



FÉ, VIDA
E PARTICIPAÇÃO

Cadernos Adenauer

2000
Nº 9

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER

CECÍLIA LORETO MARIZ

WALDO CESAR

AROLDO BRAGA

ZILDA ARNS NEUMANN

FÉ, VIDA
E PARTICIPAÇÃO



Konrad
Adenauer-
Stiftung

Editor responsável
Wilhelm Hofmeister

Organizador
José Mario Brasiliense Carneiro

Capa
Isabel Carballo

Diagramação
Miriam Melo

Cadernos Adenauer 9: Fé, vida e participação —
São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, novembro 2000.

ISBN 85-7504-006-5

Todos os direitos desta edição reservados à
FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER
Centro de Estudos
Rua Dr. Eduardo de Souza Aranha, 99 — 2º andar
04543-120 — São Paulo/SP
Brasil
Telefone: 0055-11-3045-9974
Telefax: 0055-11-3044-4902

Impresso no Brasil

Índice

OS AUTORES	6
APRESENTAÇÃO	7
A BUSCA DO TRANSCENDENTE E A SEDE ESPIRITUAL: INTERPELAÇÃO PARA HOJE <i>Maria Clara Lucchetti Bingemer</i>	9
UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DAS RELIGIÕES NO BRASIL: TRADIÇÕES E MUDANÇAS <i>Cecília Loreto Mariz</i>	33
O MUNDO PENTECOSTAL BRASILEIRO <i>Waldo Cesar</i>	53
LEIGO, IGREJA E SOCIEDADE NO BRASIL <i>Aroldo Braga</i>	69
PASTORAL DA CRIANÇA: UMA EXPERIÊNCIA CONSAGRADA <i>Zilda Arns Neumann</i>	83

Os autores

Maria Clara Lucchetti Bingemer, doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, é professora de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ) e coordenadora do Centro Loyola de Fé e Cultura (RJ).

Cecília Loreto Mariz, doutora em Sociologia pela Universidade de Boston, é professora adjunta de Sociologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Waldo Cesar, jornalista e sociólogo com especialização em Ecumenismo e em Igreja e Sociedade no Instituto Ecumênico (Conselho Mundial de Igrejas, Genebra), é membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

Aroldo Braga, focolarino e advogado, é atualmente assessor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no Setor Cultura. Organizou o livro *Reflexões de um cristão coerente* (seleção de textos de Igino Giordani), São Paulo, Cidade Nova, 1991.

Zilda Arns Neumann, médica pediatra e sanitarista, fundadora e coordenadora nacional da Pastoral da Criança, é representante titular da CNBB no Conselho Nacional de Saúde.

Apresentação

O Brasil é, sobretudo sob a perspectiva européia, um país profundamente religioso. A fé, nas suas diferentes e amplas expressões, está presente no dia-a-dia de muitas pessoas. Fé e vida formam para muitos uma unidade indissolúvel. Ainda mais: viver com base na fé leva muitos quase inevitavelmente a se engajarem e participarem na comunidade local, em organizações sociais e até em partidos políticos e nos assuntos do Estado.

Fé, vida e participação: quem pretende discutir aspectos relevantes que comovem o Brasil — o objetivo dos nossos *Cadernos* — necessariamente, um dia, iria abordar essa relação.

Sabemos das diferentes respostas que podem surgir dessa trilogia. Temos conhecimento, também, dos conflitos que provocaram e ainda provocam essas diversas respostas. Por óbvio, não gostaríamos de alimentar esses conflitos, nem tomar parte deles. Não obstante, nos parece oportuno lembrar, sobretudo nesta época de Natal, essa relação entre fé, vida e participação.

Por isso quisemos contribuir para a reflexão cotidiana e acadêmica sobre a religiosidade e a espiritualidade. Convidamos cinco autores a nos apresentarem, partindo de perspectivas diversas e com muita propriedade, questões afins ao tema geral, cada qual em seu campo de interesse.

Maria Clara Bingemer, esposa e mãe, teóloga, doutora pela Gregoriana de Roma, diga-se, um meio tradicionalmente masculino, apresenta no seu texto, teologicamente acessível, impregnado da mística ignaciana, com uma delicadeza cativante, a sensibilidade permanente do homem para as coisas de Deus, o Outro que vem ao nosso encontro.

Cecília Mariz é socióloga e, nesta perspectiva, nos apresenta um quadro das principais tradições religiosas no Brasil atual. A autora delimita qualitativa e quantitativamente os espaços das profissões de fé, suas aproximações e fronteiras no meio urbano. Comenta o trânsito de fiéis e também a fidelidade dos praticantes, marcada pela auto-

determinação e pela palavra “libertação”, nos seus sentidos religioso e sócio-político.

Waldo Cesar é também sociólogo e praticante religioso sensível ao “sopro” do Espírito Santo. Toma este dom como condição privilegiada para nos trazer uma radiografia particular do fenômeno pentecostal no Brasil. Com duas miradas, de dentro e de fora, nos revela esta face da fé que segue chamando atenção no contexto da tradição cristã.

O artigo de Aroldo Braga, leigo engajado no Movimento Folcolare, navega pelas ondas produzidas pela Ação Católica, na primeira metade do século, e pelo Concílio Vaticano II, já na década de 60, projetando seus avanços no próximo milênio. Nos fala das manifestações concretas, no presente, deste projeto de fé que revela, principalmente nos Leigos, uma esperança, para dentro e fora da Igreja, com raízes profundas e frutos visíveis.

Neste cenário, e em todos os demais apresentados neste livro, notamos um ponto comum em que a pessoa, o povo, a gente, o leigo, o cidadão deixam de ser os coadjuvantes ao lado dos grandes da história. Movidos pela fé, colocam-se como atores principais de suas próprias existências. Ocupam variadas relações comunitárias, estabelecem novas formas de convivência com todo o tipo de hierarquias e adentram o mundo social e político para valer.

Como exemplo disso trazemos um texto sobre a Pastoral da Criança. Trata-se de uma obra católica de alcance ecumênico, premiada por organismos governamentais e multilaterais e potencial candidata ao Nobel da Paz. É fruto de um sonho de fé e vida engajadas, tornado realidade por dois irmãos, Dom Paulo Evaristo e Dra. Zilda Arns, nossa autora. Traz por isso esta marca fraterna de Fé que dialoga com outras “fés e esperanças”.

Concluimos com este exemplo de engajamento que aproxima pobres e ricos e os desinstala de suas posições aparentemente imutáveis. Tudo através de voluntárias e voluntários dedicados às crianças, suas famílias e comunidades. Encontros que apontam para uma Civilização do Amor a que tantos aspiram e que talvez sejam estímulo para que se procure uma combinação cada vez mais perfeita entre fé, vida e participação. “Ama e faze o que quiseres” (Sto. Agostinho).

Desejamos aos leitores uma boa leitura e um feliz e inesquecível Natal do ano 2000!

WILHELM HOFMEISTER
Diretor do Centro de Estudos
da Fundação Konrad Adenauer no Brasil

A busca do transcendente e a sede espiritual: interpelação para hoje

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER

Num momento de queda e troca de paradigmas e modelos, quando a humanidade se prepara para entrar em novo milênio, nota-se na sociedade de hoje uma compreensão do ser humano que não segue tão estritamente o modelo antropológico da modernidade, de corte predominantemente racional.¹ Em nossos dias, pensa-se e concebe-se mais o ser humano enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela alteridade, pelo outro. Inúmeros pensadores filiados ou não a uma religião têm trabalhado a antropologia nessa linha da alteridade, de maneira a configurar a concepção mesma do humano e de tudo que a ele diz respeito.²

Do ponto de vista da Teologia, o conceito fundamental da alteridade ao qual queremos nos referir aqui deve ser entendido como a “alteridade divina”, do totalmente Outro, chamado pelas diferentes áreas do saber como o Transcendente, o Divino, ou Deus. E, na reflexão que ora começamos, partimos do princípio de que essa busca do Outro que percebemos presente e crescente na sociedade contemporânea pode ser analisada

-
1. Cf. obras recentes onde essa concepção é contestada. Por exemplo, A. DAMASIO, *O erro de Descartes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, entre outros. Assim, também, o tão divulgado *Inteligência emocional*.
 2. Cf. as obras de pensadores como M. BUBER e E. LEVINAS, entre outros.

e estudada enquanto busca da Transcendência, sede de encontro com o Outro Divino que as religiões nomeiam como Deus, reconhecendo-O com distintos traços.

Neste texto, portanto, primeiramente examinaremos o fenômeno da explosão plurireligiosa que acontece na sociedade e nas Igrejas de hoje em termos de uma verdadeira “sedução do sagrado”.³ Em segundo lugar, examinaremos como esse processo de “sedução” que o sagrado e o divino exercem sobre as pessoas não acontece mais apenas no contexto das chamadas antigas tradições religiosas e/ou igrejas históricas, mas se multiplica em um sem-número de novos movimentos religiosos, com propostas de outro corte, que combinam diversos elementos que se enquadram parcialmente no que se poderia qualificar de “religioso”. Finalmente, refletiremos em termos do cristianismo e da mística cristã sobre as interpelações que tais novos movimentos trazem para o pensar e a prática religiosos hoje.

Uma “nova” religiosidade plural?

É fato incontestável que, ao arrepio das tendências mais evidentes e das profecias mais patentes, o fenômeno religioso não está em declínio. Pelo contrário, há uma explosão plurireligiosa que acontece na sociedade e na Igreja de hoje que parece colocar em questão todo o chamado processo de secularização. Trata-se de um verdadeiro processo de “sedução” que o sagrado e o divino exercem sobre as pessoas. E esse é um fenômeno que não pode ser considerado e analisado apenas com a racionalidade, uma vez que esta não dá senão limitada conta de sua extensão e profundidade.

3. Ver sobre isso alguns escritos meus, tais como *Alteridade e vulnerabilidade*, São Paulo, Loyola, 1993; e “A sedução do sagrado”, in C. CALIMAN (Org.), *A sedução do sagrado*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 79-115.

No Brasil hoje, assim como em muitas outras partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do “ópio” da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, des-reprimido e incontrolável. É o fenômeno das chamadas “seitas” ou grupos religiosos alternativos, novos movimentos religiosos que povoam o campo religioso com novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as Igrejas históricas tradicionais, as ciências sociais e os bem-pensantes.

É fato constatado que milhões de brasileiros entram em transe diariamente, ou seja, são arrebatados em seu potencial desejante e afetivo por alguma experiência do Transcendente, identificada com o Sagrado ou o Santo, seja Ele nomeado como Deus, Oxalá ou o Santo Daime. Possuindo em seu bojo cultural o cruzamento das três tradições que configuram sua matriz cultural (a européia, a africana e a indígena), o Brasil de hoje — sobretudo o Brasil católico e protestante histórico — encontra-se também bastante perplexo em face do crescimento avassalador das chamadas seitas e dos novos movimentos religiosos.

Essas novas formas de expressão religiosa atraem não só — ou mesmo não principalmente — pessoas do meio popular, normalmente consideradas presa fácil das novas propostas religiosas que surgem no proscênio social. Pelo contrário, nota-se hoje entre os jovens de classe média, assim como entre pessoas do meio intelectual e artístico, uma inquietação religiosa dotada de certas características que se convencionou chamar “nova consciência religiosa” e que os faz buscar em cada vez maior número e com nível de seriedade e compromisso autenticamente surpreendente o que chamamos “novos movimentos”.⁴

Atraindo para suas fileiras contingentes oriundos de classes letradas, com passagens pela psicanálise, pela radical

4. Cf. C. MELO, *Nova consciência religiosa*, Rio de Janeiro, 1994 (mimeo).

militância político-partidária e por ideologias materialistas, essas formas de nova consciência religiosa canalizam a insatisfação e as frustrações dolorosamente vividas com experiências religiosas anteriores e também com as propostas de transformação política e social nas quais essas pessoas haviam investido o melhor de suas expectativas, tempo e energias. A queda dos paradigmas revolucionários e dos modelos alternativos ao capitalismo tem provavelmente importante papel nesse quadro. Na falta de alternativa global para a sociedade, no vazio de utopias em que se transformou esta transição de milênio, parte-se para a busca pessoal com uma referência grupal e comunitária, porém de corte mais explicitamente ritualista e religioso.⁵

As causas desse fenômeno são inúmeras e comportam análises diferentes. Seja porque, em meio à crise dos paradigmas que lhe sustentavam a existência, cada pessoa pensa poder construir de modo autônomo e individual sua visão de mundo, sem se preocupar em buscar convergências com as visões de outras pessoas ou grupos e, sobretudo, sem sentir necessidade de abrigar-se sob o guarda-chuva de alguma instituição. Seja porque o desejo de contato e experiência mais imediata e direta — afetiva — com o sagrado e o religioso leva a buscar um grupo de referência mais flexível, que não possua hierarquia nem estrutura tão rigidamente organizadas como as das Igrejas histó-

5. Cf. o que sobre isso dizem: P.F.C. de ANDRADE, “Sinais dos tempos: Igreja e seitas no Brasil”, *Perspectiva Teológica*, 23 (1991), p. 236-237; L.E. SOARES, “Perguntar e ouvir: as seitas e a invenção metafórica do espaço humano”, *Cadernos do ISER*, 21 (1989), p. 2-63, e “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”, *Cadernos do ISER*, 22 (1990), p. 121-144; M. CAMURÇA, “Da alternativa para a sociedade a uma sociedade alternativa”, *Cadernos Atualidade em Debate*, 1 (1991), p. 19-36; M.C.BINGEMER, “A sedução do sagrado”, *Religião e Sociedade*, 16 (1992), p. 82-93. Como boa apresentação da atual diversidade religiosa no Brasil, v. L. LANDIM (Org.), “Sinais dos tempos — Diversidade religiosa no Brasil”, *Cadernos do ISER*, 23 (1990).

ricas. Seja ainda porque o povo brasileiro, em estado de tremenda carência e vulnerabilidade, decorrente da situação ameaçadoramente crescente de miséria, penúria e desesperança, encontra-se mais exposto à manipulação dos centros de interesse internacionais, aos quais interessa a proliferação de religiões alienantes. O fato é que o campo religioso brasileiro passa hoje por profundas transformações, intrigando e preocupando não só os quadros dirigentes das Igrejas históricas e das religiões tradicionais, como também os teóricos das ciências sociais, os teólogos e os meios de comunicação social.⁶

Por possibilitar as mais variadas combinações entre as diferentes propostas culturais e religiosas, a experiência religiosa no Brasil coaduna sempre mais trajetórias diferentes, novas buscas, superposição de tradições integradas em novas sínteses. Não se trata do tradicional sincretismo brasileiro, que mesclava e superpunha sobretudo as religiões cristãs com o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. É algo novo, que já se encontra firmado enquanto fenômeno e é objeto mesmo do interesse de reportagens de grandes revistas e periódicos de projeção nacional, e de teses de pós-graduação.⁷

No Brasil e na América Latina, portanto, assim como em outras partes do mundo, parece que a deriva modernizante e secularizante — ao invés de diluir e fazer desaparecer a religião — vem transformando pouco a pouco a esta em assunto particular e individual, acarretando escolhas sempre mais segmentárias e autônomas no interior do sistema de símbolos e valores que constitui o campo religioso. Plural e diver-

6. Sobre isso, v. M. C. BINGEMER, *Alteridade e vulnerabilidade — Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo, Loyola, 1993.

7. Ver, por exemplo, a excelente tese do Pr. L. S. CAMPOS, *Teatro, templo e mercado*, São Paulo, Vozes-Umesp, 2000, 2ª edição; e L. AMARAL LUZ, *Carnaval da alma — Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, tese doutoral, Juiz de Fora, MNA, PPGAS, 1998 (mimeo).

sificado, esse campo apresenta, aqui como em outras partes do mundo, grandes desafios à proposta do cristianismo que tenta, no bojo da crise da modernidade, aprofundar a compreensão de sua identidade e os contornos do rosto do Deus que lhe foram revelados ao longo da história e da experiência de sua tradição.⁸

Em nosso país, muito concretamente nos meios de comunicação social (MCS) e na Academia, o interesse pela Igreja católica e por sua atuação na sociedade pareceu decrescer a um determinado momento, sobretudo após o momento político em que essa mesma Igreja brasileira passou a ter menos visibilidade no exercício de sua função tribunícia⁹ no cenário político nacional, em defesa dos direitos humanos, notadamente durante a vigência do regime militar. Esse desempenho eclesial foi protagonizado pelo episcopado brasileiro e encontrou sua expressão em toda a série de eventos e articulações ligados à Teologia da Libertação e no notável crescimento em nosso país, mais que em qualquer outro do continente latino-americano, das Comunidades Eclesiais de Base.

Por outro lado, parece despontar um outro ângulo pelo qual o cristianismo estaria buscando e encontrando uma via de presença na vida do povo brasileiro, sobretudo pela tentativa não apenas de dialogar com os filhos da modernidade, que marcados pelas desilusões revolucionárias pós-marxistas, voltam-se para a via da espiritualidade e da experiência religiosa, como também pelo esforço de responder à demanda por espaços e experiências mais profundas e gratuitas do mistério e do divino, demanda que grassa mesmo entre os militan-

8. Como reafirmação da preocupação das igrejas cristãs e concretamente da Igreja católica no Brasil com o fenômeno descrito, ver o documento da Coleção "Estudos" da CNBB, n. 62, *Igreja católica e pluralismo religioso no Brasil (I)*.

9. O termo é de T. BRUNEAU, em sua obra *Catolicismo em questão*, São Paulo, Paz e Terra, 1980.

tes cristãos mais comprometidos com a secularização e a transformação política.¹⁰

O grande desenvolvimento de movimentos como a Renovação Carismática Católica; o enorme sucesso que os padres cantores¹¹ têm obtido nos MCS com uma proposta onde a oração e a espiritualidade são de importância central, com todo um revestimento feito pela música e até a dança; a procura por retiros espirituais e jornadas de recolhimento ali onde antes apenas as análises de conjuntura encontravam êxito e repercussão lançam interpelações de fundo ao cristianismo histórico brasileiro, neste momento em que o país reflete sobre seus quinhentos anos de existência conhecida pelo público ocidental letrado.

A pluralidade religiosa popularizada

Há também, e ainda, um processo de nova religiosidade em curso, que se populariza diante de nós. Essa nova religiosidade é produto da complexidade de nossos tempos. Na América Latina e no Brasil, pelo menos, ela é ainda um produto de importação, um tanto raro, mas não por isso menos presente. Vale a pena focalizar aquilo que poderíamos chamar de religiosidade popular do pós-moderno. É menos uma nova época histórica da religião que se vive do que um modo novo

10. Cf. sobre isso P. SANCHIS, na introdução ao livro *Catolicismo no Brasil atual*, São Paulo, Loyola-Iser, 1992; ver também J. HORTAL, *O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos?*, col. “Estudos” da CNBB.

11. A denominação “padres cantores” começou a ser utilizada em relação ao fenômeno Marcelo Rossi, em São Paulo, e a outros que despontaram no Rio de Janeiro (Pe. Zeca, Pe. Jorjão etc.). No entanto, há entre estes mesmos que usam a música como ministério pastoral uma contestação a essa denominação, preferindo utilizar a denominação de “cantores da fé”, que incluiria também os numerosos leigos que cantam ou lideram e participam de bandas católicas etc. Recentemente, num encontro realizado no Centro de estudos do Sumaré, na diocese do Rio de Janeiro, o Pe. Zezinho utilizou e tematizou essa diferenciação.

de viver a religião. Passa por aí, no auge mesmo da secularização, o retorno de um certo sagrado difuso.¹² É o que se costuma descrever como fenômeno pós-moderno.¹³

Ao lado da religiosidade popular católica em nosso continente, em sua tríplice manifestação e classificação tipológica pelo pensamento acadêmico — *católica progressista* (TdL, CEBs etc.); *católica conservadora* (ênfase intra-eclesiástica); *católica neo-conservadora* (novos movimentos, RCC, Neo-Catecumenado, Comunhão e Libertação etc.) — e da religiosidade popular *evangélico-pentecostal*, se pode identificar a chamada *New Age*, ou Nova Era e seus derivados.¹⁴

As tentativas de entendimento desse fenômeno — cuja complexidade e imprecisão aparece já em sua própria nomeação — listam como fatores explicativos a crise contemporânea de valores, o processo de “reencantamento” do mundo, a fragmentação do mercado religioso, o debilitamento das igrejas tradicionais e a conseqüente busca de uma nova espiritualidade ajustada à lógica da sociedade pós-industrial.¹⁵

Pode-se chamá-la de popular, pela extensão e a tônica da maioria de seus adeptos. Mas, em verdade, trata-se de uma di-

12. Cf. M. CARVALHO AZEVEDO, “América Latina: perfil complexo de um universo religioso”, *Novas Experiências Religiosas, Cadernos Atualidade em Debate*, 26 (1996), p. 13.

