, 1996: 114).

Questionei Dom Jaime Chemello sobre alguns pontos do Documento 53. Minha intenção era saber qual a sua impressão como presidente da CNBB, a respeito das questões mais controversas, ou seja, das restrições que são feitas a algumas práticas utilizadas na RCC. A respeito da recomendação de não ser incentivado o uso do dom de línguas, Dom Jaime disse que "isso vem desde São Paulo, quando ele fez a carta aos Coríntios". Ele também se referiu ao caráter incomum do dom e ao perigo da manifestação de patologias psicológicas: "Então a Igreja tem alguma restrição ao dom de línguas; não que ele não exista, ele existe e é bom, mas a Igreja prefere (...) a pregação da palavra, a catequese como tal, não tanto o dom de línguas".¹⁶

Quando perguntei sobre a proibição do repouso no Espírito, ele alertou que não é especialista em Renovação Carismática nem em dons extraordinários. E acrescentou que considera normal certas advertências sobre práticas incomuns. Em relação ao uso dos termos que na Renovação assumem outra conotação (batismo no Espírito, pastor, ministério), o bispo alertou que essa prudência com a linguagem não tem por objeto apenas a RCC: "Houve um momento na Igreja – disse ele - que se pensou que a palavra ministério fosse uma palavra

16. Jaime Henrique CHEMELLO: Depoimento [set-2003], entrevista concedida ao autor.

própria só para os ministérios ordenados (...). Então, não é uma restrição dada à Renovação...".¹⁷ E acrescentou mais adiante: "Eu, por exemplo, sou um dos que pensa que a palavra 'ministério' pode ser usada também para os leigos, mas nem todo mundo está de acordo com isso".¹⁸

Quanto à orientação de trazer pregadores de outras dioceses só com o consentimento do bispo, Dom Jaime advogou que as dioceses têm autonomia umas em relação às outras. "Então, é justo que o bispo saiba e autorize quem vem pregar, ensinar...".¹⁹ E discorreu um pouco sobre questões canônicas ligadas a essa problemática do trânsito entre igrejas particulares.

A leitura de Dom Jaime Chemello faz-se a partir de sua condição de presidente da CNBB. Por isso, ele consegue atribuir um significado pastoral às restrições disciplinares e conferir positividade ao Documento 53. Mas o texto da CNBB suscitou algumas críticas sistemáticas, como por exemplo, a do teólogo Francisco Catão (1995).²⁰ A sua análise é, num primeiro momento, bastante otimista, no sentido de que considera que o Documento 53 estimula "a refletir teológica e pastoralmente sobre a RCC, no contexto de um diálogo eclesial maduro, que vise integrá-la na pastoral de conjunto, sem que perca a sua identidade" (Catão, 1995: 7). Além disso, advoga que o pronunciamento é "um ato prudencial do episcopado brasileiro" (Ibid.: 77). Porém, ao desenvolver seu raciocínio, Catão aponta uma série de inconsistências do texto. Uma observação interessante diz respeito à diferença de linguagem manifestada na RCC em relação às demais instâncias da Igreja.²¹ O teólogo critica a postura da CNBB a respeito no Documento (cf. n. 29), que "em lugar de tomar uma posição mais

17. Idem

18. Idem.

19. Idem.

20. Teólogo e escritor, Francisco Catão é ex-padre.

21. É notável o fato de que o movimento desenvolveu um linguajar próprio. Sobretudo no foro interno, as conversações entre carismáticos poderiam apresentar certas dificuldades de compreensão para quem não fosse do meio.

flexível e procurar um meio de se admitir a polissemia inevitável, (...) adota-se uma posição disciplinar, exigindo a univocidade lingüística" (Ibid.: 63-64).

Ele amplia a análise sobre a RCC, que se apresenta de maneira sucinta e limitada no Documento 53. Na verdade, Catão não considera possível resolver os problemas pastorais colocados pelos carismáticos de maneira meramente disciplinar. Aprofunda a reflexão histórica e teológica sobre a presença de movimentos de renovação na Igreja e, a partir do próprio Documento, situa a Renovação Carismática de maneira positiva.

Felipe Gabriel Alves, outro teólogo,²² diz inicialmente que "Deus abençoou a RCC" através do Documento 53. Mas a seguir, evidencia uma série de incongruências do texto, sob diversos aspectos. Alerta que "não estamos diante de um documento definitivo" e diz que a CNBB deveria ter utilizado o documento para "pedir perdão à RCC, por tantas ofensas e ataques contra membros deste movimento, feitos pela prepotência de leigos, padres e bispos" Para ele, muitos olham a Renovação "com medo, com desdém ou condenação, tal qual uma ovelha excluída, perigosa, cheia de esquisitices e loucuras" (Alves, 1995: 385).

As críticas feitas por Alves são contundentes, investindo principalmente sobre as questões disciplinares abordadas no Documento da CNBB, como por exemplo, a do uso de termos consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC adquirem outro sentido.²³ Nesse ponto, ele afirma: "o Documento *peca* por desconfiança" (Ibid.: 386 - grifo meu). Quanto ao número 31, que versa sobre a anuência do bispo para convites a pregadores de outras dioceses, Alves chega a argumentar que "deve ser modificado, para evitar abusos de autoridades que impediam líderes de pregarem em suas dioceses, baseando-se em acusações, cujos acusadores o teor nunca nos revelaram" (Ibid.: 387).

22. Religioso carismático, Frei Felipe é uma das pessoas que está sempre propondo um síntese entre RCC e TdL. Por isso mesmo, o texto de sua análise tem "dois gumes": critica as lacunas do Documento 53 e ao mesmo tempo a falta de adesão dos membros da RCC ao compromisso social, que chama de "conhecida alienação aos problemas sociais" (ALVES, 1995: 386).

23. A mesma referida por CATÃO (1995).

A respeito do item das "questões particulares", que vai do número 53 a 68, Alves diz que é "a parte mais fraca do documento", chegando a ser sarcástico: "Às vezes, até parece mais com uma galinha que chocou ovos de pata e saiu a passear com os patinhos, à beira do lago" (Ibid.: 388). Então, aponta sem piedade o que considera falho no texto dessa parte:

- a) "O n. 56 fala dos 'dons hierárquicos'. Essa expressão não é bíblica e o lava-pés a detesta. Preferimos expressões mais de acordo com o Evangelho, como 'dons de serviço'" (Ibid.: 388);
- b) "O n. 57 focaliza (...) o problema de saber quem realmente possui dom verdadeiro (...). Mas o juízo sobre a autenticidade compete, realmente, só aos pastores? (...) *'Assim, também no que se refere aos carismas, a RCC se atenha rigorosamente às orientações do Bispo Diocesano'*. Essa frase não parece refletir a Igreja-Poder, fazendo do bispo outro infalível?" (Ibid.: 388);
- c) "O n. 61, proibindo o uso de óleo pelos leigos, parece esquecer, primeiro, que a maioria dos fiéis, por falta do clero, morre nas casas e nos hospitais, sem o óleo-sacramento. Segundo, esquece a existência do óleo como sacramental" (Ibid.: 389);
- d) "O n. 62 é o mais confuso e impreciso. (...) *'Não se incentive a chamada oração em línguas'*. Não se incentive por que, se é um dom, embora dos mais simples e dos mais comuns?" (Ibid.: 389)

Chama a atenção o seu comentário acerca dos números 58, 59 e 60, que tratam sobre o dom da cura: "Não são parágrafos de alegria e de estímulo ao uso do dom de cura, num país onde 23 milhões nem acesso a médico têm. Quanto ao gesto de impor as mãos, não se pode esquecer que é totalmente bíblico: 'Os que crerem imporão as mãos e os doentes ficarão curados' (Mc 16, 17-18). Note-se a expressão 'os que crerem' e não 'os do clero'" (Ibid.: 389). Nesse ponto, Alves bate de frente com o tom hierárquico-disciplinar do documento.

Interessante é que, não obstante suas fortes críticas, Alves conclui de maneira paradoxal: "Glorifiquemos o Senhor que, se ontem falou através de Pedro, *hoje fala através da CNBB. Documento lindo, brotado de uma atitude linda de diálogo*, de bom pastor que alimenta com alimento bom *e arranca as ervas daninhas*" (Ibid.: 390 - grifos meus).

Essa duplicidade marcou, de certo modo, as opiniões dos carismáticos a respeito do Documento 53. Normalmente, sentem o caráter restritivo do texto e ensaiam uma indignação. Mas procuram também dar um valor positivo às orientações, considerando-as, de qualquer modo, como um sinal de que os bispos os reconhecem e querem o melhor para eles.

Uma manifestação realmente indignada é a do carismático Joel Dantas (1999), de Recife. O seu livreto *Comentários ao Documento 53* é classificado de "apócrifo" em alguns meios carismáticos, justamente por causa do seu caráter ousado e frontal. Ele apresenta o texto em duas colunas paralelas, uma contendo o Documento 53 e outra as suas observações, que chegam a ser mordazes.

Por causa de sua preocupação de não se opor aos bispos – como bom carismático – Dantas atribui a redação do Documento 53 aos assessores da CNBB (Dantas, 1999: 1). Para ele, o Documento foi desejado e recebido sob grande expectativa, que se transformou em decepção por causa das impropriedades e erros crassos nele constantes (Ibid.: 13). Comentando o número 6, ele faz restrições a que o Documento 53 seja um ponto de referência para o diálogo da CNBB com a RCC, pois "além de mostrar-se tendencioso é, por demais, incorreto; algumas vezes ambíguo; outras impositivo; também, reticente e impreciso, tanto nos conceitos, quanto na doutrina a respeito do uso dos dons e do batismo no Espírito" (Ibid.: 15).

O livro representa um contraponto frontal ao pronunciamento da CNBB. Não é um escrito oficial da RCC, mas revela a incisividade de um carismático indignado. O autor ainda diz que a CNBB fala do que não conhece e pergunta, quando comenta o número 43: "Por que a CNBB julga um exagero salientar a presença real de Cristo na Eucaristia?" (Ibid.: 25.30).

Sobre o número 44, ele diz: "É tão absurda esta proposição que nem merece contestação" (Ibid.: 31).

Indaguei também Tácito Coutinho sobre sua opinião a respeito do Documento 53. Ele me colocou que "o Documento foi feito no afogadilho, às pressas, não foi consultada a base, não houve consulta de todos os bispos".²⁴ Segundo Tatá, a CNBB obrigou-se a redigir o Documento, para tentar estabelecer uma referência normativa a partir da qual os bispos resolveriam seus problemas particulares. Para ele, o texto "foi muito mau escrito, porque não houve de fato uma reflexão, não houve de fato uma reunião com quem é de direito. (...) O Documento foi truncado pelos assessores, (...) muitas coisas foram truncadas, frases que foram emendadas principalmente a respeito do dom de línguas".²⁵

Tatá também reclama que a Renovação Carismática não foi convidada para a discussão e elaboração do Documento 53. Para ele, o texto é unilateral, que "já saiu ultrapassado, porque a Renovação já tinha outra cara, já tinha outra estrutura; ele atrapalha o relacionamento porque cria umas regras que os padres aplicam como se fosse um código de direito canônico ou como uma verdade absoluta revelada. (...) Eu não acho que foi um avanço, eu acho que o Documento 53 em vez de ajudar, atrapalhou".²⁶

Avalia que o Documento 53 foi também fruto das pressões de alguns bispos que queriam uma norma para a Renovação, com o objetivo de enquadrá-la na pastoral de conjunto. Para ele, um dos pontos de maior deficiência é o que trata do dom de línguas. Além disso, o pronunciamento da CNBB não reconhece a identidade propriamente carismática do movimento: "Aquele Documento dá a entender que você para ser igreja, precisa ser da pastoral. E aí o resultado disso é a pressão nas lideranças da base".²⁷

24. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

25. Idem.

26. Idem.

27. Idem.

Fiquei surpreso quando perguntei sobre o Documento 53 ao padre João Carlos de Almeida, assessor teológico da Renovação Carismática do Brasil. Já sabia que o texto tinha incongruências, mas não esperava que pudesse parecer tão falho a um mestre em teologia sistemática. Ele disse-me: "Eu acho que a CNBB deveria pôr a mão na consciência e reconhecer que o Documento que ela assinou é um desrespeito à Igreja, pela sua superficialidade, inconsistência e (...) sem passar por uma reflexão mais amadurecida".²⁸

Para não incorrer num dilema ético quando estivesse redigindo a dissertação, perguntei: "Eu posso citar isso?". Sua resposta: "Pode. (...) Ele é um documento de um bispo desesperado querendo dizer alguma coisa, mas que não estudou. O que foi dito está muito bom, só que não se disse quase nada; é uma palestra de 5 minutos (...). Eu acho que é preciso considerar que oito milhões de pessoas no Brasil que seguem uma forma de ser igreja alinhada à Renovação Carismática merecem o mínimo de respeito dos seus pastores".²⁹

Mesmo assim, o padre Joãozinho disse que faz "uma leitura otimista da mediocridade do Documento", supondo que os bispos abstiveram-se de fazer um pronunciamento longo por reconhecerem a grande novidade espiritual que é a Renovação Carismática.

As tentativas de encontrar no Documento 53 benefícios para a RCC parecem meio forçadas. O forte do Documento está em suas diretrizes restritivas, que são utilizadas por bispos e padres, para legitimar pontos de vista particulares a respeito das práticas da RCC, principalmente a oração em línguas, as curas, o uso da simbologia e a autonomia do movimento. O Documento dá margem a interpretações subjetivas e utilizações tendenciosas.

