

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

BRUNNA DIAS CARDOSO

**RELIGIÃO, JUVENTUDE E SEXUALIDADE:
A RECEPÇÃO DOS DISCURSOS PAPAIS NO GRUPO DE
ORAÇÃO *SEMEADOR***

Goiânia
2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS
DE TESES E
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Brunna Dias Cardoso

Título do trabalho: Religião, juventude e sexualidade, a recepção dos discursos papais no grupo de oração
semeador

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) autor(a)²



Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 17 / 08 / 2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

²A assinatura deve ser escaneada.

BRUNNA DIAS CARDOSO

**RELIGIÃO, JUVENTUDE E SEXUALIDADE:
A RECEPÇÃO DOS DISCURSOS PAPAIS NO GRUPO DE
ORAÇÃO *SEMEADOR***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Cultura, Representações e Práticas Simbólicas

Orientador: Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati

Goiânia
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Cardoso, Brunna Dias

Religião, Juventude e Sexualidade: a recepção dos papais no Grupo de Oração "Semeador" [manuscrito] / Brunna Dias Cardoso. - 2017. CLIII, 153 f.

Orientador: Profa. Dra. Flávio Munhoz Sofiati.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2017.

Bibliografia. Apêndice.

Inclui siglas, gráfico, lista de figuras.

1. Religião. 2. Juventude. 3. Catolicismo. 4. Renovação Carismática. 5. Grupo de Oração. I. Sofiati, Flávio Munhoz, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DO TRABALHO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

BRUNNA DIAS CARDOSO

Aos trinta dias do mês de junho de 2017, às 14 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento do trabalho de dissertação da mestranda **BRUNNA DIAS CARDOSO**, intitulado *RELIGIÃO, JUVENTUDE E SEXUALIDADE: A RECEPÇÃO DOS DISCURSOS PAPAIS NO GRUPO DE ORAÇÃO "SEMEADOR"*. A Banca Examinadora foi composta pelo/as seguintes: Professor Doutor Flávio Munhoz Sofiati (UFG-presidente), Professora Doutora Ivanilda Aparecida Andrade Junqueira (UFG-PPGS) e Professora Doutora Maria da Conceição e Silva (UFG-FH). A candidata apresentou o trabalho, o/as examinador/as a arguíram e ela respondeu às arguições. Às 16 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, atribuindo à mestranda os seguintes resultados:

Aprovada () **Reprovada**

Proa. Dr. Flávio Munhoz Sofiati

Aprovada () **Reprovada**

Profa. Dra. Ivanilda Aparecida Andrade Junqueira

Aprovada () **Reprovada**

Profa. Dra. Maria da Conceição e Silva

Resultado Final APROVADA

Reaberta a sessão pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Leticia Ferreira Angélica, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, e pelos membros da Banca Examinadora.

Leticia Ferreira Angélica

Leticia Ferreira Angélica
Assistente em Administração
Secretaria do Programa de Pós-Graduação
em Sociologia/PPGS
Faculdade de Ciências Sociais/UFG
Matrícula Siape n. 2071790

AGRADECIMENTOS

Desfruto da graça de chegar até aqui, embora tenha enfrentado tantas dificuldades hoje tenho convicção que valeu a pena, que o Senhor me ajudou e por isso sou agradecida.

Agradeço aos meus pais Marden e Ivanildes por todo amor, suporte, paciência e credibilidade.

Ao meu irmão Marden Júnior obrigada pelas palavras que a princípio acreditei que fossem duras demais, mas que sei que são as mais delicadas diante a realidade da vida.

A minha cunhada Stéphanie obrigada por toda compreensão nas inúmeras horas de conversas e anos de convivência. Vocês quatro foram e são fundamentais em todas as esferas da minha vida, amo vocês.

Agradeço o meu amor Calixto Júnior de Souza por toda paciência, compreensão, empatia, amor e ajuda. Antes desta dissertação ser um projeto já contava com seu apoio e dedicação e a concepção dessa dissertação seria inarrável sem sua presença em minha vida.

Agradeço ao meu orientador Flávio Munhoz Sofiati por toda paciência, dedicação e incentivo dispensado durante esses anos de orientação.

Agradeço o Grupo de Oração *Semeador* pela colaboração e presteza.

Agradeço a Capes pelo apoio financeiro através da bolsa durante a pesquisa.

Agradeço também as pessoas que dispensaram seu tempo a mim com orações e energias positivas.

Agradeço aos meus poucos, bons e velhos amigos (as) por compreenderem minha ausência. Em especial quero agradecer meu amigo Joselito, vulgo Kiko (in memoriam).

Agradeço aos meus professores que me ensinaram desde a infância até atualmente.

Obrigada a todos (as) por tudo!

O mérito é todo dos santos, o erro e o pecado são meus,
Mas onde está nossa vontade? Se tudo é vontade de Deus!
(...) se o sexo é tão proibido, por que ele criou a paixão?
Se ele cria o destino, eu não entendi a equação.
Se Deus criou o desejo, por que é pecado o prazer?
Nos pôs mil palavras na boca, mas que é proibido dizer.
Por que se existe outra vida, não mostra pra gente de vez?
Por que nos deixa no escuro, se a luz ele mesmo que fez?
Por que me fez tão errado? Se dele vem a perfeição!
Sabendo ali quieto, calado, que eu ia criar confusão.

Oswaldo Montenegro (2013)

RESUMO

No Brasil há diversos grupos religiosos que se articulam em torno de um público jovem. A Renovação Carismática Católica (RCC) é um exemplo bem expressivo quando se aborda as temáticas Juventude e Religião. Esses grupos religiosos se manifestam em ambientes religiosos e não-religiosos. No caso carismático, manifestam-se dentro e fora do contexto religioso principalmente por meio dos grupos de oração (GO) nas paróquias e nas universidades. Os GO são dedicados à oração, ao louvor, à vivência do evangelho e notadamente para a experiência com o Espírito Santo, ao mesmo tempo em que são as bases de sustentação do movimento carismático. Tais grupos também são espaços de difusão do discurso religioso, principalmente no que tange ao tema da sexualidade no caso dos grupos juvenis. Este trabalho buscou, assim, compreender a realidade vivenciada pelos jovens do GO *Semeador* localizado na cidade de Inhumas-GO. Tendo como base a teoria das esferas sociais de Max Weber, este trabalho procurou compreender a realidade vivenciada pelos jovens do GO e entender como o grupo se torna espaço de difusão dos discursos oficiais da Igreja Católica. Tendo em vista as observações participantes nas reuniões do GO *Semeador* e as entrevistas realizadas com os jovens que frequentam o grupo, constatou-se as influências dos discursos papais difundidos pela instituição católica na forma de conceber a sexualidade. Desse modo, identificou-se uma tensão entre as esferas sociais, principalmente entre as esferas religiosa e a erótica, referente à concepção cristã católica de corpo e a sexualidade que se centra em um padrão de família com foco na procriação. Assim, a esfera erótica, ao conquistar sua autonomia relativa, possui suas próprias regras ao conceber o corpo na lógica do amor sexual.

Palavras-chave: Religião. Juventude. Catolicismo. Renovação Carismática. Grupo de oração.

ABSTRACT

In Brazil there are several religious groups that are articulated around a young audience. The Catholic Charismatic Renewal (RCC) is a very expressive example when it comes to the themes of Youth and Religion. These religious groups manifest themselves in religious and non-religious environments. In the charismatic case, they manifest themselves inside and outside the religious context mainly through the Prayer Groups (GO) in parishes and universities. The GO's are focused on prayer, praise, living of the gospel and especially to the experience with the Holy Spirit, while they are the bases of support of the charismatic movement. Such groups are also spaces for the diffusion of religious discourse, especially regarding the topic of sexuality in the case of youth groups. This work seeks, therefore, to understand the reality experienced by the young people of GO *Semeador* located in the City of Inhumas-GO. Based on Max Weber's theory of social spheres, this work seeks to understand the reality experienced by the young people of the GO and to understand how the group becomes a space for the diffusion of the official discourses of the Catholic Church, in view of the participant observation of meetings of the GO *Semeador* and the interviews with the young people who attend the group, notes influences of the papal discourses spread by the Catholic institution in the form of conceiving sexuality. In this way, we identify a tension between the social spheres, which are the religious and the erotic spheres, referring to the Catholic Christian conception of body and sexuality that focuses on a family pattern focused on procreation. Thus, the erotic sphere when conquering its relative autonomy, has its own rules in conceiving the body in the logic of sexual love.

Keywords: Religion. Youth. Catholicism. Catholic Charismatic Renewal. Prayer group.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem de divulgação do Grupo de Oração <i>Semeador</i>	106
--	-----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Quadro de participantes.....	113
---	-----

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Idade dos participantes.....	114
--	-----

LISTA DE SIGLAS

CNBB	Conselho Nacional dos Bispos no Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Bases
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
GO	Grupo de Oração
GOUs	Grupos de Oração Universitários
IC	Igreja Católica
PPC	Plano de Pastoral Conjunto
RCC	Renovação Carismática Católica
SVE	Seminários de Vidas no Espírito
TL	Teologia da Libertação
TLC	Treinamento de Lideranças Cristãs

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 - RELIGIÃO E JUVENTUDE.....	23
1.1 WEBER E A RELIGIÃO.....	23
1.2 A ESFERA RELIGIOSA E AS DEMAIS ESFERAS SOCIAIS.....	28
1.3 GROPPPO E A JUVENTUDE.....	33
1.4 SÍNTESE: OS JOVENS CARISMÁTICOS.....	40
CAPÍTULO 2 – IGREJA CATÓLICA E O MOVIMENTO CARISMÁTICO.....	41
2.1 O CONCÍLIO VATICANO II.....	41
2.1.1 A influência do Vaticano II na RCC.....	57
2.2 OS DISCURSOS DO PAPA.....	58
2.3 HISTÓRICO DO PENTECOSTALISMO CATÓLICO.....	82
2.4 A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL.....	86
2.4.1 A Renovação Carismática Católica em Goiás.....	101
2.5 OS GRUPOS DE ORAÇÃO.....	102
2.5.1 O Grupo de Oração <i>Semeador</i>.....	103
2.6 SÍNTESE: JOÃO PAULO II E OS JOVENS DO GRUPO DE ORAÇÃO.....	108
CAPÍTULO 3 - O GRUPO DE ORAÇÃO <i>SEMEADOR</i>.....	110
3.1 AS REUNIÕES DO GRUPO DE ORAÇÃO <i>SEMEADOR</i>	110
3.2 A CONCEPÇÃO DA SEXUALIDADE NO CATOLICISMO E O MATRIMÔNIO COMO O SEU LUGAR DE PRÁTICA RECONHECIDO.....	117
3.3 OS DISCURSOS CATÓLICOS E SUAS INFLUÊNCIAS NAS AÇÕES DOS JOVENS CARISMÁTICOS.....	124
3.3.1 A repercussão do discurso oficial no Grupo de Oração <i>Semeador</i>.....	125
3.3.2 O sexo para procriação	128
3.4 SÍNTESE: ESFERA RELIGIOSA VERSUS ESFERA ERÓTICA: A OPÇÃO DOS JOVENS CATÓLICOS CARISMÁTICOS.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS.....	146
APÊNDICES.....	152
APÊNDICE A – Roteiro das Entrevistas.....	153

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa aborda a discussão da relação entre juventude e religião. A temática se tornou pertinente no Brasil em virtude do surgimento de movimentos e grupos religiosos que se articulam em torno do público jovem como, por exemplo, a Renovação Carismática Católica (RCC).

O interesse no objeto de estudo desta pesquisa foi motivado pelas manifestações destes grupos e movimentos religiosos em ambientes não religiosos. Tomou-se como modelo a RCC que ultrapassou os muros das igrejas por meio dos Grupos de Oração Universitários (GOU). Os Grupos de Oração (GO) são voltados para oração e de entusiasmado louvor, sendo as bases de sustentação do movimento carismático brasileiro. Além disso, estão presentes nas dioceses, paróquias, capelas e até mesmo em universidades. Seu objetivo é cultivar a vivência do evangelho juntamente com a experiência do batismo do Espírito Santo.

Os GO são voltados para a oração, mas suas atividades não se resumem apenas a isso, já que possuem um determinado planejamento que é assumido pelo grupo, chamado de ‘núcleo de servos’ que, por sua vez, são responsáveis pela organização das reuniões semanais. A composição do GO é marcada por uma diversidade de ministérios, estando em destaque o ministério de música, que se reúne neste mesmo núcleo para dinamizar as reuniões. Segundo o site da RCC¹, há cerca de 12.900 GO² registrados em todo Brasil, havendo uma predominância no estado de São Paulo, com cerca de 2.806 grupos, e um índice menor de registros no Distrito Federal, com cerca de 139 grupos. Em Goiás há cerca de 393 grupos, sendo que seis destes se reúnem nas Igrejas, capelas e centros comunitários da cidade de Inhumas-GO, localidade do nosso objeto de estudo – o Grupo de Oração *Semeador*, pertencente à Capela Nossa Senhora Auxiliadora, da Vila 31 de Março.

Desta forma, a presente pesquisa tem, como tema de estudo, os discursos do papado de João Paulo II disseminados e reproduzidos pela Igreja e, conseqüentemente, reverberados pelos Grupos de Oração. Procurou-se entender como estes discursos influenciam nas ações dos jovens que frequentam o Grupo de Oração *Semeador*, principalmente no que se refere à sexualidade. Questionamento que se justifica pela eficácia do ascetismo que sobrepõe os desejos dos

¹ Disponível em: www.rccbrasil.org.br. Acesso em: 6 out. 2015.

² O cadastro dos Grupos de Oração (GO) é feito em âmbito nacional, por meio de um sistema via internet oferecido aos coordenadores dos grupos, o Serviço de Apoio ao Grupo de Oração. O cadastro é realizado no site da RCC, no endereço: www.rccbrasil.org.br as informações deste cadastro são utilizadas pela RCC para fins de evangelização.

indivíduos, possibilitando que uma identidade religiosa seja formada como meio de obtenção e segurança de uma ética e moral delineados nos mesmos parâmetros e discursos religiosos por meio da sublimação dos desejos sexuais (WEBER, 2004).

Desse modo, tem-se a discriminação da vivência da sexualidade de forma permissiva, sendo a castidade um dos elementos que dão forma à identidade carismática, na qual sua formação é possível por meio da potencialização dos discursos referentes à castidade, da ascese e da moral disseminada pela Igreja Católica no que tange aos elementos que referem ao comportamento sexual. Os discursos do Papa mencionados fazem referência ao papado pós-concílio Vaticano II (1962-1965), que propiciou incentivo para que o pentecostalismo católico legitimado e enraizado pelo Papa Paulo VI em 1973 se difundisse no fim da década de 1970 até a metade da primeira década dos anos 2000, conforme afirma Valle (2004). A proposta foi estabelecer um diálogo religioso amplo que abrangesse conteúdos referentes às questões que perpassassem a família, a sexualidade e a juventude. A castidade, como já afirmado, é um dos temas mais contemplados pelo pentecostalismo católico, pré-requisito de formação da identidade carismática.

Com isso, objetivou-se, a partir da compreensão sociológica de Weber (1982) das esferas sociais, investigar a realidade vivenciada pelos membros do Grupo de Oração *Semeador* com a instituição que legitima o próprio movimento e as demais esferas sociais, pressupondo que o discurso predominante é o religioso. Portanto, a presente pesquisa buscou abordar o discurso religioso disseminado pelo Papa João Paulo II e difundido no Grupo de Oração *Semeador*³ e sua influência na vida dos jovens que frequenta as reuniões, principalmente no tocante à sexualidade. Conseqüentemente, buscou identificar uma possível tensão entre a esfera religiosa e as demais esferas de valores (SOFIATI, 2011), especificamente a erótica e a estética.