13. “Tomamos aqui o termo pós-moderno em uma de suas acepções técnicas, enquanto paradigma cultural, em contraste relativo, ainda que coexistente, com os paradigmas não moderno e moderno. Por uma questão de espaço e tempo, não especificamos os conteúdos e expressões desses outros dois paradigmas. Mas não vamos utilizar o termo pós-moderno como expressão do exótico ou psicodélico, como foi feito por algumas publicações ou pela grande imprensa.” M. CARVALHO AZEVEDO, *op cit.*, p. 12.

14. *Ibidem*. p 13.

15. Cf. A. MOREIRA e R. ZICMAN (Org.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes/Ifan, 1994; M. C. BINGEMER (Org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Loyola, 1992; M. FERGUSON, *A Conspiração Aquariana: transformações pessoais e sociais nos anos 80*, Rio de Janeiro, Record, 1995; e A. TERRIN, *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*, São Paulo, Loyola, 1996.

menção popular que afeta hoje um amplo leque de pessoas, em um horizonte heterogêneo, que vai desde professores universitários, passando pelas classes médias e afetando pessoas muito simples do povo e do cotidiano urbano e rural.

As razões principais dessa difusão são, de um lado, a crise do moderno, a partir sobretudo da crítica pós-moderna e, por outro lado, a ampla utilização e influência dos meios de comunicação social, além de uma impressionante produção bibliográfica, sob forma de livros e artigos de ampla divulgação.¹⁶

Consciente ou inconscientemente, as pessoas são afetadas pela conjugação desses dois elementos e passam a assumir um novo paradigma de percepção e análise e uma nova visão de mundo.

Pode-se observar a presença, em diferentes contextos das cidades — praças, *shopping centers*, viadutos do centro, lojas em bairros de classe média —, de atividades e práticas que se supunha realizadas privadamente, em recintos fechados. Os temas que tratam das inquietudes mais íntimas e secretas do ser humano (o futuro, o destino, a saúde, a felicidade) ganharam a praça pública, e não estão mais em locais recolhidos ou discretos, propícios ao mistério. Ao contrário, se oferecem em verdadeiras “feiras místicas” em *shopping centers*. E as técnicas e aparato que cercam os serviços esotéricos são verdadeiros empreendimentos empresariais.¹⁷

Origens e tipologia de um fenômeno

A demarcação do surgimento da Nova Era, ou *New Age*, se situa nos Estados Unidos entre os anos 1970 e 1971. Esta

16. Cf. M. CARVALHO AZEVEDO, op. cit., p. 13.

17. J. G. CANTOR MAGNANI, “O neo-esoterismo na cidade”, *Revista da USP*, 31 (1996), p. 8.

nasce da conjunção de um grande apetite espiritual juntamente com uma contraposição ao domínio eclesiástico, e a morte da religião institucional, no caso o cristianismo, considerado como espiritualmente esvaziado e contaminado pelo individualismo utilitário.¹⁸

Nas origens do movimento da Nova Era, pode-se destacar o Transcendentalismo (de corte oriental), o Espiritualismo, a Teosofia, o *New thought* e a *Christian Science*.

O fenômeno emerge de um cruzamento de idéias, que é ele mesmo uma circulação de experiências, contatos concretos ou desejados entre diferentes tradições culturais, numa dimensão global. Como fruto desse capital afetivo e ideológico, se podem observar, desde a década de 60, duas tendências:

- a) *a exploração dos novos sistemas espirituais*, entre eles os que emergiram a partir de 1960, por pessoas que se convertiam, assim, em membros definitivos ou provisórios de grupos religiosos tradicionais ou de grupos que vinham se apresentando sob a forma daquilo que seriam depois os novos movimentos religiosos;
- b) *a busca de uma “visão transformadora” de si e do mundo* para além dos limites de qualquer cultura particular, sistema político ou religioso, tentando ultrapassar uma expressão do meio, as formas de pensamento do velho mundo, suas teologias e crenças.

Com ambas as variantes, surgiram o que se chama “comunidades alternativas”, que foram agregando indivíduos ou grupos que foram crescendo e adquirindo visibilidade na sociedade americana, difundindo-se depois por toda a sociedade ocidental. Em tempo relativamente curto, ela se difundiu em muitas partes do mundo, sobretudo nos Estados Unidos e na Euro-

18. Cf. L.AMARAL LUZ, *Carnaval da alma — Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, tese doutoral, Juiz de Fora, MNA, PPGAS, 1998, p. 18 (mimeo).

pa. Mas sua presença já é sensível e influente também na América Latina.¹⁹

A Nova Era — elemento central desse novo estado de coisas — não é um “movimento” “filosófico-religioso-social”, nem uma seita, nem uma escola. Não tem fundadores nem um corpo dogmático e de doutrina. É uma espécie de “conjura de grupos” que se contrapõem aos grupos religiosos tradicionais considerados hoje decadentes. É uma espécie de “sincretismo” ou coquetel de ideologias, ciências e religiões, inspirada pelo que se chama — própria ou impropriamente — de pós-modernismo.

Trata-se de uma maneira “holística” de ver a realidade, ou seja, totalizante ou com uma cosmovisão de totalidade, ao contrário das fragmentadas ciências modernas.²⁰ Seu método consiste na canalização ou sintonização de nossas vibrações com as do universo e com as vindas de outras esferas (anjos, defuntos, mestres, extraterrestres etc.), tendo esse potencial de autoajuda e de cura corporal e mental.²¹

Seu objetivo é buscar uma nova consciência planetária. Assim fazendo, a Nova Era se põe sob o signo de Aquário, segundo a teoria fundada sobre a evolução do cosmos e da humanidade, de acordo com a qual estamos passando da era de Piscis (Ichtus, Cristo) para a de Aquário. Seria o momento — marcado pelo milênio — de uma nova consciência e uma única religião, que engloba a unidade e a totalidade, Deus e mundo, espírito e matéria etc.

Os temas centrais da Nova Era que aparecem nas seitas esotéricas são:

— uma reação e uma busca de refúgio ante o panorama atual em permanente crise;

19. *Ibidem*. p. 22. Cf. também M. CARVALHO AZEVEDO, *op. cit.*, p. 13.

20. Cf. J. VELÉZ CORREA, “Nueva Era y Sectas Esotéricas”, *Revista de Medellín* XXIII, n. 92 (1997), p. 636-637.

21. *Idem*. *Ibidem*. p. 637.

- a mutação cultural (de yang para yin, de Piscis para Aquário);
- a filosofia holística da natureza;
- a teoria panteísta da vida e do espírito do universo;
- a psicologia transpessoal (com a teoria do inconsciente coletivo, “renascimento”, teoria Gestalt etc.) em substituição ao Deus único e transcendente.²²

Outra tipologia nos permite situar grupos neo-esotéricos que têm características semelhantes:

1. *Instituições filosófico-espiritualistas*: apresentam um corpo doutrinário próprio, ritualística e níveis de iniciação. Têm hierarquia interna, criando vínculos semelhantes aos religiosos (exemplos: todos os ligados ao teosofismo, Rosacruz etc.);
2. *Centros integrados*: espaços que reúnem e organizam, de forma criativa, várias atividades (terapias divinatórias, cursos de formação, venda de produtos etc.). Não têm corpo doutrinário rígido e são gerenciados de forma empresarial;
3. *Centros especializados*: mais voltados para a pesquisa e o ensino de técnicas (acupuntura, massagem, biodança etc.);
4. *Espaços individualizados*: fornecem uma ou mais modalidades de práticas neo-esotéricas. Podem vários profissionais utilizar as instalações para práticas como búzios, tarô, astrologia, grafologia, shiatsu etc.;²³
5. *Pontos de venda*: em virtude de seu caráter claramente comercial, são os que mantêm com o universo do neo-esoterismo uma relação mais pragmática que doutrinária. É uma mistura de interesse comercial e

22. Seguimos aqui a tipologia adotada por J. VELÉZ CORREA, op. cit. p. 639-640.

23. J. G. CANTOR MAGNANI, *O neo-esoterismo na cidade*, p. 11-12.

envolvimento com os aspectos filosófico-espirituais dos produtos vendidos e aconselhamento dos compradores. São livrarias, farmácias homeopáticas, agências de turismo neo-esotérico etc. Comercializam imagens de duendes, incenso, adornos, fitas de música *new age* etc.

O cristianismo interpelado

No fundo dessa explosão religiosa complexa e plural, escondem-se várias questões de extrema importância, parecidos, não só para a Teologia católica, como para toda a vida da Igreja, assim também como para as ciências sociais e humanas que se propõem lidar seriamente com esse problema mais que humano da experiência religiosa ou experiência do Sagrado.

Por um lado, nessa eclosão pluri-religiosa — vai aí uma velada crítica às Igrejas históricas tradicionais, que teriam perdido boa parte de seu caráter iniciático, misterioso, permanecendo quase que somente caracterizadas por seu aspecto institucional — articuladora da comunidade, ou ético-transformadora da realidade. Neste sentido, a força que vem tomando no seio do próprio Cristianismo institucionalizado — além de novas formas e novos recursos para estimular a oração e a experiência espiritual, tais como a música, os cantos, os instrumentos musicais tão empregados por movimentos como a Renovação Carismática Católica e outros — o uso de técnicas oriundas das tradições orientais, terapias de auto-ajuda, ou busca de recursos identificados nitidamente com a Nova Era como ajuda na vivência da espiritualidade cresce e se torna sintoma quase majoritário. Esse estado de coisas, se por um lado traz preocupação, por outro pode ser encarado

como um sintoma de que está em curso uma nova maneira ou tentativa de recuperar o Cristianismo iniciático e mistagógico.²⁴

A ressacralização do mesmo mundo do qual a razão moderna apressou-se em proclamar o desencantamento e a secularidade complexifica as perguntas acima levantadas. O reaparecimento, o reemergir, — mais do que volta — do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em distintas formas aparecendo após o “banimento” ensaiado pela secularização denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa, um aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade, o desejo, o sentimento e a re-descoberta, em nova dimensão, da natureza e da relação do homem com o planeta.

A questão que nos fica após essas reflexões é, no entanto, que não é nada claro que essa busca quase feroz de nossos contemporâneos por experiências místicas corresponda a uma real busca por um encontro em profundidade, por um dispor-se a ser afetado pela alteridade do outro. A busca por sensações mais ou menos religiosas ou “espirituais” não necessariamente implica desejo de abrir-se à experiência da alteridade, e pode não deixar brechas ou espaços para que a alteridade e a diferença do outro, epifanicamente, se manifestem em toda a sua liberdade, inventando a relação a cada suspiro e a cada passo.

Parece-nos, portanto, que a mística e a teologia cristãs hoje se vêem de braços com a questão por sua identidade, às vezes perdida e fragmentada no meio de um mar de experiências religiosas outras, que não necessariamente passam pela Alteridade, a qual, em sua absoluta liberdade, revela-se como Santidade, ou seja, Alteridade absolutamente outra. Se muito facilmente chamamos de experiência mística a toda e qualquer busca de sensação “espiritual” conseguida às vezes com recursos artificiais, outros que não a relação que se instaura e se

24. Cf. o imenso sucesso que fazem os retiros e livros de J. Y. LELOUP, divulgado e promovido inclusive por editoras católicas.

aprofunda unicamente na gratuidade, na escuta e no desejo, estaremos traindo a concepção mesma de mística que até hoje tem marcado toda a tradição ocidental e que está no coração da identidade daquilo que por isso se tem entendido e se entende. Se muito facilmente legitimamos qualquer experiência de “sedução do Sagrado”, corremos o risco de estar batizando com esse nome muitas divindades e talvez não a Verdadeira.

Busca do transcendente: busca do outro?

Se algo se pode dizer da mística, certamente passa pelo caminho da experiência. Não se trata de uma teoria sobre o outro, nem muito menos de um discurso construído e rigoroso sobre o outro. Tudo que possa haver de discurso e teoria nesse particular emerge e se faz inteligível a partir de uma experiência.²⁵ Essa experiência é fundamentalmente experiência de relação. Neste sentido e somente à luz deste fato primeiro, é que se pode falar então de conhecer e conhecimento.²⁶ A mística é, sim, um conhecimento, porém um conhecimento que advém da experiência e onde a inteligência e o intelecto entram apenas no sentido de compreender não a experiência abstratamente falando, mas o sujeito concreto que faz essa experiência.²⁷

25. 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. Cf. sobre isso *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder, 1987, verb. *experiencia cristiana e experiencia religiosa*. Ver também J. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, London, SCM Press, 1981, p. 4; e L. BOFF (Org.), *Experimentar Deus hoje*, Petrópolis, Vozes, 1975, especialmente o capítulo escrito pelo Pe. H. L. VAZ.

26. Cf. o sentido de conhecer bíblico, que é inseparável de amar. Cf. J. MOLTMANN, op. cit., p. 9.

27. Cf. sobre isso o que diz Santo Tomás de Aquino: “*Non intellectus intelligit sed homo per intellectum*”. Ou seja, é o homem concreto na sua polivalência intencio-

No centro dessa experiência, está não apenas o sujeito que conhece, ou seja, o *eu*, mas o *outro*, ou seja, o tu ou ainda o ele ou ela. Aquele ou aquela que por sua alteridade e diferença movem o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que *não sou eu* pode trazer. Esse ou essa que não é eu, também não é isso (algo coisificado ou reificado)²⁸ e sim, alguém que a mim se dirige, que me fala e a quem respondo, um “outro” sujeito, cuja diferença a mim se impõe como uma epifania,²⁹ uma revelação.

No caso da mística, essa relacionalidade com a diferença do outro cobra dimensões diferenciadas na medida em que coloca no processo e movimento da relação um parceiro de dimensões absolutas, com o qual o ser humano não pode sequer cogitar em fazer número, manter relações simétricas ou relacionar-se em termos de necessidade, senão apenas de desejo.³⁰ Trata-se de um Outro cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações limite da existência e transforma radicalmente a vida daquele ou daquela que se vê implicado/a nessa experiência.³¹

nal que é o sujeito do ato de abrir-se ao seu objeto, movimento que caracteriza a experiência. Abrindo-se, esse homem torna-se capaz de acolher o ser na riqueza analógica de sua absoluta universalidade. *Summa Theologiae* 1a., q. 72 ad 1m, citado por H. L. VAZ, “Mística e política — A experiência mística na tradição ocidental”, in M. C. BINGEMER e R. S. BARTHOLO (Org.), *Mística e política*, Col. Seminários Especiais Centro João XXIII, São Paulo, Loyola, 1994, p. 10. Cf. também H. L. VAZ, *Antropologia Filosófica II*, Col. Filosofia, n. 8, São Paulo, Loyola, 1992, p. 37.

28. Cf. M. BUBER, *Eu e Tu*, São Paulo, Moraes, 1977, 2. ed., p. XLV- LI.

29. Cf. E. LEVINAS e todo o seu discurso sobre a alteridade. Ver notadamente a obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Folio, 1996.

30. Ver o que sobre isso digo em meu livro *Alteridade e vulnerabilidade — Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo, Loyola, 1993, especialmente no capítulo IV: “Experiência de Deus — Possibilidade de um perfil?”.

31. Cf. H. L. VAZ, op. cit., p. 11-12.

O caminho da relação com o outro — e no caso da mística, do Outro que é Deus — é constitutivo mesmo da experiência mística. E no caso da mística cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico no centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. Tudo que releva da sedução do sagrado, da busca do transcendente, da experiência mística, portanto, não pode desviar ou abstrair ou mesmo “dis-trair” daquilo que constitui a humanidade do ser humano. É paradoxalmente na similitude mais profunda com o humano que o Deus da revelação cristã vai desencadear seu poder de sedução e mostrar sua diferença e sua alteridade absolutamente transcendentais.

Essa sedução do sagrado e do religioso que domina a vida contemporânea, implica, por sua vez, uma volta aos paradigmas pessoais e aos modelos individuais como inspiradores da religião e da ética. Nesse sentido, as religiões que cultuam santos como modelos de conduta e os sistemas ideológicos que preservam a memória de heróis e mártires encontram um caminho fecundo para seguir iluminando o caminho das novas gerações.

Os discursos das ciências de nosso tempo não podem saltar por sobre a sombra de suas próprias condições de formulação. São setorizadores, parcelares, redutores da complexa trama polifônica da “realidade natural”. Vivemos uma crise desse modelo de conhecimento, ao lado do desmoronar de utopismos totalitários. Assistimos e presenciamos também a caducidade dos modelos éticos e religiosos convencionais diante das urgências de se regular inéditos poderes de intervenção sobre a realidade. Enquanto isso, avança, triunfal, em nível planetário, o domínio da razão cínica e potente por sobre as vidas de deserdados, marginais, miseráveis e doentes.

Por tudo isso é preciso perguntar-se qual a visão de ser humano que se tem e que vai influenciar a concepção igualmente havida de “*authos*”, de “*héteros*”, de “*nomos*”. Por isso, é preciso perguntar-se sobre a possibilidade de critérios que identi-

fiquem as diversas e diversificadas experiências religiosas que ocorrem diante de nossos olhos como experiências de Sentido. Em outras palavras, como experiências de Deus.

Nossa premissa é que as situações humildemente concretas, onde o Bem se encarna em pessoas vulneravelmente humanas, limitadas, frágeis, pecadoras e mortais é o lugar onde a resposta está, hoje, sendo dita. Ou seja, na intimidade com Deus, na santidade. E na origem dessa santidade está a história de uma sedução. Sedução que é para todos, mas à qual alguns dão uma resposta mais visível e palpável, e também mais radical.

O caráter universal do chamado à santidade, tão agudamente expresso na primeira carta de Paulo de Tarso aos tessalonicenses: “(...) é esta a vontade de Deus: a vossa santificação” (1 Ts 4, 3), afirma a possibilidade de toda a humanidade, na vida do Espírito Santo de Deus, chegar à santidade. Nossa experiência de cristãos históricos aponta exemplos de alguns e algumas que realizaram essa possibilidade.³² Estes exemplos não se restringem à santidade “canônica”, ou “canonizada”. Os exemplos querem mostrar o referencial “esculpido no humano” da possibilidade do *ethos* do amor/*agapé* ser vivido em sua radicalidade por homens e mulheres históricos e carnaís como nós. Uma vivência cuja Porta continua aberta aos homens e mulheres de hoje que, sedentos, se entregam à busca urgente e sem repouso do Transcendente.

Conclusão: amar o outro é encontrar o Transcendente

Se o ideal, a finalidade do ser humano, do indivíduo é o “eu” como o mesmo, a heteronomia e a alteridade que apare-

32. Ver G. THILS, *Existencia y Santidad en Jesus Cristo*, Sigueme, Salamanca, 1987, pp 363-374.

cem como norma podem realmente ser experimentadas como escravidão, como alienação, diante do outro que me obriga, que me oprime ou que me aliena. Se o ideal e a finalidade são outros, quais sejam, são a construção da comunidade e o estabelecimento de relações de solidariedade, de liberdade vivida na realidade, então nesse caso a alteridade do outro passa a ser — com todos os riscos e perigos e conflitos pelo caminho — condição de possibilidade do “eu”, algo que o institui, o funda, e lhe permite ser e existir.