Em 1996 recebi uma carta de um grupo de oração da Paraíba em que os seus líderes me consultavam a respeito de um problema que estavam enfrentando com um padre local. Segundo eles, o padre estava proibindo a existência do grupo carismático, respaldando sua atitude num documento da Igreja. Respondi aos líderes, pedindo que me enviassem o referido

28. João Carlos de ALMEIDA: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

29. Idem.

documento. Tratava-se das *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática* da Diocese de Jales-SP, normas elaboradas com base no Documento 53. O padre conseguiu uma cópia não sei como e estava utilizando-o para proibições no grupo de sua paróquia.

Há um pouco de má fé nessas atitudes. Em vários lugares, o Documento 53 é apresentado quase como uma constituição dogmática, de caráter infalível, última palavra dos bispos em relação ao movimento. Não obedecer a suas normas significa estar fora da Igreja. A maioria dos líderes carismáticos, em sua boa intenção, desconhece a natureza provisória do pronunciamento e os ditames de sua elaboração. No caso referido do grupo da Paraíba, um documento de outra diocese estava sendo usado desse modo, como se a paróquia fosse jurisdição do bispo legislante.

O documento de Jales, que li atentamente, é um pouquinho pior que o Documento 53. Ele estabelece que a RCC não tem como meta formar novas comunidades, mas apenas de levar as pessoas a integrarem-se nas já existentes, ou seja, nas paróquias (DIOCESE DE JALES, s/d: 2). É um documento de boa intenção, mas que se empenha predominantemente em conter a autonomia carismática. Determina que os carismáticos devem priorizar as atividades paroquiais em detrimento de suas próprias ações (Ibid.: 5); estas, devem ser poucas, "para não sobrecarregar a programação da Diocese e para que a atuação dos membros da RCC se realize sobretudo dentro de cada paróquia. (...) Em concreto, que não se incentivem encontros carismáticos setoriais ou diocesanos" (Ibid.: 6).

Além disso, estabelece que a programação da RCC seja comunicada ao padre e que a paróquia seja o destinatário principal da contribuição financeira de seus membros (Ibid.: 5.6). É interessante a tentativa do documento de evitar a existência de grupos de identidade carismática ou de enquadrá-los nos padrões da estrutura paroquial: "Nas comunidades onde existem grupos de jovens e de casais, (a RCC) incentive seus membros a participar destes grupos, sem formar outros paralelos. E onde não existem, abra seus grupos para participação

de outros jovens ou de outros casais, de tal modo que se tornem grupos abertos, comunitários, sem impor a todos os membros a característica 'carismática'" (Ibid.: 5).

Apesar de indicar que as orientações são "fruto de um diálogo construtivo" (Ibid.: 1), o documento de Jales pouco reflete a opinião das lideranças carismáticas, mas apresenta-se particularmente impositivo. As obrigações da diocese para com a RCC estão expressas nos verbos "acolher", "integrar" e "acompanhar". Da parte do movimento, é necessário "acatar", "assumir", "aceitar" e "participar" (Ibid.: 3). Essa entonação segue a linha do Documento 53 da CNBB.

Encontrei algo ilustrativo nos arquivos do Escritório Nacional da RCC, que ajuda a revelar essa instrumentalização ideológica do Documento 53, feita por dioceses ou paróquias em vários lugares. Maria Emmir Oquendo Nogueira,³⁰ enviou um fax para Tácito Coutinho, na época coordenador da Comissão Nacional, em 7 de dezembro de 1994, fazendo-o ciente "dos graves riscos de má interpretação do documento da CNBB sobre a RCC". Como exemplo, ela refere-se à cidade de T., onde não se podia mais orar em línguas, e pergunta: "Qual o nosso posicionamento? Se começarem a surgir proibições absurdas como essas vai ser um caos".

Respondendo a algumas perguntas feitas por mim via email, Emmir Nogueira considera que o Documento 53 foi feito com boa intenção e que, no fim das contas, a RCC não foi atingida negativamente com ele. Porém, reconhece que nos tempos de sua presença no Conselho Nacional a relação da CNBB com a RCC era tensa, pois faltavam informações claras e os bispos e sacerdotes, em geral, tinham dados truncados a respeito do movimento.

Mas a preocupação de Emmir expressa no fax reflete o que efetivamente acontece em várias partes do Brasil: o Documento 53 é usado como instrumento proibitivo. Do Estado do Piauí veio uma carta para o Escritório Nacional da RCC, dizendo que numa reunião da Renovação com o bispo, ele leu item por item do Documento e proibiu orar em línguas,

30. Co-fundadora e formadora geral da Comunidade Shalom, de Fortaleza-CE.

realizar oração de cura, impor as mãos e repousar no Espírito. "Abriu todas as portas para nós, que sejamos bem vindos! Mas que caminhemos em unidade na diocese". O conceito de unidade aparece fundamentalmente vinculado à institucionalidade, com visível temor dos carismas: "O padre (diretor espiritual nomeado pelo bispo) – diz ainda a carta - nos falou que precisamos estar conscientizados (...) para entendermos que não fomos capacitados a ter estes dons".

O maior problema gerado com o Documento 53 nas relações entre hierarquia e RCC dá-se, portanto, nas bases paroquiais, onde predominantemente ocorrem os conflitos cotidianos e onde a instrumentalização do texto é levada à cabo. Conforme observa Tácito Coutinho: "...O Documento tinha outra intenção, que era a de controlar a Renovação, o que deu uma autoridade muito grande para os padres...".³¹

III

Apresento, agora, algumas apreciações pessoais a respeito do Documento 53, tomando como base minha reflexão geral em torno das relações de poder. Argumento que o Documento é uma expressão materializada dos embates verificados na relação da Renovação Carismática com a hierarquia da Igreja. Depois de quase vinte e cinco anos presente no Brasil, a RCC recebeu um pronunciamento restritivo e disciplinar dos seus pastores, reflexo de todas as tensões geradas pela autonomia carismática nas diversas dioceses do país.

Os bispos sugerem que as orientações sejam válidas também para as comunidades em geral e para os demais movimentos da Igreja (n. 4). Isso nunca aconteceu na prática, até porque, as questões tratadas são muito específicas do movimento carismático. O Documento começa com uma breve reflexão teológica sobre o Espírito Santo no mistério e na vida da Igreja, adiantando que o Espírito "ensina, santifica e conduz o povo de Deus através da

31. Tácito José de Andrade COUTINHO: Depoimento [mai-2003], entrevista concedida ao autor.

pregação e acolhida da Palavra, *da celebração dos sacramentos e da orientação dos pastores*" (n. 13 – grifo meu).

Logo em seguida, entra nas "orientações pastorais", que não partem do nada, mas da perceptível marginalidade com a qual apresenta-se o movimento em relação às Igrejas Particulares: "A RCC assuma (...) as opções, diretrizes e orientações da Igreja Particular onde se faz presente, evitando qualquer paralelismo e integrando-se na pastoral orgânica" (n. 22). Aos membros da RCC é orientado que participem dos encontros, cursos e outras atividades promovidas pelas Igrejas Particulares (n. 24), o que demonstra que os carismáticos dispõem-se mais entusiasticamente para as suas próprias atividades.

O Documento 53 desestimula qualquer expressão de autonomia. Insiste no encaixe da RCC nas estruturas paroquiais e reflete o incômodo causado pelo movimento no que diz respeito às suas atividades próprias. Isso fica evidente no n. 27: "Os Grupos de Oração alimentem o espírito de comunhão eclesial, (...) engajando-se na Comunidade, Paróquia e Diocese". Ora, os membros da RCC nunca deixaram de executar trabalhos pastorais extra-Renovação. O que incomoda são suas atividades autônomas, independente de quanto esforço os carismáticos despendem em favor dos trabalhos paroquiais.

Uma recomendação proposta pelos bispos é a de que os manuais de oração, livros de estudo bíblico e de formação doutrinal do movimento tenham sempre aprovação eclesiástica (n. 32). O texto original propunha que isso ocorresse em relação a todas as publicações oficiais da RCC nacional (CNBB, 1994b: 4). Essa medida nunca foi adotada, até pela impraticidade da mesma: o material é vasto e denso e dificilmente se encontraria bispos ou assessores dispostos a analisá-lo com atenção.

Os bispos tentam impedir a circulação livre dos pregadores carismáticos, estabelecendo que para as conferências, palestras, seminários e outros eventos, sejam convidadas somente pessoas com a anuência do ordinário local ou de quem por ele for indicado (n. 31). A medida visa o controle do ensino. É eficiente até certo ponto, mas esbarra,

sobretudo na incapacidade das dioceses de impedirem a entrada do ensino carismático via televisão e outros meios de comunicação. Do mesmo modo, os bispos e padres não evitam que os carismáticos desloquem-se para outras dioceses para ver seus pregadores preferidos.

Nos números relativos à leitura e interpretação da Bíblia (33-37), o Documento chama a atenção para o fundamentalismo e o intimismo e lembra que é a Igreja institucional que não apenas transmite, mas também interpreta a Palavra. Por isso mesmo, os carismáticos devem seguir as orientações do Magistério. Acontece que o ensino oficial sobre a Bíblia é muito marcado pelo estudo exegético, deixando de lado a aplicação vivencial, às vezes mágica, da Escritura. Nesse sentido, o Magistério oferece uma leitura racionalizada, enquanto que os carismáticos almejam respostas para seus problemas concretos, não se importando se adquirem isso pela abertura aleatória do livro sagrado.

Nas questões que envolvem a liturgia (38-44), o documento é excessivamente normativo e opõe visivelmente a legislação oficial à espontaneidade carismática. Trata-se de um desenvolvimento que "tem como pressuposto a prioridade incontestável da liturgia sobre os dons e carismas" (Catão, 1995: 83).

As orientações procuram tornar as expressões carismáticas mais comportadas. A preocupação vai além do rigor estritamente litúrgico; tem a ver, principalmente com a quantidade de pessoas que as celebrações carismáticas reúnem. Na verdade, nunca houve essa preocupação em outras circunstâncias em que a desobediência das normas cultuais é muito mais veemente. Elementos estranhos à tradição litúrgica da Igreja (n. 40) foram inseridos fortemente, por exemplo, nas chamadas "missas afros". "Se pensamos em outras celebrações de outros grupos que ainda não mereceram censura da parte do Episcopado nacional, os exageros que costumam acontecer nas celebrações da RCC me parecem até bastante inocentes" (Vaz, 1994: 8).

A CNBB parece preocupada com "aplausos, vivas, procissões, hinos de louvor eucarístico" (n. 41) e outras manifestações de espontaneidade, como cantos e gestos. Esse

estilo de celebração é muito mais atraente, entrando em inevitável choque com as missas desprovidas desse significado mágico. O Documento pede que a RCC valorize os hinários litúrgicos publicados pela CNBB, os livros de cantos das Igrejas Particulares e outros hinários difundidos entre o povo (n. 42). Em geral, essas coleções de hinos contém exclusivamente cânticos alinhados à religiosidade das CEBs ou cantos tradicionais, deixando a desejar quanto às letras e ritmos procurados pelos carismáticos. As músicas da RCC são variadas e possibilitam gestos e expressões corporais, "uma música altamente emotiva, articulada com letras simples e repetitivas" (Nascimento, 2003: 28).

A crítica que se faz às expressões subjetivas contidas na prática oracional da RCC (ns. 46-49) é exacerbada. Nela, a Igreja institucional esquece-se de que a vivência sacramental adotada pela maioria dos fiéis católicos não vai além de um ato social. Isso é verídico em relação ao batismo, eucaristia (missa) e casamento. A prova é que a confissão é muito menos procurada e a crisma está em decadência. Que vinculação real existe entre a participação nos sacramentos da maioria dos católicos e suas próprias práticas? E, no entanto, é para a administração dos sacramentos que a maioria do clero reserva a maior parte do seu tempo e esforços. Dificilmente vê-se um padre criticando tal assimetria.

As "questões particulares" (ns. 53-68) revelam de forma mais concreta o nível das relações de poder e o significado das práticas carismáticas para a hierarquia: o que elas representam em termos de contestação do poder simbólico do clero. Nesse ponto, o Documento 53 pede, entre outras coisas, que o movimento evite o termo "batismo no Espírito" e "confirmação" (n. 54), para não haver confusão com os sacramentos do Batismo e da Crisma.³²

A respeito da proibição do termo "batismo no Espírito", é estranho que o Pontifício Conselho de Leigos tenha aprovado o estatuto do ICCRS (Escritório Internacional da RCC)

32. O mesmo se dá em relação aos "gestos que dão a falsa impressão de um gesto sacramental coletivo ou que uma espécie de 'fluido espiritual' viesse a operar curas" (n. 60)

contendo no seu preâmbulo que a RCC tem por objetivos fomentar a conversão pessoal e o acolhimento da ação do Espírito Santo, indicando que: "Estas duas graças espirituais são experimentadas conjuntamente no que se chama 'Batismo no Espírito Santo'" (Apud Vaz, 1994: 5). A nomenclatura que a Santa Sé não teve escrúpulo em manter é duramente criticada pela CNBB no Documento 53. É por isso que Vaz protesta: "Parece fora de propósito que os bispos do Brasil condenem ou desaconselhem, sem ressalvas, uma expressão acolhida sem restrições por um documento oficial da Santa Sé" (Vaz, 1994: 11).

Sobre o dom de cura, a CNBB adverte para que "não se adote qualquer atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico, estranho à prática da Igreja Católica" (n. 59). Chama-me a atenção a expressão usada. Seria, realmente, esse "espírito milagreiro e mágico" estranho à prática da Igreja Católica? E o que dizer de toda uma tradição de taumaturgia presente na história da Igreja? Como explicar a existência dos santuários populares, como Juazeiro e Aparecida do Norte, todos legitimados pela hierarquia? Na Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida, proclamada padroeira do Brasil, há uma imensa sala reservada para ex-votos. Para não falar dos inúmeros centros religiosos católicos espalhados pelo Brasil, de cunho pequeno ou mediano, quase todos sustentados por uma assistência religiosa clerical que inclui prática evangelizadora doutrinária, sacramentalização e, ao mesmo tempo, arrecadação financeira. Na verdade, esse "espírito" não é estranho à prática católica, mas, com a Renovação Carismática, apresenta-se desvinculado da presença hierárquica institucional. Daí a necessidade de evitá-lo.