Entende-se que o pentecostalismo carismático não pode ser definido apenas pelas semelhanças com o pentecostalismo protestante. Desta forma, foram necessárias observações das reuniões dos GO e se suas práticas litúrgicas condiziam com os ditames da hierarquia católica tradicional, estando entre elas a recepção dos discursos do referido Papa que tratam da temática da sexualidade.

Compreende-se que a proposta da Renovação Carismática Católica (RCC) é a de orientar seus fiéis a terem controle sobre seus próprios desejos, assim, são estimulados a buscar sempre uma renovação espiritual a partir dos valores do movimento carismático. Com a

³ O Grupo de Oração *Semeador* está localizado na cidade de Inhumas-Goiás, suas reuniões são realizadas na Paroquia Nossa Senhora Auxiliadora, na Vila 31 de Março.

promessa de uma vida espiritual presente e futura, almejou-se compreender como se dá a cura dos males para o alcance de uma vida plena e de felicidade e identificou-se em que medida os discursos religiosos influenciam no que tange à sexualidade, considerando que a castidade é o princípio legitimador da identidade carismática. Além disso, buscou-se identificar uma possível tensão entre a esfera religiosa e as demais esferas da vida social, bem como identificar no discurso dos membros do grupo a influência e a predominância do discurso religioso ao tratar de assuntos que envolvem a sexualidade.

Com relação à Igreja Católica, a partir da monografia defendida na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG) (CARDOSO, 2013), argumenta-se que a mesma tem se mostrado intransigente em seus discursos, impondo posicionamentos com relação à sexualidade. Todavia, atesta-se que, embora os indivíduos que frequentam os grupos do Movimento Carismático tenham posicionamentos e condutas que favorecem o discurso elaborado e disseminado pela Igreja, há a existência de participantes que se colocam contrariando os mesmos posicionamentos.

Bertolazo (2008) argumenta que a religião influencia nas formas de conceber e vivenciar a sexualidade, afirmando que a preponderância da religião é consequência de sua suficiência, sendo pressuposto para atender ao propósito para o qual a mesma foi criada, manter a sociedade por meio de seus valores, que são sempre reafirmados e reconfigurados. Em Cardoso (2013) foi possível perceber a influência da religião, visto que os jovens têm atendido aos propósitos da Igreja, cuja clareza se dá por meio dos discursos de alguns jovens pela reprodução correta e em conformidade aos preceitos dos discursos da Igreja Católica (IC), não obstante emergem contestações. Ao observar a possibilidade de contradição dos mesmos preceitos com relação à sexualidade, afirma-se que tal contestação se dá por meio da valorização do prazer sexual e na perda de valores religiosos. Segundo Sofiati (2011), a valorização sexual é a indicação de que há uma existência dual dentro dos movimentos carismáticos. Assim, buscou-se compreender, dentro do Grupo de Oração *Semeador*, de que forma os discursos são reproduzidos e disseminados, além de tentar compreender em que medida os mesmos influem na forma de os sujeitos conceberem a sua sexualidade, considerando a sexualidade como um conceito abrangente, que vai desde a postura que o sujeito assume enquanto religioso até a concepção de sexo disseminado pela religião, como forma de obter prazer.

Diante do exposto, o presente estudo está estruturado do seguinte modo: no primeiro capítulo está contida uma abordagem de religião segundo Weber (2004) e sua definição de esferas sociais (WEBER, 1982), desta forma a relação da esfera religiosa com as demais esferas

sempre foi conflituosa, cujo enfrentamento da esfera religiosa com o mundo foi ampliado com o processo de racionalização. Em seguida, faz-se uma explanação do que vem a ser juventude, com o objetivo de propor, nos capítulos posteriores, a identificação dos sujeitos da pesquisa, os jovens participantes do Grupo de Oração *Semeador*.

No segundo capítulo está presente uma abordagem do Concílio Vaticano II e sua proposta de renovação para a Igreja Católica. Tendo em vista os discursos do Papa, almejou-se fazer referências aos discursos do Papa João Paulo II, que se tornou um parâmetro de difusão do movimento carismático. Em seus discursos existem uma ênfase em valores como a família, com um foco específico na busca pela castidade e sua propagação na educação dos indivíduos como forma de afirmação da identidade. Em seguida aborda-se o contexto histórico do pentecostalismo católico, desde seu surgimento e organização até sua chegada ao Brasil, considerando seu contexto de difusão.

A primeira experiência pentecostal católica, afirma Santos (2009), foi vivenciada por professores e alunos de uma universidade católica em Duquesne, nos Estados Unidos. Silva (2001) elucida que esta é a justificativa mais concreta na disseminação de seminários e encontros que motivam a experiência individual com o Espírito Santo a partir de grupos que têm sua vivência fundamentada nos dons emanados no mesmo espírito.

Alguns autores, como Ramos (2011) e Prandi (1998), coadunam que este movimento é uma das consequências do Concílio Vaticano II e que nasceu do desejo de um novo modo de ser Igreja, a partir de um grupo de alunos e professores universitários, no fim da década de 1960, chegando ao Brasil em meados da década de 1970, em meio a um contexto de conflitos ideológicos dentro da Igreja.

Para Carranza (2000) foram dois padres com raízes norte-americanas que impulsionaram a difusão do movimento no país. Sendo mais tarde estruturado e reconhecido mundialmente, o autor afirma que o pentecostalismo consegue sua legitimidade a partir do Vaticano II, com uma proposta de *aggiornamento*⁴.

No fim da década de 1960 a IC se encontrava em um contexto social de reivindicações políticas juntamente com a sociedade, que mais à frente reforçaria sua institucionalização. Ramos (2011) argumenta que essas reivindicações ficavam a cargo da Teologia da Libertação (TL), que foi desaparecendo juntamente com a efervescência dos novos movimentos de (re)

⁴ Na Igreja Católica acontecia uma grande transformação, o Concílio Vaticano II (*aggiornamento*). O *aggiornamento* (atualização) garantiu a igreja de um modo geral e as igrejas particulares, resultados imediatos, como renovação bíblica e litúrgica (CARRANZA, 2000).

vivência espiritual como a RCC.

Segundo Carranza (2000), o pentecostalismo católico se manifestou de diferentes formas, mas sempre mantendo a obediência clerical, mesmo tendo características peculiares dos evangélicos, que dão, aos mesmos, a possibilidade de se sobressair até os dias atuais. Usa como exemplos o ato de rezar com as mãos para o alto, a emotividade e a forte expressividade e espontaneidade em demonstrar a afetividade.

Assim, Carranza (2000) e Ramos (2011) entram em conformidade argumentativa com relação ao apontamento da existência e da presença de elementos novos na IC, principalmente nas formas de se relacionar com o sagrado. Elementos esses que têm sido motivo de debates entre leigos e a própria instituição que legitima o movimento, tendo em pauta de debate a autonomia dos leigos dentro do mesmo e a influência dos carismas diante da instituição religiosa hierarquizada e tradicional.

A RCC é uma iniciativa caracterizada como organização de leigos, movimento com características novas no interior da IC que tem adquirido um estilo próprio, organizado de forma laica, embora divida a responsabilidade com o clero dentro do Movimento Carismático. O movimento tem suas bases estruturadas nos Grupos de Oração, possibilitando que comissões sejam estabelecidas e, conseqüentemente, seja formada uma estrutura episcopal católica. Não substituem a vida sacramental, mas levam membros e participantes do movimento a ter uma experiência com o espírito. Os encontros dos grupos e a vida dos carismáticos são baseados na oração, dando a possibilidade de experimentar a vida no carisma, tendo no grupo uma oportunidade a mais de uma diversidade de vivências e várias formas de louvor e adoração (PRANDI, 1998).

A organização da RCC não se dá somente por meio dos GOs, mas também por meio dos Seminários de Vida no Espírito (SVE), com reuniões de caráter massivo; embora sejam os GOs as bases do movimento, tendo a oração, o louvor e a ação de graças como atividades centrais (CARRANZA, 2000).

Prandi (1998) considera que o catolicismo carismático segue à risca a doutrina oficial do catolicismo tradicional. Sofiati (2011, p. 126) afirma que a RCC “[...] [é] um movimento de revivência espiritual fundamentado num tipo de experiência religiosa pautada na doutrina romana, na tradição, na procura da santidade pessoal e na assídua prática sacramental”. O autor afirma que o movimento é “[...] uma experiência pessoal e íntima de comunicação com Deus e seu objetivo de torná-la universal como experiência dentro do movimento espiritual acima de qualquer estrutura eclesial.” (SOFIATI, 2011, p. 127).

Para consolidação de espaço, o movimento buscou definir seus inimigos e, ao mesmo tempo, buscou afirmar sua identidade. Declara, como inimigos da RCC, o Espiritismo Kardecista, a Umbanda, o Candomblé, os seguidores do reverendo Moon, a Igreja Messiânica Universal, a Seicho-no-iê, além da Maçonaria e outras. Ao mesmo tempo, não fazem ataques aos pentecostais protestantes, desta forma, evitam a contradição e utilizam das mesmas armas para reforçar as práticas que são específicas do catolicismo tradicional, como o culto à Nossa Senhora e a proximidade com Roma. A fé carismática passou por um processo de institucionalização, precisando adaptar seu discurso profético à realidade do catolicismo tradicional, a realidade eclesial, adaptando-se à Igreja Católica universal e desincorporando a religiosidade popular antes defendida pela Teologia da Libertação (PRANDI, 1998).

Na RCC Prandi (1998) consegue visualizar uma adequação aos modos tradicionais católicos, sendo uma estratégia desta instituição para assegurar a presença do tradicionalismo católico dentro do movimento, sustentando o mesmo pela fé e a ligação que tem ao tradicionalismo e, sobretudo, a obediência papal. O pentecostalismo católico entende que a vontade papal é a representação da vontade de Deus aqui na terra (SOFIATI, 2011).

O tradicionalismo e a fé são a sustentação do esquema empresarial, que garante o movimento por meio dos eventos de massa e dos programas televisivos, dando rentabilidade. O movimento surge com a intenção de renovar e vivenciar a espiritualidade católica, objetivando manter a mesma hegemonia (PRANDI, 1998).

O catolicismo obteve, como resposta imediata à sua crise, o pentecostalismo católico. Embora o mesmo tenha dificuldade de articulação com movimentos externos e em obter independência do tradicionalismo católico, ainda apresenta um contexto paradigmático, mostrando dependência ao tradicionalismo e à necessidade de se enquadrar às regras como meio de obtenção de legitimidade como movimento. A RCC é resultado do crescimento da Igreja e de sua adequação a uma estrutura organizacional frente à realidade, não sendo essa a preocupação a princípio. Sofiati (2011) aponta, como ilustração e exemplo de adequação à estrutura organizacional da instituição, a institucionalização dos carismas, que consiste na transformação dos dons em serviços controlados pela Igreja e pelo próprio movimento.

No terceiro capítulo está o estudo de caso do Grupo de Oração *Semeador*, utilizou-se a coleta de dados a partir da observação participante na vida cotidiana do grupo estudado. Além disso, foi feita a aplicação de entrevistas semiestruturadas⁵ como meio de obter mais elementos

⁵ Uma característica atribuída à técnica da entrevista semiestruturada é o seu caráter aberto. Na entrevista o entrevistado responde as questões a partir de suas concepções e o entrevistador o conduz com o objetivo de não

para análise com relação à ação dos sujeitos que frequentam o GO mediante a reprodução e disseminação dos discursos do Papa João Paulo II.

A observação foi realizada no grupo religioso com participação nas reuniões com o objetivo de compreender as diversas interpretações da vida que os indivíduos, enquanto jovens religiosos, têm e fazem dos momentos e contextos observados. Os sujeitos da pesquisa são os jovens participantes do GO e os que se voluntariaram em contribuir com informações, sendo os mesmos homens e mulheres, cada qual com suas peculiaridades ao ver e vivenciar a religião.

O objetivo da pesquisa de campo era buscar saber se os jovens participantes do GO *Semeador* negam e suspeitam dos valores religiosos que assumem uma função de salvação para o mundo e que são difundidos no mesmo ambiente. Cardoso (2013) demonstrou que os jovens participantes dos grupos do Movimento Carismático negam e suspeitam de valores religiosos expressos em seus discursos referentes a religião e à sexualidade.

Sofiati (2011) atesta que essa negação e suspeita é uma competição travada entre a esfera religiosa e as demais esferas sociais; afirma que a sexualidade se sobressai nessa acirrada competição justificando que o movimento é composto por jovens, que possuem um forte desejo de experimentação. Weber (1982), por meio de sua sociologia compreensiva, argumenta que no mundo moderno a esfera erótica se sobressai à religiosa.

A partir de Weber (1982) é possível compreender o atrito e a possível rejeição existente entre as religiões de salvação e as demais esferas, em particular a religião católica e a esfera erótica, que oferece aos jovens a possibilidade de 'reencantamento do mundo'. A IC, ao oferecer salvação do sofrimento em detrimento dos desejos sexuais, com a possibilidade de obtenção da felicidade por meio da castidade, nega a esfera erótica. A racionalidade moderna nem sempre exerce influência sobre os sujeitos, pois existe uma tensão entre a ética religiosa e as demais esferas sociais de valores, estas que possuem comportamentos conscientes e racionais e que sigam leis próprias. A ética religiosa porta um caráter mágico, mas se relaciona de forma íntima com a esfera estética, criando e estilizando-se tradicionalmente (WEBER, 1982).

A rejeição do mundo é feita pelas religiões de salvação, com a promessa, aos indivíduos, de libertação do sofrimento. Assim, a esfera religiosa e as demais esferas da sociedade entram em uma relação de tensão, havendo uma tensão maior com a erótica. Desta forma, partindo de Weber (1982) e dos argumentos levantados por Sofiati (2011), pressupõe-se, que dentro da realidade jovem estudada, o grupo religioso se mantém em competição com as demais esferas

perder o foco. Ao entrevistado é permitido falar de forma livre sobre os assuntos pontuados nas questões (GIL, 2007).

seculares, que possuem autonomia com relação aos valores religiosos relacionados à ética de salvação proporcionada pela Igreja. Por mais que a religião tenha assumido um caráter racional e burocratizado de funcionamento, ela tem assumido uma função irracional na sociedade moderna, oferecendo salvação aos indivíduos acerca do sofrimento e do pecado por meio das comunidades emocionais.

A concorrência entre as esferas sociais de valores, sendo elas racionais e irracionais, acontecem em conformidade com os conflitos de interesses na sociedade. A exaltação da castidade feita nos discursos do Papa, disseminados pela Igreja e reproduzidos pelo Movimento Carismático é uma suposição para o estabelecimento do conflito entre a religião e a esfera erótica. O sexo é tido como meio de procriação pela Igreja e a castidade até o momento do matrimônio é exaltada, opondo-se à esfera erótica, que valoriza o prazer e o amor sexual.

Os discursos que fazem referência à ética e moral religiosa e proíbem práticas naturais inerentes aos seres humanos como, por exemplo, o sexo, são consideradas apenas como fonte de obtenção do prazer fora do casamento e que, conseqüentemente, provocam uma possível tensão entre as esferas de valores.