O cristianismo coloca como caminho possível da identidade do “eu” o amor ao outro. Amar o outro como a si mesmo é, desde o Antigo Testamento, o maior mandamento, paralelo à grandeza de amar a Deus sobre todas as coisas. No Novo Testamento, ambos são tomados, segundo Jesus, como resumo, síntese feliz da lei e dos profetas. No cristianismo, o ser humano é visto como alguém livre para amar. A liberdade não é concebida como uma heteronomia opressiva, no sentido de uma lei exterior que esmaga e destrói a subjetividade, mas é dom gratuito de Deus que coloca e recoloca sempre de novo o homem livremente no caminho do amor, no percurso em direção ao outro. E se Paulo afirma que não é a lei que salva, por outro lado é o mesmo Paulo que insiste em que na obediência amorosa é que está a verdadeira liberdade, desde que se entenda a obediência — o verbo *ob audire* significa escutar — como escuta prática da Palavra instituinte, reveladora e fundadora de Deus. No entanto, o homem bíblico, o homem do Novo Testamento, ao perceber-se livre, percebe-se, mais do que nada, libertado; não se percebe como a fonte da sua própria liberdade. A fonte da sua autonomia, neste caso, estaria numa heteronomia; no outro que gratuitamente e continuamente o liberta, inscrevendo nas tábuas de carne que são o seu corpo — que Paulo coloca em paralelo com as tábuas de pedra em que foi inscrita a Antiga Lei — a lei do mandamento novo, que é a lei do amor.

Talvez o nó da questão — a partir da visão cristã — estivesse na compreensão da autonomia e da heteronomia como dois pólos irreconciliáveis, sem que houvesse saída possível para o impasse. A visão cristã tenta dar um passo adiante nesse sentido, ao dizer que a liberdade não vem puramente de fora, mas está dentro do ser humano — como inscrição feita dentro dele —, da interpelação epifânica, manifestativa do rosto que institui para ele a única lei, que é a lei do amor.

E o amor aí é entendido não só em termos de busca do prazer e de satisfação dos instintos e das necessidades, mas de liberdade seduzida, de entrega gratuita de si, de oblatividade, na qual tudo é posto a serviço da construção de uma solidariedade fraterna, de novas relações, de um reino de liberdade.

Para o cristianismo, o paradigma do sujeito humano e por conseguinte o paradigma da liberdade humana é o próprio Jesus Cristo. Nele, autonomia e heteronomia se tensionam dialética e fecundamente, pois não é só o homem livre diante das instituições do seu tempo, livre diante dos poderes constituídos. É também aquele que, quando lhe perguntam: “De onde vens?”, “Quem és?”, “Para onde vais?”, “Em nome de quem falas e fazes todas estas coisas?”, responde: “Não venho de mim mesmo, mas venho do Pai. Não vou nem volto para mim mesmo, volto para aquele que me enviou; não falo nada por mim mesmo, mas só falo o que ouvi o Pai falar; nada faço por mim mesmo, mas só faço aquilo que o Pai me diz para fazer”. Em termos cristãos, Jesus Cristo seria então a possibilidade real dada ao homem, de viver aquilo que Paulo diz: “Quem ama cumpriu toda a lei”, e o que Agostinho posteriormente também vai dizer: “Ama e faze o que quiseres”.

É Ele que, na aurora de uma Nova Era iniciada há dois mil anos, e que não está em declínio para os que n’Ele crêem e se dispõem a segui-Lo, declara que não apenas os dois mandamentos que resumem a Lei — o amor a Deus e o amor ao outro — na verdade são um só. Mas proclama com sua en-

carnação, vida, morte e ressurreição que Ele mesmo, Sua Pessoa, é o paradigma do amor, entendido como serviço, entrega, auto-doação até a morte. É isso que orienta e norteia a experiência Transcendente que o Cristianismo histórico, hoje como sempre, pretende humildemente oferecer: a possibilidade de viver o novo mandamento “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13,34).

Outras publicações da autora

BINGEMER, M. C. L. *A identidade crística: reflexões sobre vocação, identidade e missão dos leigos*. São Paulo: Loyola, 1998.

BINGEMER, M. C. L. *A Igreja e os intelectuais: contribuição para a construção da sociedade*. Bauru: Edusc, 1998.

BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.

BINGEMER, M. C. L. (Org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. (Col. Seminários Especiais)

BINGEMER, M. C. L. *O segredo feminino do Mistério: ensaios de teologia na ótica da mulher*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BINGEMER, M. C. L. *Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola*. Loyola, São Paulo, 1990.

BINGEMER, M. C. L., BARTHOLO, R. (Org.) *Violência, crime e castigo*. São Paulo: Loyola, 1996. (Col. Seminários Especiais)

BINGEMER, M. C. L., BARTHOLO, R. (Org.) *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1996. (Col. Seminários Especiais).

BINGEMER, M. C. L., BARTHOLO, R. (Org.) *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994. (Col. Seminários Especiais)

BRANDÃO, M. L. R., BINGEMER, M. C. L. (Org.) *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994. (Col. Seminários Especiais)

IVERN, F., BINGEMER, M. C. L. (Org.) *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994. (Col. Seminários Especiais)

Resumo

Num momento de queda e troca de paradigmas, quando a humanidade se prepara para entrar em novo milênio, pensa-se e concebe-se mais o ser humano enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia regida pelo outro (alteridade).

A presente reflexão parte do princípio de que a crescente busca do Outro na sociedade contemporânea pode ser analisada e estudada enquanto busca da Transcendência, sede de encontro com o Outro Divino. Assim, examina o fenômeno da explosão plurireligiosa em termos de uma verdadeira “sedução do sagrado”.

Em seguida, verifica como esse processo de “sedução” que o sagrado e o divino exercem sobre as pessoas não acontece apenas no contexto das chamadas antigas tradições religiosas e/ou igrejas históricas, mas se multiplica em um sem-número de novos movimentos religiosos, que combinam diversos elementos, nem sempre enquadrados no que se poderia qualificar de “religioso”. Finalmente, reflete em termos do cristianismo e da mística cristã sobre as interpeleções que tais movimentos trazem para o pensar e a prática religiosos hoje.

Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças

CECÍLIA LORETO MARIZ

O Brasil se vê, e é visto, como tradicionalmente católico. O catolicismo chegou aqui com os portugueses e assim, antes de ser Brasil, o Brasil já era católico. O catolicismo português, no entanto, era bem distinto e afastado da versão oficial de Roma. Na sua implantação no além-mar entre índios e africanos recém-batizados, esse afastamento se tornou cada vez maior, passando a integrar crenças e práticas sincréticas afro-indígenas. Desta forma, falar da tradição religiosa brasileira é falar não apenas de um catolicismo de raízes ibéricas populares, mas também de um sincretismo religioso e das religiões afro-brasileiras.

Estariam essas tradições, acima mencionadas, ameaçadas com as muitas transformações socioculturais desse fim de milênio? Que surpresas nos revelará o censo de 2000 no que diz respeito ao perfil religioso do brasileiro? O que permanece e o que desaparece? Procuvo no presente artigo discutir mudanças recentes na vida religiosa brasileira, mas para isso analiso antes aspectos do que seria a religiosidade tradicional brasileira.

Tradições: catolicismo, sincretismo e religiões afro-brasileiras

Como já foi dito, o catolicismo no Brasil sempre foi conhecido por seu desvio da versão oficial do Vaticano. A Igreja

de Roma nunca foi capaz de incorporar toda a prática religiosa da população que se declarava católica. Apesar dessa distância da instituição, esses brasileiros se encontram, contudo, imersos numa cultura católica ampla através da qual integram, numa linguagem comum, elementos religiosos de tradições distintas — africana, indígena, e outras (HOORNAERT, 1988). Por sua capacidade integrativa, essa cultura católica difusa tem se revelado muito forte. A hegemonia do catolicismo no Brasil, desta forma, nunca foi a hegemonia da Igreja Católica.

A pouca penetração da Igreja Católica oficial no cotidiano do povo tampouco é um fenômeno recente. Sempre se expressou na baixa frequência à missa e aos sacramentos, bem como na relativamente escassa vocação religiosa no país. A maior parte daqueles que se dizem católicos no Brasil não frequenta os sacramentos, nem vai à missa. Segundo a pesquisa de Alberto Antoniazzi (1989), cujos dados são confirmados pela PNAD de 1988 (IBGE, 1990), cerca de 20% de toda a população batizada afirma participar uma vez na semana da missa. Esse percentual parece ser menor em áreas mais pobres. Num bairro popular no Recife observei que apenas 14% dos católicos dizia ir todos os domingos à missa (MARIZ, 1993:23).

O baixo número de padres católicos por habitantes no Brasil é um dado também revelador. Segundo o Centro de Religião e Investigação Social (Ceris, 1997), havia em 1996 um padre para cada 9.573 habitantes. Noutras esferas da vida a influência da Igreja de Roma no cotidiano desses católicos parece ainda menor. Se nos debruçamos, por exemplo, na questão do controle da natalidade, observamos que o percentual de mulheres católicas que seguem as regras defendidas pela Igreja é muito baixo (RIBEIRO e LUÇAN, 1997).

A escassez de vocações brasileiras é bem anterior à enorme queda de vocação no mundo europeu, que se registrou nos últimos anos, devido à intensificação da secularização. A falta de vocações aqui já era experimentada bem antes desse fenô-

meno se instalar globalmente e parece se explicar pela distância entre a cultura católica tradicionalmente brasileira e o modelo espiritual romano. Pelo menos, é o que sugere o estudo de Pierucci (1996) sobre seminaristas no Brasil.

Esse estudo revela que a maior parte dos seminaristas era originária do Paraná e Rio Grande do Sul, onde predomina uma cultura católica mais européia devido ao contingente significativo de descendentes de poloneses, alemães e italianos. Já onde predomina o catolicismo à brasileira (mais ibérico e mais mestiço), os estados do Norte e do Nordeste, as taxas de vocação são as mais baixas.

Mas o catolicismo sempre foi forte, e ainda o é, em diversas versões populares. As multidões que peregrinam para Aparecida do Norte, S. Francisco de Canindé, Bom Jesus da Lapa, Juazeiro do Norte, bem expressam o apelo dessa expressão católica. Mas carregam espiritualidade, crenças e discursos que, em muitas dimensões, entram em tensão com a Igreja de Roma. Esse catolicismo, identificado por alguns pesquisadores como rústico, é a versão que predomina no meio rural. Outra versão popular, tão ou mais distante de Roma, é aquela mais característica dos grandes centros urbanos, marcados pela presença das religiões afro-brasileiras. A maior parte da população urbana também se diz católica, mas o catolicismo aí será por vezes bastante sincrético e afro-espírita. Para entender a religiosidade urbana e a tradição religiosa brasileira, é preciso conhecer as religiões afro-brasileiras, de cuja existência já se encontram relatos em 1640 (RIBEIRO, 1982).

Embora alguns elementos da religiosidade indígena e africana possam ser encontrados nas áreas rurais, o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros ocorreu principalmente nas cidades e, em especial, naquelas com um contingente negro significativo, tais como Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luís. Em claro contraste com todas as previsões de cientistas sociais do início deste século, como as de Nina Rodrigues (1935),

essas religiões não desapareceram, mas floresceram e se expandiram com o crescimento das cidades e indústrias. Entre 1951-1971 calcula-se que os centros espíritas afro-brasileiros cresceram no Recife de 120 para 6.000 (MENDONÇA, 1975) e, em São Paulo, de 85 para 19.500 (PRANDI, 1991). A importância desse tipo de religiosidade no Brasil é tal que muitas crenças caracteristicamente mediúnicas são amplamente compartilhadas por diversos setores da sociedade. Estudo recente realizado em Belo Horizonte ilustra esse fenômeno quando registra que 45,9% daqueles que se declararam católicos acreditam em reencarnação (LUMEN/PUC-MINAS, 1998).

Apesar de suas origens entre escravos e seus descendentes, que compunham os setores mais pobres da sociedade, as religiões afro-brasileiras vêm cada vez mais recrutando seus adeptos em todos os níveis sociais (PRANDI, 1991). A criação da Umbanda em Niterói em 1920, inclusive, desempenha um papel importante no processo de mobilidade ascensional dessas tradições religiosas. Incorporando elementos importantes do espiritismo Kardecista, os fundadores desta nova religião, eles mesmo em processo de ascensão social, se esforçam em incorporar o afro-espiritismo a um projeto nacional de “embranquecimento”, característico daquele período histórico, negando as origens negras dessa religiosidade, rejeitando o sacrifício de animais, e enfatizando as atividades caritativas (ORTIZ, 1978, BIRMAN, 1986).

A prática das religiões afro-brasileiras, como já foi salientado, não implica na rejeição da identidade católica. Até “pais” e “mães de santo” têm muitas vezes se declarado católicos no censo. Quais as razões para se preferir essa identidade ao invés de assumir as religiões afro-brasileiras? Prandi (1991) lembra que o segredo faz parte da tradição religiosa africana e, para alguns, sua identidade com esses cultos não deve ser revelada. Outra hipótese seria que muitos procuram evitar ser vítima de preconceitos. As religiões afro-brasileiras foram por

muito tempo perseguidas, podendo ainda ser socialmente desprestigiadas. No entanto, o fato de ser iniciado nos cultos afro-brasileiros e batizados católicos permite a muitos que se sintam igualmente parte de ambas tradições. Para eles, nem as religiões afro-brasileiras nem o catolicismo exigem uma identidade religiosa exclusiva. O fato de seguir rituais e adotar práticas religiosas dos cultos afro-brasileiros não lhes negaria a identidade católica: essas não seriam opositoras nem conflitantes. Pelo contrário, as religiões afro-brasileiras se colocam, por vezes, como complementares ao catolicismo, tanto que Beatriz Góes Dantas (1982, 1988) observa que para alguém poder se iniciar num culto Nagô deve ser batizado na Igreja Católica.

A aceitação de novos elementos religiosos não implica rejeição dos precedentes. As diversas pesquisas, tais como o censo ou outras, que oferecem ao entrevistado uma única opção de identidade religiosa, são etnocêntricas na medida que assumem que essa tem que ser exclusiva. A exclusividade religiosa parece ser uma peculiaridade da tradição judaico-cristã — ou de um tipo de religião mais monoteísta, intelectualizada, historicizada, etnicizada, em suma, “racionalizada”, como diria Weber. Esse autor mostra como práticas e identidades religiosas múltiplas são comuns no Xintoísmo, Budismo, Hinduísmo (WEBER, 1972).¹

Essas observações nos ajudam a entender porque os percentuais de fiéis das religiões afro-brasileiras e do espiritismo Kardecista são sempre pouco significativos no censo, embora ambas tradições sejam fortemente presentes na cultura religiosa nacional. Um grande número daqueles que se iden-

1. Weber (1972:62) observou que “muitos chineses têm sido educados na ética confuciana (...) contudo, ainda consultam sacerdotes-advinhadores taoístas antes de construir uma casa, (...) chineses lamentarão os parentes mortos de acordo com a norma confuciana enquanto também providenciam a celebração de missas budistas em suas memórias.”

tifica como católicos no censo, acredita e pratica em graus diversos, o espiritismo afro-brasileiro e o kardecista.

Mas apesar dos líderes, membros e simpatizantes dos centros de religiosidade afro-brasileira se dizerem católicos, a Igreja Católica sempre combateu esses cultos, e o próprio sincretismo. A perseguição ao espiritismo afro-brasileiro durou até muito recentemente (1945), e foi sustentada pelo governo. Ainda hoje em dia os centros de cultos afro-brasileiros são registrados em setores da polícia. A guerra espiritual atualmente deflagrada por evangélicos contra essas religiões, por mais virulenta que pareça, é bem mais amena do que foi no passado o combate governamental apoiado pelo clero católico.

Essa perseguição tem sido considerada por autores, como Juana Elbein dos Santos (1976), a responsável pelo aparecimento de justaposições de práticas religiosas distintas interpretadas como sincretismo. Essa autora argumenta que, devido à perseguição religiosa, os escravos e seus descendentes foram forçados a ocultar seus orixás e seus rituais disfarçando-os de catolicismo. Segundo esta interpretação, os negros se declaravam católicos sem, contudo, aceitar essa fé, apenas para evitar a forte perseguição que sofriam. Nesta visão, o sincretismo entre catolicismo e religiões africanas é um mito, pois não há nem nunca houve identificação das duas religiões. Esta idéia também é defendida por líderes do Movimento Negro.

No entanto, esse tipo de explicação tem sido muito criticada na antropologia e sociologia contemporâneas. Com efeito, ela tem dois pecados. O primeiro é supor uma pureza da tradição e não ver que as misturas culturais e os sincretismos são inevitáveis nos contatos interculturais. Em segundo lugar, peca ao assumir que as religiosidades africanas teriam essa exigência de exclusividade de pertencimento e busca de pureza doutrinária que, como vimos, parecem ser antes peculiaridades da tradição religiosa ocidental. Em claro contraste com essa última, diferentes estudiosos do tema destacam que faz parte da

tradição religiosa africana, e também indígena, incluir e adicionar novas crenças e práticas (SEGATTO, 1995). Estando abertas para outras tradições, essas religiões valorizariam a prática da mistura — do “traçar”, termo nativo para denominar processos de sincretismo (BIRMAN, 1986). A intensidade de misturas e “traçados” é tal que torna muito difícil o estabelecimento de tipologias que ajudem o seu estudo. Ao mesmo tempo que bastantes diversas, essas religiosas são também muito misturadas entre si.

A diversidade dentro dessa tradição reflete a variedade de sua origem africana e também a presença ou predominância de elementos indígenas. Muitas classificações tentam dar conta dessa variedade de expressões dentro da tradição afro-brasileira, dentre essas destaco a de Roberto Motta (1983) que distingue três vertentes básicas. A primeira é a mais claramente africana, conhecida genericamente como candomblé. A segunda categoria seria a chamada de catimbó-jurema, que se caracteriza pela forte presença de elementos indígenas. A terceira, já citada anteriormente, seria a umbanda, que se distingue do candomblé e do catimbó, entre outras coisas, por propor uma ética moral de valor universal e por apresentar uma proposta teórica que integra ética, mitos, e ritos.²

Nas diferentes regiões do país, o candomblé receberá nomes específicos. Em Pernambuco será conhecido como xangô, no Pará, batuque, no Maranhão, tambor de minas. O termo candomblé, adotado pela antropologia para se referir de forma genérica a esse fenômeno, é de origem baiana. Foi na Bahia onde se realizaram os primeiros estudos sobre essa religiosi-

2. Recentemente, o candomblé tem desenvolvido sistemas mitológicos explicativos tradicionalmente ausentes nesse tipo de religiosidade. Motta (1983) chama atenção para o fato de que os líderes candomblecistas lêem trabalhos de antropólogos e adotam categorias antropológicas no sistema teológico e mitológico que começam a desenvolver. Os cientistas sociais desempenham, assim, papel importante no processo de reformulação dessa tradição religiosa.

dade. Pode-se ainda verificar distinções entre grupos de candomblé a partir de sua origem africana Nagô ou Gêge que se manifestam em diferentes graus de misturas e “traçados”.

Ao se referir às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo popular rústico e sincrético como tradições, não se está negando nem a sua atualidade, nem o seu caráter dinâmico. Toda tradição somente permanece viva porque é dinamicamente reinventada no seu cotidiano. Mas a permanência de uma tradição pode ser ameaçada em graus diferentes por novas formas de agir ou ver o mundo que tentam suplantá-la. Há no Brasil atual um certo fortalecimento de tendências religiosas que combatem, embora de forma bem diversa, as tradições do catolicismo rústico e do sincretismo católico e afro-espírita. Muito se fala do acirramento desse combate, por alguns considerado uma verdadeira “guerra espiritual”, com o crescimento das igrejas pentecostais. Entretanto, também a própria Igreja Católica através de diferentes movimentos, que incorporam clero e leigos, tem tentado transformar esses catolicismos não oficiais, cobrando de seus adeptos uma nova roupagem e linguagem religiosas.

São diversas e, por vezes opostas, as propostas ou “campanhas culturais” católicas para “reformular” o catolicismo rústico e o sincrético (THEIJE, 1999). Atualmente podemos identificar duas grandes tendências dentro da Igreja que tentam redefinir essa religiosidade popular: o catolicismo da Libertação e o Movimento Carismático Católico. Na próxima sessão, vamos nos dedicar ao pentecostalismo e aos catolicismos da libertação e carismático para identificar as possíveis direções que estão tomando as mudanças na forma de se viver a religião no Brasil. Embora essas três tendências sejam bem diferentes entre si, elas se inscrevem, sob alguns aspectos em comum, numa tendência mais ampla de transformação na atitude e estilo de se viver a religião no mundo contemporâneo que rompe com aspectos das tradições analisadas.