A proibição do uso do óleo tem significado meramente simbólico, no contexto das relações de poder (n. 61). O Ritual Romano da Santa Sé contém uma bênção de óleo destinado ao uso dos leigos, que não é o mesmo usado para o sacramento da unção dos enfermos (RCC, 1979a: 22-23). Se a preocupação fosse pastoral, seria suficiente esclarecer a respeito das duas modalidades. Mas o texto é proibitivo, ficando claro a necessidade de

controlar o uso dos símbolos nem sempre distinguidos pela população e que devem estar associados à figura do sacerdote.

São proibidos, ainda, o repouso no Espírito, os exorcismos e a oração em línguas. Essas práticas são todas contestadoras do primado da racionalidade, presente no ambiente eclesial. Curas e exorcismos "não são mais carismas ajustados à mentalidade moderna e remetem a uma visão numinosa do universo" (Catão, 1995: 90). A prática carismática nesse ponto significa um questionamento a essa visão paradigmática, pela qual tudo o que existe de fato pode ser classificado pela concepção matematizada do universo.

Em relação ao dom de línguas, a possibilidade de uma construção lingüística assistemática se opõe à visão propriamente coerente em termos de discurso. Já há algum tempo, as orações católicas limitavam-se a ritos previamente estabelecidos. Orações escritas e ações litúrgicas predeterminadas demonstram a necessidade de programação racional inclusive da relação com Deus. A Renovação Carismática já questiona isso com orações espontâneas e, por vezes, sem construção gramatical adequada. Ao manifestar a glossolalia, o movimento atinge um ponto maior de contestação. O dom de línguas não é destituído de inteligibilidade, mas dotado de uma compreensão que não é acessível por via racional. "Esta marca de transcendência dos limites da racionalidade é o que tem tornado os fenômenos glossolálicos particularmente difíceis de aceitar pelas pessoas mais estreitamente racionais..." (Ibid.: 92).

Apesar de refletir uma preocupação com o nível do exercício de poder na Igreja, o Documento 53 representou um marco nas relações da CNBB com o movimento carismático. Instrumentalizado ou não, essas orientações ditaram um novo ritmo ao relacionamento entre o carismatismo e a hierarquia da Igreja Católica.

Depois da 32^a Assembléia dos Bispos e posterior publicação do Documento 53, o diálogo entre a hierarquia e os carismáticos intensificou-se, sobretudo no seu nível institucional. Naquela mesma assembléia, foi nomeado o então bispo auxiliar de Brasília, hoje

arcebispo de Palmas-TO, Dom Alberto Taveira, para ser assessor do Conselho Nacional da RCC. Atualmente, é uma comissão de quatro bispos que faz essa função. O afastamento de Dom Alberto e a nomeação desses episcopos estão envoltos em outros mecanismos de poder, que não foi possível aprofundar aqui, ficando para estudo posterior.

PERFIL ATUAL DA RCC FRENTE À HIERARQUIA CATÓLICA

I

Cumpre-me, por fim, apresentar alguns dados quantitativos colhidos durante minha pesquisa de campo, através da aplicação de questionários, por mim mesmo ou por colaboradores. Esses dados podem ajudar a revelar o perfil atual do movimento carismático sob alguns aspectos, inclusive do nível de sua relação com a hierarquia. Comentarei sinteticamente alguns dados levantados, para facilitar o desenho dessa silhueta.

Um levantamento feito pela Comissão Nacional de Formação da RCC, com assessoria do professor Antonio Carlos Lugnani, da Universidade Estadual de Maringá, analisou 411 questionários colhidos durante o Congresso Nacional da RCC em 2002, selecionados de acordo com uma proporção/representatividade das diversas dioceses e Estados. Isso significou uma amostra de 20% do universo de participantes.³³

A amostra tem suas limitações porque alguns Estados enviam maior número de delegados ao Congresso. Os mais presentes são, em geral, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Paraná e Bahia. Considerando, no entanto, que neles está o maior contingente populacional da RCC, a amostra pode ser tida como relativamente reveladora do perfil nacional.

33. Como membro dessa Comissão, participei direta ou indiretamente das discussões, elaboração e aplicação dessa e de outras pesquisas.

Os resultados apontam que 52,3% dos participantes da RCC são casados, enquanto que 35,4% são solteiros e 8,7% se enquadram em outros estados. As mulheres permanecem maioria, com 66,9%, ou seja, aproximadamente dois terços.

Em relação à idade dos participantes, a pesquisa mostra uma forte concentração na faixa dos 30 a 50 anos (48%), vindo em seguida a daqueles com mais de 50 anos (26,5%). Isso significa que acima dos 30 anos concentra-se 74,5% dos participantes da RCC. É uma população madura em termos de faixa etária.

O perfil dos que responderam ao questionário corresponde ao padrão da população católica do país em termos de estado civil e sexo. Já em relação à faixa etária, o nível diverge da distribuição da população brasileira. Noutro aspecto, dois terços dos respondentes indicaram que, além da RCC, participam de outros movimentos ou pastorais da Igreja.

A pesquisa realizada pela mesma Comissão de Formação no Encontro Nacional de Secretarias, em fevereiro de 2003 confirma essencialmente os resultados levantados no Congresso Nacional em relação à idade, sexo e estado civil. Um dado interessante dessa segunda pesquisa diz respeito ao tempo de permanência na RCC. 30,94% dos respondentes indicaram que participam do movimento há mais de 5 anos e 52,91% há mais de 10 anos. Ou seja, mais da metade mantém-se integrante de grupos de oração por um tempo que pode ser considerado longo (10 anos), tendo em vista o panorama do trânsito religioso no Brasil.

Esse percentual deixa evidente que o movimento carismático desenvolve estratégias de manutenção das pessoas que chegam a ele, evitando, pelo menos parcialmente, o trânsito religioso. Isso desmistifica a idéia de que os grupos de oração promovem uma rotatividade nos partícipes e revela a capacidade de manutenção, perseverança e promoção dos seus membros que tem a RCC.

Sobre o momento atual da RCC, 35,42% dos respondentes indicaram que está "muito bom" e 39,91% diz que "já foi melhor". O restante divide-se entre "um pouco frio", "apenas razoável" e os que não responderam. Boa parte dos carismáticos parece ainda estar otimista

em relação à força e à dinamicidade do movimento, apesar do momento atual evidenciar o início da rotinização do carisma. Os quase 40% que dizem que a RCC já foi melhor demonstram certo arrefecimento no nível de empolgação de um lado, e simples saudosismo do outro.

Essa mesma pesquisa investigou a situação quanto à relação do movimento com a Igreja institucional, obtendo o seguinte resultado: 34,98% disseram que está muito bom; 24,21% disseram que há sérios problemas; 20,18% que está meio frio; 12,56% que não há problemas; 2,24% não sabe; e 5,83% não respondeu. Agrupando os que responderam "está muito bom" e "não há problemas", chega-se a 47,54%; e os que responderam "sérios problemas" ou "meio frio", obtém-se 44,39%. Um empate técnico, portanto. Isso indica que a relação da RCC com a hierarquia melhorou em relação ao que era antes, mas ainda permanece tensa em vários aspectos.

II

Apresento, agora, os resultados dos questionários aplicados especificamente com lideranças da RCC. Em termos de relações de poder, são elas que interagem diretamente com a hierarquia, tendo maior possibilidade de percepção da situação. Além disso, refletem melhor o nível das relações inter-institucionais.

Incluí questões pertinentes ao meu estudo numa terceira pesquisa realizada pela Comissão de Formação da RCC durante o Congresso Nacional de julho de 2003. Os resultados chegaram até mim depois de gentilmente tabulados pelo professor Antonio Carlos Lugnani a partir de 425 questionários, 93 dos quais eram de coordenadores diocesanos, 156 de secretários dos projetos da Ofensiva Nacional, 94 de membros de núcleo de grupo de oração e os demais de outras lideranças.

A primeira informação colhida diz respeito à procedência dos líderes carismáticos, o que permite verificar se vêm principalmente de outros movimentos católicos ou de batizados

não praticantes. O resultado mostra que 46,4% deles já eram católicos praticantes, enquanto que 38,4% eram católicos não praticantes. 12,5% participam desde jovem e 1,18% vieram de outras religiões.

À primeira vista, o resultado parece indicar que a RCC arrebanha seus adeptos predominantemente entre os que já são católicos com alguma ligação institucional. Porém, o número dos que se declararam católicos não praticantes ultrapassa 1/3 dos respondentes, o que é muito significativo em se tratando de lideranças.

Além disso, observando os dados brutos, constatei que 61,86% dos que se declararam católicos praticantes antes de vir para a RCC estão nela há mais de 10 anos, ou seja, ingressaram antes de 1993. Apenas 24,74% ingressaram entre os anos de 1994 e 1998. Os dados parecem indicar que a adesão de católicos praticantes à RCC não é um fenômeno dos anos 90, mas anterior a eles.

A julgar por essa e anteriores pesquisas,³⁴ posso afirmar que a Renovação Carismática migrou da categoria de "reavivamento religioso" com que se caracterizou na década de 70, para, nos anos 80 e 90, assumir a qualidade de "movimento de conversão", atingindo pessoas que, mesmo batizadas, mantinham sua vida religiosa à margem de qualquer vinculação institucional. Atualmente, o movimento posta-se entre as duas realidades, apresentando propostas para responder às duas demandas.³⁵

As respostas desse item revelam também um dado interessante: começa a surgir no seio da liderança nacional da RCC o que é possível chamar de "segunda geração" de carismáticos, que frequenta desde jovem por influência da família. Desde início da década de

34. OLIVEIRA (1978: 27) identificou 78,2% dos carismáticos como pessoas pertencentes ao Cursilho e outras agremiações católicas antes do ingresso na RCC. Mais adiante, Mariz e Machado demonstraram que numerosos adeptos da RCC declararam terem sido católicos não praticantes e com práticas sincréticas por muitos anos, ou seja, "seguiram uma trajetória bem diferente daquela sugerida pela bibliografia, que pontuava uma consituidade entre os carismáticos e os católicos engajados em movimentos espirituais da própria Igreja Católica" (MACHADO, 1996: 53).

35. Aos católicos praticantes, o movimento carismático apresenta-se como uma alternativa mais encantada de vivência da fé, contrapondo-se ao paradigma racional presente nas outras expressões.

90, a RCC vem desenvolvendo mecanismos de proselitismo interno, ou seja, uma capacidade de reproduzir novos carismáticos por influência familiar.

Ora, observei no começo desse trabalho que a Renovação Carismática apareceu como uma alternativa de experiência religiosa, já que a família havia perdido sua capacidade de reproduzir cristãos nas novas gerações. Aqui, a família reaparece como instrumento de transmissão da fé dentro do próprio movimento. Evidente que essa família carismática apresenta contornos bem diferentes daquela família tradicional.³⁶

Foi perguntado aos líderes sobre qual a principal dificuldade para a vivência da dinâmica carismática nas suas dioceses de origem, dando-lhes a oportunidade de indicar três das opções apresentadas. 44,9% assinalaram que "há restrições eclesíásticas". O resultado indica que as tensões com a hierarquia, além de continuarem, são vistas pelos carismáticos como dificuldade real da vivência de sua identidade.

40,2% dos respondentes assinalaram, na mesma questão, a opção "os grupos de oração estão acomodados", o que parece revelar, atualmente, uma diminuição da vitalidade e capacidade de expansão do movimento, por razões que a pesquisa não permitiu precisar.

O questionário continha uma pergunta sobre o clero das dioceses dos líderes respondentes: se tem maioria conservadora, progressista ou carismática. 57,7% declararam que a maioria do clero de sua diocese tem perfil dito "progressista", enquanto que 32,6% indicaram que a maioria é conservadora. O resultado demonstra que o clero progressista permanece nas fileiras da Igreja Católica, talvez com um pouco de moderação em relação aos ideais anteriormente defendidos, mas ainda marcado pela formação recebida em tempos áureos da Teologia da Libertação.

Apliquei questionário também na reunião do Conselho Nacional da RCC, em maio de 2002, um grupo seleta de líderes nacionais: coordenadores estaduais, secretários nacionais e

36. A demonstração das especificidades da nova família carismática requereria uma pesquisa cujo problema fundamental fosse esse.

coordenadores de comissões. Quis medir a impressão deles em relação à postura do bispo e do clero de suas dioceses, tentando fazer um paralelo entre os níveis de apoio e perseguição dos episcopos e dos seus padres.

Indaguei, primeiramente, como consideram a postura do bispo de sua diocese em relação à RCC, permitindo que optassem por mais de uma alternativa indicada e que ainda se pudesse lembrar outras. As respostas mais frequentes são: pastoral, respeitosa e incentivadora; só depois vêm os termos: crítica e tolerante. O qualificativo "perseguidora" não aparece nenhuma vez.

Já em relação à mesma pergunta quanto ao clero, os qualificativos mais indicados, por ordem, são: crítica, tolerante, perseguidora e excludente; só depois aparece as alternativas: pastoral e respeitosa. O qualificativo "incentivadora" não aparece nenhuma vez.