Weber (1982), ao desenvolver seus estudos sobre as ações sociais, aponta para a racionalidade como sendo um de seus componentes a orientar a conduta dos indivíduos, abrangendo todas as esferas sociais. Assim, coloca a esfera religiosa em detrimento da razão com as demais esferas, aparecendo como um meio de disciplina no mundo moderno ocidental, além de ser fundamental no processo de racionalização pelo qual passou o ocidente (WEBER, 1982). Disciplina no mundo moderno ocidental faz referência ao fenômeno religioso, que aqui é identificado como a RCC. Refere-se ao corpo como instrumento conduzido por Deus, seguindo as pautas da Igreja e os discursos do Papa, que se mantém sempre munido de valores para próprio controle da conduta (WEBER, 2004) e do corpo, pela autovigilância e autoeducação. Trata-se da negação dos prazeres do mundo, ou seja, do controle do corpo através dos desvios dos prazeres contidos no mundo.

Entende-se que a concepção da negação do corpo e dos desejos individuais estão presentes nos discursos proferidos pelo Papa João Paulo II e na forma com que os jovens carismáticos do grupo de oração vivenciam a sexualidade. Sendo o GO um possível espaço de reprodução desses mesmos discursos, buscou-se observar a existência de resquícios dos mesmos discursos e suas influências nas ações dos jovens, pressupondo sua influência na forma de conceber e vivenciar a sexualidade e que esses mesmos jovens são instrumentos de difusão dos discursos que enfatizam a moral e ética católica tradicional.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO E JUVENTUDE

Neste capítulo busca-se compreender a religião a partir da abordagem de Weber (2014), que a caracteriza como um tipo de ação comunitária por meio das experiências dos indivíduos, em que cada ação individual motivada pela religião possui um sentido. Com isso, define as religiões mundiais e caracteriza suas manifestações, preocupando-se com o modo com que é estabelecida a relação do indivíduo com o divino e as formas de propagação do divino. Para Weber (1982) a relação entre a religião e as demais esferas sociais é conflituosa, considerando que a religião interfere nas outras esferas sociais. Esse confronto com o mundo aumenta em conformidade com o processo de racionalização, proporcionando, às esferas sociais, autonomia da esfera religiosa.

Nesta perspectiva, a teoria das esferas de Weber (1982), como referência teórico-metodológica, auxiliou na compreensão da realidade dos participantes do GO *Semeador* com o objetivo de analisar a relação dos jovens religiosos com as demais esferas sociais de valores, já que está presente na juventude. Assim, faz-se necessário uma abordagem de uma definição do que vem a ser juventude, considerando que o movimento carismático desde a sua origem se volta para os jovens. O tema da juventude é tratado tendo como referência os estudos sociológicos de Luís Antonio Groppo.

1.1 WEBER E A RELIGIÃO

Weber (2014) busca fazer uma abordagem da religião de forma singular, destacando a impossibilidade de sua definição. Seu objetivo não é fazer uma abordagem da religião em sua essência, mas das condições e efeitos de um determinado tipo de ação comunitária⁶ sob a ação humana. A ação comunitária somente poderia ser compreendida através das experiências de cada indivíduo e do sentido de cada ação, sejam as motivadas pelas regras religiosas ou as mágicas que são voltadas para este mundo.

⁶ O fenômeno religioso é compreendido por Weber (1982) como causa determinante da ação. A religião pode ser compreendida para além de uma união de crenças, a religião pode ser definida como uma ação comunitária, uma ação conduzida com o objetivo de regulamentar os interesses que são produzidos racionalmente (WEBER, 1982).

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra”. A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, em sua necessidade uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. (WEBER, 2014, p. 279).

Em Weber (2014) o fenômeno religioso é trabalhado a partir da ação do indivíduo enquanto religioso, na busca por entender como a religião se torna determinante nas ações dos indivíduos e, conseqüentemente, nas demais esferas sociais da vida. Essa ação é em sua forma primitiva racional, mesmo que não seja orientada por meios e fins seguirá as regras ditadas pela experiência. Segundo Weber (2014), as concepções acerca da religião são necessárias e possuem sua origem na sociedade em que o homem busca sentido para a sua existência. E é na religião que existe a possibilidade desse encontro.

Weber (2014) procura compreender a ação a partir de seu sentido, a forma que os agentes da ação a concebem e em que medida a religião é a causa determinante dessa ação. A religião tem influência nas ações individuais, ao mesmo tempo em que determina padrões de conduta comuns para os indivíduos que fazem parte da mesma comunidade. O objetivo de Weber (2014) é entender se a ação social é motivada pela religião ou pela mágica, que, à priori, está orientada pelas experiências e voltada para este mundo.

Em busca de construir uma concepção acerca da religião, Weber (2014) esboça uma definição para os afazeres desempenhados pelos indivíduos religiosos, assim, destaca tipos ideais divergentes, como o do mago e o do sacerdote. “Em correspondência à distinção entre o “culto e a magia”, é possível designar como “sacerdotes” aqueles funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os “demônios” por meios mágicos.” (WEBER, 2014, p. 294). Os sacerdotes são indivíduos que possuem vínculo e desempenham funções em um grupo organizado, ou seja, ele é um funcionário que possui um salário fixo. Tende a influenciar os deuses por meio da veneração. Em contraposição está o mago, que se preocupa com a repulsa dos males profanos. A formação do sacerdote é condicionada sob uma doutrina racionalmente elaborada, já a formação do mago, por sua vez, é constituída a partir domínio empírico da magia. Além desses dois tipos ideais que possuem elementos característicos e pertinentes para os critérios de Weber (2014), é possível constatar práticas peculiares do mago sendo exercidas pelos sacerdotes e magos que possuem um determinado saber.

Naturalmente também esta oposição é fluida na realidade. Não raro os magos estão unidos em uma corporação fechada, em certas circunstâncias, numa casta hereditária, e esta poder ter, em determinadas comunidades, o monopólio da magia. Também o sacerdote católico nem sempre é “empregado”, mas, por exemplo em Roma, não é raro um pobre vagante que vive das missas que celebra aqui e ali. Ou então distingue-se os sacerdotes, capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes milagres e revelação pessoal, isto é, de um lado, os magos e, de outro, os “profetas”. (WEBER, 2014, p. 294).

Por ‘profeta’ é possível entender que ele é “[...] o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou mandamento divino.” (WEBER, 2014, p. 303, grifo do autor). A ele é imputada uma liderança carismática, diferentemente do sacerdote, que em algumas circunstâncias exerce funções por meio da hereditariedade. As atividades do ‘profeta’ não são remuneradas e seu desempenho se expande em função do seu carisma pessoal. “O profeta típico propaga a “idéia” por ela mesma e não – pelo menos não de modo perceptível e de forma regulada – por remuneração.” (WEBER, 2014, p. 304). Desse modo, não são apenas os líderes religiosos que ganham destaque como tipos ideais em Weber (2014), a abordagem das religiões mundiais – o confucionismo, o judaísmo, o cristianismo e o hinduísmo, e as formas de categorizar o mundo sobressaem em seus estudos. As religiões mundiais são definidas e classificam o mundo de forma concomitante como, por exemplo, o cristianismo, o judaísmo, o budismo e o hinduísmo possuem como foco de explicação a existência como dual, em que o mundo é uma realidade, porém passageira, por isso o mundo deve ser superado pela ação. Essa fuga da realidade é uma forma de negar o mundo para a ética judaico-cristã, é uma ação característica e praticada também nas religiões chamadas de mágicas (WEBER, 2014).

Assim, Weber (2014), ao se debruçar nos estudos das manifestações religiosas dessas religiões mundiais, usa o termo divino para suas representações. Sua atenção se volta para a relação do indivíduo com o divino e o surgimento do conceito de Deus preservado pela realização dos cultos devocionais.

Os “deuses” representam, frequentemente, e de modo algum apenas as sociedades poucos diferenciadas, um caos desordenado de criações acidentais casualmente mantidas pelo culto. Os próprios deuses védicos não constituem ainda um conjunto divino ordenado. Mas assim que, por um lado a reflexão sistemática sobre a prática religiosa e, por outro a racionalização em geral, com sua crescente especificação dos serviços esperados dos deuses tenham alcançado certo nível, muito diverso em cada caso concreto, a regra é a “formação do panteão”, isto é, a especialização e caracterização fixas de

determinadas figuras divinas, por um lado, e, por outro, a dotação delas como tributos fixos e alguma delimitação de suas respectivas “competências”. Nesse processo, porém, a personificação crescente antropomórfica das figuras divinas não é de modo algum idêntica e nem ocorre paralelamente à delimitação da firmeza crescentes de suas competências. (WEBER, 2014, p. 284).

Nas comunidades religiosas os símbolos são componentes importantes na busca por dar significação e sentido às forças suprassensíveis. Os símbolos são uma forma encontrada para tornar concreto e racional o pensamento mitológico (WEBER, 2014). Este autor concebe o fenômeno religioso de forma constitutiva, não importando como os indivíduos recebem os elementos sobrenaturais, já que a sua concepção de religião está ligada à concepção de sociedade que, por sua vez, é vista como um elemento *sui genesis* ao influenciar os indivíduos. O que lhe interessa é o que os indivíduos fazem com as influências recebidas. A interação é o elemento que interessa a este autor, que considera a interação à medida em que ela influencia a conduta dos indivíduos em suas diferentes formas e conforme ocupa as diferentes esferas sociais. A religião aparece como determinante de conduta, o fenômeno religioso aparece como estímulo da ação com uma intenção específica. Segundo Weber (2014), a religião poder ser definida como uma ação comunitária em que elementos homogeneizantes repercutem nas ações individuais, possibilitando que os indivíduos da comunidade religiosa compartilhem padrões de comportamentos comuns.

O grau de influência da religião na vida de cada indivíduo, para Weber (2014), depende de qual tipo de redenção se pretende alcançar. Essa disposição mediante as diferenças do que almejam alcançar é denominada de ‘éticas de convicção’. A ética de convicção possibilita, ao religioso, distinguir suas condutas em ascéticas e místicas, o ascetismo religioso é definido por assumir uma postura ético-religiosa em que os indivíduos são considerados instrumentos das entidades divinas, podendo ser revelada de variadas formas, como, por exemplo, o trabalho é um meio de santificar a Deus. O misticismo é uma proposta de religião aos indivíduos em que há a desistência de toda atividade proposta pelo mundo, provocando um vago espaço a ser preenchido pela contemplação das coisas divinas. O mundo é recusado pelo religioso, que acredita esta ser uma possibilidade de participação do paraíso na terra, conservando muitos hábitos, como a oração.

Com o passar do tempo a ação religiosa é transformada, o que antes era uma imposição e proteção divina do direito se torna devoção à divindade, os deuses ganham funções éticas e abandonam as determinações do mundo, orientando apenas as ações dos indivíduos. Essas

alterações ocorreram de forma concomitante com as religiões monoteístas que propagam a concepção de um deus universal (WEBER, 2014). As religiões mundiais têm por característica a presença de uma entidade divina onisciente e onipresente, embora exista indigências nesse mesmo mundo. O poder divino e a existência de misérias são nomeados pelo citado autor como o problema da teodiceia, que é uma necessidade de explicação da origem do sofrimento, assim, em busca de analisar o fenômeno religioso, conseqüentemente o relaciona com as demais esferas sociais.

Mas quanto mais próxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível o fato da imperfeição que ele criou e governa. O problema da teodicéia encontrou soluções diversas e estas estão numa relação muito íntima com a formação da concepção de deus e também com as idéias de pecado e salvação. (WEBER, 2014, p. 351).

A gênese da concepção da salvação em Weber (2014) surge como argumento para a existência de oposição entre Deus e suas criações miseráveis existentes no mundo, de um lado propagam-se as boas novas de salvação de uma vida regada de bem-aventurança em um lugar além da existência terrena. A religião propaga a crença de que o divino está acima dos indivíduos, sendo parte de uma separação entre a própria religião e o mundo.

De alguma forma o problema faz parte universalmente das causas determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação. Precisamente por não oferecer nenhuma solução racional para o problema prático da teodicéia, essa crença contém as mais fortes tensões entre o mundo e Deus, entre o dever e o ser. (WEBER, 2014, p. 351-354).

As tensões provenientes do relacionamento entre a ação religiosa e as demais esferas sociais é a principal inquietação de Weber (1982). Seu foco principal são as religiões soteriológicas, que desenvolveram uma ética sustentada em uma concepção de fraternidade na qual a vida dos indivíduos é submetida ao controle como forma de obtenção da felicidade e um meio de atingir o sagrado.

Assim compreendida, a profecia ou o mandamento significa, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo. Está última significação tem ocorrido geralmente com todas as “religiões de salvação”, ou seja, com todas as religiões que prometem libertação do sofrimento. Isso é ainda mais provável

quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, pois então, é importante colocar o seguidor em um estado permanente que o proteja intimamente contra o sofrimento. (WEBER, 1982, p. 375-376).

O que une os indivíduos em uma comunidade religiosa é o sentimento comum de sofrimento, ao qual buscam orientação na doutrina da fraternidade e libertação do sofrimento. “Externamente tais mandamentos chegaram ao comunismo de uma fraternidade afetuosa; internamente, chegaram à atitude da *caritas*, o amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem e finalmente pelo inimigo.” (WEBER, 1982, p. 378). A benevolência acósmica proporciona, ao religioso, entender as atitudes dos seres humanos de um modo geral, “sua exigência ética tendeu sempre na direção da fraternidade universalista que ultrapassa todas as barreiras das associações comunais, incluindo frequentemente as de nossa própria fé.” (WEBER, 1982, p. 379).

1.2 A ESFERA RELIGIOSA E AS DEMAIS ESFERAS SOCIAIS

Em busca de compreender o processo de rejeição que as religiões de salvação fazem do mundo, Weber (1982) faz o uso da ligação entre o mundo e sua teoria, procurando de entender como religião oferece a seus fiéis a libertação do sofrimento.

Como iremos ver facilmente, as esferas individuais de valor estão preparadas com a coerência racional que raramente se encontra na realidade. Mas podem ter essa aparência na realidade e sob formas historicamente importantes, e realmente a têm. Tais construções possibilitam determinar o local tipológico de um fenômeno histórico. Permitem-nos ver se, em traços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma das construções: determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. (WEBER, 1982, p. 371-372).

Com essa possibilidade de compreender os processos sociais, a partir do tipo ideal de sua construção teórica, Weber (1982) consegue explicar os processos de rejeição que ocorrem entre as esferas sociais. A esfera religiosa e as demais esferas sociais possuem uma relação de conflito, à medida em que o indivíduo ganha consciência e autonomia com relação à esfera religiosa perante as demais esferas sociais.

Na análise das tensões existentes entre a religião e o mundo, a religião da fraternidade se choca com os valores do mundo, considerando que as práticas religiosas foram de forma

exigente levadas a sério, sendo assim, bem maior o choque. Essa divisão entre a religião e o mundo se torna habitual quando os valores do mundo são racionalizados e sublimados conforme suas leis. Para Weber (1982), as comunidades religiosas são responsáveis por essa situação, considerando a existência de um dualismo nessas comunidades em que se renuncia ao mundo e domina-se o mundo. Desta maneira, as esferas em que a racionalidade é prevaiente, automaticamente, contrapõem-se à moral religiosa (WEBER, 1982).

O interesse de Weber (1982) é compreender a tensão entre a esfera religiosa e as demais esferas sociais. Assim, busca explicações para esses conflitos nas religiões soteriológicas de salvação, que mantêm uma ética constituída a partir da fraternidade acósmica. Essas religiões orientam os modos de vida dos indivíduos com o objetivo de atingir o mundo sagrado, com a promessa de libertação do sofrimento. Desse modo, essas religiões costumam, como elemento fundamental de sua sustentação, conduzir a maneira em que vive o religioso, como um instrumento de significação do sagrado. A vida religiosa é regulada afim de conquistar a salvação do sofrimento.