As novidades do censo de 1991

Para tentar responder a questão do início do texto, sobre se o censo de 2000 nos revelará alguma surpresa no perfil religioso brasileiro, é interessante retomar as surpresas do último censo (o de 1991). São duas essas surpresas, que passaremos a examinar. A primeira é a taxa de crescimento evangélico e a segunda é o ritmo de crescimento dos que se dizem sem religião.

Apesar de todas as transformações culturais desse final de milênio e do vertiginoso crescimento de igrejas evangélicas, o censo de 1991 ainda confirma a posição do Brasil como a maior nação católica do mundo. Com efeito, para alguns, uma surpresa daquele censo parece ter sido a percentagem da população evangélica bem menor do que os 20% previstos por diversos pesquisadores (MARTIN, 1990, STOLL, 1990). No entanto, não se pode negar a importância do crescimento dessas igrejas que significou uma mudança religiosa fundamental.

O florescimento do pentecostalismo evangélico, que vem ocorrendo de forma particularmente forte nas camadas populares, abalou a hegemonia da cultura católica (FERNANDES, SANCHIS, VELHO et al., 1998). No Rio de Janeiro, por exemplo, pesquisa realizada entre 1990 e 1992 revelava nessa época o surgimento de cinco igrejas e meia por semana: uma igreja por dia útil (Iser, 1994). Embora a taxa de crescimento das igrejas evangélicas nas demais cidades do Brasil não seja tão alta quanto o observado no Rio de Janeiro (conjuntamente com sua região metropolitana), que se destaca como a capital mais evangélica do país (PIERUCCI e PRANDI, 1996), a presença dessas igrejas em todo o território nacional é marcadamente visível. Essa visibilidade se dá não apenas pela multiplicação de templos — a maioria pequenas construções em bairros populares, outros antigos cinemas adaptados, e mais recentemente grandes catedrais como a da Igreja Universal do Reino de Deus —, mas também pela mídia e crescente presença na política.

Paralelamente ao crescimento da bancada evangélica no parlamento, agora às numerosas emissoras de rádios se somam canais de TV evangélicos (um aberto e vários por assinatura ou satélite) e se multiplica a programação em outras emissoras não confessionais.

Apesar dos primeiros missionários protestantes terem chegado ao Brasil em 1810,³ o crescimento do protestantismo só se tornou significativo aqui com a chegada do pentecostalismo que “reencantou” o protestantismo quando trouxe a possibilidade de milagres e curas no cotidiano. A distinção entre o protestantismo histórico do pentecostal tornou-se crucial para o entendimento da dinâmica nas igrejas evangélicas no Brasil. Pregando o acesso de todos os fiéis não somente à palavra de Deus e à Bíblia, mas também aos dons do Espírito Santo, as igrejas pentecostais oferecem uma autonomia religiosa grande para o indivíduo, não importa quão autoritária possa ser sua doutrina ou o discurso de seus pastores.

Com cultos fortemente emocionais, muito distintos do padrão evangélico clássico, o pentecostalismo tem conseguido mobilizar as populações mais pobres no Brasil — especialmente as mulheres. Essas igrejas não adotam o discurso de “opção pelos pobres”, mas de fato elas têm sido “a opção dos pobres”. Antes da difusão do pentecostalismo, apenas a Igreja Batista foi capaz de fazer alguns membros entre as pessoas de baixa renda. As outras igrejas tinham tido muito pouco sucesso nesses estratos; a maior parte de seus adeptos eram pessoas da classe média. O protestantismo pentecostal, pelo contrário, teve sucesso quase que exclusivamente entre os pobres, neste aspecto se distinguiu das chamadas igrejas históricas.

3. De acordo com Waldo Cesar (1973), a Igreja Anglicana chegou ao Brasil em 1810, a Luterana em 1823, a Metodista em 1835, a Congregação em 1855, a Presbiteriana em 1859, a Batista em 1882, a Episcopal em 1890. O pentecostalismo surgiu com a fundação das igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, em 1910.

A diversidade do universo pentecostal é enorme e aumenta cada vez mais. Francisco C. Rolim (1985) identificava três igrejas como as matrizes de todo o pentecostalismo brasileiro: Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Igreja do Evangelho Quadrangular. A Assembléia de Deus — a primeira igreja pentecostal no Brasil — foi fundada em 1911 por missionários suecos, que descobriram a renovação pentecostal nos Estados Unidos e vieram evangelizar numa Igreja Batista do estado do Pará. Com o passar do tempo, a Assembléia de Deus, bem como as duas outras citadas, cresceram, sofreram conflitos internos se subdividindo em novas denominações. Dessas igrejas surgiram outras grandes denominações pentecostais, como Brasil para Cristo e Deus é Amor.

Mas, além de se subdividir, o pentecostalismo tem se transformado quanto ao seu estilo doutrinário, práticas e discursos. Algumas novas igrejas pentecostais afastaram-se tanto do modelo clássico do estilo de vida pentecostal, que os pesquisadores preferiram chamá-las de neopentecostais (MARIANO, 1999). Embora compartilhem os dons do Espírito Santo, a leitura da Bíblia, o não beber e o não fumar, como as demais pentecostais, essas igrejas se distinguem quanto à flexibilidade na forma de vestir, de socializar e na ênfase dada à batalha espiritual pela libertação demoníaca e, ainda, por adotarem uma teologia que tem sido chamada de Teologia da Prosperidade.

Para Paul Freston (1994), o neopentecostalismo representaria uma terceira onda renovadora no universo pentecostal brasileiro. Segundo esse autor, desde sua chegada no Brasil o pentecostalismo teria passado por processos de renovações e mudanças aos quais chama de ondas. A primeira onda, que marcou o surgimento pentecostal e a sua ruptura com as denominações históricas, enfatizava o dom das línguas, a segunda o dom da cura, e a terceira o dom da libertação demoníaca. O chamado neopentecostalismo, que seria parte da terceira onda, tem marcado hoje o campo evangélico no Brasil. Acolpado ao

discurso de libertação, agora se desenvolve cada vez mais o discurso da prosperidade, especialmente em igrejas chamadas neopentecostais, como a Universal do Reino de Deus, uma das que mais se destaca e mais inspira pesquisas e teses recentemente.

O crescimento do pentecostalismo nas camadas populares no Brasil como em toda a América Latina tem sugerido muitas questões aos cientistas sociais. Em que medida essa mudança de religião expressa ou contribui para uma mudança na cultura desse povo? O encantamento dessa religiosidade, ou seja, suas práticas de curas e milagres, têm levado muitos a afirmar que essa religiosidade pouco inovaria no campo religioso popular. Mas, se elas não oferecessem nada de novo, por que então se optaria por elas se abandonando as tradições anteriores? A questão que sugiro seria então qual os elementos dessa proposta religiosa que explicam o seu sucesso?

Os evangélicos não são, contudo, o único desafio da Igreja Católica. O censo de 1991 trouxe outra novidade. Num pólo completamente oposto aos pentecostais, cresce a cultura secular individualista que, cada vez menos, aceita a ingerência institucional na vida pessoal. Os “sem religião” são, sem dúvida, uma minoria no total da população do país no censo de 1991. Mas uma minoria que parece crescer muito: sua proporção foi bem maior do que no censo de 1980. E para a Região Metropolitana do Rio de Janeiro observa-se que o percentual dos “sem religião” acompanha de perto o de evangélicos (MARIZ e MACHADO, 1998). Mas declarar-se sem religião não significa necessariamente uma rejeição do religioso ou a adoção do ateísmo, mas os “sem religião” devem trazer inovações em termos de comportamento e visão de mundo que rompem com o religioso católico e evangélico. Declarar-se “sem religião”, não implica necessariamente desencantamento mas certamente implica uma ruptura com o religioso institucional oficialmente definido. O censo não é suficiente para mostrar que proces-

so ocorre por trás desse aumento dos que se dizem “sem religião”. Apesar de ter valor relativo para o estudo do crescimento dos evangélicos, o censo se revela bem limitado no estudo de outros grupos religiosos e na compreensão do fenômeno religioso mais amplo.

Os limites do censo para entender as mudanças no campo religioso brasileiro

Sem dúvida, é bom lembrar os limites do censo. Esse não é o instrumento mais adequado para a análise do campo religioso, especialmente no contexto brasileiro onde, como já vimos, uma alegada identidade religiosa não tem uma relação direta e unívoca com crenças e práticas religiosas. Um exemplo que deixa claro os limites do censo para a sociologia da religião brasileira é a já mencionada baixa proporção dos que se identificam como membros de religiões mediúnicas. Segundo os dados do censo de 1991, apenas 1,56% da população brasileira total se identifica como pertencendo às religiões mediúnicas: 1,24% se diz espírita e 0,44% membro da umbanda e candomblé. Dados coletados em 1994 pelo Datafolha apresentam uma proporção maior de fiéis dessas religiões:⁴ 3,5% espíritas kardecistas e 1,3% espíritas afro-brasileiros (sendo 0,9% umbandistas e 0,4% adeptos do candomblé — PIERUCCI e PRANDI, 1996:226).

Embora mais altas que as proporções encontradas pelo censo, as taxas acima são bem pequenas quando comparadas com o número de centros espíritas e de cultos afro-brasileiros que existem espalhados em todo o país e também quando se tem em mente a quantidade de pessoas presentes em cerimô-

4. É importante lembrar que esses dados não se referem à população geral do país, mas à população de eleitores.

nias desses grupos religiosos. Outro limite do censo está na falta de dados sobre a diversidade interna de cada instituição religiosa. A Igreja Católica não é e nunca foi monolítica e, recentemente, essa diversidade interna parece se intensificar. Poucos são os dados agregados para avaliar quantitativamente os diversos grupos católicos, tais como aqueles ligados ao catolicismo da Libertação e ao catolicismo carismático.⁵

Mudanças no campo católico

Nesse fim de milênio, a nova questão na sociologia do catolicismo parece ser antes a diversidade e pluralidade de estilos dessa religião do que o enfraquecimento da Igreja, como se pensava. Grandes encontros de jovens na praia ao som de rock são um desses novos estilos. Os católicos também estão na TV — a Rede Vida de Televisão —, fazem *marketing* religioso, pedem dízimo, inspiram movimentos políticos e até se organizam em partidos políticos. No Brasil, a diversidade interna ao campo católico é particularmente intensa quando se observa as duas tendências mais fortes: o catolicismo da Libertação e o Movimento de Renovação Carismática.

Os católicos da Libertação inspiraram farta literatura e muitos debates, não apenas entre teólogos, mas também entre cientistas sociais e o público em geral. O interesse que despertavam era mais por seu papel político como incentivador de movimentos sociais e criador de lideranças, do que pelo número de católicos que arregimentavam. Não se pode negar no Brasil a presença desses católicos na origem de praticamente todos os movimentos sociais desses últimos 25 anos bem como na ori-

5. Como exceção, temos os dados do Datafolha sobre a religiosidade de eleitores em 1994 analisados por Pierucci e Prandi (1996:216). Ai, os carismáticos são 3,8 % da população de eleitores católicos (um pouco mais do dobro dos membros de CEBs).

gem do Partido dos Trabalhadores. Muitas das mais importantes lideranças das camadas populares tiveram passagem por grupos católicos inspirados na Teologia da Libertação.

As chamadas comunidades eclesiais de base (CEBs) propunham uma democratização tanto na própria Igreja Católica como na sociedade mais ampla. Por sua proposta e bandeiras políticas ganharam a reputação de revolucionários. Na América Latina essa reputação chegou a ser quase mítica devido aos seus projetos políticos e ao seu papel na revolução da Nicarágua (LANCASTER, 1987). Por esse mito político, as CEBs tornaram-se um objeto preferido de estudo pelos cientistas sociais da religião na década de 80, como mostra a tese de Rodrigues (1998). Também esse mito causou desapontamentos para aqueles que esperavam encontrar nelas um maior grau de consciência e compromisso político.

Nessa última década o catolicismo da Libertação e as CEBs deixaram de ser objeto de pesquisa e estudo. Inspiram menos pesquisas e teses na academia, nem aparecem mais na mídia. Alguns chegaram a falar que as CEBs tinham acabado. De fato, o catolicismo da libertação sofreu um grande abalo não apenas no Brasil, mas em todo o mundo. Inicialmente se explicava essa crise pelas mudanças internas na situação política nacional: com a abertura política no Brasil, a partir de 1980, e o surgimento de novos movimentos sociais. Com efeito, vários membros das CEBs migraram para movimentos sociais e novos engajamentos, deixando para trás a vida na comunidade. Mas a crise era mais ampla. Por um lado, tinha também raízes nas transformações na Igreja em Roma, que se tornou cada vez mais conservadora e passou a limitar a ação do setor progressista (DELLA CAVA, 1986). Por outro lado, se explicava ainda pela crise do socialismo como ideologia e experiência política. A crise e mudanças no catolicismo da libertação se refletem não apenas na base, mas nos próprios discursos dos mentores intelectuais dessa proposta. O estudo de Marcelo

Camurça (1998) ilustra essas mudanças quando aponta para elementos holísticos e ecológicos nos textos e entrevistas recentes de Leonardo Boff e Frei Betto.

Apesar de todas essas crises externas e internas à Igreja Católica e do crescimento dos carismáticos, a Igreja da Libertação e as CEBs ainda existem e vão bem, como afirma Luiz Gómez de Souza (2000). Sua influência e frutos são bem visíveis. Embora bem distintas das igrejas pentecostais, essas comunidades geram frutos similares nas camadas populares. Dentre esses, se destacam a motivação para o estudo e a ida para a política. Vários candidatos de camadas populares passaram por esses grupos. Em pesquisa recente sobre os universitários do Rio de Janeiro que vieram de favelas, nota-se que um grande número dentre eles foram militantes em pastorais católicas inspiradas pela Teologia da Libertação (MARIZ, FERNANDES e BATISTA, 1998).

Mas, sem dúvida, atualmente a mídia e a academia estão mais voltadas para o Movimento de Renovação Carismática Católica (MRCC). Esse movimento despertou grande atenção da mídia especialmente depois do sucesso do padre Marcelo Rossi como um cantor *pop star* que quebra recorde de venda de discos e atrai multidões. O MRCC, contudo, já está no Brasil desde 1969/70. Veio dos EUA, onde foi iniciado por estudantes universitários católicos inspirados pela renovação pentecostal protestante (MACHADO, 1996). Inicialmente quando chegou ao Brasil, este movimento crescia mais nas camadas médias (BENEDETTI, 1988). Seu público era bem distinto daquele das comunidades de base e também das igrejas pentecostais. Nessa época, era visto com muita restrição pela Igreja no Brasil, cuja liderança estava mais comprometida com o catolicismo da libertação. Mas a crise do catolicismo da libertação e a presença pentecostal na mídia, entre outros fatores, foram abrindo espaço para aceitação desse movimento pela hierarquia. Entre os leigos, o MRCC cresceu bastante e na década-

da de 90 já estava nas camadas populares, fazendo tanto ou mais sucesso do que fazia nas camadas médias (MARIZ e MACHADO, 1998).

Em favelas e áreas pobres das grandes cidades, os carismáticos se multiplicam entre jovens, adultos e idosos, que se destacam por seu fervor. Muitas vocações surgem no meio carismático. Por outro lado, esse movimento é capaz de agregar multidões com seu discurso mínimo e sua emoção ampla. Alguns pesquisadores julgavam que devido a um processo de burocratização, o crescimento do MRCC poderia estar chegando ao seu limite. Mas esse limite parece ainda estar bem distante.

Junto com os pentecostais, os carismáticos e os católicos da Libertação têm sido, nas camadas populares, os grandes desafios da tradição católica rústica e sincrética nesse final de século XX. Apesar de terem surgido em contextos distintos e de adotarem princípios teológicos e metas sociais bem diversas, essas três tendências religiosas se assemelham por alimentarem um projeto de autonomização dos indivíduos e uma busca de liberdade. A palavra libertação parece estar por trás das três tendências de mudanças religiosas aqui identificadas. Aparentemente a busca da “libertação dos espíritos”, que aprisionaria os indivíduos em doenças, ou no vício da bebida e a “libertação da injustiça social” são bem distintas. Mas por trás dessas lutas está o desejo de determinar seu próprio destino e de conseguir superar os limites da carência material e de direitos sociais e políticos mínimos.

Referências bibliográficas

- ANTONIAZZI, A. *O Catolicismo no Brasil*. Trabalho apresentado no Encontro sobre Diversidade Religiosa. Rio de Janeiro: Iser, 1987.
- BENEDETTI, L.R. *Templo, Praça, Coração — A Articulação do Campo Religioso Católico*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1988.

- BIRMAN, P. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMURÇA, M. Sombras na Catedral: a influência new age na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *NUMEN I* (1): 85-125, 1998.
- CESAR, W. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DELLA CAVA, R. A Igreja e a Abertura 1974-1985. In: KRISCHKE, P., MAINWARING, S. (Org.). *A Igreja nas bases em tempo de transição*. Porto Alegre: L&PM/Cedec, 1986.
- FERNANDES, R., SANCHIS, VELHO et al. *Novo Nascimento*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil*. Tese de doutorado: UNICAMP, 1994.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz A. As CEBS vão bem, obrigado. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 237, mar. 2000.
- HOONAERT, E. *As comunidades de base no Brasil: entre ortodoxia e heresia*. Trabalho apresentado em Amsterdam: 46th. *International Conference of Americanist (ICA)*, 1988.
- IBGE. *Censo Demográfico 1991 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas*. Rio de Janeiro, 1996.
- _____. *Participação Político-social, 1988 (PNAD)*. v. 3. Rio de Janeiro: IBGE, 1990.
- ISER. *Censo Institucional Evangélico*. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- LANCASTER, R. N. *Thanks to God and the revolution. Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. Berkeley: Ph.D. dissertation, University of California, 1987.
- LUMEN/PUC-MINAS. *Pesquisa: Comunicação na Arquidiocese de Belo Horizonte*. Relatório descrito (não publicado), 1998.
- MACHADO, M. D. C. *Carismáticos e Pentecostais em Campinas*. Editores Associados, 1996.
- MARIANO, R. *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, C., MACHADO. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica 5* (21-43), Revista da Pós Graduação em Antropologia e Política da UFF, 1998.

- _____, FERNANDES, S., BATISTA, R. Os universitários da favela. In: ZALUAR, A., ALVITO, M. (Org.). *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.
- _____. *Coping with Poverty*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- _____. *As Igrejas Pentecostais e a Recuperação do Alcoolismo*. Relatório de Pesquisa CNPq (não publicado), 1993.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MENDONÇA, J. H. O crescimento dos centros e terreiros de Xangô no Grande Recife. *Ciência e Trópico*, 3 (1), 41-63, 1975.
- MOTTA, R. *Meat and feast: The Xango religion in Recife, Brazil*. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1983.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- PIERUCCI, A., PIERUCCI, A. F. de O. Origem sócio-cultural do clero católico. In: PIERUCCI, A., PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- PIERUCCI, A., PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- RIBEIRO, S., LUÇAN, S. *Entre (in)certezas e contradições. Práticas reprodutivas entre mulheres das comunidades eclesiais de base da Igreja Católica: o caso de Nova Iguaçu*. Rio de Janeiro: NAU, 1997.
- RODRIGUES, S. *Comunidades eclesiais de base no Brasil: interfaces entre religião política e produção do conhecimento*. Dissertação de Mestrado, IFCS/UFRJ, 1998.
- ROLIM, F. *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SANTOS, J. E. dos. *Os nagôs e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SEGATTO, R. *Santos e daimones*. Brasília: UNBi, 1995.
- STOLL D. *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- THEIJE, Marjo de. *All that is God is good*. Utrecht: Ceres, 1999.
- WEBER, Max. *Sociology of religion*. Boston: Beacon Press, 1972.

Resumo

Um catolicismo rústico e sincrético, distante da Igreja de Roma, e as religiões afro-espíritas, que têm sido identificados como a tradição religiosa brasileira, vêm sofrendo desafios nesse fim de milênio.