Ora, os dados demonstram que as tensões que a RCC enfrenta estão relacionadas muito mais com os padres do que com os bispos. Isso é natural, pois é no cotidiano das paróquias, nessas micro-relações, que emergem com mais força os enfrentamentos de poder. São os padres que mais sentem os resultados da autonomia carismática.

Incluí essas duas questões no questionário enviado a todos os coordenadores diocesanos da RCC do Brasil. Ao todo foram 260, emitidos para todas as dioceses (205), arquidioceses (41) e prelazias (14) circunscritas no Brasil. Retornaram 60 questionários, o que representa uma amostra de mais de 20%.

Quanto à postura dos bispos diocesanos, os coordenadores classificaram, por ordem, de: respeitosa, pastoral, tolerante e incentivadora. Os qualificativos "crítica" e "perseguidora" só aparecem duas vezes cada. Em relação ao clero, como nos questionários aplicados entre os membros do Conselho Nacional, a ordem inverte-se: tolerante, respeitosa, crítica e pastoral. A inversão não é tão radical. Considerando que esses questionários apresentam melhor a média nacional, fica evidente que a postura dos padres em relação à RCC tem mudado gradativamente, mesmo sendo esse clero majoritariamente de perfil progressista. 50,9% dos

coordenadores diocesanos classificam o clero de sua diocese como de maioria progressista, enquanto que 38,1% dizem que o clero tem maioria conservadora. Isso confirma os dados obtidos na pesquisa feita durante o congresso nacional de 2003.

Outro dado interessante é que 75% dos questionários respondidos pelos coordenadores diocesanos indicam que há padres carismáticos em suas dioceses. Uma diocese chegou a indicar que se trata de 1/3 de todo o clero local. Isso demonstra que o movimento começa a colher os frutos das vocações que gerou nas fileiras dos grupos de oração, inserindo-se na hierarquia da Igreja através de padres de índole carismática original ou adquirida. A relação dos grupos de oração com os padres "carismáticos" é peculiar, pois a postura deles é híbrida: entre a valorização dos carismas e a detenção do primado hierárquico.³⁷ O estudo dessas relações fica para pesquisa posterior.

A respeito da opinião dos bispos sobre a RCC, enviei um questionário a todas as dioceses do Brasil, mas não obtive um número de respostas que fizesse uma amostra qualificada.

37. "Pior do que um padre contra, é um a favor", dizem alguns.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I

As conclusões de minha pesquisa dizem respeito, antes de tudo, à natureza sociológica do movimento carismático e ao modo como inseriu-se no catolicismo contemporâneo. No pentecostalismo católico brasileiro, havia três tendências iniciais, herdadas do carismatismo americano: racionalidade, ecumenismo e vinculação hierárquica. Essas três tendências foram interrompidas, tendo a RCC do Brasil assumido um caráter mais emocional e espontâneo, delimitando bem a sua catolicidade e desenvolvendo autonomia contestadora em relação ao clero.

No contexto do catolicismo nacional, uma comunhão efetiva do movimento com a hierarquia da Igreja só seria possível pela renúncia da própria identidade por parte dos grupos de oração. Na maioria dos casos, impulsionados por sua forte experiência espiritual, os grupos enfatizaram a dimensão carismática, dando-lhe primado sobre a racionalidade e provocando enfrentamentos.

A Renovação Carismática desenvolve, portanto, uma autonomia sutil capaz de lhe outorgar dinamicidade e capacidade de expansão. Sutil porque envolta num discurso de valorização de sua catolicidade e de submissão e obediência incondicional. Sutil porque com invólucro de convivência, mas propensa ao estabelecimento do primado do carisma, que se opõe naturalmente à instituição. Os pesquisadores que quiseram caracterizar o movimento carismático como aliado do conservadorismo católico e, com isso, rotulá-lo negativamente, absteram-se de acenar para sua índole tipicamente carismática e para as possibilidades de exercício de poder que isso representa.

A RCC insere-se na luta pelo poder simbólico, largamente utilizado no catolicismo. Servindo-se de elementos religiosos institucionalmente reprovados, desenvolve mecanismos de poder por meio de práticas que se contrapõem ao primado da hierarquia da Igreja Católica.

Esses elementos são principalmente os dons carismáticos, que significam uma possibilidade de contato com Deus sem intermediação sacerdotal.

Os dons do discernimento e da profecia, o exercício do ministério de cura e práticas como a glossolalia e o repouso no Espírito denotam mecanismos de afirmação carismática frente à objetividade religiosa tradicional. Esses elementos são particularmente problemáticos porque a via de manifestação deles é, quase sempre, a subjetividade dos indivíduos.

As práticas carismáticas têm maior significado do que normalmente se imagina. Aqueles que exercem os carismas, exercem poder, mesmo que não o queiram. Por mais humildes que sejam os agentes e por mais envoltos que estejam num discurso de incapacidade e submissão, eles são, simbolicamente, fonte de poder carismático, objeto da admiração e da procura de muitos. Mesmo que apontem para os compromissos institucionais e, em tese, submetam-se à hierarquia, os carismáticos portam poder que os desvinculam da instância hierárquica da Igreja.

As possibilidades e capacidade de contestação desses agentes e dessas práticas é que foram subestimadas pelos pesquisadores do fenômeno e pelos limites da teoria sociológica, que associa o conceito de mudança a transformações estruturais e/ou revolucionárias, sendo incapaz de perceber o rico conteúdo inovador das práticas cotidianas.

Quanto à relação propriamente institucional entre a RCC e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tem sido ritimada por todas as tensões inerentes ao fenômeno e sua autonomia. A CNBB demorou vinte anos para pronunciar-se oficialmente a respeito do movimento, porque suas prioridades estavam vinculadas ao projeto da Igreja Progressista. Quando enfim publicou o Documento 53, suscitou diversas críticas por causa da inconsistência do texto e de seu caráter essencialmente disciplinar. A índole do documento reflete o nível das relações de poder presentes entre os dois segmentos nas bases da Igreja do Brasil, ou seja, nas dioceses e, sobretudo, nas paróquias.

Talvez a grande "sorte" da RCC tenha sido essa resistência encontrada na hierarquia católica. Com a mentalidade centralista e autoritária que tem o clero e com um conceito limitado de obediência que tem a maioria dos carismáticos, se os padres fossem "renovados", teriam consolidado seu domínio sobre os grupos de oração com grande facilidade, diminuindo muito o poder de expansão do movimento e sua capacidade contestatória.

As práticas carismáticas significam uma contestação da estrutura de poder da Igreja. Elas investem tanto contra o clero conservador quanto contra o progressista. Este, embora propugnador de uma redefinição na estrutura de poder da Igreja, não abre mão de seu primado hierárquico sobre os grupos de oração, evocando poder de índole institucional nos embates, principalmente no cotidiano das paróquias. Apesar disso, não há incompatibilidade essencial entre Renovação Carismática e Teologia da Libertação. O discurso que opõe as duas tendências foi construído em bases falsas.

Olhar a RCC a partir do seu interior possibilitou redefinir algumas conclusões aparentemente fechadas e consensuais em relação ao fenômeno, a saber: que ele é de caráter neoconservador, apoiado em sua maioria pela hierarquia brasileira, componente de um grande projeto reacionário do clero tradicional e financiado por capital estrangeiro. A Renovação Carismática nunca obteve apoio hegemônico da hierarquia católica brasileira e sua capacidade de expansão deve-se, antes, à força da experiência religiosa vivida pelos seus membros. O pouco dinheiro que recebeu do exterior, insignificante quando comparado com o que foi auferido para os projetos da Igreja Progressista no Brasil, não foi determinante em seu processo de difusão.

A classificação como "neoconservador" é atribuída ao movimento *em referência* direta ao catolicismo das CEBs. Trata-se, portanto, de uma interpretação de pesquisadores identificados com a chamada ala progressista da Igreja Católica brasileira. É a partir dessa mesma visão que o carismatismo é considerado como *reação* ao pentecostalismo protestante e

à Teologia da Libertação. Esta classificação é inadequada e não se justifica quando confrontada com os fatos.

II

Minha pesquisa possibilitou, ainda, projetar um olhar sobre a questão da secularização e da presença dos novos movimentos religiosos na pós-modernidade, ou seja, sobre o problema do despertar religioso. O movimento carismático do Brasil representa, sob um primeiro aspecto, um sintoma de dessecularização, na medida em que reaproxima as pessoas do mágico, do emocional e da capacidade de gerir a própria vida para além da lógica da razão instrumental. Por outro lado, ela confirma elementos da modernidade pela maneira racional como se organiza.

A especificidade do movimento carismático como crítica da racionalidade e da secularização reside no seu comportamento espontâneo e emocional e no uso dos dons efusos, predominantemente manifestados via intuição. Parece que havia nos indivíduos um certo anseio em relação às manifestações da subjetividade, encondidas e reprimidas pela racionalidade religiosa. A subjetividade foi contida pela cultura capitalista, consumista, objetiva e perseguidora de resultados imediatos. Quando muito, foi confinada ao ambiente familiar. O fenômeno do carismatismo religioso pode ser uma exacerbação desse anseio, aflorando num único objeto.

Nesse sentido, a RCC pode ser inserida entre aqueles movimentos que tentam reencantar o cristianismo, colocando-se na contra-mão da secularização e do processo de desencantamento do mundo. Na medida em que faz isso, trivializa as possibilidades de exercício da misticidade pessoal e comunitária, uma vez que a mística cristã havia distanciado-se do homem comum e de sua experiência como algo inacessível.

As características desse despertar religioso pós-moderno induzem a traduzí-lo como um *neoencantamento*, em vez de um reencantamento, ou seja, como um fenômeno que não

apenas recupera elementos antigos de religiosidade, mas que interpreta o momento atual da sociedade com base em padrões religiosos. Esse novo despertar se manifesta, como disse na introdução desse trabalho, *na* desilusão do racionalismo e não *dela*. A diferença é que não suponho o despertar religioso como consequência imediata da insatisfação das necessidades, mas esta *pode* significar um ambiente propício à ressacralização, por que exige respostas. O contexto pode tornar-se favorável ao aparecimento do sagrado, que existe como realidade constitutiva da sociedade e dos indivíduos. Mesmo em situação de esfriamento do fervor religioso, "permanece seu arquétipo na mente humana, pronto para introduzir o sentido do sagrado no consciente, logo que as condições lhe sejam favoráveis" (Acquaviva apud Martelli, 1995: 285).

Portanto, prefiro classificar o panorama religioso contemporâneo como um neoencantamento que não tem origem imediata nas deficiências da razão, mas que encontra nelas a possibilidade de manifestação ostensiva. Tal como Martelli, sinto-me inclinado a acreditar que a sociedade atual flutua entre secularização e dessecularização, coexistindo traços da modernidade e da pós-modernidade na cultura e nos esquemas de referência, sem que, no momento atual se possa prever qual será o desfecho do processo (Martelli, 1995: 411-415).

O perfil da Renovação Carismática confirma essa tendência híbrida no fenômeno religioso atual. Os paradoxos do movimento abonam a peculiaridade do despertar religioso contemporâneo, que reúne racionalidade e trans-racionalidade, num contexto plural e, às vezes, fluido. Se o despertar da religião não representa uma negação da hipótese da secularização, ao menos será necessário admitir que ele não era esperado nas dimensões em que se apresenta atualmente. No mínimo, esse neoencantamento desmente certas expectativas e repropõe a teoria da secularização.

Alguns sociólogos admitem que houve uma superestimação dos efeitos da secularização sobre a esfera religiosa, mas acreditam que o despertar religioso não invalida

a teoria; ela ainda se aplicaria muito bem à Europa¹ e a outras regiões geográficas que tiveram uma educação ocidental e alcançaram alto grau de instrução. De qualquer forma, o despertar religioso deixa evidente que a relação entre modernidade e secularização está envolta em complexidades que ultrapassam aplicação fatalista da teoria (Machado, 1996: 12).

É necessário também admitir, conforme propõe Luckmann, que as transformações sociais resultantes da modernidade não aboliram a natureza religiosa constitutiva da existência humana, mesmo que a tenham alterado de alguma forma (Luckmann apud Moraleda, 1994: 37). Por isso mesmo, um surto de religiosidade é sempre esperável, haverá sempre pessoas dispostas a buscar além de si mesmas e do que vêem, o substrato de sua própria existência.

A Renovação Carismática influenciou a Igreja e a sociedade brasileira de modo significativo. Isso é inegável. Se o movimento desaparecesse hoje, como pretendia o Cardeal Suenens, já teria cumprido um papel deveras importante no contexto desse neoencantamento pós-moderno. Embora sem aquele fervor inicial e vivendo uma fase de princípio de rotinização do carisma, o movimento persiste em vários ambientes e ainda se expande para outros.

Sua institucionalização também já é um fato. Basta ver as várias associações, comunidades, projetos e fundações que dela emergiram e que hoje detêm estatuto jurídico e organização definida. O movimento também dispõe de uma estrutura burocrática bastante ampla. O processo de institucionalização parece imprescindível para a manutenção do fenômeno, assim como o afloramento carismático foi necessário para seu nascimento.

Em religião, como noutros setores da vida humana, a instituição não gera, por si só, fenômenos carismáticos. Os carismas pessoais ou grupais é que o fazem. Os indivíduos carismáticos são naturalmente opositores de um nível mais substancial de institucionalidade e, por isso mesmo, não conseguem manter suas fundações quando elas crescem e exigem novos

1. Na Europa havia uma situação de monopólio religioso, diferente dos Estados Unidos e da América Latina, envoltos em maior diferenciação social e pluralismo de crenças (MACHADO, 1996: 12).

padrões de organização. Nesse sentido, diria que a liderança carismática é limitada à experiência fundante, carecendo de que se desenvolva, na própria experiência ou fora dela, lideranças com outro perfil, mais burocrático, capazes de conduzir o fenômeno a partir do ponto em que ele exige esse estágio de racionalização.