Essa é uma doutrina religiosa que demanda, de seus adeptos, a adesão à ética da fraternidade, realizando suas ações a partir da *caritas* como uma maneira de atender as vontades de Deus. As ações dos religiosos são realizadas independente de um receptor em específico, assim, não importam os meios e sim o fim que o fiel pretende atingir.

Segundo Weber (1982), a devoção acósmica existe entre as comunidades religiosas. Desse modo, a ética dessa fraternidade ultrapassa seus limites em busca de regulamentar as ações de maneira genérica, objetivando estabelecer uma ética universal. Essa predisposição à solidariedade universal quase inexistente com o surgimento do processo de racionalização, devido à recusa da magia como possibilidade de redenção e pela supervalorização da ação do indivíduo enquanto religioso como única alternativa de salvação. O trabalho passa a ser reconhecido como vocação. Cada esfera social de valor antes dominada pela religião começa a ser conduzida por fundamentos específicos as suas características. Essa caracterização individual de cada esfera é o que define o desenrolar do processo de racionalização e intensifica a tensão entre os acontecimentos da ética da fraternidade e do mundo. Desse modo, Weber (1982) estabelece a relação de tensão entre a religião e as demais esferas sociais.

Em busca de abordar a tensão entre a religião fraternal e o mundo, Weber (1982) refere-se à esfera econômica. Por esfera econômica podemos compreender que “[...] uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesses dos homens de mercado.” (WEBER, 1982, p. 379). A principal característica

da esfera econômica é a inviabilidade de qualquer vínculo, considerando que os relacionamentos estabelecidos nessa esfera são proporcionais ao dinheiro, ao contrário da ética fraternal, que é definida como um meio. Essa tensão se intensifica conforme o mundo da economia delimita suas exigências eliminando os laços fraternos.

A ética da fraternidade também entra em confronto com a esfera política, as relações nessa esfera são estabelecidas a partir do princípio da imparcialidade e seu funcionamento acontece de forma racional. Assim, é possível compreender que o ponto central dessa tensão está na característica do surgimento do Estado moderno, “[...] o problema só surgiu quando essas barreiras de localidade, tribo e Estado foram esmagadas pelas religiões universalistas, por uma religião com um Deus unificado de todo o mundo.” (WEBER, 1982, p. 382). Desse modo, o autor define o Estado e seu objetivo como

[...] a distribuição interna e externa de poder; em última análise, essa finalidade deve parecer insensata a qualquer religião universalista de salvação. O Estado é uma associação que pretende o monopólio do *uso legítimo da violência*, e não pode ser definido de outra forma. (WEBER, 1982, p. 383).

Ao contrário das esferas econômica e política, a esfera estética e a esfera erótica não possuem uma característica não-racional, ficando evidente na sociedade uma relação cada vez mais tensa com a religião de salvação. A disputa entre a esfera religiosa e a estética, segundo Weber (1982), acontece de uma forma mais acirrada, justificativa encontrada na função que a estética assumiu por meio da arte no mundo moderno.

A arte assume a função de salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático. Com essa pretensão a uma função redentora, a arte começa a competir diretamente com a religião salvadora. Toda ética religiosa racional deve voltar-se contra essa salvação interior-mundana, irracional. Aos olhos da religião, essa salvação é um reino de indulgência irresponsável e um amor secreto. (WEBER, 1982, p. 391).

Para Weber (1982) qualquer comportamento que seja consciente, racional e que siga leis próprias sempre estará em conflito com a ética religiosa da fraternidade. “Em proporções não menores, essa tensão também ocorre entre a ética religiosa e as forças da vida “deste mundo”, cujo caráter também ocorre entre a ética religiosa e as forças da vida “deste mundo”, e é essencialmente não-racional, ou basicamente anti-racional (WEBER, 1982, p. 390).

Como já mencionamos existe uma tensão entre a esfera religiosa da fraternidade e as esferas da vida estética e erótica, considerando a perspectiva dual presente na religião, em que se nega e suspeita da arte em sua busca pela autonomia. Este processo em que se estabelece a tensão entre ambas esferas se justifica pela função de salvação no mundo em que a arte e o desejo sexual passam a ser assumidos (WEBER, 1982).

Assim, nota-se que o conflito entre a ética religiosa da fraternidade e a esfera estética também é existente entre a esfera religiosa e a erótica. Essa competição é compreendida como possibilidade de se encantar novamente pelo mundo através do amor sexual (SOFIATI, 2010).

A ética fraternal da religião de salvação está em tensão profunda com a maior força irracional da vida: o amor sexual. Quanto mais sublimada é a sexualidade, e quanto mais baseada em princípio, e coerente, é a ética de salvação da fraternidade, tanto mais aguda é a tensão entre o sexo e a religião. (WEBER, 1982, p. 393).

A esfera erótica é “[...] a maior força irracional da vida” (WEBER, 1982, p. 393), estabelecendo uma arraigada tensão com a ética de salvação, que possui sua gênese no estabelecimento da castidade dos sacerdotes pelas instituições religiosas. Essa tensão passa a ser acentuada quando o erotismo passa a ter um sentido independente da esfera religiosa. O sexo era permitido aos casais, mas estes eram conscientizados de que sua prática era para a procriação, sua prática antes não se dava pela realização do prazer. A desagregação da esfera erótica da ética religiosa possibilitou que o erotismo se sublimasse, dando liberdade aos indivíduos.

Aos olhos dessa ética, o mais sublime erotismo é o pólo oposto de toda fraternidade orientada religiosamente, nestes aspectos: deve, necessariamente, ser exclusiva em sua essência interior; deve ser subjetiva no mais alto sentido inimaginável; e deve ser absolutamente incomunicável. Tudo isto está, decerto, longe do fato de que o caráter apaixonado do erotismo, como tal, parece à religião da fraternidade como uma perda indigna do autocontrole e da orientação no sentido da racionalidade e sabedoria das normas desejadas por deus ou da “posse mística” da santidade. Para o erotismo, porém, a “paixão” autêntica, *per se*, constitui o tipo de *beleza*, e sua rejeição é blasfêmia. (WEBER, 1982, p. 399).

Para Weber (1982) a sublimação do erotismo foi uma maneira clara de ofensa por parte da esfera erótica aos fundamentos da ética religiosa, pois o homem, na concepção da religião de salvação, somente poderia ascender a uma fraternidade acósmica. Assim, pode-se considerar

que a justificativa para proporcional conflito está na autonomia adquirida pelas esferas com relação à ética de salvação religiosa. Essa concorrência ocorre de forma racionalizada, embora seja possível considerar que há concorrência no âmbito irracional. Deste modo, é necessário considerar que as comunidades religiosas, embora tenham assumido um caráter burocrático e racional, tomam para si uma função irracional na sociedade, oferecendo salvação e libertação do sofrimento aos indivíduos. A concorrência entre as esferas de valores acontecerá na medida em que surgirem os conflitos de interesses na sociedade, como é o caso da disputa entre as comunidades religiosas e a esfera erótica com relação à função do sexo na sociedade.

Segundo Weber (1982), a esfera religiosa mantém uma relação de constantes atritos com as esferas erótica e estética, há um sentimento de negação pelas forças não-rationais da vida e a religião busca explicações racionais para estabelecer essa negação de forma racional. Assim, apresenta justificativas para o mundo se baseando nas explicações que são contraditórias à própria religião, mas não podemos delimitar as causas desses conflitos somente nas justificativas apresentadas pela ética religiosa na onisciência e onipresença de Deus, é preciso considerar os argumentos fundamentados pela esfera intelectual.

O pensamento racional coloca em dúvida a falta de sentido do mundo colocando uma pergunta essencial para a justificativa religiosa, a existência de um Deus insuperável que criou um mundo que não corresponde às suas qualidades. Assim, a ética religiosa busca justificativa para tal questionamento, porém, possibilita que o pensamento racional cresça. Weber (1982) afirma que, nessa disputa, a religião de salvação perde sua confiança e, conseqüentemente, a ciência ganha confiabilidade, dando explicação à todas as coisas.

A ciência criou esse cosmo da causalidade natural e pareceu incapaz de responder, com certeza, à questão de suas pressuposições últimas. Não obstante, ela, em nome da “integridade intelectual”, arrogou-se a apresentação da única forma possível de uma visão racional do mundo. O intelecto, como todos os valores culturais, criou uma aristocracia baseada na posse da cultura racional e independente de todas as qualidades éticas pessoais do homem. A aristocracia do intelecto é, portanto, uma aristocracia não-fraternal. O homem do mundo considera a posse da cultura como o maior bem. Além do peso da culpa ética, porém, alguma coisa a mais acresceu-se de forma ainda mais conclusiva, ou seja, a falta de senso - se julgarmos esse valor cultural em termos de seus próprios padrões. (WEBER, 1982, p. 406).

Desse modo, Weber (1982) compreende que a transferência dos valores da ética da fraternidade para o conhecimento puramente racional possibilita, aos homens da sociedade moderna, a extinção do sentido encontrado na religião de salvação. A vida somente terá sentido

se os indivíduos promoverem, de forma individualizada e para cada ação pessoal, um significado.

A religião da fraternidade sempre manteve uma relação conflituosa com as demais orientações do mundo. Assim como a esfera religiosa sempre interviu em todas as dimensões da vida, mas o seu enfrentamento com o mundo foi expandindo conforme a ampliação de seu processo de racionalização. Em consequência do processo de racionalização as demais esferas da sociedade ganharam autonomia da esfera religiosa, favorecendo a ocorrência da tensão entre a ética religiosa e o mundo. Weber (1982), em seu texto *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, demonstra como a ética da fraternidade estabeleceu sua relação de conflito com o mundo e a forma que ela foi banida das demais esferas sociais.

Nesse sentido, buscou-se fazer uma articulação da teoria das esferas de Weber (1982) com a realidade dos participantes do GO *Semeador* pertencentes ao movimento da Renovação Carismática Católica, pressupondo que na relação entre as esferas sociais de valores, a religiosa e a erótica, existam conflitos, explicação encontrada no forte desejo de experimentação que há na juventude (SOFIATI, 2011).

O sexo dentro do movimento carismático é considerado como elemento central do pecado. Com isso, visou-se compreender como se dá a relação dos jovens participantes do GO com relação ao tema sexualidade e suas concepções, fazendo uma tentativa de compreensão da esfera religiosa em detrimento das demais esferas sociais a partir da concepção weberiana da existência de diferentes esferas sociais (WEBER, 1982). Considerando que a pesquisa se delimitou a adentrar no campo da moral religiosa e a sua influência no comportamento sexual dos jovens participantes do GO *Semeador*, na forma em que vivem e concebem sua sexualidade.

1.3 GROPPPO E A JUVENTUDE

O pentecostalismo católico, em sua origem, conta com a participação de jovens em sua formação, designando todos os seus projetos para os mesmos. Assim, todas ações da RCC têm, como público-alvo, a juventude e tem utilizado dessas mesmas ações para despertar o interesse dos fiéis desta faixa etária (BOSCHINI, 2014).

Segundo Groppo (2004), essa determinação por faixa etária é, na verdade, um método utilizado para julgar as ações individuais e atribuir aos indivíduos deveres, bem como lhes dar direitos. De modo que ainda hoje há essa delimitação do indivíduo por faixa etária, sobretudo no âmbito do Direito. Assim, rememora que nos anos de 1980 no Brasil, houve a implementação

dos estatutos que possibilitaram a transformação e a divisão das características socioculturais dos indivíduos em faixas etárias, dando-lhes um caráter natural. Desta maneira, a juventude se inicia aos 16 anos sem término definido, ignorando as diversidades que agregam essa condição sociocultural, em que muitos estão inseridos e elege de condição juvenil (GROPPO, 2004).

Groppo (2004) afirma que a juventude é uma categoria social e que a delimitação das faixas etárias não é uma característica definidora, apenas um elemento utilizado pelas instituições sociais para classificar e delimitar os direitos e deveres dos indivíduos, podendo ter papel e a possibilidade de atuação direta no imaginário social. Destarte, ele argumenta que, semelhante a essa estruturação em faixas etárias, a sociedade foi estruturada em classes, além da criação de grupos que, também separados por faixas etárias, possuem o intuito de homogeneizar e orientar o comportamento social.

Para Groppo (2000) a categoria juventude perpassa por critérios que, na realidade, não dialogam, que são o critério etário⁷ e o sociocultural. As faixas etárias possibilitaram o surgimento de algumas categorias sociais, como infância, adolescência, juventude, jovem-adulto, adulto etc. O curso da vida social é delimitado em nascimento, fase de transição e maturidade, porém, a juventude pode ser reinterpretada do seu modo, cujo contraste será notado não somente com as demais fases de transição, mas com a demais juventudes.

Segundo Groppo (2000), a juventude é uma criação da modernidade com fundamentos contraditórios, justificativa encontrada na existência de uma diversidade de juventudes modernas que tinham como objetivo uma etapa de preparação para a fase da maturidade. Essa passagem para a maturidade é considerada um desafio na contemporaneidade, “[...] dadas as dificuldades que os grupos etários juvenis encontram para construir funções sociais realmente integradas para os indivíduos jovens, em uma sociedade baseada em critérios universalistas, de desempenho e especialização.” (GROPPO, 2000, p. 43).

A preparação dos indivíduos para as exigências da sociedade moderna cabia às instituições, como a escola, que nasceu para suprir as carências individuais dos sujeitos com relação à especialização econômica e profissional, possibilidades que estavam fora do âmbito familiar. A intervenção da escola não foi suficiente para resolver a transição das fases, as escolas destacavam os papéis sociais e anulavam a compreensão da necessidade das crianças e dos adolescentes, em consequência disso, foram formados grupos⁸ etários que legitimaram as

⁷ Esse critério se refere à limitação da categoria juventude em idades expressas ou implícitas, essa concepção é fruto das primeiras definições sociopsicológicas. (GROPPO, 2000).

⁸ Esses grupos surgiram nas últimas fases da Revolução Industrial (início do século XIX) na Europa, em conjunto com a concepção e juventude-problema norte-americana. (GROPPO, 2004).

carências desses sujeitos (GROPPO, 2000). Os primeiros grupos a serem formados foram dirigidos por adultos e objetivavam incentivar, nos jovens, papéis que estimulassem a permanência identitária comum dos jovens e dos grupos.

Assim, o autor argumenta que a juventude é uma realidade presente na sociedade, porém, não advém somente de uma ordem natural, mas também social. Embora admita que a puberdade seja um fenômeno natural e universal, considera que ela não deve ser pensada como única. A juventude tem que ser associada a outras categorias no contexto da análise histórica e social, pois a juventude não se resume apenas em uma única e universal etapa, o que existe é um amplo contexto de multiplicidades juvenis. Há uma forte tendência de os grupos se misturarem a uma variedade de faixas etárias com características diversas, compondo grupos heterogêneos (GROPPO, 2004).

Ao abordar o tema juventude, Sofiati (2008) denota quem são os jovens brasileiros e os participantes do cenário religioso carismático, destacando suas características. Assim, afirma que os jovens que participam das Igrejas, dos movimentos pentecostais e carismáticos são pertencentes às classes mais populares, grupos que têm, ainda, como características, o desemprego, a baixa escolaridade e baixa participação em espaços políticos. Deste modo, destaca a importância de fazer uma abordagem do percurso histórico percorrido pela juventude e sua relação com a religião. Além de ressaltar as dificuldades encontradas nos diversos âmbitos sociais (SOFIATI, 2008).