A análise do censo de 1991 revela dois desses desafios. O primeiro, mais forte nas camadas populares, é o crescimento das igrejas pentecostais. O segundo, pouco estudado, é o aumento da taxa dos que se declaram sem religião. Mas em termos de religião, nem tudo se mostra no censo. Duas correntes dentro da própria Igreja Católica são outros fortes desafios à tradição mencionada: o catolicismo da Libertação e o Movimento de Renovação Carismática. Essas duas correntes católicas tendem a crescer também entre os pobres e propõem transformar o estilo tradicional de se viver a religião. Assemelham-se por alimentar um projeto de autodeterminação dos indivíduos, sendo a palavra “libertação” central nos seus discursos.

Embora a “libertação dos espíritos” e a “libertação da injustiça social” pareçam ser diferentes, há em ambas um desejo de superação dos limites da carência material e de ampliação dos direitos sociais e políticos.

O mundo pentecostal brasileiro

WALDO CESAR

O movimento pentecostal está comemorando um século de existência, desde as primeiras manifestações nos Estados Unidos, em 1901 (Topeka), 1906 (Los Angeles) e 1907 (Chicago) — anos de verdadeira reviravolta no comportado cenário protestante norte-americano. O surgimento de uma nova expressão de religiosidade, principalmente entre a população negra de origem mais humilde, parecia apenas caracterizar mais um grupo de hereges, uma seita entre tantas outras na história do contraditório mundo da busca de outras formas de vida espiritual. O movimento, porém, caracterizado por uma (re)conversão individual de natureza radical, e pela forte emoção coletiva nos cultos, em breve consegue a adesão de fiéis de várias correntes protestantes tradicionais. Logo em seguida, espalha-se pelo mundo através de pessoas que se sentem chamadas a testemunhar sua nova vida, a libertação do passado, a entrada num mundo inteiramente submisso à vontade de Deus.

O novo despertar religioso retoma o evento do dia de Pentecostes, a festa judaica celebrada cinquenta dias depois da Páscoa. Segundo narrativa do livro de Atos dos Apóstolos (Capítulo 2), o próprio Espírito Santo manifestou-se no meio da comunidade cristã reunida. Foi como “um vento impetuoso”, e “línguas como de fogo” distribuindo dons extraordinários — da profecia, operação de milagres, cura de doenças e vícios, ao falar línguas estranhas. Enfim, experimentar uma vida nova

transformada pelo Espírito através do batismo (por imersão). A essas dádivas, o crente deveria responder com uma vida santificada, com a contribuição do dízimo de todos os seus ganhos; e com o testemunho pessoal para a conversão de familiares, colegas de trabalho, amigos, prostitutas, viciados, os caminhan-tes que peregrinam sem esperança pelas calçadas da vida. Todos são chamados e encontram acolhimento e solidariedade no calor de uma esperança que não está somente nos céus, mas na promessa de uma nova vida aqui na terra.

Assim aconteceu na redescoberta da experiência do Pentecostes, na Azusa Street 312, em Los Angeles. Os primeiros momentos foram marcados pelo êxtase: “Oraram a gritos três dias e três noites. Era Páscoa. Vinha gente de toda parte. No dia seguinte foi impossível acercar-se à casa. Os que conseguiram chegar sentiram-se sob o sortilégio do poder de Deus. Toda a cidade estava alvoroçada. Os gritos balançavam os cimentos da casa, mas ninguém ficou ferido.”¹

Pentecostalismo no Brasil

Estas inusitadas expressões de fé, dois mil anos depois do evento extraordinário do cristianismo nascente, continuam vi-vas no pentecostalismo, com maior ou menor intensidade — e são fundamentais para tentar compreender a sua procura e ex-pansão mundial. Ao chegar no Brasil, em 1910 em São Paulo (Congregação Cristã do Brasil) e em 1911 em Belém (Assem-bléia de Deus), o movimento encontra as mesmas reações, agora do protestantismo aqui estabelecido, de origem norte-america-na, que também o rejeita como simples tendência sectária. E como nos Estados Unidos, seus líderes acabam expulsos das

1. HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo*. Buenos Aires: Editorial Aurora, 1976. p. 9.

comunidades presbiteriana e batista nas quais haviam dado início ao anúncio da santificação pessoal e da libertação por meio do batismo do Espírito Santo. Impulsionados pelo entusiasmo de uma nova experiência de vida, os novos crentes estabelecem suas próprias igrejas, às quais acorrem pessoas descontentes com o seu passado religioso, mas sobretudo pobres e marginalizadas da sociedade. A pobreza crescente no país, a injusta distribuição de renda e de bens, certamente vêm favorecendo o desenvolvimento de igrejas que se mostram solidárias com as condições de vida do povo.

Na década de 30, apenas vinte anos depois de sua entrada ao Brasil, o pentecostalismo, já então subdividido em numerosas correntes, começa a provocar espanto e polêmica nos círculos protestantes tradicionais. Em 1932, chegam a 9,5% do protestantismo. Hoje podem alcançar a 15 ou 20 milhões de adeptos (10% a 15% da população brasileira), enquanto as igrejas chamadas históricas (presbiteriana, metodista, congregacional, batista, luterana etc.) congregam apenas 2% da população do país.²

Esse crescimento extraordinário, sempre em ascensão, continua a preocupar o protestantismo. E também a Igreja Católica Romana. São muitas as conversões de católicos ao pentecostalismo, o que tem levado setores do clero a rever sua própria forma de ser igreja, atualmente marcada por figuras carismáticas capazes de congregar multidão de jovens em grandes concentrações públicas. A velha polêmica das relações entre sagrado e secular, clero e leigo, temporal e espiritual, parecem superadas no mundo pentecostal, não somente através de uma intensa renovação espiritual dos seus membros, quanto de uma participação mais ativa e comprometida na realidade social. O

2. Dados de BRAGA, Erasmo e GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil — A Survey of the Religious Situation*. London: World Dominion Press, 1932; CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo — O Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

pentecostalismo brasileiro provoca, então, questionamentos no âmbito da eclesiologia e da teologia das igrejas cristãs em geral.

Mas o movimento pentecostal no Brasil, como na América Latina, ultrapassa o âmbito interno do protestantismo e do catolicismo. Do terreno meramente doutrinário e proselitista, transforma-se num campo de interesse sociológico. Pesquisadores e cientistas sociais do Brasil e do exterior, fascinados com um fenômeno que rapidamente ocupa espaços antes quase totalmente limitados à esfera secular, têm produzido numerosas teses, livros e provocado debates na tentativa de interpretar as múltiplas facetas de um processo social que hoje vai além do campo religioso. Pesquisa do Iser (Instituto de Estudos da Religião), realizada entre 1992 e 1994, mostrou que a cada semana surgiam cinco novos templos evangélicos no Grande Rio, com predominância de pentecostais e neopentecostais. Em três anos, ainda na mesma região, cerca de 300 mil pessoas haviam aderido a essas igrejas, procedentes do catolicismo (61%), do candomblé ou da umbanda (16%) e os demais do espiritismo e de igrejas protestantes.³

Tal expansão não se limita à criação de novas igrejas, mas tem sua versão tanto no interior de comunidades protestantes quanto da própria Igreja Católica. Mesmo mantendo sua afiliação às igrejas de origem, protestantes ou católicas, é cada vez maior o número de praticantes do chamado “movimento carismático”. Originário igualmente nos Estados Unidos, em 1967, entre professores católicos leigos da Universidade de Duquesne (Pensilvânia), a forma católica do pentecostalismo protestante chegou ao Brasil naquele mesmo ano e contava, em 1997, com cerca de oito milhões de adeptos e sessenta mil grupos de oração somente no seio da Igreja Católica (revista *IstoÉ*,

3. FERNANDES, Rubem Cesar, SANCHIS, Pierre, VELHO, Otávio et al. *Novo Nascimento — Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

24 dez. 1997). De fato, a penetração do movimento carismático, inclusive nas igrejas históricas protestantes, tem sido um elemento de reavivamento espiritual e de vitalidade, em muitos casos renovando a rotina dominical de liturgias tantas vezes alheias aos problemas cotidianos da maioria da população das grandes cidades.

O neopentecostalismo

A partir da década dos anos 60, o movimento pentecostal brasileiro mostrou um novo dinamismo, sob formas comumente chamadas de neopentecostalismo. Embora preservando suas doutrinas originais, com ênfase nos dons do Espírito Santo, muitos interditos no terreno dos “usos e costumes” têm sido relegados. Homens e mulheres já não precisam sentar-se separadamente nos cultos; elas podem cortar os cabelos, usar cosméticos; eles estão livres do paletó e gravata. Estas características, que facilitam a participação de pessoas menos privilegiadas e atraem os jovens, são mais evidentes na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o grupo neopentecostal de maior crescimento no Brasil. Há outras igrejas, como a Renascer, também carismática, porém mais voltada para uma classe média e média alta (artistas, empresários etc.).

O evento pentecostal, embora tão distante dos tempos de sua inspiração nos começos da igreja (a igreja primitiva), parece, como no passado, não caber numa única estrutura, nem mesmo em uma só expressão cultural e social. O movimento, hoje, facilitado pelos meios de comunicação, cresce de muitas formas, por vezes, desordenadamente. As novas igrejas, sobretudo as neopentecostais, não exigem maiores estudos teológicos dos seus dirigentes, ou nem mesmo uma formação escolar mais condizente com as responsabilidades de uma liderança religiosa. É fácil tornar-se um pastor ou um bispo — e tal pro-

liferação de clérigos-leigos tem evidentes limitações, seja a falta de um maior conhecimento da herança bíblica ou de uma responsabilidade social que vá além de meras campanhas eleitorais. Pesa também sobre algumas igrejas, em especial a IURD, acusações e processos de abuso de poder, uso indevido na captação e aplicação de recursos provenientes de pessoas pobres, aparentemente constrangidas a dar pelo menos o dízimo de seus poucos rendimentos.

Aqui, no entanto, talvez se deva estabelecer uma severa distinção entre a liderança dessas igrejas (nem toda!) e a participação entusiasta de sua imensa clientela. Os templos se enchem várias vezes por dia, os presentes são movidos por uma fé que supera as circunstâncias e limitações financeiras. Ao deixarem os cultos, têm outro rosto. Como confessam muitos convertidos, o salário foi multiplicando, os negócios ampliados, o novo emprego se concretizou. A insistência nas doações financeiras, principalmente na IURD, inegavelmente uma potência econômica, oferece um quadro contraditório: uma igreja rica e fiéis pobres. A expressão “teologia da prosperidade” nasceu nesse contexto, na promessa de que Deus recompensa com o dobro, ou muito mais, aos que ofertam até mesmo o que lhes pode fazer falta. Muitos fiéis se justificam dizendo que estão contribuindo para uma causa, para o crescimento da igreja e a salvação dos perdidos.

Sem querer deixar de lado tais controvérsias, que nem mesmo podem ser imputadas ao movimento pentecostal como um todo, vale a pena tentar ir além dessas contingências. Fiéis da IURD, justamente comentando a acusação pública do mau uso da contribuição financeira do povo, foram categóricos ao afirmar a voluntariedade de suas ofertas; e que se não eram elas aplicadas corretamente, “o problema era *deles* com Deus”.⁴

4. Conf. CESAR, Waldo, SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

O que sustenta tamanhas contradições, nas quais a doação da vida e de bens vai além de um sacrifício pessoal para transformar-se na certeza de uma vitória sobre as lutas de um cotidiano marcado pela injustiça social? Há, pelo menos, três elementos determinantes dessa trajetória espiritual que talvez ajudem a entender a expansão do pentecostalismo no Brasil (e no mundo). A primeira se refere ao poder da palavra, da *linguagem* pentecostal. Em seguida, os *espaços* abertos por essa comunicação e penetração no mundo secular. Finalmente, as *implicações teológicas* decorrentes de uma nova forma de igreja e uma nova experiência de vida.⁵

Palavra e realidade

O discurso, a pregação, constitui o momento chave do culto pentecostal — a motivação maior para o grande público majoritariamente de segmentos mais pobres da população. Não tinham voz, mas agora, estimulados pelas certezas do pregador, podem se expressar também em altas vozes suas necessidades e esperanças. A palavra do orador, entremeada de gestos, cânticos e orações, inclui apelos para a entrega do dízimo e de ofertas. Entre aleluias e palmas, às vezes abraços ou danças, o nome de Jesus é saudado inúmeras vezes. De repente, o vozerio pode se manifestar coletivamente, em “línguas estranhas” — a emoção acima do conhecimento, “um sentido além do sentido”, na expressão de Octavio Paz. A emoção supera as amarras da razão e do bom comportamento comum à liturgia das igrejas cristãs tradicionais. O improviso parece predominar durante a longa cerimônia. Em algumas igrejas, como nas da Assembléia de Deus, enormes ban-

5. Idem. *Ibidem*.

das acompanham os cânticos. Os decibéis sobem além do permitido, a vizinhança reclama, as autoridades proíbem; para depois, frente às eleições, revogar a decisão em troca de votos cada vez mais numerosos. Para os fiéis, o êxtase de palavras intraduzíveis — “um som, como de um vento impetuoso” — se liga ao passado remoto e atualiza a experiência da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

A multiplicação das igrejas talvez exija um certo esforço para dar nomes a tantas novas correntes. Ou não, tomando em conta que as designações expostas no portal dos templos pentecostais já inserem a mensagem, por vezes assinalam a urgência da conversão. Assim, o discurso pentecostal também se estende à nomenclatura apelativa, por vezes exótica para as igrejas que conservam seus nomes históricos, herdados da Europa ou dos Estados Unidos, sem maior significado para a grande maioria do povo. Entre as muitas denominações encontradas, temos a Igreja da Nova Vida, O Brasil para Cristo, Maravilhas de Jesus, Sinais e Prodígios, Renascer em Cristo, Chamas do Avivamento, Chama Viva. Ou ainda, radicalizando o discurso pentecostal, Pronto Socorro de Jesus, Espada de Dois Gumes, A Última Embarcação para Cristo.

O segredo do discurso pentecostal está na sua relação com o factual. Os sermões voltados para o dia-a-dia, para a realidade vivida pelo povo, traz o mundo profano para dentro do lugar sagrado. As palavras do pastor dão transcendência às rotinas da vida, às tentações constantes do Maligno — o Satanás que regularmente é exorcizado e expulso do templo e do coração dos fiéis, de preferência às sextas-feiras. As dores do mundo externo são compartilhadas entre os fiéis; e pela mediação do pregador, em geral mais de um na extensão do altar, chegam até Deus. E voltam com a promessa de uma vida inteiramente transformada.

Um só espaço de vida

A diversidade do atual fenômeno religioso brasileiro teria chamado novamente a atenção do cronista social João do Rio (pseudônimo de João Paulo Alberto Coelho Barreto, 1881-1921), no início do século. No livro *As religiões no Rio* (1904), descreve ele várias formas de cultos e movimentos religiosos da época. E diz: “A cidade pulula de religiões. (...) O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa.”

O exagero do jornalista continha uma projeção simbólica. Que não diria hoje, perante o contínuo crescimento do universo religioso brasileiro, em todas as capitais e no interior, denominado por alguns de “mercado religioso.” Ao lado das fés orientais, dos cultos afro-brasileiros, dos sincretismos e de algumas tentativas ecumênicas, espalham-se pelo país incontáveis formas de igrejas evangélicas, com predomínio absoluto da manifestação pentecostal. Para citar dois exemplos atuais, no interior do país, basta lembrar a existência de cerca de 420 templos evangélicos na cidade de Governador Valadares (MG), cuja população não chega a 300 mil habitantes; e o crescimento de 230% dos evangélicos, nos últimos nove anos, na região paulista compreendida pelas cidades de Franca, Araraquara, São Carlos e Ribeirão Preto. De 23 mil fiéis registrados no censo de 1991, hoje a mesma área conta com 76 mil afiliados. Só em Ribeirão Preto, de 12 mil pessoas e cem templos, no mesmo período de nove anos os números saltam para 37 mil pessoas em cerca de 200 templos. Num subúrbio carioca, a IURD está terminando a polêmica construção (problemas de estacionamento e de circulação) de uma chamada Catedral da Fé, com espaço suficiente para 10 mil pessoas sentadas.

Os dados, levantados pelos Conselhos de Pastores da região, confirmam o que foi constatado pelo IBGE e por pesquisas da USP: o número de evangélicos no Brasil sobe em média

7% ao ano. De 2 milhões em 1980 e 7 milhões em 1991, chegam a 18 milhões no ano 2000. A expansão referida “se deu nas duas últimas décadas devido ao chamado Movimento de Renovação ou Pentecostalismo.”⁶ Trata-se, diz ainda o documento, do fato de que “as igrejas estão atendendo aos anseios da população”, podendo ser freqüentadas em vários horários diários. Qualquer pessoa “sempre encontra o seu espaço”.

Essa espantosa multiplicidade de *espaços internos*, na recente expansão do pentecostalismo, tem se estendido ao mundo *externo*, lugar por excelência do testemunho da nova fé. O *ad extra* por vezes supera, ou pelo menos não se distingue do *ad intra*, como se se tratasse de um só espaço de vida. Toda a pregação (a linguagem) pentecostal, os encontros diários, de muitas formas preparam os fiéis para *fora* — o espaço sem limites humanos ou geográficos. O próprio templo, geralmente um imenso salão bem iluminado, sugere a caminhada, a extensão da experiência pessoal àqueles que ainda não foram salvos. As grandes fachadas, seus amplos portais, indicam uma continuidade entre a movimentação de dentro e a incessante passagem dos necessitados na agitação urbana — simbolicamente, um convite de entrada para o louvor e saída para a missão.

Não se trata, porém, apenas de uma evangelização pessoal, apesar de toda a importância que a tradição protestante dá à salvação individual. Nos espaços abertos ao mundo, o movimento pentecostal promove obras sociais, distribui alimentos e roupas, alfabetiza. Pode ser que ainda predomine uma concepção assistencialista nesse tipo de atendimento às necessidades mais prementes do povo; assim como pode prevalecer uma ideologia do poder no espaço político que rapidamente vai sendo ocupado por pentecostais.

6. Informação da EduTecNet (Rede de Educação pela Tecnologia, 9 nov. 2000, referidos pela revista *Época* (2 out. 2000).

Mas parece ainda faltar uma visão social que busque a renovação de estruturas de injustiça, da promoção sem tréguas do pleno cumprimento dos direitos humanos, da preservação ambiental e tudo mais que infelicita o nosso povo. Predomina, até agora, a tendência de multiplicar o número de parlamentares ou de votar em bloco em candidatos próprios ou naqueles que favoreçam o crescimento institucional e dêem apoio financeiro a obras sociais. Só na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro, os evangélicos dobraram a sua bancada nas eleições de 2000, passando de três para seis vereadores, com domínio da presença pentecostal: cinco *representantes* da IURD e um da Assembléia de Deus. No Congresso Nacional, a chamada “bancada evangélica”, igualmente de maioria pentecostal, também aumenta o número de seus parlamentares a cada nova eleição. Há indicações de que podem chegar a 15 milhões os votos de evangélicos.

O crescimento pentecostal, interno ou externo, muito deve à utilização dos meios de comunicação de massa — outro espaço que o movimento tem ocupado com autonomia e eficiência. Folhetos, livros, revistas, jornais são produzidos numa escala invejável para qualquer editora nacional. Na IURD, além dessa massa de material produzido em empresas próprias, destaca-se o jornal *Folha Universal*, com mais de um milhão de exemplares semanais. Programas diários em estações de rádio, em televisões ou em cadeias nacionais próprias, divulgam incessantemente seus apelos e promessas. A TV Record, como se sabe, foi adquirida pela IURD e é hoje forte concorrente da Rede Globo em alguns horários e programas.