Por causa do conflito natural que existe entre carisma e instituição, quanto maior for o grau de institucionalização, menores serão as possibilidades de vazão carismática. Mas, por outro lado, a instituição mantém-se também pela capacidade de auto-renovar-se, o que ocorre na medida em que souber "carismatizar-se", provocada ou espontaneamente. Em outras palavras, a eficiência da instituição depende dos mecanismos que desenvolve em sua própria estrutura, para absorver as manifestações carismáticas, construindo sua sustentabilidade também através de frestas em sua coesão estrutural.

Isso pode ajudar a explicar a perenidade e força do catolicismo enquanto religião. Apesar de sua estrutura altamente centralizada e clerical, a Igreja consegue absorver variadas experiências carismáticas, mesmo em tensão com elas, promovendo um tipo de ecletismo que se constrói pelas práticas de poder.

É também por causa disso que vejo as relações de poder entre a RCC e a hierarquia da Igreja com bastante positividade, relações que produzem realidades e dinamizam o processo religioso individual e grupal. O próprio exercício de poder hierárquico é gerador de um ambiente que realça o aparecimento de fenômenos carismáticos, tornando-os mais ostensivos e fortes.

Não observei na Renovação Carismática nenhuma tendência ao desaparecimento, como propôs Dávila (2000: 309; In. Anjos, 1998: 59) e Rolim (1995: 377). Seu futuro dependerá da habilidade de seus líderes de construir a própria identidade sob duas pilastras: a estrutura institucional e os espaços de manifestação carismática, promovendo autonomia para suas expressões. Encontrei pessoas que são totalmente contra qualquer tipo de institucionalização do movimento e outras que se apegam à estrutura de maneira quase

absoluta. Ambos os tipos estão equivocados. Para manter-se, a RCC precisa da institucionalização dela própria e precisa também da instituição Igreja – como macro estrutura à qual se vincular. Mas necessita deixar espaços de manifestação espontânea e autônoma, sendo fiel à marca do movimento e suas especificidades no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

1. ALDAY, Salvador Carrillo. *A Renovação no Espírito Santo: teologia e pastoral*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1986, 175 p.
2. ALDUNATE, C et all. *A experiência de pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1986 (Coleção "O Novo Pentecostes", 5).
3. ALMEIDA, João Carlos. João Carlos Almeida: Depoimento [mai. 2003]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
4. _____. *O papel do assessor teológico na RCC-Brasil*. São Paulo: 2003, mimeo.
5. ALVES, Felipe Gabriel. Análise do Documento da CNBB "Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica". In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 55, n. 218. Rio de Janeiro: Vozes, jun/1995, pp. 385-390.
6. ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998.
7. ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. In. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 17-23.
8. ARNS, Paulo Evaristo. Renovação Carismática e vida cristã. In. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Boletim Informativo*, n. 6. São Paulo: 1974b, pp. 1-3, mimeo.
9. AUGÉ, M. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
10. AZZI, Riolando. Evangelização e presença junto ao povo: aspectos da história do Brasil. In. BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. *Religião e catolicismo do povo*. Curitiba: Universidade Católica do Paraná, 1977, pp. 39-72. (Cadernos Studium Theologicum, 6).
11. BAENA, Victoriano Camas. BORREGO, Ignacio Garcia. La transcripción em historia oral para um modelo "vivo" Del paso de lo oral a lo escrito. In. *Historia, Antropologia y fuentes orales*, 2, 18. Barcelona: Universitat de Barcelona Publicacions, 1997, p. 41-62.
12. BARRUFO, Antonio. A Renovação Carismática na Igreja Católica. In. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Boletim Informativo*, n. 8. São Paulo: 1974d, pp. 1-11, mimeo.
13. BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1988.

14. _____. Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica. In. CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Rio de Janeiro: CERIS, Petrópolis: Vozes, São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola, 2001, pp.43-67.
15. BEOZZO, José Oscar. Índícios de uma reação conservadora: do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. In. *Comunicações do ISER*, ano 9, n. 39. Rio de Janeiro: ISER, 1990, pp. 5-16.
16. BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
17. BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
18. BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In. CALIMAN, Cleto (Org). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 79-115.
19. BLANCO, Severiano. Comunidade: fundamento bíblico. In. CASAS, Juan Canals, RODRIGUEZ, Angel Aparício (orgs). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 182-189.
20. BOFF, Clodovis et all. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997 (Coleção Atualidades em Diálogo).
21. _____. Introdução à leitura das conclusões de Puebla. In. SEDOC, v. 11. Petrópolis: Vozes, abr/1979, pp. 1055-1069.
22. _____. Carismáticos e libertadores da Igreja. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 237, v. 54. Rio de Janeiro: Vozes, mar/00, p. 36-53.
23. _____. Razões para esperar e lutar. www.catolicanet.com.br. Curitiba(PR): 25 de fevereiro de 2002.
24. BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
25. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
26. CAMPOS, Ginez Leopoldo Rodrigues de. A anatomia do poder em Foucault: a funcionalidade e a mecânica do poder disciplinar. In. *Revista de filosofia e ciências humanas*, n. 1 e 2. Passo Fundo: EDIUPF, jan/dez-1996, p. 55-70.
27. CAMPOS JÚNIOR, Luis de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995.

28. CANCLINI, Nestor García. Antropólogos sob a lupa: ou como falar das tribos quando as tribos são eles mesmos. In. *Ciência hoje*, v. 15, n. 90. S/l: s/ed., maio, 1993, p. 26-32.
29. CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 95-105.
30. CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 133-195.
31. _____. Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. In. *Horizontes antropológicos*, ano 4, n. 8. Porto Alegre: junho de 1998, pp.53-71.
32. CATÃO, Francisco. *Carismáticos: um sopro de renovação*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1995.
33. CATECISMO da Igreja Católica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993, 744 p.
34. CHAGAS, Cipriano. *A redescoberta do Espírito e suas implicações para uma transformação eclesial: um estudo sobre a Renovação Carismática*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1976.
35. CHEMELLO, Jayme Henrique. Jayme Henrique Chemello: Depoimento [set. 2003]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
36. CLARK, Steve. Temos muito a aprender de outras culturas. In. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Boletim informativo*, n. 4. Rio de Janeiro: 1975c, pp. 1-4, mimeo.
37. CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
38. _____. MARCUS, G. *Whiting Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1996.
39. COMBLIN, José. Os "Movimentos" e a pastoral latino-americana. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 43, fasc. 170. Petrópolis: Vozes, junh/1983, pp. 227-262.
40. COMUNIDADE "A PALAVRA DE DEUS". *Seminários de vida no Espírito: manual da equipe*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1976.
41. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium: Constituição Dogmática sobre a Igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1990, 104 p.

42. _____. *Dei Verbum*: Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. In. BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica). 58. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1987.
43. CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla*: a evangelização do presente e no futuro da América Latina. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
44. _____. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: conclusões de Medellín. 4 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.
45. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunicado Mensal*, n. 273. Rio de Janeiro: jun/1975.
46. _____. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1994a, 31 p. (Documentos da CNBB, 53).
47. _____. *Renovação Carismática Católica do Brasil*: orientações e normas pastorais. Itaiçi-SP: 1994b, mimeo.
48. _____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (1995 –1998)*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Documentos da CNBB, 54).
49. COULON, Alain. *Etnometodologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1995.
50. COUTINHO, Tácito José Andrade Testimoniando al mundo el amor de Dios. *Pentecostes*, n. 4, ano VII. Santiago-Chile: nov-dez/1979, pp. 9-11.
51. _____. Tácito José Andrade Coutinho: Depoimento [mai. 2003]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
52. DAMACENA, Andréa. FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Dinâmicas do catolicismo contemporâneo: uma leitura a partir das crenças e motivações. www.ceris.org.br. Consulta em 09/01/2002.
53. DANTAS, Joel. *Comentários ao Documento 53 – CNBB*. 3 ed. Recife: s/ed, 1999.
54. DÁVILA, Brenda Maribel Carranza. *Renovação Carismática Católica*: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000, 320 p.
55. _____. Fogos de pentecostalismo no Brasil contemporâneo. In. *Concilium*: revista internacional de teologia, n. 296, mar/2002, pp. 94-103.
56. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Braziliense, 1988.

57. _____. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
58. DIEHL, Astor Antonio. Considerações sobre a discussão em torno da microistória. In. *Revista de filosofia e ciências humanas*, n. 1 e 2. Passo Fundo: EDIUPF, jan/dez-1996, p. 71-86.
59. DIOCESE DE JALES. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Jales: s/d, mimeo.
60. DOCUMENTO DO ENCONTRO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO REALIZADO EM LA CEJA. *A Renovação Espiritual Católica Carismática*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1989 (Novo Pentecostes, 16).
61. DONDELINGER, Pratick. As práticas de exorcismo na Igreja. In. *Concilium*, n. 278, maio/1998, pp. 73-83.
62. ESPINHEIRA, Gey. Reencantamento do mundo: o neopentecostalismo e as mudanças na matriz religiosa brasileira. In. *Princípios*. S/l: s/d, p. 54-59.
63. FALVO, S. *A hora do Espírito Santo: a aurora de uma renovação carismática na Igreja Católica*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1986, 277 p.
64. FELLER, Vítor Galdino. Nova Era e fé cristã: mútua exclusão!? In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 55, n. 218. Rio de Janeiro: Vozes, jun/1995, pp. 338-364.
65. FERNANDES, Luiz. *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Coleção Fazer).
66. FERNANDES, Rubem César. Os vários sistemas religiosos em face do impacto da modernidade. In. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 253-298.
67. FERNANDES, Sílvia R. Alves. Movimento de Renovação Carismática Católica: ethos comum e antagônico em camadas populares no Rio de Janeiro. *Revista Universidade Rural*, v. 18 (1/2), jan/dez-1996, pp. 109-124. (Série Ciências Humanas).
68. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, 295 p.
69. _____. *Vigiar e punir*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
70. _____. Omnes et singulatim: por uma crítica da "razão política". In. CEBRAP. *Novos estudos*, n. 26, mar.90, pp. 49-76.
71. _____. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

72. GATTAZ, André Castanheira. *Braços de resistência: uma história oral da imigração espanhola*. São Paulo: Xamá, 1996.
73. GEERTZ, Cliffford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
74. _____. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
75. GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papyrus, 1988.
76. GONDIN, Linda Maria de Pontes (org). *Pesquisa em ciências sociais: o projeto da dissertação de mestrado*. Fortaleza: UFC, 1999.
77. GUERRA, Lemuel Dourado. *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e dinâmica da esfera da religião*. Tese de doutoramento. Recife: UFPE, 2000.
78. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
79. IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. Pega ele Jesus: RCC e CEBs no Brasil, política e modernidade. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 59, n. 233. Rio de Janeiro: Vozes, mar/1999, pp. 67-87.
80. _____. Pastoral neo conservadora *ma non troppo*: RCC e CEBs. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 57, n. 225. Rio de Janeiro: Vozes, mar/1997, pp. 5-38.
81. JACOB, César Romero et all. *Atrás da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003 (Col. Ciências Sociais, 7)
82. JARAMILLO, Diego (Org). *Los papas y la Renovacion*. Bogotá (Colômbia): Minuto de Dios, 2002.
83. KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. Tradução J.E. Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991.
84. KREMER-MARIETTI, Angèle (org.). *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Tradução de César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
85. KOAIK, Eduardo. Eduardo Koaik: Depoimento [mai. 2002]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
86. LACOSTE, Jean. *A filosofia do século XX: ensaios e textos*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1992. (Coleção "Filosofia no presente").
87. LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. História Oral: procedimentos e desafios. In. *Desafios da pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: CERU, 2001, pp. 92-112.

88. LAURETIN, René. A Renovação Carismática: renovação profética ou neoconservadorismo. In. *Concilium*, n. 161, jan/1981, pp. 39-48.
89. LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1994.
90. LESBAUPIN, Ivo. O Vaticano e a Igreja no Brasil. In. *Comunicações do ISER*, ano 9, n. 39. Rio de Janeiro: ISER, 1990, pp. 17-32.
91. MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas (SP): Autores Associados. São Paulo: ANPOCS, 1996.
92. _____. MARIZ, Cecília Loreto. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, n. 45, p.24-34, 1994.
93. MAIA, Maria de Fátima Holanda Leite. *Práticas católicas no contexto contemporâneo: um estudo sobre as comunidades eclesiais de base e a Renovação Carismática Católica em Cajazeiras – PB*. João Pessoa, 1998, 174 pp. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba.
94. MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
95. MANSFIELD, Patti Gallagher. *Como um novo Pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica; tradução de Sérgio Luiz Rocha Vellozo*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1993, 223 p.
96. MARCUS, G & FISHER, M. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
97. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
98. MARIZ, Cecília Loreto. Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e igrejas pentecostais. In. *Comunicações do ISER*, n. 30. Rio de Janeiro: ISER, 1988, pp. 10-19.
99. _____. GUERRA, Lemuel Dourado. Algumas reflexões sobre a reação conservadora na Igreja Católica. In. *Comunicações do ISER*, ano 9, n. 39. Rio de Janeiro: ISER, 1990, pp. 73-78.
100. _____. MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In. *Comunicações do ISER*, n. 45, ano 13. Rio de Janeiro: ISER, 1994, pp. 25-34.