Da mesma forma, Sofiati (2013) apresenta a juventude como um termo referente a uma organização de jovens como categoria social, embora ressalte que seja uma minoria de jovens que consiga essa articulação. Essa terminologia não dispensa as demais teses existentes a respeito do que é a juventude, sendo assim, Sofiati (2013) afirma que há teses nas quais os jovens são vistos como possibilidades de transição. E a juventude também pode ser percebida como uma fase da vida, podendo os jovens serem constituídos de fatores sociais, culturais e biológicos.

Em meio a uma diversidade de teorias e concepções acerca do termo jovem, Groppo (2004) busca respostas para determinados problemas presentes na sociedade. Desse modo, aqueles que estão inseridos na categoria juventude são impedidos de serem compreendidos. Com isso, Groppo (2004) destaca a concepção funcionalista de juventude, que se debruça na sistematização padronizada da compreensão da sociedade, entendida aqui como um organismo no qual as relações sociais apareceram como fenômenos. Isto posto, propõe que se observe a juventude a partir da concepção dialética de juventudes e da condição juvenil, compreendendo

que há uma infinidade de grupos juvenis com elementos contraditórios. Esses mesmos grupos têm a capacidade de superar as concepções institucionais que são estabelecidas, isso porque em nossa sociedade há uma infinidade de grupos juvenis presentes e organizados pelas instituições dos grupos adultos que estão em destaque, como as escolas, as igrejas e os partidos (GROPPO, 2004).

Segundo Groppo (2004), com o advento da modernização as sociedades começaram a estabelecer etapas para a vida individual, pautadas no que nomeia de ‘cronologização do curso da vida individual’. Etapas que, juntamente com os processos de transformação da estrutura social, como um meio de responder as necessidades do próprio processo, dão início à formação de grupos homogêneos com a faixa etária equivalente.

Neste sentido, Groppo (2004) afirma que a trajetória que a vida segue é medida em anos dentro de padrões objetivos, visando determinar, nos âmbitos educacional, científico e no do Direito, as etapas pelas quais perpassam o ser humano. Assim, acredita na possibilidade da redução das desigualdades, sejam elas sociais ou individuais, a um denominador comum. Porém, o autor aponta também que desde os anos de 1970 vem ocorrendo um processo de ‘desinstitucionalização’ desse curso da vida em faixa etárias, no qual a mesma passa por um processo de ‘reprivatização’. Com a ‘reprivatização’ da vida a concepção de juventude com um sentido hegemônico perde sua razão, desaparece e oportuniza a ‘juvenilização’ pela categoria juvenil; a vida deixa de ser transitória e passa a ser pautada e incentivada pelo consumo. Groppo (2004) afirma ainda que a ‘juvenilização’ do contemporâneo é desejo de consumo dos clientes da cultura de mercado. Assim, constitui-se o processo de ‘desinstitucionalização do curso da vida’ e sua ‘reprivatização’, conjuntamente com várias concepções de juventude.

Desta forma, Groppo (2010) destaca que a produção das concepções de juventude, principalmente a sociológica funcionalista, mostra que a juventude está fundamentada na ideia de normalidade e qualquer comportamento que fuja dos padrões é interpretado como disfunção e delinquência. Afirma também que, em busca dessa análise da anormalidade da juventude, dois modelos sociológicos obtiveram destaque ao conceber a condição juvenil, o funcionalista e o da moratória social.

O funcionalista se fundamenta em categorias, como as de função e disfunção social, sendo que a delinquência seria uma disfunção dentro do contexto social. Já o modelo da moratória social vê na rebeldia a possibilidade de uma forte tendência à transformação social, sendo o radicalismo a mais destacada. Embora esses modos interpretativos sócio-históricos tenham sido colocados em xeque a partir da década dos anos de 1970 por outros modelos,

estando entre eles as concepções pós-modernas, flexibilizando a forma de vivenciar o tempo e o espaço, passando a ser instantâneas, e todas as idades começaram a sensibilizar hegemonicamente por tendências que outrora eram dominantes. Desse modo, há a possibilidade de ‘juvenilização’ da vida, antes a juventude era vista como possibilidade de contestação carregada de uma identidade sociocultural, que também era um símbolo carregado de possibilidades de romper e de contestar. Groppo (2010) afirma que a juventude é recodificada como um signo, “[...] esvaziado de sentidos autênticos produzidos pela vivência social concreta”. E assegura que a ‘juvenilidade’ passa a determinar as ações individuais e, conseqüentemente, a juventude, a começar pela determinação do consumo de produtos.

Com a determinação das ações individuais, o curso da vida é reprivatizado. As normas, interferências e ligações institucionais, no que tange a vida dos indivíduos, são flexibilizadas. Destarte, Groppo (2010) assegura que essas definições nos dão a ideia de que as categorias definidas por faixas etárias se tornaram estilos de vida e que a juventude se tornou uma parte da vida. E que, ao mesmo tempo, faz parte da própria identidade cultural, desassociando a adolescência de uma fase passageira e dando-lhe um caráter de uma cultura permanente.

Deste modo, Groppo (2010) aponta que, nos dois movimentos de reflexão da condição juvenil mencionados, há a necessidade de atentarmos para alguns pontos. Entre eles a busca pela superação da ideia de juventude e pela ideia de estilo de vida, bem como a busca por repensar os modelos modernos de rebeldia juvenil, reinterpretados aqui como culturas e subculturas juvenis. Neste sentido, Groppo (2010) assegura que, em ambas concepções, ao definir a condição juvenil, a parte que aparece como determinante na relação sociedade e juventude é a sociedade (instituições, estrutura). Deste modo, propõe a ideia de que a condição juvenil é formada a partir da relação sociedade-indivíduos-grupos juvenis, definindo essa relação como dialética, fundamentada na histórica relação contraditória entre sociedade e juventude. Assim, afirma que o conceito de juventude deve ser trabalhado e melhor compreendido a partir do termo ‘juventudes’, pois fica evidente a diversidade existente na sociedade brasileira das condições juvenis, que são múltiplas.

Ao se referir à juventude e à história, Sofiati (2008) destaca que as primeiras mobilizações da juventude ocorreram em defesa do movimento abolicionista no Brasil, que deu possibilidade a outros movimentos também no século XIX. Já nos anos de 1920 a juventude deu início a movimentos de grande expressão política, tais como o Movimento da Semana de Arte Moderna, o Movimento Tenentista e o movimento político-partidário. Nos anos de 1960 a juventude se expressava por intermédio do movimento estudantil, que se organizava em

sindicatos e partidos e em grupos de jovens bastante heterogêneos (SOFIATI, 2008).

Na transição de meados da década de 1960 para o fim da década de 1970, Sofiati (2008) destaca uma mudança entre os agrupamentos juvenis, passando de agrupamentos hegemônicos, como os jovens universitários católicos, para grupos que articulavam entre si dentro da IC, voltados para resolução de problemas psíquicos e afetivos. Nos anos de 1980 surgiram agrupamentos de jovens que foram nomeados de ‘tribos’; esses grupos assumiram outras perspectivas de participação social, que os distanciaram da forma de militância até então conhecida (SOFIATI, 2008). Assim, a juventude dos anos de 1990 já não fazia parte do perfil ideológico dos anos 1960, pois estava voltada para questões individuais compartilhadas em grupos. Segundo Sofiati (2008), o que diferencia os jovens dos anos de 1990 para os contemporâneos é a adesão dos mesmos aos movimentos religiosos, sendo a religião a forma de fortalecer a organização dos jovens em grupos e nas demais esferas sociais, pois o número de católicos entre as classes mais baixas é bastante relevante. Destarte, o autor argumenta que a participação nesses movimentos de cunho pentecostal e carismático tem justificativa na forma com que os mesmos lidam com o sobrenatural. Assim, o jovem é tido como um agente portador de possibilidades, virtudes e capaz de realizar atos heroicos, como morrer por uma causa.

O jovem não é tido apenas como herói e possui uma gama de possibilidades, mas sua participação na Igreja é o que lhe dá permissão para romper com sua trajetória, até então limitada pela sociedade que outrora o condenava. A religião aparece para o jovem como uma forma de superação diante dos conflitos sociais e familiares. Sofiati (2008) afirma que existe ‘subjetividade funcional religiosa’, que é o que possibilita que muitos jovens se socializem mediante as crises que enfrentamos e que atinge a sociedade em uma diversidade de aspectos, sejam elas de cunho familiar ou social.

Sofiati (2008) se refere à juventude fazendo um paralelo com a história e destacando os períodos de mobilização que possibilitaram que os mesmos aderissem aos movimentos religiosos, sendo a religião uma forma de organização dos jovens. Neste sentido, Miranda (2010) aborda a separação entre Igreja e Estado e como a religião no Brasil tem influenciado os espaços públicos, gerando, conseqüentemente, uma convivência entre uma diversidade religiosa e o exercício constante da tolerância. Afirma que o catolicismo é a referência religiosa quando se trata da institucionalização das práticas religiosas, referindo-se ao discurso, às práticas da própria hierarquia e do governo republicano, em que definem o laicismo brasileiro (MIRANDA, 2010).

Ao abordar o pluralismo e a tolerância, Miranda (2010) delimita suas reflexões acerca

do laicismo brasileiro, comentando de que modo se deu a construção da identidade católica entre a juventude carismática. Assim, recorre às práticas dos grupos pertencentes ao movimento e à literatura utilizada para a sua formação, seja ela profissional, ética e moral dos mesmos.

Destarte, atesta que a RCC oferece possibilidades para a compreensão dos conflitos existentes na própria construção dos sujeitos enquanto religiosos. Considerando que esses indivíduos fazem questão de se diferenciar em relação aos demais católicos e às outras gamas existentes, Miranda (2010) assegura que essa busca por diferenciação equivale à busca pelo processo de construção identitária, o qual determinará as formas de convivência dos jovens na sociedade e que influenciarão na forma de lidar com a própria tolerância religiosa (MIRANDA, 2010). O autor argumenta que dentro do catolicismo brasileiro existe uma variedade de crenças e de formas de praticá-las e que essas crenças são expressas de diversas formas. Estas ficaram evidentes a partir de dois movimentos dentro do catolicismo brasileiro: o da TL e o da RCC, que se diferenciam principalmente na forma de relacionar com a hierarquia da Igreja e de agir enquanto religiosos na esfera pública e privada. O sentimento de pertencimento à religião tem-se tornado público, pois demonstra as possibilidades de variações na vida dos jovens fiéis. Isso justifica sua inserção nas demais esferas sociais como forma de corresponder aos interesses grupais (MIRANDA, 2010).

Essa relação entre a esfera religiosa e as demais esferas de valores é articulada por Miranda (2010) a partir do surgimento do Vaticano II, que deu origem a documentos papais, fazendo com que brotasse a necessidade da relação da Igreja com o mundo. Dando legitimidade a essa relação, destaca a constituição dogmática *Lumen Gentium* e a constituição *Gaudium et Spes*, documentos que referenciam a necessidade e a legitimidade do apostolado leigo e a ação pastoral – que afirmam que o clero deve sempre incentivar as ações leigas e os mesmos devem sempre respeitar as autoridades religiosas.

Miranda (2010, p. 131) nos remete a uma pergunta, “Quem é o jovem carismático?”. Impreterivelmente nos permite uma saída, ao afirmar que a trajetória do jovem carismático é definida quando o mesmo assume suas escolhas, sejam elas no âmbito religioso ou familiar. Assim, a trajetória de identificação do jovem enquanto religioso é tida pelo mesmo como uma bússola que dá sentido à vida, seja humana ou espiritual. Considerando o catolicismo carismático a religião verdadeira, pautados pelos ensinamentos papais, que dão a eles possibilidades de escolhas influenciadas pela compreensão religiosa, que o jovem possui do mundo somando com o conhecimento científico.

1.4 SÍNTESE: OS JOVENS CARISMÁTICOS

Considerando as temáticas do presente trabalho, religião e juventude, apoiamos na compreensão de religião e na teoria das esferas sociais de Weber (1982) buscando constituir uma análise da realidade dos jovens participantes do Grupo de Oração *Semeador* com as demais esferas sociais, principalmente a esfera erótica. Aqui a juventude pode ser entendida como uma categoria social, entendendo a compreensão que Groppo (2000) busca construir a respeito do conceito. Destarte, o autor afirma que a juventude é uma criação dos indivíduos em busca de dar significado às suas ações, considerando que as práticas e o próprio jovem podem sofrer mudanças conforme seu contexto social e histórico.

Diante disso, os jovens da Renovação Carismática Católica (RCC) que participam do Grupo de Oração *Semeador* buscam viver no Espírito Santo, renunciando aos desejos da carne e tudo aquilo que os leva a pecar ou que infringe a ética religiosa católica, como o sexo fora do casamento. A castidade é a principal característica que define a identidade do carismático, assim, o sexo é considerado o elemento de origem do pecado. Desse modo, buscou-se, a partir da interpretação do conflito entre as esferas religiosa e erótica, compreender o significado que a sexualidade tem dentro do movimento carismático. Os jovens carismáticos buscam vivenciar, por meio de suas práticas cotidianas, o batismo do Espírito Santo, renunciando aos desejos da carne e, portanto, concebendo essa experiência como forma de obtenção de garantia de uma vida futura.

CAPÍTULO 2

IGREJA CATÓLICA E MOVIMENTO CARISMÁTICO

Neste capítulo se aborda o Concílio Vaticano II como uma proposta de renovação, um ‘novo modo de ser igreja’ para a Igreja Católica. Discutem-se as interpretações acerca deste evento conciliar e analisam-se os discursos do Papa João Paulo II, os quais se julga serem modelos de propagação do movimento. Os discursos papais analisados são aqueles que enfatizam o matrimônio como essencial para a castidade, destacando como um dos temas principais a família e a religião, que caminham de forma concomitante na vivência da juventude religiosa. O pentecostalismo, desde a sua experiência de fundação, organização e chegada em território brasileiro, possui como preocupação a juventude. Neste sentido, aborda-se o seu contexto histórico, desde seu surgimento e organização até sua chegada ao Brasil. O movimento carismático é considerado como uma consequência da herança conciliar, já que foi adquirida a partir de uma busca de despolitizar a Igreja e seu contexto de difusão. A organização e a estrutura do pentecostalismo católico se desenvolvem através dos GO, estes são as bases do movimento. Posteriormente será feita uma apresentação dos GO e do GO *Semeador*, nosso objeto de estudo.

2.1. O CONCÍLIO VATICANO II

O Concílio Vaticano II foi enunciado pelo Papa João XXIII no ano de 1950 com o intuito de reunir um novo concílio ecumênico. A intenção do Pontífice era concretizar o que os papas Pio XI e Pio XII já haviam ensaiado, a possibilidade da concretização de um concílio que acabou não acontecendo por causa de divergências internas (SALES, 2006). No entanto, dessa vez os trabalhos preparatórios começaram realmente e o concílio virou realidade.

A experiência conciliar almejada pelo Pontífice era um concílio de bispos. Nessa experiência aspiravam o afastamento doutrinário da formação de apenas um bispo, disciplinador e reivindicador. O objetivo não era formar papas para atuar em dioceses, mas suspender das paróquias a estadia prolongada de seus representantes, conseqüentemente, o clero seria distribuído de forma que não mantivesse uma atitude tímida diante do desempenho de suas obrigações (ALBERIGO, 2005).

Neste sentido, o Papa João XXIII, no ano de 1961, convocou oficialmente para o

Concílio Ecumênico Vaticano II através da constituição Apostólica *Humanae Salutis*. Carta essa que demonstrava preocupação por parte da Igreja em relação a uma crise que atormentava a sociedade da época, que progredia de forma material e regredia no campo da ética e da moral. De tal maneira, o Papa entendia que o Concílio seria a confirmação do colapso em que a sociedade contemporânea, mediante o papado de João XXIII, encontrava-se. O Papa João XXIII não via a Igreja inerte diante desses acontecimentos, acreditando, assim, a mesma ter passado por um processo de fortalecimento e revigoramento.