Os espaços em conquista pelas igrejas pentecostais, mais visíveis nos grandes centros urbanos, a eles não se limitam. Embora este artigo se refira ao movimento no Brasil, convém não esquecer sua expansão em outros países. Pode-se até mesmo falar de uma inversão do itinerário histórico das missões

protestantes do século XVIII. No seu projeto de evangelizar o mundo, diferentes confissões evangélicas também fizeram do Brasil um privilegiado campo missionário. Eram igrejas provenientes da Europa (chamadas de imigração, como a anglicana e a luterana), e depois dos Estados Unidos (igrejas propriamente de missão, como a metodista, a batista, a presbiteriana etc.). A partir do surgimento do pentecostalismo, o processo se inverte: as novas igrejas brasileiras saem pelo mundo num agressivo movimento de conquista de fiéis. A IURD afirma haver estabelecido templos em cerca de cinquenta países. *Deus é Amor*, outra corrente pentecostal, está presente no exterior. Um movimento peculiar, iniciado com a viagem de jovens de Governador Valadares (MG) para os Estados Unidos, na busca de melhores condições de vida, transformou-se num problema político, tal o número de valadarenses emigrados, principalmente para a cidade de Boston e arredores. A questão tem suscitado o interesse de pesquisadores, a partir do estabelecimento de numerosos templos pentecostais naquela cidade, como “filiais” de igrejas da cidade mineira às quais pertence a maioria dos que viajaram, em muitos casos sem cumprir as formalidades legais norte-americanas.

Há outro espaço, inusitado, alvo explícito da IURD, possivelmente relacionado com a seleção de países para onde envia os seus missionários. A partir da concepção de que Satanás opera localmente, regionalmente e globalmente, é preciso ir de encontro aos locais e regiões onde a sua presença se mostra mais evidente — e ali implantar, “em nome de Jesus”, comunidades capazes de viver uma vida cristã e exorcizar o mal da face da terra.

Nenhum outro movimento religioso, num período de tempo historicamente tão limitado, tem se expandido dessa forma, com exceção da propagação do cristianismo no primeiro século, quando se espalhou por todo o Mediterrâneo — e do islamismo nos dias de hoje. É curioso verificar como o islã, a

segunda maior religião universal, com 1,3 bilhão de fiéis, somente abaixo do cristianismo (1,6 bilhão), tem características que se assemelham à conduta dos crentes pentecostais. O muçulmano é muçulmano todos os dias e em todos os momentos da vida, dizem os seus líderes — o que pode ser transposto para a concepção de vida dos pentecostais. A expansão mundial do islã é também fruto de uma ação missionária, de uma atenção especial aos desvalidos e marginalizados — e de uma ação política que não distingue o sagrado do secular. Não existe no islamismo distinção semântica entre sagrado e secular, clero e leigo, temporal e espiritual.⁷

Implicações teológicas

Uma análise do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no mundo não se esgota nas suas manifestações sociológicas. Há psicólogos dedicados a explorar o mundo emocional, a certeza ou a expectativa do milagre, e seus efeitos sobre a mente e as mudanças ocorridas na vida dos convertidos. E, à história da igreja cristã, interessa aprofundar o significado do que se convencionou chamar de “quarta onda”, ou seja, o movimento pentecostal como uma nova fase do cristianismo, antecipada pela Reforma do século XVI, o movimento missionário do século XVIII e o movimento ecumênico no século XX. Na teologia, as implicações de rompimentos com o passado e/ou uma renovação teológica e eclesiológica, frequentes na trajetória de muitas correntes cristãs, trouxeram novos desafios com a eclosão do movimento pentecostal.

Uma pesquisa recente, cujos resultados aparecem no livro *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs*, já mencionado,

7. NABHAN, Neuza Neif. *Islamismo — De Maomé a nossos dias*. São Paulo: Ática, 1996.

tentou explorar ao menos duas facetas de uma tarefa que talvez nem mesmo se esgote num estudo interdisciplinar mais amplo. A partir da análise de algumas evidências sociológicas do movimento pentecostal no Brasil, são levantadas questões cruciais relacionadas não somente à atual estrutura e forma das igrejas históricas, mas aos seus pressupostos teológicos. O pentecostalismo estaria evidenciando, na sua retomada de ênfases doutrinárias comuns às igrejas cristãs, porém praticamente *esquecidas* por elas, a necessidade de se buscar um “novo paradigma da salvação”. O poder da palavra e a conquista de espaços no mundo secular evidenciam uma outra forma de ser igreja.

Neste sentido, a palavra, a linguagem pentecostal, não expressa apenas a força oratória de uma comunicação mais do agrado do povo simples, menos interessado num corpo formal de doutrinas. O que importa é uma experiência de vida, atribuída a um poder transformador, cujos efeitos se tornam evidentes em milhares ou milhões de pessoas. Também os espaços que o movimento vai conquistando no Brasil e no mundo, mais do que a ambição de mero crescimento institucional, significa o cumprimento uma ordem atribuída a Jesus na sua pregação, justamente voltada para os desvalidos da terra: “Ide por todo o mundo, e pregai o evangelho a toda criatura”.

Assim, o imanente funde-se com o transcendente. A presença do Espírito Santo torna-se uma realidade na vida de pessoas antes sujeitas às piores condições de existência. E não importa que as mudanças não sejam totais, que o milagre anunciado não venha de imediato, ou deva ser aguardado indefinidamente. Importa correr o risco da fé na busca de uma nova identidade nesse extraordinário mundo da “oferta e demanda de bens simbólicos da salvação”.⁸

8. CAMPOS, Bernardo. Se vuelve pentecostal América Latina? *Servicio de Noticias ALC*, Lima: 31 out. 2000.

O mundo pentecostal brasileiro, como foi dito, não se constitui num desafio apenas para as igrejas cristãs, protestantes ou católicas, mas para o próprio futuro do movimento. E não se trata apenas dos riscos de uma inserção — e das tentações — no mundo secularizado, tecnológico, globalizado; mas do perigo de uma possível superficialidade no desprezo de fundamentos comuns à herança do universo cristão. Com todas as suas divisões e controvérsias, as igrejas históricas têm tradições e valores que poderiam dar maior profundidade às formas radicais expressas nas inúmeras correntes pentecostais. Do mesmo modo, a experiência pentecostal, como redescoberta de uma espiritualidade radical, poderá revitalizar essa mesma tradição no processo de uma nova e frutífera experiência ecumênica.

Resumo

O movimento pentecostal está perto de comemorar um século de existência no Brasil. Seu crescimento incessante vem provocando desafios e controvérsias entre as igrejas protestantes históricas e a Igreja Católica Romana, como também tem despertado o interesse de cientistas sociais.

Como comunidade do dia-a-dia, o pentecostalismo oferece um discurso factual, voltado para a realidade de sua imensa clientela; abre espaços de atuação no mundo secular e em especial na política; e desperta as igrejas cristãs para uma revisão teológica e na sua forma de ser igreja.

Leigo, Igreja e Sociedade no Brasil

AROLDO BRAGA

A história do Brasil registra uma estreita relação entre Estado e Igreja, mercê da presença constante desta última em todos os acontecimentos da vida nacional, desde aquele primeiro vivido pelos portugueses na Terra de Santa Cruz e, também, pela recíproca interferência que entre as duas instituições sempre se verificou ou se pretendeu.

Isso ocorreu, num primeiro momento, através de um protagonismo político muito forte da hierarquia eclesial nas ações de governo. Mais tarde, este foi substituído pela presença de leigos engajados na vida pública como sinal reconhecido da própria Igreja no mundo da política.

Na Colônia e no Império, em virtude das peculiaridades próprias do tempo, o entrelaçamento do Estado e da Igreja era considerado natural, legítimo e indispensável. É impossível fazer-se um estudo sobre a presença do leigo naquela época porque, em verdade, não havia a figura do leigo como hoje o conhecemos. Podemos falar de fiel, de devoto, de batizado. Leigo com presença ativa na vida social, assumindo nela sua condição de cristão, seria uma novidade guardada para um futuro mais distante.

Igreja e Estado: separação

Na República, cuja semente havia sido lançada pela Revolução Francesa e cujos ideais foram alimentados pelo

positivismo, a situação mudou consideravelmente quando personalidades importantes do novo regime assumiram a bandeira da separação entre Igreja e Estado, logrando alcançá-la.

Sem dúvida, a separação trouxe ganho para todas as partes. O Estado, sem a influência explícita da hierarquia católica, possibilitaria a emergência de novos atores no cenário político, acentuando a diversidade de idéias e de práticas políticas, condição essencial para a construção de um Estado democrático.

A Igreja, despojada de um poder que contaminava sua fidelidade ao Evangelho, poderia se voltar para a formação de seus quadros, favorecendo um comprometimento maior dos fiéis com os ensinamentos do Cristo. Expressão e instrumento desse engajamento passou a ser também a própria doutrina da Igreja, que começara naquele mesmo tempo a explicitar seus aspectos sociais com a publicação da Encíclica *Rerum Novarum*.

A ruptura não significaria o fim das interferências recíprocas. O entrelaçamento a que se chegou nas relações entre o Estado e a Igreja desembarcou no Brasil com as primeiras caravelas e não poderia facilmente ser apagado da cultura política que se arraigara profundamente na vida do país.

Ainda hoje, passado um século desde o início do processo, não é fácil definir os marcos que devem delimitar estes dois mundos. Como a própria encíclica *Rerum Novarum* indicou, confirmada pelo Concílio e as subseqüentes encíclicas sociais, no plano do indivíduo, sujeito de direitos e deveres políticos, se encontram os valores do Evangelho e a decorrente responsabilidade pelo bem comum. Daí resulta a pertença e o interesse concomitantes sobre as coisas da Igreja e do Estado, na sua forma democrática.¹

1. Em seu sentido mais amplo, entendemos ser a Igreja (*Ecclesia*) o corpo místico de Cristo, povo de Deus em marcha, com todas as suas expressões e vocações (leigas, leigas consagradas, religiosas e sacerdotais). Por sua vez, o Estado é o conjunto formado pela sociedade política e pelas instituições que a representam no

A Igreja, em lugar da postura de primeiro sujeito do processo antes assumida, hoje tem consciência de seu papel de guardiã de uma ética política que assegure a justiça, a liberdade e a igualdade das oportunidades. Esse papel é exercido principalmente pelo leigo, que é chamado a ser um ator de todo o processo, em colaboração com as demais expressões do mundo civil.

É seguro que os homens públicos, com funções nos três poderes do Estado, e os cidadãos em sua maioria, mais e mais reconhecem esse papel da Igreja e a forma como ela o exerce. Mas encontramos, por outro lado, personalidades, tanto do Estado como da Igreja, que não alcançam essa compreensão, ora confundindo os espaços de atuação, ora se valendo desses limites para advogar o silêncio da Igreja.

Novos tempos para o sujeito de fé e política

A experiência vivida no tempo em que ocorreu a separação não era limitada ao Brasil. Havia todo um processo se desenvolvendo na Europa, onde a Igreja acordava para o reencontro com a fidelidade ao mandato de Cristo. Ocorreu ali, como aqui, um retorno às fontes e o “esforço de voltar às fontes, especialmente as fontes bíblicas e patrísticas, significou, de fato, uma volta em maior profundidade à Fonte, Cristo Jesus, Cabeça da Igreja, estimulando uma vivência mais consciente de seu mistério pascal”.²

corpo burocrático dos três poderes. Sua composição envolve cada um e todos os atores, individuais e coletivos, privados e públicos. Estas separações nos planos da abstração e da institucionalidade são impossíveis no ser humano, sujeito da Religião e da Política. O pensamento, a experiência e a prática concomitante nestas duas dimensões se aperfeiçoam na medida em que há liberdade, religiosa e política.

2. MARIAE, Servus. *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 47. (Coleção Igreja do Brasil)

Não tendo que administrar uma ingerência até então legítima na vida do Estado, a Igreja tinha a oportunidade de reencontrar o caminho para a atividade pastoral, campo próprio para seu serviço aos homens não apenas em vista de sua plenitude na vida e definitiva salvação, mas também, na valorização da fraternidade, da justiça e da ética, capazes de construir um mundo mais digno para todos, “assim na terra como no céu”.

Passadas as duas primeiras décadas do século, onde o Mundo viveu o horror da Primeira Guerra e viu começar a experiência do socialismo real — marcadamente ateu —, a Igreja vive o florescer de uma nova presença de leigos que encontravam no Evangelho o sinal de uma saída para os impasses que a Guerra, a Revolução Industrial e a Revolução Comunista significavam para o Mundo.

Foi uma primavera para o laicato, mesmo se naquele movimento que se iniciava encontramos muitas pessoas do clero e do episcopado. A novidade é que eles ali estavam com o ânimo de fazer crescer a presença dos leigos no processo. Boa parte desses novos ventos era soprada da França e, sem dúvida, o nome de Jacques Maritain pode significar todo esse tempo. Outros nomes, mesmo fora da França, poderiam ser arrolados, mas ficamos com Maritain para não muito nos estendermos e assim retornarmos ao Brasil onde estes ecos logo chegaram.

As primeiras décadas do novo século para a Igreja no Brasil, após a ruptura do cordão que a ligava ao Estado, seriam um tempo de revalorização de sua vida interna, do fortalecimento da religiosidade popular e de um estreitamento dos vínculos entre a hierarquia e o povo fiel. Por outro lado, o rompimento dos laços com o Estado e o saldo das emoções vividas na separação significavam também uma perda das relações com os intelectuais e com as classes dirigentes.

Os ventos soprados na Europa começaram a chegar como brisa no Brasil. Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima,

Sobral Pinto, Padre Leonel Franca, entre muitos outros, assumiam o histórico papel de promover a reaproximação da Igreja com o Mundo da Cultura e da Política, pautando essa reaproximação por um compromisso e uma prática efetiva em favor da justiça e da liberdade.

O desaguadouro desse processo foi o nascimento da Ação Católica, já provada na Europa, mormente na Itália, França e Bélgica, como instrumento indispensável para o diálogo da Igreja com o mundo moderno. A Ação Católica e a presença de um grande número de intelectuais cristãos na imprensa, inspirados nessa renovação que se verificava, construíram uma face nova da Igreja, mais viva e mais comprometida.

A Ação Católica

A presença da Ação Católica no Brasil, com seus diversos ramos específicos, entre as décadas de 30 e 60, fez desse período o mais importante da história da Igreja em nosso país, não sendo exagero dizer o mesmo quanto à própria sociedade civil.

Raimundo Caramuru de Barros (*Servus Mariae*), testemunha daquele tempo, assim descreve a grande novidade:

“A descoberta pelos leigos da Igreja, como Corpo Místico de Cristo, lugar privilegiado de sua participação na vida trinitária; a descoberta da liturgia como celebração festiva do mistério pascal, com toda a riqueza de seu simbolismo e da vida nova em Cristo decorrente da morte e ressurreição do Senhor; a descoberta das exigências do apostolado e do testemunho a ser dado por cada cristão (...), a missão do fiel de atuar na sociedade (...); todas essas dimensões foram assi-

miladas por estes grupos e começaram a fazer parte de sua vivência de fé”.³

Há que se registrar, entretanto, que toda essa importância da Ação Católica Brasileira não teve efeito direto na vida das paróquias e mesmo das dioceses, que continuavam sua vida rotineira, ainda que convivendo com essa vanguarda que despropositadamente preparava o terreno da Igreja no Brasil para a recepção da grande e verdadeira novidade que seria o Concílio Vaticano II.

Significativo nesse processo foi papel da Arquidiocese do Rio de Janeiro, principalmente pela atuação de seu titular, o Cardeal Sebastião Leme, e dos Padres Helder Câmara e Júlio Maria. A Igreja no Rio de Janeiro era o cenário de desenvolvimento e irradiação da Ação Católica, assim como era o ponto do diálogo da Igreja com o mundo intelectual e com as classes dirigentes do país.

Padre Helder, principalmente, com um carisma próprio que se revelava na capacidade de multiplicar-se em frentes de vanguarda, fazia espalhar-se por todo o Brasil a chama da Ação Católica e começava a atizar o fogo de uma outra grande novidade: a criação de uma Conferência Episcopal no Brasil.

As idéias e os acontecimentos provocavam grande ebulição na vida da Igreja e essa ebulição repercutia fortemente na vida política nacional. O Congresso Eucarístico Internacional, no Rio de Janeiro, as múltiplas especializações da Ação Católica, o papel relevante de diversas congregações religiosas, a presença de intelectuais cristãos de grande prestígio na imprensa, na universidade, na política partidária, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tudo era novo e empolgava o laicato no Brasil, principalmente nas escolas e nos sindicatos.

3. Idem. *Ibidem*. Op. cit. p. 59.

Enquanto isso, o país também vivia uma crescente ebulição política. O fim da Segunda Grande Guerra impulsionara a democratização. O novo estado democrático despertava o sentimento nacionalista ao tempo em que desafiava os jovens e os intelectuais a uma luta mais concreta contra as injustiças sociais. Todos eram chamados a uma posição mais clara diante das questões políticas, sociais e econômicas.⁴

Assim chegou o país à década de 60. O Laicato brasileiro, alimentado pelos ideais da Ação Católica e estimulado pela Pastoral de Conjunto, nascida na CNBB, era chamado também a assumir um compromisso explícito com a justiça social e com a ética. Havia no ar a sensação de que algo de novo e de belo estava por acontecer.

A cada dia, no mundo da política, a situação era mais efervescente. As esquerdas encontravam força e entusiasmo para avançar e encontravam na Igreja, particularmente nessa parcela mais contagiada pelas novidades, uma grande simpatia. Havia, por outro lado, a reação da direita que se apoiava no grande capital e no apoio sem disfarces do governo norte-americano, contando, também, com a simpatia de parte da hierarquia católica.

A tensão crescente teve seu desenlace em 1964, quando não apenas se fecharam as portas do Brasil a uma renovação política mas se regrediu duramente dos avanços alcançados no processo de redemocratização. A Igreja sentiu fortemente o golpe e viu o cerco da ditadura fechar-se também sobre suas expressões mais significativas, principalmente entre os leigos.

4. Deve-se registrar a expressão política do Partido Democrata Cristão — PDC, fundado em 1945 a partir do ressurgimento da Liga Eleitoral Católica — LEC, que havia encontrado o ápice da sua militância na década de 30. A criação do PDC apoiava-se em nomes como o de Alceu Amoroso Lima, ex-Secretário Geral da LEC, Cesarino Júnior, Professor de Direito do Trabalho na Universidade de São Paulo, Antônio Queiroz Filho, empresário em São Paulo, e André Franco Montoro, advogado e já na época destacado militante político.

A Ação Católica foi ferida de morte. Lideranças foram silenciadas, algumas até assassinadas e muitas partiram para uma luta subterrânea contra o novo regime, caindo na “ilegalidade”. Frustrou-se a alvissareira expectativa. Aquele esperado *algo de novo* se tornou em pesadelo cujo preço a sociedade levaria — e ainda levará — muito tempo para pagar integralmente. A truculência de um regime, que se fazia presente em toda a América Latina, não apenas cancelava os avanços alcançados, mas parecia destruir a capacidade de sonhar que a todos pouco antes contaminava.

Concílio Vaticano II: a esperança

Em meio a toda a essa dor, começavam a soprar na Igreja do Brasil os ares do Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado por João XXIII. Para todos aqueles engajados na caminhada que aqui se frustrara, a recepção do Concílio e a implementação concreta de suas disposições eram o reencontro com o sonho. Eram a confirmação de que o cristão, seguindo um Deus que foi crucificado e venceu a morte com a ressurreição, nunca é definitivamente derrotado porque vive “de esperança em esperança”.⁵

O Concílio Vaticano II repercutiu profundamente na vida da Igreja do Brasil, encontrando nela o terreno que fora preparado pela utopia e pela prática da Ação Católica, assim como da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A CNBB, nos dez anos anteriores, iniciou o Plano da Pastoral de Conjunto, antecedido pelo Plano de Emergência, ambos idealizados por Dom Helder Câmara e desenvolvidos por um jovem e competente grupo de assessores.

5. Lema do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, que assumiu o Arcebispado de São Paulo nesse período e se tornou uma das figuras centrais de todo o processo.

Esse Plano foi o instrumento eficiente da revolução pastoral que fomentou a idéia de uma *eclesiologia de comunhão*, consagrada pelo Vaticano II. Essa *eclesiologia de comunhão*, que leva o laicato a partilhar com o ministério ordenado toda a construção da vida da Igreja, assegura também aos leigos o direito de “fundar e dirigir associações (...) para fomentar a vocação cristã no mundo, e reunir-se para alcançar em comum esses mesmos fins”.⁶ Daí nasceram ou floresceram duas realidades significativas para a Igreja no Brasil: as Comunidades Eclesiais de Base e os Movimentos Leigos.