101. _____. A pesquisa. In. CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Rio de Janeiro: CERIS, Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2001a, pp. 11-15. (Cadernos do CERIS, n. 1).
102. _____. Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais. In. CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Rio de Janeiro: CERIS, Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2001b, pp. 17-42. (Cadernos do CERIS, n. 1).
103. MARQUES, Luís Henrique. A Renovação Carismática Católica e o simbólico. In. *Razão e fé*. Pelotas, 3(2): 69-74, jul-dez/2001.
104. MARTELLI, Stefano. *A religião da sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.
105. MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. Campinas: UNICAMP, 2002. Dissertação (Mestrado em História).
106. MATOS, Olgária C.F. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Braziliense, 1981. (Coleção "Tudo é história").
107. MECKING, Henrique Costa. *Como Jesus Cristo salvou a minha vida*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1987.
108. MEDEIROS, Paulo Tarso Cabral de. Miríades por entre maio de 68 e o deserto. In. *Política e trabalho: revista de ciências sociais*, n. 17. João Pessoa: UFPB, setembro de 2001, pp. 11-15.
109. MENEZES, Eduardo Diathay B. de. "Queremos Deus" e o pentecostalismo católico. In. *Comunicações do ISER*, n. 40. Rio de Janeiro: ISER, 1991, pp. 61-71.
110. MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). *Pesquisa social: teoria, método, criatividade*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, 80 p.
111. MIRANDA, Antonio Afonso de Miranda. *O que é preciso saber sobre a Renovação Carismática*. Aparecida-SP: Santuário, 1993.
112. MIRANDA, Mário de França. A salvação cristã na modernidade. In. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 197-252.
113. MORALEDA, José. *As seitas hoje: os novos movimentos religiosos*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1994.

114. MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses: sociologia e psicologia*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
115. NASCIMENTO, Rogério Ferreira do. Pentecostais: sons e música na celebração da fé. In. *Tempo e Presença*, ano 25, n. 328. Rio de Janeiro: *Koinonia*, março/abril-2003, pp.27-29.
116. NOGUEIRA, Adriano. A CNBB: evolução política e ideologia. In. *Cadernos do ISER*, n. 8. Rio de Janeiro: Tempo e presença, abr/1979, pp.28-31.
117. NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. Depoimento [nov/2003]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
118. O'CONNOR, Edward. As escondidas raízes da Renovação Carismática na Igreja Católica. In. *RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. Boletim Informativo*, n. 1. Rio de Janeiro: 1976a, pp. 2-13.
119. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 59, n. 236. Rio de Janeiro: Vozes, dez/1999, pp. 823-835.
120. _____. Movimentos carismáticos na América Latina: uma visão sociológica. In. *Cadernos do ISER*, n. 5. Rio de Janeiro: ISER, nov. 1975, pp. 36-48.
121. _____ et all. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
122. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de antropologia*. São Paulo: USP, 1996, v.. 39, n.1, pp. 13-37.
123. ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
124. _____. Modernas formas de crer. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 57, n. 225. Rio de Janeiro: Vozes, mar/1997, pp. 39-56.
125. OS PAPAS falam da Renovação Carismática: textos de João XXIII, João Paulo I, João Paulo II. São Paulo: Loyola, 1986.
126. PACE, Enzo. Tendencias y corrientes de la Sociología de las Religiones. In. *Sociedad y religión*. Buenos Aires, n. 13, mar/95, p. 3-19.
127. _____. O futuro das religiões na Europa. In. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: 19 (1): 19-28, 1998.
128. POLIAKOV, L. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

129. PRADO, José Luiz Gonzaga do. Há razões para não apoiar a RCC? In. *Vida Pastoral*, n. 234. São Paulo: Paulus, jan-fev/2004, pp. 20-26.
130. PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2 ed. São Paulo: USP, 1998.
131. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In. VON SIMSON, Olga M. *Experimentos com Histórias de Vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, Editora dos Tribunais, 1988, pp. 14-43.
132. RABINOW, Paul, DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
133. RAHM, Harold J. LAMEGO, Maria J. R. *Sereis batizados no Espírito*. 7 ed. São Paulo: Loyola, 1985.
134. _____. *This terrible Jesuit*. Campinas: s/d, mimeo.
135. _____. Harold Joseph Rahm: Depoimento [abr/2003]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
136. REIS, Reinaldo Beserra dos. Reinaldo Beserra dos Reis: Depoimento [mai. 2002]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
137. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Boletim Informativo*, n. 1. S/l: 1973, mimeo.
138. _____. *Boletim Informativo*, n. 3. S/l: 1974a, mimeo.
139. _____. *Boletim Informativo*, n. 7. São Paulo: 1974c, mimeo.
140. _____. *Boletim Informativo*, n. 2. São Paulo: 1974e, mimeo.
141. _____. *Boletim Informativo*, n. 1. São Paulo: 1975a, mimeo.
142. _____. *Boletim Informativo*, n. 2. Rio de Janeiro: 1975b, mimeo.
143. _____. *Boletim Informativo*, n. 5. Rio de Janeiro: 1975d, mimeo.
144. _____. *Boletim Informativo*, n. 6. Rio de Janeiro: 1975e, mimeo.
145. _____. *Boletim Informativo*, n. 2. Rio de Janeiro: 1976b, mimeo.
146. _____. *Boletim Informativo*, n. 4. Rio de Janeiro: 1976d, mimeo.
147. _____. *Boletim Informativo*, n. 1. Rio de Janeiro: 1977a, mimeo.

148. _____. *Boletim Informativo*, n. 2. Rio de Janeiro: 1977b, mimeo.
149. _____. *Boletim Informativo*, n. 3. Rio de Janeiro: 1977c, mimeo.
150. _____. *Paulo VI e a Renovação Carismática*. São Paulo: Loyola, 1978. (Coleção O novo pentecostes, 12).
151. _____. *Boletim Informativo*, n. 2. Campinas: 1978a, mimeo.
152. _____. *Boletim Informativo*, n. 3, jun-jul/1978b, mimeo.
153. _____. *Boletim Informativo*, n. 1. Campinas: 1978c, mimeo.
154. _____. *Boletim Informativo*, n. 6. Rio de Janeiro: 1978d, mimeo.
155. _____. *Boletim Nacional*, n. 10, set/1979a, mimeo.
156. _____. *Boletim Informativo*, n. 7, jan-fev/1979b, mimeo.
157. _____. *Boletim Informativo*, n. 8, mar-abr/1979c, mimeo.
158. _____. *Boletim Informativo*, n. 9, mai-jun/1979d, mimeo.
159. _____. *Boletim Especial da RCC*, jul/1981, mimeo.
160. _____. *Boletim Informativo*, n. 4. Brasília: jun/1982a, mimeo.
161. _____. *Boletim Informativo*, n. 5. set-out/1982b, mimeo.
162. _____. *Boletim Nacional*, n. 1. Brasília: jan-fev/1985a, mimeo.
163. _____. *Boletim Nacional*, n. 4. Brasília: jul-ago/1985b, mimeo.
164. _____. *Boletim Nacional*, n. 6. Brasília: nov-dez/1986, mimeo.
165. _____. *Boletim Nacional*, n. 4. Brasília: 1988, mimeo.
166. _____. *E sereis minhas testemunhas: ofensiva nacional*. Aparecida (SP): Santuário, 1993.
167. _____. *I Encontro do Cone Sul: subsídios para o ECCLA X* (Buenos Aires – Argentina). Foz do Iguaçu: 1986 (mimeo).
168. _____. *Boletim Nacional*, n. 2. Brasília: 1987a.
169. _____. *Identidade da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Ave Maria, s/d. (Secretaria Paulo Apóstolo, Módulo Básico, Apostila 1).

170. ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos, 188).
171. _____. Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 49, fasc. 194. Rio de Janeiro: Vozes, jun/89, pp. 259-281.
172. _____. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção Teologia e libertação, VII/6).
173. _____. Em torno da Renovação Carismática. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 55, n. 218. Rio de Janeiro: Vozes, jun/1995, pp. 365-384.
174. RONDELLI, Geraldo. *Renovação Carismática Católica: exposição e análise*. São Paulo: O Recado, s/d (Lições e respostas do CLAP, n. 2).
175. SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção. In. *Mana*. Volume 3, n. 1. Princeton: Princeton University Press, 1997.
176. SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
177. SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à "cultura católica brasileira". In. ANTONIAZZI, Alberto et all. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 34-63.
178. SANTORO, Filippo. A ação do Espírito Santo na variedade dos carismas diante dos desafios da pós-modernidade. In. *Communio: revista internacional católica de cultura*, n. 78. Rio de Janeiro: abr/jun-1998, pp. 119-136.
179. SANTOS, Manoel Augusto. Rezar em línguas? In. *Communio: revista internacional católica de cultura*, n. 62, abr-mai-jun/1993, pp. 186-203.
180. SENA, Emerson José. *O espírito sopra onde quer: o ritual da Renovação Carismática Católica*. Trabalho apresentado no seminário temático ST05 "Os católicos". VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998, mimeo.
181. SHERRIL, Edmund. Carismático e ecumênico. Entrevista com Edmund Sherril, por Rubem César Fernandes e Denise Reis. In. *Comunicações do ISER*, n. 18. Rio de Janeiro: ISER, mar/1986, pp. 34-44.
182. SILVA FILHO, Osmar Luiz. Novas igrejas em Fortaleza: o avanço pentecostal. In. *Comunicações do ISER*, n. 40. Rio de Janeiro: ISER, 1991, pp. 58-60.

183. SILVA, Magnólia Gibson Cabral da. *Mente sutil e formas culturais*. III Colóquio Internacional em Filosofia da Mente. João Pessoa: UFPB, 20 a 23 de março de 2002, mimeo.
184. _____. Recentes teodicéias inspiradas na tradição oriental: conservadorismo e ou mudança social. In. *Revista de Cultura Vozes*, n. 6. Petrópolis: Vozes, nov-dez/1989, pp. 659-674.
185. SILVA, Maria da Conceição. A RCC na Igreja de Goiânia: identidade pentecostal. In. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 60, fasc. 237. Rio de Janeiro: Vozes, março/2000, pp. 54-75.
186. SILVA, Romero Junior V. *Mudanças no universo religioso paraibano pós-90*. João Pessoa: UFPB, 1997, 182 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba.
187. SOUSA, Ronaldo José de. *Doutrina social e marxismo na Igreja de Cajazeiras (1960-1995)*. Cajazeiras: UFPB, 1998. Monografia (Especialização em Teoria e Metodologia da História).
188. _____. *O impacto da Renovação Carismática*. São José dos Campos: ComDeus, 2000.
189. _____. *Ide às encruzilhadas: doutrina social, Renovação Carismática e opção pelos pobres*. Aparecida (SP): Santuário, 2003. (Coleção RCC Novo Milênio, 9).
190. SUENENS, Léon-Joseph, CÂMARA, Hélder. *Renovação no Espírito e serviço ao homem*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1979.
191. _____. Tensão a superar: cristãos carismáticos e cristãos sociais. In. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Boletim Informativo*, n. 3. Rio de Janeiro: 1976c, pp. 2-4, mimeo.
192. TAVALERA, Carlos. *Renovação e ação social*. São Paulo: Paulinas, 1980.
193. TEIXEIRA, Faustino. Novo congregacionalismo: resposta católica. In. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, s/d, pp. 27-44.
194. TELLES, Sidney de Oliveira. Sidney de Oliveira Telles: Depoimento [mai. 2002]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
195. THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
196. TILLESSE, Caetano Minette. *A Teologia da Libertação à luz da Renovação Carismática*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1982.

197. TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da História Oral no discurso da História Contemporânea. In. MORAES, Marieta (Org). *História Oral*. Rio de Janeiro: Diadorim/FINEP, 1994, pp. 19-43.
198. VAYNE, Paul Marie. *Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB, 1982. (Cadernos da UnB).
199. VAZ, José Carlos de Lima. *O repouso no Espírito*. S/l: s/d, mimeo.
200. _____. *A Renovação Carismática Católica do Brasil: observações ao texto para a 32ª Assembléia Geral*. Rio de Janeiro: 1994, mimeo.
201. VELHO, Otávio. *Da Besta-Fera à recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
202. _____. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 19(1): 9-17, 1998.
203. VII ENCONTRO Carismático Católico Latino-Americano: palestras, testemunho,s conclusões. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1983.
204. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
205. _____. A psicologia social das religiões mundiais. In. *Ensaio de sociologia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 300-346.
206. _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB, 1994.
207. WIETHAEUPER, Erni. Erni Wiethaeuper: Depoimento [mai. 2002]. Entrevistador: Ronaldo José de Sousa.
208. WILDERINK, Vital. J. G. *Renovação Carismática Católica: dados históricos*. Itaiaci-SP: 1994, mimeo.
209. ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In. CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 107-123.
210. ZANINI, Ovídio. *RCC no Brasil: experiências e análise*. S/l: s/d, mimeo.

ANEXO**CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL
ORIENTAÇÕES PASTORAIS SOBRE A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA
CATÓLICA**

**34ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente/1994
Brasília, DF, 22 a 25 de novembro de 1994**

APRESENTAÇÃO

Em várias oportunidades, no decorrer dos últimos anos, a Renovação Carismática Católica tem merecido a atenção de nossos Bispos. A 32ª Assembléia Geral da CNBB, em abril de 1994, começou a estudar um projeto de orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica, elaborado após ampla consulta a todas as Dioceses do País. Dado o acúmulo de trabalhos, a Assembléia não pôde concluir o estudo, delegando à Presidência, Comissão Episcopal de Pastoral e ao Conselho Permanente o prosseguimento do mesmo até sua aprovação final.

Uma nova comissão episcopal foi constituída e retomou o trabalho em diálogo com a Comissão Nacional da RCC e com Bispos e padres a ela mais ligados. Outras colaborações foram igualmente pedidas e recebidas. A partir de tudo isso a comissão elaborou um novo texto enviado à Presidência e CEP e por elas cuidadosamente estudado.