Na verdade, por meio do Concílio, o papa João XXIII desejava dar a Igreja a possibilidade de colaborar mais eficazmente na solução dos problemas dos últimos tempos. A data para o início de tão importante evento foi determinada para o dia 11 de outubro de 1962 por meio de uma Carta apostólica emitida em 2 de fevereiro do mesmo ano. (SALES, 2006, p. 29).

O Papa João XXIII proferiu no seu discurso de abertura, cuja apresentação do concílio como uma assembleia, destinada a fazer com que a Igreja se tornasse presente no mundo. A sua mensagem foi direcionada à sensibilidade voltada para a razão e ao coração do homem, engajado à revolução técnica do século XX e confirmando seu desejo de construir uma ponte entre a Igreja e o mundo. Ainda indaga que o Vaticano II foi uma etapa fundamental e marcante para a Igreja, deste modo, sua atitude é considerada digna de destaque, em que as características de lucidez e coragem prevalecem. O Pontífice não participou e nem assistiu ao desenvolvimento e o encerramento conciliar, falecendo no ano seguinte, em 1962. O evento conciliar é como uma obra prima da administração da IC, que segundo Alberigo (2005), sua realização foi concebida através da conversão e da passividade demonstrada pelos bispos ao responderem a convocação do Papa. As etapas do evento conciliar possibilitaram que os bispos, teólogos e os demais presentes vissem o Vaticano II como um momento oportuno de renovação da Igreja através da liturgia, da fundamentação bíblica e do ecumenismo.

Após a morte do Papa João XXIII as demais etapas do Concílio foram conduzidas pelo Papa Paulo VI, que encerrou o Concílio Ecumênico Vaticano II no dia 8 de dezembro de 1965, na Praça de São Pedro. “Considerando os discursos pré-conciliares, concluímos que havia dois objetivos principais para o Concílio: assegurar a renovação da Igreja face ao mundo moderno e preparar a unidade cristã.” (SALES, 2006, p. 30). Assim, um dos propósitos do papado do Pontífice Paulo VI era promover a unidade entre os cristãos, e que o *aggiornamento* que é usado, frequentemente, com o Vaticano II, por sua vez, fosse compreendido como sinônimo de esperança.

O Concílio teve um papel histórico diante do mundo e da sociedade, pois “[...] o espírito do Concílio mostra uma Igreja menos fixa, menos imóvel, mais viva.” (SALES, 2006, p. 31). Em diversos lugares surgiram tentativas de inovação com relação às celebrações dos sacramentos como, por exemplo, no diálogo com os não-cristãos, nos diversos engajamentos sociais e nas determinações políticas. Todas essas tentativas foram arriscadas, os líderes religiosos tomaram posições públicas e contraditórias. “Assim, entendemos que a Igreja reconhece não ser nem ter a solução para os problemas da humanidade, mas ela sabe que todo cristão, como todo homem, deve aceitar os desafios do mundo atual, deve tornar humano esse mundo, ou seja, torna-lo consciente e livre.” (SALES, 2006, p. 31).

O Concílio trouxe uma diversidade de sentimentos para aqueles que participaram do evento e que, com o passar do tempo, possibilitou, à grande parte de seus participantes, uma consciência conciliar. Consciência de que o anúncio do evangelho estava sob a responsabilidade dos bispos, juntamente com o Papa, dando a eles o papel de disseminadores da palavra (ALBERIGO, 2005).

A Igreja possui uma constituição dogmática que define seus papéis diante do mundo, que traça como objetivo o anúncio do evangelho, o crescimento da IC e a instauração do reino de Cristo em todos os povos. A transformação do mundo em reino se dá por meio da oração. Segundo Sales (2006), a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, juntamente com a Declaração *Gravissimum Educationis*, mostra o dever da Igreja diante do mundo e que a IC deve ser reconhecida como sociedade humana, capaz de ministrar a educação.

A argumentação dos documentos é a comprovação de que a Igreja não desistiu da tentativa de transformação do mundo por meio de sua presença e de ações temporais, ou especificamente de modo religioso, já que a IC é considerada fonte iluminadora e formadora da consciência humana. Deste modo, Sales (2006) exemplifica a tentativa do Papa Leão XIII de condenar o liberalismo e o marxismo no advento da consolidação do capitalismo industrial. O documento *Mater et Magistra*, publicado em comemoração aos 70 anos da *Rerum Novarum* de João XXIII, manifesta solidariedade aos países subdesenvolvidos no pós-guerra e incentiva a solidariedade dos países desenvolvidos para com os subdesenvolvidos. Em 1963 a encíclica *Pacem in Terris* alertava para o perigo de uma guerra nuclear e recomendava que todos os católicos contribuíssem na atuação das esferas, política e econômica. Fica evidente que os papéis atribuídos e assumidos pelos papas são de cunho social e de auto-atribuição. Eles reforçam ainda a consolidação, através de documentos e declarações escritos pelos papas que participaram e levaram o Concílio Vaticano II.

Após a morte de João XXIII, quem assumiu o projeto de consolidação do Concílio Vaticano II foi Paulo VI, reafirmando e aprofundando nas principais ideias de seu antecessor, principalmente com relação a encíclica *Humanae Vitae*, do ano de 1968, que certifica a moral do celibato católico. Este documento convoca todos católicos a se apresentar em diante de seus deveres, que é de transmitir e proteger a vida, reafirmando a discriminação dos métodos anticoncepcionais e ao aborto provocado. O Papa Paulo VI se coloca disposto a transmitir os valores aos homens e mostrar a necessidade de adaptação da fé diante das exigências modernas, rompendo com a tradição antiga em que o Papa se recolhe (SALES, 2006). Paulo VI ultrapassou os limites de fronteiras da Itália e da Europa e visitou uma diversidade de países, inclusive a Colômbia.

O Pontífice Paulo VI chamou os cristãos para atuar na esfera política, objetivando atender os anseios da urbanização, da juventude, da mulher, da emigração e da discriminação. Esta tentativa de instigar os fiéis ocorreu por intermédio da Carta Apostólica *Octogesima Aveniens*, do ano de 1971, buscava-se mostrar a necessidade da Igreja em dar respostas aos anseios do mundo em constante transformação. O Pontífice afirmava que a Igreja deve caminhar junto com a humanidade e anunciar aos homens as boas novas de um Cristo Salvador e de um Deus de amor preocupado com o ecumenismo. O Papa João VI representava uma Igreja preocupada com a liberdade religiosa, que explicitava todas essas preocupações nos decretos conciliares: *Unitatis Redintegratio*, *Nostra Aetate*, e *Dignitatis Humanae* (SALES, 2006). A Igreja que o Papa Paulo VI representava tinha uma participação de cunho social que causava um certo incômodo à época, como reconhecer os males sociais: a fome, a pobreza e a má distribuição de bens. Desse modo, pode-se considerar que o papado posterior ao de Paulo VI não deixa de contemplar todas essas temáticas, sejam referentes ao cunho ético, moral e social, fazendo com que seu pensamento refletisse por toda a Igreja até a atualidade.

O Concílio Vaticano II não pode ser abreviado e definido em apenas ações isoladas, como as assembleias e reuniões durante o evento conciliar. Os decretos e as constituições não são expressões suficientes da realidade do mesmo, considerando que o evento trouxe decisões e formulações até sua aprovação, não sendo essas etapas o decreto do seu fim (ALBERIGO, 2005).

Em 1978, posteriormente ao papado de Paulo VI, foi acordado, pelo Colégio Cardinalício o nome do novo Papa. Foi escolhido o nome do polonês Karol Wojtyła, que, na Polônia, preparou-se durante toda sua vida para aquele momento, assumindo o pontificado com 58 anos. Considera-se uma idade baixa diante dos parâmetros da Igreja, desde os anos de 1846

não houve escolha de um papa tão jovem (SALES, 2006). A escolha do nome João Paulo II foi para homenagear seu antecessor João Paulo I, que esteve em seu pontificado um pouco mais de um mês.

Na Polônia, havia desenvolvido um trabalho pastoral vigoroso, que aproximava do povo, além de ter apurado seu senso de história e política, o que era fundamental para a sobrevivência da Igreja sob o regime comunista que sucedera ao nazismo na Polônia. No período de 32 anos, durante o qual fez a travessia entre Cracóvia, cidade na qual se ordenou, e a Santa Sé, em Roma, poucos líderes religiosos de sua época se destacaram como ele no trabalho pastoral, intelectual e político. Em 1967, o papa Paulo VI, que recorreu a ele mais de uma vez para consultas sobre temas políticos e de doutrina moral, recompensou seu trabalho tornando-o cardeal com apenas 47 anos, um dos mais jovens cardeais do mundo. (SALES, 2006, p. 37).

O Papa João Paulo II é considerado, por muitos, como uma pessoa intensa de oração e ativa, qualidades essas que possibilitaram a justificativa de redação do Código de Direito Canônico, a partir e com base no Concílio Vaticano II (SALES, 2006). Seu objetivo era manter a ordem eclesial, baseando-se no amor e no carisma, assim, redigiu e tornou público o Catecismo da Igreja Católica com a finalidade de servir como guia de ensino doutrinário da religião.

O objetivo do Pontífice era romper os limites e as fronteiras que Paulo VI havia dado início com suas viagens. O Papa João Paulo II fez diversas viagens, o que lhe deu a possibilidade de dialogar com outras igrejas, sendo o primeiro a visitar uma sinagoga em Roma. Além do diálogo com outras igrejas, buscou o diálogo inter-religioso na tentativa de concretizar o sonho de reconciliar a fé e a ciência. O Papa João Paulo II, em suas indagações e na tentativa de reconciliação entre a fé e a ciência, colocou o divórcio como uma das duas instâncias que devastaram a realidade cristã; a outra seria a sobreposição da ciência sobre a fé, ou a crença na ciência sem a ação da fé. É a fé sem a ciência que dá uma soma resultante dos pensamentos não-cristãos condenados pelo Pontífice (SALES, 2006). Desta forma, propôs a comunicação entre essas duas instâncias, de forma permanente, possibilitando o surgimento de uma nova visão entre ambas.

Em 25 anos de encíclicas e de discursos, João Paulo II reverteu totalmente a posição da Igreja em campos fundamental da ciência. Os dois casos mais espantosos são o de Copérnico e Galileu, por uma parte, e o de Darwin, por outra. Na realidade, ele procurou esclarecer estas duas retificações científicas dentro de uma nova visão globalizante das relações entre ciência e fé. O papa deu a conhecer esta nova filosofia, que condensa e coroa todas as retificações

aportadas em 20 anos pela publicação de sua encíclica mais arriscada: *Fides et Ratio*, lançada em fins de 1998. Atacou desta forma uma questão que foi objeto de controvérsias apaixonadas na Idade Média (Santo Agostinho, Abelardo e, sobretudo, São Tomás), mas que pouco a pouco foi se apagando, depois que o mundo entrou na era científica, com o advento da Renascença. Evidentemente, a partir do Renascimento, os dois enfoques (fé e razão) que na Idade Média pareciam avançar juntos escolheram caminhos separados. A fé e a ciência romperam pontes. (SALES, 2006, p. 39-40).

Ao elaborar e publicar as encíclicas *Fides et Ratio* e *Sollicitudo Rei Socialis*, o objetivo do Papa foi reafirmar o papel e a missão da Igreja e de seus membros. A encíclica *Fides et Ratio* reafirma o papel e o compromisso da Igreja com a verdade e, ao mesmo tempo, questiona seu papel diante das pesquisas científicas. Na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* o Papa João Paulo II demonstrou sua preferência pelos pobres e coloca a Igreja à disposição dos mesmos, deixando evidente uma tentativa de diálogo com as religiões não-cristãs, que também buscam solucionar esses problemas sociais em comum (SALES, 2006).

A compreensão da Igreja enquanto caminhada humana é a anunciação do evangelho diante das aflições e problemas. Assim, percebe-se que a Igreja, por meio dos documentos e encíclicas dos Pontífices Paulo VI e João Paulo II, desenvolve sua missão no tempo que se realizou ao longo da história. A história para a Igreja somente terá um ponto final no advento da volta de Jesus ao mundo (SALES, 2006). Nesse sentido, a forma com que a Igreja compreende a humanidade lhe deu a possibilidade de interpretação do mundo mediante os problemas e isso permite que ela perpassasse as demais esferas sociais. A Igreja analisa o mundo em questões como a política, a educação, a diplomacia, o direito, a ética, a moral ao mesmo tempo que reconhece sua missão.

Desde o Concílio Vaticano II os leigos são encorajados a reconhecer as preocupações com relação ao mundo, além de terem o dever de rejeitar doutrinas que os obriguem a abrir mão da sua religião e atentem contra a liberdade religiosa dos demais cidadãos. Na Declaração *Humanae* fica explícito como a Igreja confirma seus princípios morais, como sendo natural do ser humano. Desse modo, o ecumenismo é enfatizado desde o papado de João XXIII com relação à Igreja e à fé dos católicos, apresentando a visão da IC sobre algumas religiões. A IC não rejeita nada que demonstre ser verdadeiro e santo nas religiões como, por exemplo, o Hinduísmo e o Budismo, mesmo que ambos possuam pontos de vistas, doutrinas e preceitos diferenciados. Com relação ao Islamismo, o Concílio Vaticano II destaca a crença em comum em um Deus único e criador, esquecendo as intempéries existentes no passado. Já com relação ao Judaísmo, reconhecem a importância do povo da ‘Antiga Aliança’ e o nascimento de Cristo

entre os mesmos, rompendo as inimizades que perpassaram séculos, embora muitos judeus não aceitem o evangelho (SALES, 2006).

A IC “[...] reprovava todas as perseguições contra quaisquer homens e deplora os ódios, perseguições e todas manifestações de antissemitismo” (SALES, 2006, p. 43). Assim, o autor apresenta tais ações como contrárias as de Cristo, deixando evidente que a Igreja, em um contexto pós-conciliar, mostra-se mais tolerante, defendendo a liberdade religiosa para que se torne um direito civil às nações. A IC se abre ao diálogo ecumênico, considerando e obtendo a consciência de que a paz mundial tem origem na fraternidade. Desse modo, a concepção da Igreja com relação à humanidade é apresentada de forma que assegure a educação na vida dos indivíduos, contribuindo com o progresso da sociedade. Na declaração *Gravissimum Educationis*, segundo Sales (2006), a Igreja tem o papel de educar objetivando contribuir na educação de jovens, que são considerados a esperança da própria instituição (SALES, 2006). A educação é vista por uma ótica de obrigações e incumbências.

Entendemos que a Igreja Católica vê a educação como um direito universal que deve ser acomodado às várias culturas para que favoreça a verdadeira unidade e paz na terra. Para que isso aconteça de fato, existem também obrigações por parte dos pais, dos educadores, das escolas e da sociedade em geral. O Concílio exorta os fiéis a colaborar espontaneamente na busca de métodos aptos de educação e de organização de estudos principalmente na formação de professores capazes de educar retamente jovens. Incentiva os mesmos fiéis a realizarem uma ação apostólica também em escolas não católicas, ação está a ser realizada por professores e alunos católicos. (SALES, 2006, p. 46).

Os jovens são encorajados a assumir tarefas relacionadas à educação pela falta de professores e, principalmente, de professores não-cristãos, que contribuem para a ausência da educação religiosa no mundo contemporâneo e no meio intelectual. Sales (2006) afirma que a Igreja mostra claramente seu olhar sob o mundo na constituição *Pastoral Gaudium et Spes*, delimitando suas características. Assim, destaca a sua abundância e suas limitações em relação aos conflitos sociais, econômicos, raciais e ideológicos, aconselhando que o ser humano, na busca espiritual, endireite-se, desempenhe e seja proporcional ao progressivo empenho temporal.