Comparando a realidade vivida pela Igreja no início de século e da República, quando ocorreu a separação entre o Estado e a Igreja — parecendo que esta sofreria graves conseqüências —, com a realidade do pós-Concílio vê-se que houve uma revolução copernicana no modo de ser da Igreja em nosso país. Pouca semelhança há, a partir da década de 60, com a realidade vivida até o início do século. Há uma nova Igreja, mais pobre, mais desejosa de se confrontar constantemente com o Evangelho e, por isso mesmo, mais aberta, diversa e rica em suas expressões.

Comunidades de Base e Movimentos Leigos

A grande novidade dessa época, que acentua firmemente o papel do leigo na Igreja, foram as Comunidades Eclesiais de Bases, alimentadas pela Teologia da Libertação, que é essencialmente a primeira contribuição da América Latina para a reflexão teológica na história da Igreja. As Comunidades Eclesiais de Base se constituíram numa grande revolução, com “seu jeito novo de ser igreja”.⁷ Trouxeram para a vida da Igre-

6. Código do Direito Canônico, can. 215.

7. Expressão típica com a qual as próprias CEB's gostam de se definir.

ja uma grande multidão de leigos, em sua maior parte — outra novidade — de classes menos favorecidas (operários, trabalhadores rurais, moradores de periferia). A proliferação das CEB's e o método de ação por elas experimentado (partilha da fé, da vida, das dores, lutas e esperanças) tiveram um reflexo fortíssimo em toda a Igreja e repercutiram profundamente na vida política do país.

Há, a partir das CEB's, uma nova expressão do laicato. Antes, à época da Ação Católica, o laicato tem uma grande presença da elite intelectual e alcança apenas pessoas da classe média que participam ou aspiram sua participação nessa elite. Agora era quase exclusiva a participação de pessoas de classe mais pobre, sem grande formação escolar. Excepcionalmente, ex-militantes da Ação Católica, percebendo o significado das CEB's, como seqüência do processo histórico abortado, a elas se integraram, colaborando com sua capacidade intelectual para a consolidação da experiência.

A participação dessas pessoas e de grande número de bispos, padres, religiosos e teólogos engajados em sua efetivação não tirou das CEB's sua característica leiga e popular. As CEB's se consolidaram definitivamente como sujeitos na vida da Igreja e expressão viva da *ecclesiologia de comunhão* emanada do Vaticano II. Não conseguiram as CEB's, entretanto, se fixar junto à classe média urbana.

No esforço por assumir a renovação inspirada pelo Vaticano II, desenvolveu-se uma outra significativa experiência também fundada naquele direito de associação de que falamos, como expressão de diversos carismas: a experiência dos Movimentos Leigos. Esses movimentos, geralmente transnacionais, se constituem também em modos originais de “ser Igreja” e contam com o afetuoso apoio do Papa, como ocorreu sempre na história da Igreja, desde Francisco de Assis e seu pequeno grupo.

Diversos movimentos se consolidaram nesse tempo, ainda que alguns sejam anteriores ao próprio Concílio. Alcançan-

do as mais diferentes categorias sociais e indo dos grandes centros aos lugares mais distantes, esses movimentos tiveram, entre outros méritos, a capacidade de se comunicar com o mundo urbano, tornando-se “a única porta de entrada do catolicismo na nova e desevangelizada classe média urbana”.⁸

Sem a grande repercussão obtida pela ação política das CEB’s, militantes desses movimentos também se empenharam na vida política e econômica, em muitos casos encontrando alternativas originais e criativas como contribuições suas para a busca de solução dos problemas sociais do país.⁹

Desenvolveram-se, assim, ao longo das últimas décadas, dois modos de “ser Igreja”, ambos bem-sucedidos em seu propósito de anunciar o Evangelho a uma sociedade marcada pela diversidade. Diferentes quanto ao espaço sociopolítico onde atuam, diferentes na forma de expressão de sua religiosidade e colocadas no meio do fogo das questões políticas internas da Igreja, estas duas realidades podem parecer antagônicas, o que não é verdade.

Diversidade, incompreensões e esperança

A confluência de todas essas realidades na Igreja que encontramos no Brasil neste final de século não poderia ser isen-

8. BINGEMER, Maria Clara. Palestra na Assembléia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Porto Seguro (BA), 29.04.2000.

9. Entre diversos exemplos, podemos citar a experiência da Economia de Comunhão, iniciada no Brasil em 1991 pelo Movimento dos Focolares. Essa experiência consiste basicamente na criação de empresas (ou adesão de empresas já implantadas) comprometidas com a ética e a doutrina social da Igreja. Estas empresas dividem seus lucros em três partes: uma destinada ao seu próprio desenvolvimento; outra destinada à formação de “homens novos”, no sentido paulino de comprometimento com a Boa Nova; e uma terceira destinada à comunhão com pessoas ou famílias necessitadas. Hoje, atuantes em diversos segmentos da economia, são cerca de 500 em todo o Mundo (80 no Brasil). A Espri S/A, de São Paulo, formada por pequenos investidores do próprio Movimento, administra um Pólo Industrial-Piloto em Vargem Grande Paulista, é fomentadora do projeto da Economia de Comunhão e está sendo apresentada pelo Sebrae como modelo de empresa de participação.

ta de traumas e incompreensões. Há uma grande diversidade de leituras da realidade e do próprio papel da Igreja, assim como do papel do leigo neste contexto.

O surgimento de uma Igreja marcadamente popular, verificado com o nascimento das CEB's, coincidente com a crise vivida pela Ação Católica, que praticamente desapareceu, levou grande parte de sua militância a recolher-se e procurar se enquadrar na rotina da vida social sem o empenho e o compromisso cristãos que a empolgava. Por outro lado, a hierarquia à qual este grupo se sentia ligado tinha um novo amor e a ele deveria dedicar todos os seus cuidados. O resultado disso, com as inúmeras exceções que se pode constatar, foi o esfriamento da participação dessa classe mais intelectual e a perda do diálogo da Igreja com a importante parcela da sociedade da qual esses militantes da Ação Católica faziam parte.

As Comunidades Eclesiais de Base, ao promoverem inclusão de uma grande maioria de cristãos, até então apenas “devotos”, na vida da Igreja causaram grande preocupação nas esferas de poder, tanto civil quanto eclesiástico. O vínculo com a Teologia da Libertação as colocou sob a lupa da parcela mais conservadora da Igreja no Brasil e dos setores da Cúria Romana encarregados dos temas de Doutrina. As questões doutrinárias de certa forma prejudicaram a unidade e acabaram por dificultar a própria expressão, completa e harmônica, do engajamento político do conjunto da Igreja. Sem embargo, os efeitos da renovação da política nacional, com a emergência de novas lideranças, provocou reação e preocupação no regime militar que, já a partir da metade da década de 70, dava sinais de desgaste. Tanto cerco terminaria por levar as lideranças e a própria militância a uma postura de defesa que se refletiria significativamente na vida das CEB's.

Os Movimentos Leigos foram crescendo de forma desapercebida nesse contexto, principalmente no meio urbano, e aos poucos foram também se tornando motivo de preocupação para

quem almejava a hegemonia. Caracterizados, todos eles, por uma forte espiritualidade, em função mesmo dos carismas que representam, foram tidos por muitos como que despreocupados com a realidade social. Isso embora todos tenham, como dissemos, alguma forma de inserção na política e na economia, com leituras próprias da realidade. Estas experiências não são substitutivas da militância das CEB's, mas a elas supletivas e, com sua diversidade, caracterizam a liberdade de pensamento e expressão caríssimas ao Plano do Criador.

Acrescentando-se a esse quadro as tensões que se verificam no âmbito da hierarquia, naturais num país de dimensões continentais, ferido pelas desigualdades, vemos a Igreja viver um momento de perplexidade, buscando entender-se a si mesma, entender seus fiéis e entender a sociedade onde se situa. Essa perplexidade é um desafio e como desafio ela é uma esperança. A esperança de que sejam jogados fora todos os preconceitos, de que seja acolhida como um Dom de Deus a diversidade de atuações, de que seja rejeitada toda tentação de controle de uma realidade pela outra, que seja buscada a fraternidade viva entre todos. E assim, de forma autêntica porque unida, a Igreja possa estender a mão aos irmãos de outras denominações religiosas, a todos os homens de boa vontade, ainda que não crentes, visando a construção de uma sociedade mais justa onde sejam superadas todas as formas de exclusão.

Resumo

O artigo apresenta um breve histórico analítico da relação entre Estado e Igreja no Brasil, desde a separação dessas instituições até a chegada do Leigo como figura central das relações sociais internas e externas da Igreja católica.

Resgata o período efervescente da Ação Católica e a importância do Concílio Vaticano II como esperança orientadora da Igreja nesta transição de milênio. Aborda, finalmente, o tema das Comunidades Eclesiais de Base e dos Movimentos Leigos com uma percepção acurada das suas diversidades e complementaridades.

A partir da ótica de um leigo engajado no Movimento Folcolari e ativo no núcleo cultural da Igreja, o texto faz um relato de suas questões centrais no presente com vistas ao futuro.

Pastoral da Criança: uma experiência consagrada

ZILDA ARNS NEUMANN

Vida para todos. Este é o lema e a luta dos mais de 150 mil voluntários da Pastoral da Criança — organismo de ação social da CNBB, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Fundada em 1983, hoje atua em comunidades de todos os estados do Brasil e sua experiência já é realidade em outros países da América do Sul e da África, desenvolvendo ações básicas de saúde, nutrição, educação e cidadania junto a gestantes e crianças menores de seis anos, dentro do contexto familiar nos bolsões de pobreza e de miséria.

A Pastoral da Criança é uma experiência diferente e inovadora, que usa tecnologia barata e simples para salvar vidas. Ecumênica, cada vez mais a Pastoral da Criança é uma organização não-governamental que se torna conhecida por sua luta e pelos resultados contra a desnutrição, a mortalidade infantil e a violência nas famílias. Nas comunidades onde atua, a Pastoral da Criança já conseguiu reduzir estes índices a mais da metade da média nacional. A taxa de mortalidade entre as crianças menores de um ano acompanhadas pela entidade fica entre 12 e 17 mortes infantis. A média nacional, apresentada pelo Ministério da Saúde e Unicef, apontou uma taxa de 36 óbitos por mil nascidos vivos no Brasil inteiro. A diferença de 24 pontos entre um indicador e outro é ainda mais relevante se levar-

mos em consideração que a Pastoral da Criança atua nas localidades mais pobres do país. No entanto, a busca é por um objetivo maior. O trabalho não quer apenas garantir a sobrevivência das crianças pobres, mas também a qualidade de vida delas, de suas famílias e comunidades. Seus programas e ações defendem a vida, visam construir comunidades saudáveis, promoção humana e qualidade de vida. Assim, a Pastoral da Criança luta também pela diminuição da violência familiar e pela participação comunitária no controle social das políticas públicas básicas, para construção da cidadania nas áreas de maior pobreza.

Essa história começou em 1982, numa reunião sobre a paz mundial da ONU (Organização das Nações Unidas), realizada em Genebra. O então Diretor Executivo do Unicef, Sr. James Grant, convenceu meu irmão, Dom Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo naquela época, de que a Igreja poderia ajudar a salvar a vida de milhões de crianças que morriam de doenças facilmente preveníveis nos países em desenvolvimento. Um exemplo era a desidratação causada pela diarreia, em que as mães poderiam salvar seus filhos da morte se soubessem preparar o soro oral, considerado na época um dos maiores avanços da história da medicina. Voltando ao Brasil, Dom Paulo me telefonou sobre essa idéia; senti que esta seria minha nova missão como profissional e cristã.

Na minha experiência como diretora durante treze anos de Postos de Saúde e Clubes de Mães, na região metropolitana de Curitiba, sempre reparava que os mais pobres só vinham consultar o médico quando a criança já corria risco de vida. Como médica pediatra no Hospital de Crianças, em Curitiba, atendendo todos os dias crianças de famílias pobres, escutava as mães falarem que gostavam de se consultar comigo porque aprendiam a cuidar melhor de seus filhos. Sentia em mim essa vocação de aproveitar todas as oportunidades para reforçar a educação.

Na realidade, entre o sistema de saúde e as famílias pobres, sentia-se a falta de um trabalho de educação nas comunidades,

junto às famílias e, especialmente, às mães. Tinha a certeza de que a maioria das doenças que acometiam as gestantes e as crianças poderiam ser facilmente prevenidas se as famílias tivessem mais conhecimentos e o apoio necessário. Lembrava de minha mãe, na área rural, onde nasci e me criei até os dez anos de idade: ela ajudava as mães da comunidade e estava sempre lendo livros para aprender mais e poder orientar melhor; quando via que o caso necessitava de assistência médica, se mobilizava para que a pessoa fosse levada ao hospital.

Por toda essa experiência profissional e de vida, tinha certeza de que esse trabalho da Igreja teria potencial muito grande para reduzir a mortalidade infantil; com certeza, seria bem-sucedido. Sendo um trabalho de Igreja, deveria ter um verdadeiro espírito missionário, de amor ardente que não espera, mas que vai ao encontro e dá a mão àqueles que mais precisam, como nos ensina a parábola do Bom Pastor. Seguindo o que o próprio Jesus nos ensinou, esse trabalho deveria ser ecumênico e sem preconceitos, pois a caridade é o maior mandamento.

A proposta de como a Igreja poderia participar dessa luta para reduzir a mortalidade infantil foi apresentada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1983. A Conferência indicou o Arcebispo de Londrina, Dom Geraldo Majella Agnelo, para ser o Pastor que me acompanharia nesse trabalho; depois de oito anos, transferido para o Vaticano, foi sucedido por Dom Alfredo Novak, Bispo de Paranaguá, e depois por Dom Aloysio José Leal Penna, Arcebispo de Botucatu.

A metodologia comunitária foi inspirada no Evangelho de São João, quando fala do milagre da multiplicação dos dois peixes e dos cinco pães; depois de abençoados por Jesus, esses alimentos foram repartidos para cinco mil pessoas, organizadas em pequenos grupos. Quando Jesus mandou verificar se todos estavam satisfeitos, ainda sobravam doze cestos de comida. Desta forma, cada líder comunitária capacitada assumia a missão de multiplicar o seu saber e a solidariedade fraterna

para 10 a 20 famílias. A mística cristã sempre foi o motor propulsor do trabalho.

A preocupação da Pastoral da Criança foi sempre de ensinar práticas simples, com potencial de redução da mortalidade infantil, principalmente das suas três primeiras causas de morte; outra preocupação sempre foi que pudessem ser realizadas em grande escala, mesmo por líderes comunitárias analfabetas.

Para tanto, a comunidade se organiza, em redes de solidariedade humana que se comunicam, se apóiam mutuamente e se fortalecem no trabalho. As ações da Pastoral da Criança estão voltadas à criança desde antes de nascer, dentro do seu contexto familiar e comunitário. Começa com a saúde da gestante, como o incentivo ao pré-natal e à vacinação, a alimentação enriquecida para melhor nutrição da gestante, a fim de reduzir a incidência de crianças prematuras e ou de baixo peso ao nascer; o aleitamento materno exclusivo até os 6 meses e depois complementado por outros alimentos; é uma das ações prioritárias e por si só é capaz de reduzir mais de 4 vezes a mortalidade por pneumonias e 20 vezes por infecções intestinais, nessas comunidades que são carentes também em saneamento ambiental. Ainda como ação básica junto às gestantes, procura multiplicar informações sobre a prevenção das doenças sexualmente transmissíveis e o desenvolvimento integral da criança. O trabalho busca integrar principalmente pai e mãe, porque, orientados e conscientes, eles têm mais chances de terem filhos saudáveis.

O esforço passa pelas mãos de mais de 150 mil voluntários. Unindo fé e vida, cada um deles atua em um trabalho específico e assume seu compromisso de maneira prática e constante. Em todo o país, a Pastoral da Criança acompanha a cada mês 76.732 gestantes, 1.571.393 crianças de zero a seis anos de idade, e 1.061.459 famílias, conforme mostra o relatório do segundo trimestre de 2000. O trabalho está consolidado em todas as 259 dioceses e prelaças do Brasil, e beneficia 31.929 comuni-

dades carentes de 62% dos municípios brasileiros; isto é, 3.277 municípios são beneficiados.

O trabalho da Pastoral não discrimina a cor da pele, religião ou opção política da família acompanhada. A Pastoral da Criança quer estar em cada comunidade onde seja necessária e onde possa contribuir. Sua missão é baseada nos ensinamentos de Jesus Cristo e isso significa conjugar verbos que às vezes parecem esquecidos como amar, incluir e respeitar o diferente. Todos os voluntários da Pastoral da Criança se fortalecem com essas palavras e se animam cada vez mais em continuar a buscar esses objetivos.

Os 129.725 líderes comunitários atuantes, na absoluta maioria mulheres e pobres, bem como as 6.295 equipes de ordenação, capacitação e de acompanhamento em serviço, recebem treinamento constante e são motivados pelos resultados que vêm acontecer, tanto a olho nu quanto ao serem recuperadas crianças desnutridas. São motivados também através dos dados de 22 indicadores sobre a saúde materno-infantil, que eles próprios enviam a cada mês e a Coordenação Nacional da Pastoral da Criança avalia e, a cada três meses, devolve a eles a resposta, com estímulos informatizados, de acordo com os resultados alcançados. Aliás, esse é talvez o sistema de informação mais exato do país, e que tem garantido muitos dos sucessos da entidade. Esses dados servem para que seja feita uma análise profunda, indicando ganhos e dificuldades, além de demonstrar que tipo de ação é mais necessária em cada comunidade no alcance dos objetivos. Os resultados são divulgados com rapidez e isso contribui para reduzir situações de crise na comunidade.

A alimentação enriquecida e a vigilância nutricional são outras ações que garantem qualidade de vida para crianças, gestantes e famílias. Com os alimentos disponíveis na comunidade, os líderes ensinam a produzir pratos de alto valor nutritivo, sem desperdícios. Cascas de ovos, talos e cascas de

verduras, legumes e frutas como a pupunha da Amazônia, caju e castanhas do nordeste, folhas verde-escuras e farelos de arroz e de trigo, amendoim, soja, gergelim, girassol e muitos outros alimentos ricos, normalmente jogados fora, são incluídos em receitas agradáveis, baratas e nutritivas. Bem alimentadas, as crianças e as famílias têm mais condições de se desenvolver de forma saudável.

A Pastoral também faz prevenção de doenças diarréicas e respiratórias. Ambas são causas de grande número de mortes infantis e prejuízos para o desenvolvimento das crianças. No *ranking* da mortalidade infantil, a diarreia e a pneumonia perdem apenas para as doenças neo-natais: estas doenças aparecem como a principal causa da mortalidade infantil entre as crianças acompanhadas pela Pastoral da Criança nos últimos anos. São motivo de 28,8% dos óbitos de crianças menores de um ano. A seguir, aparecem as infecções respiratórias, responsáveis por mais de 15% dos casos de mortes infantis, e as infecções intestinais, que atingiram 13,1% das crianças acompanhadas no mesmo período. Para estas três causas de mortes, cuja incidência de diarreias aumenta no verão e as pneumonias no inverno, a Pastoral desenvolve campanhas permanentes, em todo país, especialmente através das visitas mensais às famílias, das reuniões comunitárias e no Dia do Peso mensal, e de seus programas de rádios e jornais. Os líderes são ensinados a prevenir, alertados a estarem atentos sobre os sintomas e a encaminharem os doentes para tratamento ao sistema de saúde oficial, quando necessário.

Há ainda o trabalho de educação essencial das crianças menores de 6 anos, que visa a orientar pais, demais familiares e a comunidade sobre seu papel no desenvolvimento integral da criança, a partir da gestação. As atividades desenvolvidas em educação essencial ajudam a criança a desenvolver suas habilidades motoras, emocionais e sociais, além de fortalecer os laços afetivos entre pais e filhos. Essas atividades também

permitem aos líderes e à família perceber e avaliar o desenvolvimento das crianças e o aparecimento de doenças. A atenção para o desenvolvimento infantil se faz principalmente em relação ao andar, falar e brincar, que formam o tripé dos estímulos para o desenvolvimento da criança na Pastoral. São orientações compartilhadas com as famílias e a comunidade, a fim de serem conquistadas as condições sociais e de espaço necessárias para a criança se desenvolver bem. As brinquedotecas são incentivadas em todo o país, com brinquedos prontos doados e também com brinquedos construídos pelas crianças e seus pais. Brincar junto também fortalece a ligação afetiva e socializa os saberes entre pais e filhos; a família é incentivada a promover as brincadeiras com as crianças.