As sugestões apresentadas levaram a comissão a reelaborar o texto, resultando numa segunda redação significativamente modificada. Enviado previamente a todos os membros do Conselho Permanente, o texto foi reescrito a partir das indicações feitas. Foi, portanto, uma terceira redação do texto que o Conselho discutiu, modificou e votou em sua reunião de novembro deste ano, aprovando-o por unanimidade de seus membros.

É o resultado desse longo e cuidadoso trabalho que a CNBB entrega, agora, às Igrejas Particulares rogando a Maria, Mãe da Igreja, possam estas orientações pastorais contribuir para o crescimento da comunhão e do ardor missionário de nossas comunidades, dos membros da RCC e de todos os fiéis.

Brasília, 27 de novembro de 1994.
1º Domingo do Advento do Senhor.

D. A. Celso Queiroz
Secretário-Geral da CNBB

INTRODUÇÃO

1. Como pastores da Igreja Católica no Brasil, nós, Bispos, nos dirigimos a todos os fiéis, propondo uma reflexão sobre a Renovação Carismática Católica (RCC). De modo especial nos dirigimos aos fiéis que nela têm encontrado meios de crescimento em sua vida espiritual e apostólica.

2. O Espírito Santo anima e sustenta a vitalidade da Igreja em sua dupla dimensão fundamental de comunhão e missão. Ele suscita, orienta e assiste os grandes acontecimentos eclesiais como o Concílio Ecumênico, os Sínodos Episcopais, as Conferências dos Bispos e de outros membros do Povo de Deus, as Assembléias Diocesanas e outras... Ele sustenta também toda a grande obra missionária no mundo. É o mesmo Espírito que faz brotar sempre novas iniciativas no seio do Povo de Deus. Entre os vários movimentos de renovação espiritual e pastoral do tempo pós-conciliar, surgiu a RCC que tem trazido novo dinamismo e entusiasmo para a vida de muitos cristãos e comunidades.

3. Como Bispos, procuramos estar sempre atentos à ação do Espírito, ajudando os cristãos a valorizá-la. Frequentemente enfatizamos algum aspecto determinado da vida da Igreja que necessita de especial estímulo ou cuidado. É assim que neste ano temos incentivado nossas comunidades para a celebração do Ano Missionário. Recentemente refletimos também com as CEBs ajudando-as a prosseguirem fiéis em seu caminho. Nossa missão nos leva também a ajudar a discernir as verdadeiras moções do Espírito, incentivando tudo aquilo que contribui para o crescimento da Igreja e a realização da sua missão. Em tudo, a busca da fidelidade deve ser constante, busca realizada na humildade e em espírito de comunhão.

4. As orientações fundamentais que aqui propomos para a RCC são válidas e necessárias também para todas as comunidades em geral e para os demais movimentos e organismos de Igreja. Todos devemos aprofundar nossa vivência eclesial, valorizando os novos caminhos que o Espírito suscita e evitando deturpações e atitudes parciais que dificultam a comunhão eclesial.

5. Nossa reflexão parte de uma meditação sobre o Espírito Santo no mistério e na vida da Igreja, e se desdobra a seguir com orientações pastorais sobre a Igreja Particular, a Leitura e Interpretação da Bíblia, a Liturgia, e as Dimensões da Fé. Finalizamos com algumas indicações de ordem mais prática e concreta.

6. Este texto é oferecido aos membros da RCC para ser refletido e aprofundado. Ele quer ser ponto de referência para um diálogo constante dos pastores com os fiéis nos vários níveis da vida de Igreja.

I - O ESPÍRITO SANTO NO MISTÉRIO E NA VIDA DA IGREJA

7. O Mistério da Igreja surge na História pela missão do Filho de Deus e do Espírito Santo. Enviado pelo Pai, o Verbo Divino assume a natureza humana para instaurar o Reino de Deus na terra e instituir a Igreja a seu serviço, como "germe e princípio" desse Reino (cf. LG, 5b). Enviado pelo Pai e pelo Filho, o Espírito Santo vivifica a Igreja e a faz crescer como Corpo Místico de Cristo (LG, 8).

8. Estando para consumir a obra que o Pai lhe confiara, Jesus promete o envio do Espírito Santo que continua e aprofunda a própria missão de Cristo (cf. Jo 14,17.26). Ele não falará por si mesmo, mas ensinará e recordará aos discípulos tudo o que Jesus lhes disse (cf. Jo 14,26). Ele glorificará Jesus porque receberá o que é de Jesus e o comunicará (cf. Jo 16,14).

9. Em Pentecostes, pela força do Espírito Santo, os apóstolos se tornam testemunhas da Ressurreição (cf. At 1,8; 5,32) e a Igreja-comunhão inicia a sua missão, espalhando-se pelo mundo com dons e carismas diferentes. "Jesus continua sua missão evangelizadora pela ação do Espírito Santo, o agente principal da evangelização, através de sua Igreja" (CNBB, Doc. 45, 255). O Espírito Santo, protagonista de toda missão eclesial (RMi, 21) leva a Igreja a "evangelizar com renovado ardor missionário".

10. O Espírito Santo é o intercessor que nos introduz na vida da Trindade, para a realização do projeto de Deus, na adoção filial, na glorificação dos filhos de Deus e da própria criação (cf. Rm 8,19-27). Faz de cada cristão uma testemunha (cf. At 1,8 e 5,32), gera dinamismo interior nos apóstolos, tornando-os os primeiros evangelizadores na expansão missionária da Igreja, realiza a unidade entre os que crêem para que sejam "um só coração e uma só alma" (At 4,32), e para permanecerem unidos "na doutrina dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações" (At 2,42). Habitando em nós (cf. Rm 8,9), faz morrer as obras do pecado (cf. Rm 8,12). Ele comunica a verdadeira paz, que é comunhão na vida feliz de Deus. É Aquele que "vem em auxílio de nossa fraqueza porque nem sabemos o que convém pedir" (Rm 8,26).

11. O cristão, pela graça batismal, é introduzido na intimidade da vida trinitária, partilhando da sua riqueza na comunidade eclesial. A plena comunhão da Trindade manifesta-se na Comunidade-Igreja e oferece vida nova (cf. 2Pd 1,4; Ef 4,24; Cl 3,10) de relacionamento de filhos com o Pai (Gl 4,6).

12. Quem se deixa conduzir pelo Espírito Santo faz de sua vida um testemunho de Jesus Bom Pastor (cf. Jo 10,10). Não poderá, portanto, retirar-se dos problemas e ambigüidades da convivência humana, mas buscará construir fraternidade. "Não são os que dizem Senhor, Senhor que entrarão no Reino de Deus, mas os que fazem a vontade de meu Pai que está nos céus" (Mt 7,21).

13. O Espírito ensina, santifica e conduz o Povo de Deus através da pregação e acolhida da Palavra, da celebração dos sacramentos e da orientação dos pastores. Distribui também graças ou dons especiais "a cada um como lhe apraz" (1Cor 12,11), sempre "para a utilidade comum". Por essas graças, Ele "os torna aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios, que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja (cf. 1Cor 12,2; LG 12b).

14. O Espírito Santo distribui seus dons aos fiéis, de tal forma que ninguém possui todos eles, como ninguém está totalmente privado deles (cf. 1Cor 12,4ss). Esses dons são sempre para o serviço da comunidade (cf. 1Cor 14). Não é a experiência dos carismas que exprime a perfeição da salvação, mas a caridade que deve perpassar toda a vida do cristão (cf. Mc 12, 28-31; 1Cor 13). Procurá-la é o primeiro e melhor caminho para a edificação do Corpo de Cristo que é a Igreja (cf. 1Cor 12,31-13,13; LG, 42; AA, 3).

15. Hoje ele continua renovando a Igreja através de múltiplas e novas expressões de fé e coerência cristã. Podemos enumerar como frutos do Espírito os novos sujeitos da

evangelização; a expansão e vitalidade das CEBs; movimentos de renovação espiritual e pastoral; a própria RCC; o engajamento de leigos na transformação da sociedade; a leitura da Bíblia à luz das situações vividas na comunidade; a liturgia mais participada com a riqueza de seus ritos e simbologia; a busca de evangelização inculturada; a fidelidade de muitos na vida cotidiana; as lutas do povo para a implantação dos direitos humanos; a prática da justiça e da promoção social (cf. CNBB, Doc. 45, 301-302).

II - ORIENTAÇÕES PASTORAIS

A) A Igreja Particular

16. O Concílio Vaticano II ensina que a Igreja Particular é uma porção do Povo de Deus, confiada a um bispo para que a pastoreie com a cooperação do presbitério e dos diáconos. Nela verdadeiramente reside e opera a Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo (cf. CD, 11).

17. "Conforme o próprio Concílio Vaticano II, a comunidade eclesial é edificada pelo Espírito Santo, mediante o anúncio da Palavra (Evangelho), a celebração da Eucaristia e dos outros sacramentos, a vida de comunhão do Povo de Deus com seus carismas e ministérios, entre os quais sobressai o ministério episcopal-presbiteral-diaconal, que tem a responsabilidade de garantir os laços que unem a comunidade de hoje com a Igreja apostólica e com o projeto missionário, evangelizador, que lhe é confiado até o fim dos tempos" (CNBB, Doc. 45, 196).

18. A liberdade associativa dos fiéis é reconhecida e garantida pelo Direito Canônico e deve ser exercida na comunhão eclesial. O Papa João Paulo II, na sua Exortação Apostólica *Christifideles Laici* (n. 30), aponta critérios fundamentais para o discernimento de toda e qualquer associação dos fiéis leigos na Igreja, que podem ser aplicados a todos os grupos eclesiais:

- o primado dado à vocação de cada cristão à santidade, favorecendo e encorajando "uma unidade íntima entre a vida prática dos membros e a própria fé" (AA, 19);
- a responsabilidade em professar a fé católica, no seu conteúdo integral, acolhendo e professando a verdade sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre a pessoa humana;
- o testemunho de uma comunhão sólida com o papa e com o bispo, e na "estima recíproca de todas as formas de apostolado da Igreja" (AA, 23);
- a conformidade e a participação na finalidade apostólica da Igreja, que é a evangelização e santificação dos homens... de modo a permear de espírito evangélico as várias comunidades e os vários ambientes (cf. AA, 20);
- o empenho de uma presença na sociedade humana a serviço da dignidade integral da pessoa humana, mediante a participação e solidariedade, para construir condições mais justas e fraternas no seio da sociedade.

19. Reconhecendo-se a presença da RCC em muitas Dioceses e também a contribuição que tem trazido à Igreja no Brasil, é preciso estabelecer o diálogo fraterno no seio da comunidade eclesial, apoiando o sadio pluralismo, acolhendo a diversidade de carismas e corrigindo o que for necessário.

20. Nenhum grupo na Igreja deve subestimar outros grupos diferentes, julgando-se ser o único autenticamente cristão.

21. A RCC assuma com fidelidade as diretrizes e orientações pastorais da CNBB. A Coordenação Nacional da RCC terá um bispo designado pela CNBB, como seu Assistente Espiritual, que lhe dará acompanhamento e ajudará nas questões de caráter nacional, zelando pela reta aplicação destas orientações pastorais, sem prejuízo da autoridade de cada bispo diocesano.

22. A RCC assuma também as opções, diretrizes e orientações da Igreja Particular onde se faz presente, evitando qualquer paralelismo e integrando-se na pastoral orgânica.

23. Os Bispos e os párocos procurem dar acompanhamento à RCC diretamente ou através de pessoas capacitadas para isso. Por sua vez, a RCC aceite as orientações e colabore com as pessoas encarregadas desse acompanhamento.

24. Os membros da RCC participem dos Encontros, Cursos, Círculos Bíblicos e outras atividades pastorais e de formação promovidos pelas Igrejas Particulares, bem como dos momentos fortes que marcam a vida eclesial, tais como Campanha da Fraternidade, Mês da Bíblia, Mês Missionário, Preparação de Natal e outros.

25. Deve-se também reconhecer a legitimidade de encontros e reuniões específicos da RCC, nos quais seus membros buscam aprofundar sua espiritualidade e métodos próprios, dentro da doutrina da fé e da grande comunhão da Igreja Católica.

26. As Equipes de coordenação da RCC, integradas às diversas instâncias pastorais da Igreja Particular, visem uma comunhão plena com as Comunidades, Associações, Pastorais Específicas, Serviços e Organismos existentes na Diocese, respeitando-os, valorizando-os, reconhecendo-os e colaborando com elas na busca de uma autêntica articulação pastoral (cf. CNBB, Doc. 45, 295-296).

27. Os Grupos de Oração alimentem o espírito de comunhão eclesial, busquem o crescimento na fé e a perseverança de seus participantes levando-os a um efetivo compromisso na evangelização engajando-se na Comunidade, Paróquia e Diocese.

28. As tarefas de coordenação, animação de grupos e de evangelização sejam confiadas a pessoas adequadamente preparadas e de comprovada vivência cristã.

29. Evite-se na RCC a utilização de termos já consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC assumem significado diferente, tais como pastor, pastoreio, ministério, evangelizador e outros.

30. O programa recentemente lançado pela RCC no Brasil, intitulado "Ofensiva Nacional", assuma o Objetivo e as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. Seus projetos só poderão ser implantados em sintonia com os organismos pastorais da Diocese.

31. Os convites a pessoas de outras Dioceses para conferências, palestras, seminários e outros eventos, sejam feitos com a devida anuência do bispo diocesano ou de quem for por ele indicado.

32. Os manuais de oração, livros de estudos bíblicos e de formação doutrinal, dada sua importância pastoral, tenham aprovação eclesiástica.