A Igreja tem percebido as mudanças recorrentes ao longo da história e, sobretudo, sua ocorrência na formação contemporânea educacional dos indivíduos. Sendo assim, encara os questionamentos religiosos entre esses indivíduos como transformações psicológicas que, através das ciências, são responsáveis pelo afastamento dos jovens da religião. A Igreja

considera que essas transformações trouxeram, como consequências, uma série de desequilíbrios para o mundo contemporâneo – desde a desestruturação familiar, considerada como consequência das condições econômicas demográficas e sociais, que são provenientes de dificuldades de relações entre gerações e gênero. A grande vítima desse conflito é o próprio homem, que os gera e se torna vítima de suas ações. Desta maneira, a IC se coloca contra qualquer ação que viole os direitos à vida, como práticas de homicídio, aborto, eutanásia, suicídio, ou seja, tudo que fere a dignidade humana e ultrapassa as condições dignas de trabalho dos homens.

Contudo, a Igreja aponta uma possível solução para os problemas resultantes das transformações psicológicas, já que “[...] deve superar-se e eliminar-se, como contrária à vontade de Deus, qualquer forma social ou cultural de discriminação, quanto aos direitos fundamentais da pessoa, por razão de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião.” (SALES, 2006, p. 51).

Levando em consideração que a educação é vista pela IC sob uma ótica de deveres e incumbências, a Igreja e sua presença no Brasil foi marcada por uma forte colaboração entre a instituição religiosa e o Estado. Embora a separação de ambos tenha ocorrido em 1830, com a Proclamação da República, a Igreja começou a reivindicar seu lugar nas demais esferas, possibilitando que ambas se reiterassem no governo de Vargas.

No Brasil, Getúlio Vargas, com seu projeto desenvolvimentista e nacionalista, aflorou na IC a necessidade de expansão de suas bases sociais a partir da valorização da identidade cultural brasileira. Assim, a relação entre a Igreja e o Estado é de cooperação, prevista na constituição de 1934. Esta associação começou a aparecer nas reivindicações católicas do ensino religioso na escola pública. Além de constar o nome de Deus na Constituição brasileira, todos os candidatos da instituição se comprometiam a defender os interesses do catolicismo e, conseqüentemente, a ditadura militar ganhou o apoio da Igreja (SALES, 2006).

Em um período posterior a estratégia do ensino católico foi ampliada para o ensino superior, tendo, em 1942, a fundação da primeira universidade católica no Rio de Janeiro e, quatro anos depois, em São Paulo. Não satisfeito com tal situação, o episcopado envolveu a Igreja no âmbito social, estabelecendo uma associação com o governo para o combate às intempéries que assolavam o povo, principalmente a população nordestina, que já sofria com a seca na década de 1950. Desta forma, estabeleceu, no território brasileiro, um clima de disputa religiosa, pois “[...] o espiritismo, o protestantismo pentecostal e os cultos afro-brasileiros disputam a direção religiosa das camadas populares com o catolicismo.” (SALES, 2006, p. 55).

Nesse clima de concorrência religiosa foi criada a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB), idealizada por Dom Helder Câmara. A CNBB foi a primeira agremiação episcopal a ser criada no mundo e seu objetivo era coordenar as ações da Igreja no Brasil. Nos anos de 1950 a IC direcionou suas preocupações para os assuntos sociais, consequência de um modelo de geração de capital adotado no Brasil. Nos anos de 1960 a TL potencializou os debates sociais com influências do marxismo, constantemente combatido pela Igreja e que antes atuava de forma política nos setores mais populares por intermédio das CEB's. A IC católica passou por diversas transformações, isso porque “[...] com o Concílio, entra em colapso uma determinada definição da Igreja e de sua relação com o mundo, que suportava a concepção da Ação Católica: a de estabelecer uma ponte entre a Igreja e o mundo e finalmente a de consagrar um mundo dessacralizado.” (SALES, 2006, p. 59).

A TL perpassou por um processo de fortes críticas e censura em que seus teólogos sofreram retaliações. No Brasil, a Igreja com uma assídua atuação política se desequilibrou com relação à ação pastoral, embora não tenha aberto mão da consciência política relacionada aos problemas sociais de um modo geral. O processo de crises e retaliações sofridos pela TL deixou sinais da expansão do Movimento Carismático, enquanto a RCC se expandiu devido à insuficiência das práticas e ensinamentos do catolicismo tradicional, além da evasão de fiéis da Igreja, que passou por um processo de esvaziamento; o movimento foi encarado como mudança de postura diante a realidade (BOSCHINI, 2014).

Dessa maneira, a Igreja vinculou-se ao projeto do Concílio Vaticano II e reconheceu a necessidade de modernização concreta em suas práticas. A convocação do dia 25 de dezembro de 1961 para o Concílio apareceu como uma necessidade de mudança por parte da Igreja, embora tenha se tornado pública para a sociedade em forma de sessão em outubro de 1962, com a finalidade de delinear novas posturas e ações da Igreja. “O Concílio Vaticano II não ocorreu no sentido de determinar uma nova forma única e exclusiva para o catolicismo, mas sim para apresentar quais caminhos a Igreja almejava seguir.” (BOSCHINI, 2014, p. 16).

Foram produzidas uma diversidade de documentos nomeados em decretos, declarações e constituições com o propósito de cumprir os objetivos delineados no Concílio. Os decretos são as orientações àqueles que seguem uma vida missionária, limitando-se, de forma doutrinária, à liturgia e à vida sacramental do apostolado de leigos. A respeito da formação de sacerdote sobre os Múnus Pastorais dos Bispos, ou seja, o ecumenismo, pode ser evidenciado nas Igrejas Orientais Católicas e os meios de comunicação. Nas constituições estão todas as expectativas que movimentam a Igreja, com relação às necessidades de transformação e a

realização de adaptações frente à realidade. O surgimento do Concílio Vaticano II foi a implementação de reformas na Igreja, como as ofertas e possibilidades a partir de seu advento (BOSCHINI, 2014). O evento conciliar reconhece que os fiéis tiveram importante destaque no processo, pois possibilitaram que uma diversidade de movimentos e grupos seguissem o caminho que objetivava a mudança institucional, destacando a RCC, por exemplo, em âmbito nacional.

De acordo com Sofiati (2011), o pentecostalismo católico brasileiro é fruto de um movimento internacional com origem estadunidense. Todas as ações do Movimento Carismático são fundamentadas na ação do Espírito Santo, além de valorizar características que a Igreja postergou.

A RCC possui algumas características que em sua gênese lhe rendeu o nome de pentecostalismo católico, como a leitura da bíblia, o batismo no Espírito Santo e os dons pelo mesmo recebidos. “Trata-se de um movimento de revivência espiritual fundamentado num tipo de experiência religiosa pautada na doutrina romana, na tradição, na procura da santidade pessoal e na assídua prática sacramental.” (SOFIATI, 2011, p. 126). Nesse sentido, a RCC pode ser aqui compreendida como uma adaptação do catolicismo, em termos da doutrina e da prática sacramental. No entanto, o Movimento Carismático é uma modulação do catolicismo em resposta à oferta gratuita de aflição da pós-modernidade (SOFIATI, 2011). O pentecostalismo católico aparece como uma alternativa de resistência aos indivíduos, ele é a oferta de uma nova subjetividade religiosa com referência pentecostal.

Para Sofiati (2011) a legitimidade do movimento pentecostal católico nasce nos *Born Again* (renascidos). Considerando-se que, no fim da década de 1960, nos espaços religiosos, começaram a surgir experiências a partir de um segundo batismo no Espírito Santo. Para Carranza (2000) essas experiências começaram a aparecer nas igrejas evangélicas e nos grupos de oração (que deram início à RCC), cujas transformações ocorriam nos espaços religiosos de um modo geral.

A RCC é um dos resultados dessas transformações ocorridas na IC em decorrência do *aggiornamento*, gerando efeitos na Igreja de um modo geral (universal) e, conseqüentemente, nas IC particulares (dioceses). O pentecostalismo católico está entre uma das modalidades de associação e agrupamentos de leigos, mas com uma proposta diferenciada de origem e de assistência aos fiéis. Carranza (2000) afirma que o período entre o fim da década de 1960 e o início dos anos de 1970 é marcado por um contexto de reivindicações políticas, sociais e de

transformações na Igreja, no entanto, em meio essas transições, o Movimento Carismático⁹ se expandiu.

Segundo Carranza (2000), a legitimidade do movimento somente ganhou forma com o reconhecimento internacional do Papa Paulo VI, no ano de 1973, quando ele, em público, direcionou um discurso de aprovação dos meios e propósitos do movimento. Posteriormente a RCC foi confirmada pelo Papa João Paulo II, podendo se expandir pelo mundo.

Essa legitimidade do Movimento Carismático é interpretada por Prandi (1998) como uma tentativa, por parte da Igreja, de se despolitizar. Destarte, este autor afirma que a TL e a RCC eram dois irmãos antagônicos que buscavam reconhecimento de paternidade por parte do Vaticano II e esse foi o momento em que a Igreja conseguiu alcançar seu objetivo, em resposta à necessidade do movimento.

O Movimento Carismático está presente na Igreja desde o Concílio I, admite Silva, Bernadete (2001), que recorda a invocação ao Espírito Santo feita pelo Papa Leão XXIII por meio do hino Vinde, Espírito Criador. Reitera que a IC nos anos de 1950 ‘é tomada por surtos’ do movimento pentecostal, assim, o Pontífice Leão XXIII ocupa um papel importante em suas afirmações em uma oração em decorrência do Concílio Vaticano II e, além disso, afirma a necessidade da Igreja e a construção do Reino de Deus aqui na terra por meio do Espírito Santo.

Segundo Silva, Bernadete (2001), o Papa João XXIII é o precursor do movimento pentecostal católico, que se fortaleceu através de suas declarações e das oportunidades da RCC com o Vaticano. Foi no ano de 1973, na Primeira Conferência Internacional de Líderes em Grottaferrata, segundo Silva, Bernadete (2001), que o Papa Paulo VI, diante uma delegação de pessoas da RCC, não mencionou a mesma. Isso desencadeou uma eventualidade, o Papa foi convidado por meio dos alto-falantes, por um grupo, a uma conversa reservada. Conseqüentemente, no dia seguinte, reuniu-se com o Cardeal Suenens, que possuía grande influência no movimento, para se informar a respeito RCC.

Na celebração do Ano Santo (Roma, 1975) integrantes da Renovação Carismática, num encontro internacional, reuniu 10000 peregrinos que celebraram a ‘Renovação e Reconciliação’ acompanhados por dois cardeais e dez bispos, nos campos limítrofes das catacumbas de São Calixto. O Papa

⁹ Para Sofiati (2011) a origem do movimento, que mais tarde foi nomeado de RCC, está no dinamismo de Padre Haroldo, que, no ano de 1969, na Vila Brandina, em Campinas, São Paulo, lançou suas experiências com os Cursos de Treinamentos de Lideranças e nos Cursinhos de Cristandade. Padre Haroldo, em conjunto com Padre Eduardo, lançou o livro Sereis batizado no Espírito Santo, o que deu possibilidade de difusão ao movimento e legitimou a RCC no Brasil. O movimento é caracterizado como uma possibilidade de experiência pessoal com Deus dentro da Igreja com o objetivo de torná-la universal.

Paulo VI (1975) descreveu o movimento para a Renovação como “uma sorte para a Igreja e para o mundo”. (SILVA, BERNADETE, 2001, p. 70).

Portanto, os papas que sucederam ao Paulo VI confirmaram o movimento. No ano de 1979 o Papa João Paulo II recebeu o cardeal Suenens em uma audiência especial, não fez nenhuma consideração referente ao movimento, mas considerou aquele o primeiro encontro entre ele e os carismáticos (SILVA, BERNADETE, 2001). A emergência do Concílio Vaticano II é contemplada por mudanças históricas e a necessidade de transformação da Igreja mediante as mesmas. O evento conciliar foi promovido entre os anos de 1962 e 1965, deixando marcas na Igreja até a atualidade. Para Santos (2015) os Concílios que antecederam o Concílio Vaticano II interessavam aos cristãos de um modo geral. Grande parte dessas reuniões conciliares acontecia de forma direta e indireta, denominadas de externa marginal (SANTOS, 2015). Em sua compreensão os Concílios são eventos que possuem um grau de complexidade e flexibilidade, que oportunizam a possibilidade de tomadas de decisões, expressando os estágios de consciência e coerência da Igreja enquanto instituição.

Os Concílios marcaram de forma peculiar a história da Igreja, considerando que, para sua compreensão, é necessário considerar elementos importantes, como os documentos nele elaborados e aprovados, seu próprio acontecimento e a forma com que é recepcionado. Santos (2015) evidencia que a recepção é o momento e o item fundamental para concretização dos eventos conciliares, pois é a partir dela que conseguimos perceber em que medida foram capazes de externalizar, para o dia a dia da Igreja, os objetivos traçados até o momento. São eles que mostrarão as decisões tomadas nos Concílios e que fazem verdadeiramente parte da rotina da Igreja. A recepção, conseqüentemente, provoca uma apropriação e formas de interpretação desses Concílios que refletem na forma de vivenciar o dia a dia eclesial.

A recepção se configura em um lento processo que se resume em assimilação da consciência histórico-eclesial, já que as mentes vão se transformando e as estruturas sendo recriadas, ao ponto que a vida eclesial alcança um novo sentido. Santos (2015) aborda o Concílio Vaticano I, como um Concílio eclesiológico, em que a Igreja, na verdade, queria saber o que ela tinha a dizer sobre si mesma. Com isso, obtendo como resposta as Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, atesta que fazem abordagens de assuntos referentes à Igreja, de forma interna e externa. Então, opõe-se aos Concílios anteriores e a eclesiologia da Cristandade, que compreende a Igreja entre a separação do sagrado e do

profano¹⁰, dividindo-a em setores desiguais entre hierarquia e leigos. A Igreja, antes unida ao Estado, composta apenas por um corpo de fiéis, resumia-se entre os que eram batizados desde a infância. A Igreja que antecede o Vaticano II era uniforme, centralizada e composta hierarquicamente. Santos (2015) reforça a importância de se (re)apropriar do Concílio Vaticano II como um acontecimento que deu configuração à Igreja, podendo ser comparado somente com o Concílio de Trento por seu impacto causado no catolicismo na Europa.

Segundo Santos (2015), o Concílio Vaticano II obteve diversas participações de bispos latino-americanos e do episcopado brasileiro. Participações essas que trouxeram consequências para o catolicismo, como a condição das primeiras Igrejas, que portavam de uma experiência de colegialidade. Destacando a importante contribuição de Dom Delgado, que contribuiu para que as Conferências Episcopais fossem legitimadas em Roma e não fossem apenas consideradas órgãos de transmissão de planos prestigiados e aprovados de forma papal. Destaca o período do regime militar no Brasil e a forma como as autoridades brasileiras agiam mediante à Igreja. Muitos acreditavam, ainda, no fim dos anos de 1970, que não deveria acontecer uma separação entre as esferas política e a religiosa, acreditando no projeto da neocristandade. Quando não assumiam uma postura de negação, apropriavam das posturas da neutralidade aparente, ou pela opção em denunciar os colegas que os considerassem insurretos. Desse modo, afirma que a Igreja nunca se permitiu a transformação, seu papel se restringiu sempre em manter normas que levam a conduta e a moral.