Outro trabalho é a prevenção de acidentes domésticos, um dos problemas que mais afetam as crianças pequenas, a partir dos 2 anos de idade. Além disso, desperta-se para a consciência da necessidade de hábitos gerais de higiene e utilização da água, do próprio saneamento básico e ambiental e a preservação da natureza.

A Pastoral da Criança ainda desenvolve, em milhares de comunidades, a fitoterapia, onde se trabalha com remédios caseiros, valorizando plantas regionais com receitas que podem prevenir e até curar e ajudar as famílias no tratamento de doenças simples. Isso também evita que gastem com medicamentos o pouco dinheiro que têm.

As mães são também instrumentos de apoio para as futuras mães que vêm os bebês saudáveis e os bons laços afetivos que o aleitamento materno gera. Assim, estimulando os bons exemplos locais, percebemos que a Pastoral da Criança também possui outra função de extrema importância na comunidade: a promoção de valores culturais como o da solidariedade humana, da co-responsabilidade social, da fé em Deus, da capacidade de melhorar o tecido social através do nosso próprio esforço.

As transformações silenciosas se medem em números, mas também a olhos vistos: os padrões que dizem respeito à pobreza, violência, gênero, doenças e discriminação que passam de uma geração para outra também podem ser transformados de uma geração para outra. E nunca antes uma geração viu tantas mudanças em hábitos e ações como agora em comunidades acompanhadas pela Pastoral da Criança. Muitas mulheres dizem: “Agora eu me sinto gente e quero ajudar os outros para que não passem pelo que eu passei”.

Mas mudar hábitos não é simples nem rápido. Transformar crianças educadas na violência em adultos violentos é mais fácil do que fazer com que estes adultos que foram violentados na sua infância acreditem em outra forma de se relacionar com a sociedade, a começar por seus filhos e sua família. No entanto, este é outro desafio da Pastoral da Criança. No ano passado, a instituição resolveu convocar a sociedade a pensar sobre a paz e participar da campanha “A Paz começa em casa”. Com o objetivo de prevenir a violência contra a criança dentro de casa, a campanha mobilizou voluntários em todo Brasil e mais de um milhão de famílias foram e continuam sendo visitadas a cada mês, recebendo orientação e acompanhamento. A campanha incentivou uma discussão nacional sobre a necessidade de construir um clima de paz em família e cultivar atitudes de paz como uma das formas de promover o desenvolvimento integral das crianças. Após essa campanha, a Educação para a Paz passou a ser mais uma ação permanente desenvolvida pela Pastoral da Criança junto às famílias acompanhadas.

Somente o investimento nessas ações básicas de saúde, nutrição, educação e cidadania já tem garantido sucesso na melhoria de vida das crianças acompanhadas. Mas, para salvar a vida das crianças, é preciso investir também na vida de quem convive com ela: a família. Assim, a Pastoral da Criança ainda desenvolve ações complementares, tais como a geração de renda para a sobrevivência das famílias, alfabetização de

jovens e adultos, participação no controle social, comunicação e mobilização social, educação para a afetividade e sexualidade, saúde bucal, segurança alimentar intersectorial, programa para pessoas da terceira idade, planejamento familiar natural e saúde mental comunitária.

Na luta contra o desemprego e a fome,¹ a Pastoral da Criança, está beneficiando diretamente 37.811 pessoas e indiretamente 110.677 com o Projeto de Geração de Emprego e Renda para as famílias pobres acompanhadas e líderes comunitários.

O melhor exemplo desses projetos está na Diocese de Montes Claros, em Minas Gerais. Ali, mais de 80% dos projetos que se iniciam têm continuidade e seguem produzindo outros projetos. Com 20 horas de trabalho na semana, cada participante chega a tirar um salário mínimo e meio por mês, que corresponde a aproximadamente US\$ 113 mensais. Pelo menos 1.072 pessoas foram beneficiadas diretamente em Montes Claros e outras 3.830 pessoas indiretamente. O grande ganho, no entanto, é a melhoria da auto-estima, a qualificação das pessoas para enfrentar a vida e o trabalho, o aumento do poder aquisitivo, a redução da criminalidade e criação de oportunidades de emprego.

Outro problema que a Pastoral da Criança se comprometeu a reduzir nas comunidades onde atua é o analfabetismo. Segundo o IBGE (Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), os analfabetos no Brasil correspondem a cerca de 19% da população e são aqueles que têm menos chance de conseguir um emprego; é visível a redução do analfabetismo entre os jovens.

Atenta a isso, há dez anos, a Pastoral da Criança passou a investir também na alfabetização de jovens e adultos. Hoje são

1. Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD/Brasil/1999), das 79.315.287 pessoas que fazem parte da População Economicamente Ativa (população a partir dos 10 anos de idade), 3.124.405 estão desempregadas.

mais de 22 mil alunos aprendendo a ler e escrever através das palavras-chaves na Pastoral, tais como: soro caseiro, saúde, nutrição, família, comunidade, fraternidade, fé, Deus e outras. Por esse programa já passaram mais de 200 mil alunos. A média de tempo necessário para alfabetizar tem sido de 10 meses, a custo de 2 dólares por aluno/mês.

No Brasil, as mulheres analfabetas têm em média 6,5 filhos, enquanto que entre as mulheres com 11 anos de estudo fundamental esse número cai para 2,5.²

No mundo, o problema do analfabetismo é grande: um sexto da humanidade ainda está entre os analfabetos funcionais. Segundo o Unicef, a educação para todos eles custaria 7 bilhões de dólares, pouco menos do que nos Estados Unidos se gasta todos os anos em cosméticos ou o que na Europa se gasta com sorvetes.

A Pastoral da Criança ainda estimula o controle social através dos Conselhos, instituídos por lei. Através da Rebidia (Rede Brasileira de Informação e Documentação sobre a Infância e Adolescência), conselheiros municipais e estaduais são orientados e capacitados para participar do controle social dos serviços públicos, atuando especialmente na área da saúde, assistência social, educação e direitos da criança e do adolescente. Os conselheiros, que também são voluntários, atuam junto ao poder público, fiscalizam o cumprimento dos planos de saúde, o repasse de verbas, a aprovação de convênios e outros; lutam pelos direitos de cada cidadão e incentivam a participação das comunidades nesse esforço; atuam onde o cumprimento das leis e os projetos podem significar o limite entre a vida e morte para a infância e a qualidade de vida das crianças para o resto da sua existência.

Na Pastoral da Criança, o dinheiro é investido prioritariamente no treinamento e acompanhamento do trabalho dos lí-

2. *Situação Mundial da Infância 1999*. Unicef, Brasília-DF. p. 7.

deres junto às famílias. Mais de 71% dos recursos financeiros, além dos materiais educativos e balanças para pesar crianças, são enviados pela coordenação nacional, diretamente às dioceses, que abrangem micro-regiões no país. A cada ano se faz o orçamento do programa, de acordo com as necessidades sentidas e a série histórica. A prestação de contas é remetida à coordenação nacional e esta as remete às fontes financiadoras. A entidade mantém como praxe a auditoria externa de suas contas, além de uma prestação de contas rigorosa divulgada pela *internet*, na *homepage* rebidia.org.br. O dinheiro vem de várias fontes, principalmente nacional. O principal financiador é o Ministério da Saúde (governo federal), responsável por mais de 76% dos recursos financeiros recebidos. O restante vem de doadores como a Fundação Banco do Brasil, o Ministério da Educação e do Desporto, o Lions Clube e o Programa Criança Esperança, da Rede Globo de Televisão/Unicef, que é o principal financiador não-governamental, além de outros de menor volume. O custo total da entidade em 1999 foi de 11,8 milhões de reais (cerca de US\$ 6,5 milhões), sendo que 9 milhões de reais vieram do Ministério da Saúde.

Para o governo, o trabalho da Pastoral da Criança acaba fazendo uma oportuna regulação de demanda. Isto porque a prevenção das doenças — que se justifica por si só pelo fato de garantir a saúde e evitar sofrimentos humanos — e a solução dos casos menos graves pela própria família e pela comunidade evitam que os serviços públicos de saúde fiquem abarrotados, podendo dar-se maior atenção aos casos que realmente necessitem de atenção médica. Com isso, o próprio governo gasta menos, até porque promover a saúde e prevenir doenças é muito mais barato do que curá-la.

Portanto, no plano econômico, o trabalho da Pastoral da Criança possibilita aos governos fazer muito mais com os mesmos recursos; no plano político, estimula a participação social no controle do uso dos recursos públicos; no plano social,aju-

da as pessoas a se promoverem, a tornarem-se sujeitos de sua própria história; e no plano religioso, possibilita a união da fé com a vida.

A estrutura da Pastoral da Criança - Coordenação Nacional, Coordenações Estaduais, Diocesanas, de áreas diocesanas de pastoral, Paroquiais e Comunitárias — é a mais simples e ágil possível; as Coordenações Estaduais são como um braço da Coordenação Nacional.

As Coordenações Diocesanas recebem os recursos e prestam contas à Coordenação Nacional que, concentrando a burocracia e descentralizando as atividades, informatizou toda a sua atividade, permitindo às fontes financiadoras acesso imediato quanto ao alcance dos objetivos e a aplicação e uso de seus recursos. Essa eficiência no gerenciamento da Pastoral da Criança, aliada ao trabalho voluntário, é uma das garantias para o êxito de suas ações, num país tão grande como o Brasil, com 8.511.000 km² e 166.889.668 milhões de habitantes, o que lhe tem dado muitos prêmios nacionais e internacionais.

Um estudo realizado pela própria Pastoral da Criança e por psiquiatras sociais mostrou que o voluntariado da entidade aumenta a cada dia porque a Pastoral da Criança preenche três necessidades humanas da pessoa: promove a auto-estima do voluntário, torna-o membro de um grupo que promove a paz e lhe dá como referência a fraternidade cristã, a co-responsabilidade social e a justiça. O voluntariado é uma expressão humanitária no desenvolvimento da sociedade porque promove a solidariedade entre as pessoas e estimula o compromisso com a construção de uma sociedade mais justa e fraterna; descobre e valoriza seus talentos.

Algumas estratégias do trabalho são continuamente aperfeiçoadas, tais como: 1) os materiais educativos e as capacitações, onde simultaneamente se procura estimular a educação para a saúde, a nutrição, a educação, a cidadania, a paz e a fé; 2) o sistema de informação que recebe os dados dos indicadores

de resultados e devolve mensagens às comunidades; 3) a mística cristã da solidariedade e a fidelidade aos objetivos; 4) a valorização do que é simples, custa barato e pode ser feito em grande escala; 5) a articulação e soma de esforços com os serviços governamentais, e outros.

Sabemos que quanto maior é a pobreza de uma nação, pior é a qualidade de vida para todos. Nem países ricos ou desenvolvidos ganham com a pobreza dos países pobres e em desenvolvimento. Então, até por uma questão de sobrevivência, é necessário revitalizar alianças e assumir o compromisso com a justiça social. É inaceitável haver tanta desigualdade no Brasil e no mundo, motivo para o aumento do risco da violência para todos.

Sabemos que as políticas internacionais também afetam a vida cotidiana de nossas crianças. Assim, é necessário que países ricos e pobres possam compartilhar decisões e executá-las de maneira que todos sejam beneficiados. Os países pobres, além de sua pesada carga de miséria e atraso próprios, ainda acumulam a pobreza futura por causa das dívidas contraídas no exterior. São como presas fáceis ao enriquecimento de alguns pelo sofrimento de muitos, envolvendo custos humanos altíssimos.

Quando priorizamos as crianças e as comunidades carentes, também precisamos pensar nessas alianças para superar a exclusão social.

Envolvendo localmente as lideranças governamentais, civis e religiosas, o problema da comunidade carente passa a ser de toda a sociedade e as soluções também. Nos últimos anos, esta tem sido uma das preocupações da Pastoral da Criança. Empresários e profissionais liberais são convidados em todos os cantos onde a instituição atua para participarem de trabalhos sociais e fazerem sua parte como cidadãos.

Desde 1993, a Pastoral da Criança conta com o apoio da Anapac — Associação Nacional de Amigos da Pastoral da Criança —, com sede em Curitiba, Paraná, onde a Pastoral tam-

bém tem sua sede nacional. Experiências semelhantes vêm sendo gradualmente desenvolvidas em diferentes dioceses, buscando envolver o empresariado local e os profissionais liberais, no apoio técnico e financeiro aos trabalhos da entidade.

Prêmio Nobel da Paz

A Pastoral da Criança está sendo indicada pelo governo brasileiro para o Prêmio Nobel da Paz de 2001. Para a Pastoral da Criança, apenas ser indicada a esse prêmio de importância internacional já é um grande reconhecimento. Especialmente para aquelas pessoas que, pobres de tudo, são ricas de coração e de alma. A semente da Pastoral da Criança já foi levada a diversos países da América Latina e da África. Eu pessoalmente treinei, há cerca de três anos, dezessete mulheres na Diocese de Benguela, Angola, e hoje já são mais de quatrocentos líderes comunitários voluntários trabalhando na Pastoral da Criança. Em Guiné-Bissau visitei comunidades mulçumanas que organizaram a Pastoral da Criança através de uma missionária brasileira. Em Moçambique, mais de 160 comunidades iniciaram a Pastoral da Criança também incentivadas por um missionário brasileiro.

Na América Latina, países como Paraguai, Equador, Bolívia, Peru, Venezuela, Argentina e Chile aos poucos estão consolidando a Pastoral da Criança. Para o próximo ano, o Celam vai encaminhar 22 países da América Latina e do Caribe para conhecerem melhor a metodologia e a mística da Pastoral da Criança.

Deus está guiando todos os passos da Pastoral, e essa semente se espalha gradualmente a todos os países onde há fome de pão e de justiça social e precisa ser cuidada para cair em terra boa e dar muitos frutos.

O maior segredo é trabalhar por amor e formar redes de solidariedade humana que escutam o clamor do povo e procuram alcançar a paz, participando da construção de uma sociedade justa e fraterna, a serviço da vida e da esperança, para que **TODOS TENHAM VIDA E A TENHAM EM ABUNDÂNCIA** (Jo 10,10).

Resumo

A Pastoral da Criança é um organismo de ação social da CNBB — Conferência Nacional dos Bispos do Brasil — que faz um trabalho no campo da saúde, nutrição, educação e cidadania junto a mais de um milhão de famílias carentes, em 3.227 municípios de todos os estados brasileiros. A entidade conta com mais de 150 mil voluntários que acompanham diuturnamente uma média mensal de mais de 1,6 milhão de gestantes e crianças carentes menores de seis anos de idade.

Entre as conquistas da entidade, está a redução da desnutrição para 7% entre as crianças acompanhadas, contra uma média nacional de 16%, e a mortalidade infantil a uma taxa entre 12 e 17 óbitos por mil nascidos vivos, enquanto a média nacional é de 36 mortes por mil. O trabalho conta com um eficiente sistema de informação e uma mística que envolve fé e vida.

Coleção Presença de Alceu

Centro Alceu Amoroso Lima Para a Liberdade (www.alternex.com.br/~aamorosolima)



Títulos já publicados:

- **Política**
- **Revolução, reação ou reforma?**
- **Os direitos do homem e o homem sem direitos**

UM AUTOR, TRÊS LIVROS, TRÊS DÉCADAS, UMA CONSCIÊNCIA

Política (1932), *Revolução, reação ou reforma?* (1964) e *Os direitos do homem e o homem sem direitos* (1974) são o testemunho de um homem que amou o seu país e amou o seu povo, sobretudo porque amou a liberdade.

A reedição destas três obras de Alceu Amoroso Lima, às portas do terceiro milênio, tem o objetivo não apenas de revisitar o pensamento de um brasileiro inconformado com as intolerâncias todas, nacionais e internacionais, sociais e religiosas, políticas e militares, mas também de nos recordar que um futuro mais digno dos humanos é um desafio que nos intima a todos a não nos calarmos nem em palavras, nem em gestos, nem em sentimentos, nem em ação organizada. A história conta conosco, da mesma forma que não se arrependeu de contar com Alceu Amoroso Lima.

Em *Política*, Alceu busca um olhar sistematizado sobre a realidade de seu tempo, a primeira metade deste século XX. Debate idéias, enfrenta autores, mantendo como fio condutor a Doutrina Social da Igreja.

Em *Revolução, reação ou reforma?*, é uma voz que não se cala diante dos fatos que precederam o golpe militar de 1964, como também diante das decisões políticas que foram sendo tomadas a partir de abril daquele ano, deixando claro a que vinham os que, passando por cima do direito, resolveram reger os destinos do país.

Em *Os Direitos do homem e o homem sem direitos*, Alceu Amoroso Lima faz um comentário pessoal, artigo por artigo, sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em pleno regime militar, ele ousou, com toda a serenidade e firmeza, falar de Direito, em sentido amplo e concreto, para pessoas concretas.

Se houve quem o chamasse de ingênuo, ninguém pôde ou pode ignorar sua ousadia e sua coragem ao expor o seu pensamento e ao não renegar seu amor à liberdade, mesmo quando podia parecer mais conveniente calar-se para garantir a própria sobrevivência.

Bem que podemos não concordar com todas as suas idéias ou com determinados argumentos seus, mas certamente estaremos fermentando um futuro mais promissor para o nosso povo e para a humanidade se nos deixarmos impregnar por seu amor à liberdade e por sua ousadia. Feliz terceiro milênio, povos todos da terra!

Publicações anteriores dos *Cadernos Adenauer*

Ricardo Paes de Barros, Ricardo Henriques, Rosane Mendonça,
Vilmar E. Faria, Verónica Silva Villalobos, Rainer Schweickert

POBREZA E POLÍTICA SOCIAL

(Volume 1) São Paulo, março 2000, 85 páginas

Antonio Carlos Pannunzio, Eiiti Sato, Paulo Roberto de Almeida,
Reinaldo Gonçalves, Christian Lohbauer

O BRASIL NO CENÁRIO INTERNACIONAL

(Volume 2) São Paulo, abril 2000, 96 páginas

Jorge Mario García Laguardia, Glauco Gumerato Ramos,
Walter Piva Rodrigues, Evandro Fernandes de Pontes, Fauzi
Hassan Choukr, Torsten Stein

ACESSO À JUSTIÇA E CIDADANIA

(Volume 3) São Paulo, maio 2000, 122 páginas

Gleisi Heisler Neves, José Roberto Rodrigues Afonso, Erika
Amorim Araujo, José Mario Brasiliense Carneiro, Peter Kevin
Spink, Marco Antonio Carvalho Teixeira

OS MUNICÍPIOS E AS ELEIÇÕES DE 2000

(Volume 4) São Paulo, junho 2000, 125 páginas

Gerd D. Bossen, Lenina Pomeranz, M. P. Strepetova,
W. Kriashkov, Alexander Sergunin, Alexander Rahr

A RÚSSIA NO INÍCIO DA ERA PUTIN

(Volume 5) São Paulo, julho 2000, 103 páginas

Alfredo Bosi, Mozart Neves Ramos, Alberto Carvalho da Silva,
Raul Allard Neumann, Jörg-Dieter Gauger

UNIVERSIDADE: PANORAMA E PERSPECTIVAS

(Volume 6) São Paulo, agosto 2000, 104 páginas

José Paradiso, José Luis Simón G., Alberto van Klaveren,
Antonio Aranibar Quiroga

POLÍTICA EXTERNA NA AMÉRICA DO SUL

(Volume 7) São Paulo, setembro 2000, 160 páginas

Hans Günter Gassen, Maria Beatriz M. Bonacelli, Sergio L. M.
Salles-Filho, Leila Macedo Oda, Bernardo Elias Correa Soares,
Oliver Mellenthin, Claudia Inês Chamas, Ernst-Ludwig Winnacker

BIOTECNOLOGIA EM DISCUSSÃO

(Volume 8) São Paulo, outubro 2000, 133 páginas



Edições Loyola

Editoração, Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922