B) Leitura e Interpretação da Bíblia

33. A Palavra de Deus é a própria presença do Deus que fala: "Escrutai as Escrituras... elas dão testemunho de mim" (Jo 5.39). Cristo, Evangelho vivo do Pai, não só é o centro da Bíblia, mas também seu intérprete (cf. Lc 24.13-35). A "Igreja venera as divinas Escrituras como o próprio Corpo do Senhor" (DV, 21). E não apenas transmite a Palavra de Deus, mas também a interpreta (cf. *Interpretação da Bíblia na Igreja*, Pontifícia Comissão Bíblica, 127).

34. A Bíblia manifesta o Plano salvífico de Deus de modo unitário. Por isso, não se podem utilizar textos ou palavras, sem referência ao contexto e ao conjunto da Bíblia (cf. *idem*, 142).

35. Para não prejudicar uma reta leitura da Bíblia, é preciso estar atentos para não cair, entre outros, nos seguintes perigos: 1º O fundamentalismo, que é fixar-se apenas no que as palavras dizem "materialmente" sem respeitar o contexto nem a contribuição das ciências bíblicas; 2º O intimismo, que é interpretar a Bíblia de modo subjetivo, e até mágico, fazendo o texto dizer o que não era intenção dos autores sagrados. Sobre isso, sigam-se as orientações do Magistério, especialmente o recente documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a interpretação da Bíblia na Igreja.

36. É urgente a formação doutrinal de todos os fiéis, seja para o natural dinamismo da fé, seja para iluminar com critérios evangélicos os graves e complexos problemas do mundo contemporâneo (ChL, 60). Dé-se especial importância à formação bíblica, que ofereça sólidos princípios de interpretação.

37. Estimule-se a prática da leitura orante da Bíblia (= lectio divina), fazendo dela fonte e inspiração de nosso encontro com Deus e com os irmãos.

C) Liturgia

38. "Na Liturgia, especialmente na Eucaristia, celebra-se a realidade fundamental da Páscoa: morte e ressurreição de Jesus Cristo, morte e ressurreição do batizado com Cristo. Na ação litúrgica, devem encontrar espaço todas as realidades da vida cotidiana do cristão, pois é com todos os aspectos da sua pessoa que ele tem de passar deste mundo ao Pai. Ao participar na celebração, o cristão terá presente suas aspirações, alegrias, sofrimentos, projetos, bem como os de todos os seus irmãos. E colocará todas estas intenções na oração que sua comunidade, com toda a Igreja, dirige ao Pai, com Cristo Salvador, na unidade do Espírito Santo" (João Paulo II, *Diretrizes aos Bispos do Brasil*, Loyola, 1991, p. 44).

39. "A dimensão litúrgica exprime, pois, o caráter celebrativo da Igreja. Constitui, na terra, a expressão mais significativa da comunhão eclesial. Na Liturgia, o Povo de Deus encontra seu maior momento de festa e de comunhão eclesial" (CNBB, Doc. 45, 92). Por isso, seja dada especial atenção à formação litúrgica de todos os membros da RCC para maior compreensão e vivência do mistério e de sua expressão simbólico-ritual e ministerial, visando uma autêntica prática celebrativa, que leve em conta o espaço e o tempo litúrgico.

40. Nas celebrações, observe-se a legislação litúrgica que, embora estabeleça normas precisas para certos momentos, abre amplo espaço para a criatividade. Não se introduzam elementos estranhos à tradição litúrgica da Igreja ou que estejam em desacordo com o que estabelece o Magistério ou aquilo que é exigido pela própria índole da celebração.

41. Na celebração da Missa, não se deve salientar de modo inadequado as palavras da Instituição, nem se interrompa a Oração Eucarística para momentos de louvor a Cristo presente na Eucaristia com aplausos, vivas, procissões, hinos de louvor eucarístico e outras manifestações que exaltem de tal maneira o sentido da presença real que acabem esvaziando as várias dimensões da celebração eucarística.

42. Os cantos e os gestos sejam adequados ao momento celebrativo e de acordo com os critérios exigidos para a celebração litúrgica. São preciosas e oportunas as orientações do documento n. 43 da CNBB sobre *Animação da vida litúrgica no Brasil*. Procure-se distinguir cantos para uso litúrgico e cantos para encontros. Valorizem-se os Hinários Litúrgicos publicados pela CNBB, os Livros de Cantos das Igrejas Particulares e outros Hinários difundidos entre o povo.

43. A Celebração Eucarística, a distribuição da Sagrada Comunhão fora da Missa e o Culto Eucarístico realizem-se dentro das normas litúrgicas, as diretrizes da CNBB e as orientações do bispo diocesano.

44. Cuide-se para que não haja coincidência de reuniões de grupos ou outras iniciativas da RCC com a celebração da Santa Missa ou outras celebrações da comunidade eclesial.

D) Dimensões da vivência da Fé

45. "Pela vivência do mistério de Cristo na vida cotidiana, o Povo de Deus aprofunda constantemente o sentido da fé" (CNBB, Doc. 45, 86). A própria dinâmica da fé comporta tanto a dimensão pessoal e subjetiva, como a comunitária. "A fé nasce do anúncio e cada comunidade eclesial consolida-se e vive da resposta pessoal de cada fiel a esse anúncio" (RMi, 44).

46. "A experiência religioso-cristã não se realiza em mera experiência subjetiva, mas no encontro com a Palavra de Deus confiada ao Magistério e à Tradição da Igreja, nos sacramentos e na comunhão eclesial" (CNBB, Doc. 45, 175). Isso faz parte do desígnio de Deus a quem aprouve "chamar os homens a participar da sua própria vida, não um a um, mas constituídos como povo, no qual seus filhos dispersos fossem reconduzidos à unidade" (AG 2).

47. A fé não pode ser reduzida a uma busca de satisfação de exigências íntimas e de resposta às necessidades imediatas. Nem se pode propor a fé cristã sem a dimensão da cruz, inerente ao seguimento de Jesus Cristo (cf. Lc 14, 25-35), caminho para a vida plena na ressurreição.

48. É fundamental para a realização da vida cristã e da ação pastoral o sentido comunitário da fé. A formação de pessoas e de comunidades vivas e maduras na fé é resposta aos desafios da Nova Evangelização e da ação missionária. A missão nasce da fé em Jesus Cristo e fortifica-se quando partilhada (cf. RMi, 4 e 2).

49. A espiritualidade cristã integra o social e o espiritual, o humano e o religioso. Não está, porém, isenta das ambigüidades e mesmo distorções que podem caracterizar as reações do psiquismo humano, seja individual, seja grupal. Por isso, evite-se alimentar um clima de exaltação da emoção e do sentimento, que enfatiza apenas a dimensão subjetiva da experiência da fé.

50. Para expandir o projeto de Deus, o cristão deve comprometer-se com a criação de uma sociedade justa e solidária, eliminando o pecado como gerador de divisão com Deus e os irmãos. A dimensão social da fé, à luz da Doutrina Social da Igreja, requer a luta para debelar as estruturas de pecado: pessoal, comunitário, social e estrutural, e assim estabelecer o Reino de Cristo e de Deus (cf. LG, 5). Recomenda-se, pois, que membros dos grupos de oração sejam animados a assumir projetos de promoção humana e social, especialmente dos pobres e marginalizados.

51. A evangélica opção preferencial pelos pobres é um dom do Espírito Santo à Igreja, que é também concedido, como carisma especial, a alguns grupos de cristãos leigos, a certas famílias religiosas e a muitos fiéis. Segundo a recomendação do apóstolo: "aspirai aos carismas melhores" (1Cor 12,31), a vivência da opção pelos pobres deve ser desejada e implorada por todos como carisma precioso, a ser vivido em nossos dias, como sinal da presença do Reino.

52. A falta de coerência entre a fé que se professa e a vida cotidiana é uma das várias causas que geram pobreza em nosso País. Os cristãos nem sempre souberam encontrar na fé a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis pela organização social, econômica e política de nosso povo (cf. DSD 161).

E) Questões Particulares

53. Alguns temas necessitam de maior aprofundamento teológico, diálogo eclesial e orientação pastoral, tais como: Batismo no Espírito Santo, dons e carismas, dom da cura, orar e falar em línguas, profecia, repouso no Espírito, poder do mal e exorcismo.

54. A palavra "Batismo" significa tradicionalmente o sacramento da iniciação cristã. Por isso, será melhor evitar o uso da expressão "**Batismo no Espírito**", ambígua, por sugerir uma espécie de sacramento. Poderão ser usados termos como "efusão do Espírito Santo", "derramamento do Espírito Santo". Do mesmo modo, não se utilize o termo "confirmação" para não confundir com o sacramento da Crisma (cf. Comissão Episcopal de Doutrina, Comunicado Mensal, Dez. de 1993, 2217).

55. **Dons e Carismas:** O grande dom, que deve ser por todos desejado, é o da caridade: "Aspirai aos dons mais altos. Aliás, passo a indicar-vos um caminho que ultrapassa a todos..." (1Cor 12,31-13,13). "A caridade é o primeiro dom e o mais necessário, pelo qual amamos a Deus acima de tudo e o próximo por causa dele" (LG, 42).

56. "O Espírito Santo unifica a Igreja na comunhão e no ministério. Dota-a e dirige-a mediante os diversos dons hierárquicos e carismáticos" (LG, 4). O Espírito opera "pelas múltiplas graças especiais, chamadas de carismas, através das quais torna os fiéis aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja" (Catecismo da Igreja Católica, 798). Os carismas devem ser recebidos com gratidão e consolação. E não devem ser temerariamente pedidos nem se ter a presunção de possuí-los (cf. LG, 12).

57. Haja muito discernimento na identificação de carismas e dons extraordinários. Diante das pessoas que teriam carismas especiais, o juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício compete aos pastores da Igreja. A eles, em especial, cabe não extinguir o

Espírito, mas provar as coisas para ficar com o que é bom (cf. 1Ts 5,12.19.21). Assim, também no que se refere aos carismas, a RCC se atenha rigorosamente às orientações do Bispo diocesano.

58. **Dom da cura:** O Senhor dá a algumas pessoas um carisma especial de cura, para manifestar a força da graça do Ressuscitado. No entanto, as orações mais intensas não conseguem obter a cura de todas as doenças. São Paulo aprende do Senhor que "basta minha graça, pois é na fraqueza que minha força manifesta todo seu poder" (2Cor 12,9), e que os sofrimentos que temos que superar podem ter como sentido "completar na minha carne o que falta às tribulações de Cristo pelo seu corpo, que é a Igreja" (Cl 1,24).

59. Ao implorar a cura, nos encontros da RCC ou em outras celebrações, não se adote qualquer atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico, estranho à prática da Igreja Católica (cf. Eclo 38,11-12).

60. Nas celebrações com doentes, não se usem gestos que dão a falsa impressão de um gesto sacramental coletivo ou que uma espécie de "fluido espiritual" viesse a operar curas.

61. O Óleo dos Enfermos não deve ser usado fora da celebração do Sacramento. Para não criar confusão na mente dos fiéis, quem não é sacerdote não faça uso do óleo em bênção de doentes, mas use apenas o Ritual de Bênçãos oficial da Igreja.

62. **Orar e falar em línguas:** O destinatário da oração em línguas é o próprio Deus, por ser uma atitude da pessoa absorvida em conversa particular com Deus. E o destinatário do falar em línguas é a comunidade. O apóstolo Paulo ensina: "Numa assembléia prefiro dizer cinco palavras com a minha inteligência para instruir também aos outros, a dizer dez mil palavras em línguas" (1Cor 14,19). Como é difícil discernir, na prática, entre inspiração do Espírito Santo e os apelos do animador do grupo reunido, não se incentive a chamada oração em línguas e nunca se fale em línguas sem que haja intérprete.

63. **Dom da profecia:** Na Bíblia, profeta é o que fala em nome de Deus. Significa, pois, um evangelizador. É a comunicação de assuntos espirituais aos participantes de reuniões comunitárias, aos quais se dirigem palavras de exortação e encorajamento. "Aquele que profetiza, fala aos homens: edifica, consola, exorta" (1Cor 14,3). É um dom para o bem da comunidade e não tem em vista adivinhações futuras.

64. Haja grande discernimento quanto ao dom da profecia, eliminando qualquer dependência mágica e até supersticiosa.

65. Em Assembléias, grupos de oração, retiros e outras reuniões evite-se a prática do assim chamado "repouso no Espírito". Essa prática exige maior aprofundamento, estudo e discernimento.

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

67. Quanto ao "poder do mal", não se exagere a sua importância. E não se presuma ter o poder de "expulsar" demônios. O exorcismo só pode ser exercido de acordo com o que estabelece o Código de Direito Canônico (Cân. 1172). Por isso, seja afastada a prática, onde houver, do exorcismo exercido por conta própria.

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

CONCLUSÃO

69. As orientações aqui oferecidas são expressão da solicitude pastoral com que o episcopado brasileiro acompanha a RCC e seu carisma próprio dentro do legítimo pluralismo, mas também mostrando sua preocupação com desvios ocorridos, que são prejudiciais para a RCC e para toda a Igreja.

70. Seja este um ponto de partida para uma nova e mais fecunda etapa em que a RCC há de buscar sua maior integração nas Igrejas Particulares, em conformidade com as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil.

71. Pedimos a Deus que abençoe os membros da RCC e a todos que se empenham, nos dias de hoje, com humildade e confiança a viver a vocação à santidade e o compromisso missionário. Maria, Mãe da Igreja, interceda para que todos, no seguimento de Jesus Cristo, aspirando aos diversos dons do Espírito, procurem sempre o amor que permanece (1Cor 14,1).

**Fonte: www.cnbb.org.br
Consulta em 15 de abril de 2003**