Considerando que o evento conciliar foi uma reforma dentro da Igreja, Santos (2015) afirma que tal evento conciliar tinha a necessidade de revisar alguns pontos relacionados com a sociedade e isso foi necessário para que os interesses da Igreja enquanto instituição religiosa fossem consolidados. No Brasil as mudanças que ocorreram diretamente na Igreja foram com relação à ala progressista, ou seja, a TL. A Igreja tinha por objetivo evitar a propagação dessas tendências e suas linhas teóricas.

Santos (2015) aborda o Plano de Pastoral Conjunto (PPC) em âmbito nacional, citando

¹⁰ Na sociedade existe uma separação que podem ser observadas nas religiões: o sagrado e o profano. Essas duas categorias conceituais são concebidas como duas realidades diversas que, apesar de opostas, não se excluem. A história das religiões é constituída por uma diversidade de hierofanias, ato da manifestação do sagrado. Todas as atividades com características biológicas do ser humano são sacralizadas pelo homem religioso como, por exemplo, o próprio corpo humano é sacralizado na religião. O corpo é considerado um microcosmo criado pelos deuses que reflete a santidade das divindades, já que a vida passa a ser sagrada por ser criação divina. Dessa forma, o corpo adquire uma significação sacralizada para o homem religioso, juntamente com todas suas ações cotidianas que ganham um caráter sagrado. As atividades diárias e o ciclo natural humano como o nascimento, o crescimento e a morte são mistificados quando o homem passa a ter uma vida religiosa e, com isso, suas ações são comparadas aos fenômenos cósmicos (ELIADE, 2010).

o seu processo de aplicação em Olinda e em Recife e se sustentando no argumento de que, nas mãos de Dom Helder, a execução desse PPC foi a tentativa de criação de uma nova estrutura plausível para a Igreja em busca de se adaptar ao Concílio. Desse modo, o PPC provocou, no ano de 1966, principalmente entre seus responsáveis, o sentimento de esperança. O autor destaca que o PPC foi o ensaio para o devir da Igreja, cujo período lhe deu a possibilidade de tomar conhecimento da realidade. O Vaticano II não foi apenas uma proposta de transformação clerical, mas de modificação de práticas com relação a seus fiéis. Ultrapassando os limites internos, em que a Igreja deixa sua influência predominante hierárquica e institucional para ser uma Igreja que está contida, segundo Santos (2015, p. 28), no documento *Lumen Gentium*, do Vaticano II, voltada para o ‘povo de Deus’. Os leigos passaram a assumir papéis na Igreja e na sociedade, propiciando que a renovação da IC acontecesse de forma laica.

O Concílio Vaticano II é compreendido como o limiar que define o fim e o início de um período, terminando aquele que teve início com o Concílio de Trento (1545-1563). Período marcado por intensos conflitos entre o nascimento da modernidade e as novas correntes espirituais, culturais e políticas. Desse modo, rompeu-se com uma visão unilateral de posições do episcopado com relação à Igreja, objetivando conhecê-la internamente e externamente. Buscando-se compreender a sua relação com o mundo e a sociedade moderna de forma abrangente, Santos (2015) afirma que para que a compreensão dessa relação se tornasse possível foi necessário que a IC reformulasse suas estruturas, de forma a atingir sua liturgia e a participação dos fiéis na missa. Essas mudanças foram consequência da própria abertura dada pela Igreja à sociedade moderna, vista como necessidade diante da emergente realidade em que ela estava inserida.

Santos (2015) elucida que a chamada Era Moderna carrega consigo uma diversidade de questões para a Igreja Católica, principalmente o sentimento de ameaça dos planos temporal e teológico. Elaborando, assim, novos modos de interpretação do chamado sinais dos tempos, ao qual a Igreja tende a se abrir para tendências liberais e outra parte tende a permanecer conservadora, permitindo novas tendências e desconfiando do mundo, que se revelavam por meio da defesa à ordem disciplinar e doutrinal. Assim, afirma que essa “Era Moderna” chega ao Brasil no século XX com propostas de divisões ao catolicismo, de forma que o Concílio Vaticano II é considerado o centro em que essas duas tendências podem se cruzar em busca de uma hegemonia do cristianismo no ocidente.

Desse modo, destaca-se as propostas de divisões do catolicismo ao abordar o contexto histórico em que o Vaticano II se inseria e os possíveis conflitos conciliares enfrentados. Em

alguns momentos se flexibilizando, em outros se mantendo em extrema rigidez com relação à continuidade da tradição e da identidade católica, ao mesmo tempo em que buscava aderir aos modelos modernos. Santos (2015) afirma que o pontificado no tempo ao qual se iniciou o Concílio Vaticano II é classificado como progressista. Assim, o Concílio deve ser lido e compreendido a partir de uma postura que estava em convergência-acomodação; marcado pela continuidade dos antimodernos e nas descontinuidades dos modernos, possibilitando-nos reconhecer que há a existência de alterações dentro de uma continuidade.

Existem interpretações acerca da Igreja e do Concílio Vaticano II que consideram que ambos estão ligados à camada estrutural-cultural da sociedade ocidental e a forma em que foram constituídas. Assim, seu desenvolvimento acontece “[...] no *tempo lento*, na *longa duração*, transformando-se e reconstituindo-se de maneira quase imperceptível.” (SANTOS, 2015, p. 15, grifos do autor). Desta maneira, para Santos (2015) a interpretação do Concílio Vaticano II deve ser feita inserindo-o em um período de longa duração. Embora já tenha passado anos de sua recepção, ainda há minorias¹¹ que se enquadram na categoria antimoderna, mantendo sua postura política e hegemônica. O Concílio Vaticano II foi anunciado no ano 1959 pelo Papa João XXIII, após um longo período de preparação. Vários bispos e teólogos de todos os cantos do mundo se organizaram e reuniram-se com cerca de dois mil e quinhentos representantes com um ponto de vista não somente teológico, mas também cultural. Ressalta-se que em todos os Concílios que antecederam o Vaticano II foi marcado, predominantemente, pela presença de europeus e esse foi o fator determinante para que o Concílio Vaticano II tivesse receptividade entre os seus membros participantes, de Igrejas locais e do mundo de um modo geral.

O Concílio Vaticano II foi o único que ficou evidente e verdadeiramente de forma global, não só em sua documentação, que passou por um processo de debates, aprovação e recepções. A recepção pela qual foi submetida o Vaticano II é consequência de um processo mediado por um conjunto de movimentos do início do século XX. Estando entre eles o movimento bíblico, a renovação litúrgica, o reavivamento patrístico e o movimento de refontinização. Os últimos dois movimentos tinham por objetivo o retorno às fontes iniciais do cristianismo e o intercâmbio entre a Igreja Católica e as demais religiões. Desse modo, estes mesmos movimentos são sobreviventes às diversas acusações e condenações do Papa Pio XII,

¹¹ Para Santos (2015) existem duas linhas interpretativas para a recepção conciliar, a primeira está ligada ao espírito antimoderno, onde existe a negação do mundo e a necessidade por um retorno a um tempo mítico, o Concílio Vaticano II é visto como uma ruptura como a Tradição. A outra linha interpretativa, nomeada de segunda linha, “[...] o Concílio *pro forma*, mantendo em suas dioceses aquele espírito antimoderno que perdia combatentes no decorrer das décadas.” (SANTOS, 2015, p. 45).

entre o ano de 1939 e de 1958, conseguindo proporcionar, aos conciliares, a possibilidade de reflexão que chama de histórico-teológica, a respeito da possibilidade de renovação da Igreja (SANTOS, 2015).

A redação dos documentos foi também a possibilidade em que muitos de seus participantes obtiveram para refletir, e conseqüentemente, converter de forma espiritual e intelectual em direção ao *aggiornamento*. Era uma atualização da Igreja mediante os desejos de João XXIII, que visava promover a unidade entre os cristãos anunciando o evangelho conforme às necessidades e urgências da sociedade. Dessa maneira, para obter o alcance desses objetivos, fez-se necessário recuperar a tradição cristã com um olhar diferente para a história. Sendo assim, Santos (2015) faz um contraponto entre o papado de Pio XII e João XXIII, no qual evidencia a continuidade dos ensinamentos pelo Papa Pio XII daqueles que o antecederam, seguindo uma perspectiva teológica dedutiva em que condena o cristianismo a uma crescente apostasia, sem considerar a participação do clero e dos fiéis para que isso viesse a acontecer (SANTOS, 2015).

Com relação ao papado de João XXIII, Santos (2015) evidencia uma perspectiva histórica diversificada seguindo uma orientação indutiva que influencia os participantes do evento conciliar e provoca nos mesmos a vontade de superação da época nomeada como ‘pós-tridentina’. Além da superação do modelo de ‘Cristandade constantianiana’, que centrava a Igreja na perspectiva de um catolicismo imutável.

O Vaticano II, desde seu início, foi compreendido por seus participantes a partir de uma consciência do que era o evento para a Igreja como instituição religiosa, sempre munidos de emoção, embora conscientes que o mesmo proporcionaria influências nos modos de concepção de relação entre a Igreja e a tradição. Os participantes do evento eram compostos por europeus, ocidentais e não ocidentais, deste modo, os membros do evento escreviam diários e, posteriormente, muitos viriam a se tornar públicos. Esses documentos publicados são interpretados como a impossibilidade do protagonismo de muitos que participaram do evento, concebendo novos modos de relações a Igreja. Para Santos (2015) existe uma diversidade de documentos (crônicas, reportagens e cartas) produzidos por participantes do Concílio Vaticano II, nos quais contribuíram de forma direta, dois bispos brasileiros, Dom Luciano Duarte e Dom Helder Câmara.

Os participantes do Concílio foram preparados para o evento conciliar com a construção de uma consciência formulada conforme a organização da estrutura do mesmo. Assim, segundo Santos (2015), Dom Helder preparou uma ‘equipe particular’ com o intuito de transformar o

Brasil sob a luz conciliar. Em uma de suas cartas ressaltou, por meio de recordações, o fracasso dos eventos conciliares por falta de apoio da Igreja.

2.1.1 A influência do Vaticano II na RCC

O Concílio Vaticano II simboliza toda a vontade de mudança da Igreja Católica (IC) do século XX, como já mencionamos, o Movimento Carismático buscou sua legitimidade a partir desse evento conciliar. Neste sentido, para Prandi (1998) o Vaticano II é o símbolo que representa a Igreja Católica (IC) atualmente e que estabeleceu determinadas posições dentro da própria instituição.

A Renovação Carismática Católica (RCC) nasceu, segundo Toscano (2001), perante o desejo e as bênçãos do papa João XXIII. “Pedi que “se repetisse no povo cristão o espetáculo dos Apóstolos reunidos em Jerusalém”, a RCC encontrou nessa oração do Papa o sopro do Espírito para que ganhasse vida e se espalhasse pelo mundo todo.” (TOSCANO, 2001, p. 31). Na III Conferência internacional da RCC o Papa Paulo VI também fortificou a oração feita pelo pontífice anterior.

A expansão do movimento carismático alcançou uma dimensão bem significativa, assim, pode-se considerar que foi a partir do apoio dos referidos pontífices que esse movimento nasceu e se expandiu na própria IC, desdobrando-se pelos cinco continentes do planeta. Segundo Toscano (2001), a influência do Concílio Vaticano II sobre a RCC pode ser percebida nos documentos oficiais emitidos pela Santa Sé, nos quais os discursos dos papas João XXIII e Paulo VI apoiam o Movimento Carismático, em particular a *Humanae Salutis*¹². No documento *Lumen Gentium*¹³ o papa Paulo VI descreve o Concílio Vaticano II como a possibilidade de reavivamento do Espírito Santo. O evento conciliar possibilitou que a IC abrisse suas portas para as mudanças que ocorriam na sociedade naquele período, essa foi uma tentativa do catolicismo de se enraizar no presente. O Concílio Vaticano II foi uma proposta colocada pela Igreja Católica e que, conseqüentemente, provocou discussões entre os membros do próprio evento conciliar. O Vaticano II, afirma Toscano (2001), foi um novo sopro de vida para a Igreja, conseguindo respostas localizadas e individualizadas.

¹² Documento oficial em que o papa João XXII estabelece contestações a respeito do mundo moderno, como o atraso no campo da moral, enfraquecendo o espírito humano (TOSCANO, 2001).

¹³ A vivência desse novo Pentecostes aconteceria, segundo Toscano (2001), através dos sacramentos, dos mistérios, revestimento das virtudes e pela disposição dos dons a cada um.

[...] propiciou a organização de movimentos que se espalharam por onde a Igreja estivesse presente. Dentre eles, no espírito da proposta conciliar de uma nova Igreja para um mundo novo, nasceu a Renovação Carismática com a proposta de um novo afervoramento, num verdadeiro revivalismo da vivência da fé. (TOSCANO, 2001, p. 35).

Assim, essas respostas na compreensão de Carranza (2000) foram efeitos das transformações que ocorreram na IC através das propostas do Vaticano II, seja de um modo geral ou nas Igrejas locais, como a reforma litúrgica, bíblica e outras. A Igreja Católica Romana sempre esteve consciente das modificações que ocorreram na humanidade, embora a ideia de se manter contrária a essas mudanças tenha persistido por muito tempo por parte da Santa Sé. O Concílio Vaticano II pode ser considerado como a materialização dessa consciência por parte da IC que ultrapassa os tempos da linearidade histórica. Esse processo, segundo Toscano (2001), acontece com reações positivas para acompanhar a nova estruturação da sociedade, mas também houve reações bem conservadoras. Dentre os comportamentos positivos é pertinente ressaltar o reconhecimento por parte do Papa Paulo VI, que considerou legítimo o movimento carismático através de um discurso no ano de 1973. Anos mais tarde o Papa João Paulo II reafirmou a manifestação do pontífice anterior.

2.2. OS DISCURSOS DO PAPA

Os discursos proferidos pelo Papa João Paulo II se tornaram referência em termos de difusão do movimento pentecostal católico e busca constante por uma recepção conciliar, destacando valores que afirmavam a identidade dessa recepção e com uma diversidade de temáticas. Deste modo, Caldeira (2008) desenvolve reflexões que contribuem com o período pós-conciliar, abarcando a busca identitária acerca de sua recepção com relação à Igreja universal e às igrejas particulares, construídas a partir das interpretações de diferentes linhas hermenêuticas do Concílio Vaticano II.

Acerca das hermenêuticas do Vaticano II até então construídas, Caldeira (2008) afirma que as escolhas das linhas interpretativas não podem ser sistematizadas sem a influência de um determinado favoritismo, assim, a construção da história acontece por meio da conexão que é feita entre as inquietações e tensões. “A memória e o conhecimento histórico podem servir a diferentes senhores.” (CALDEIRA, 2008, p. 1). Partindo do pressuposto de que essa ideia, a

princípio, deve ser interiorizada por todo aquele que deseja produzir o conhecimento histórico de forma limpa, reconhecendo que a “[...] *história é história para*: para um grupo, uma classe, uma pessoa, uma nação.” (CALDEIRA, 2008, p. 1, grifo do autor).

Isto posto, expressar qualquer opinião a respeito do Concílio Vaticano II é um exercício de julgamento, uma vez que este foi o evento mais importante da Igreja no século XX e um dos acontecimentos históricos mais recentes. Observa-se que o mesmo evento conciliar teve um importante papel ao provocar na Igreja a necessidade de repensar sua função diante de seus fiéis e no mundo em relação à modernidade (CALDEIRA, 2008). A pergunta que incomodava a Igreja nesse período era “[...] como manter a plausibilidade da mensagem cristã, açambarcando novos espaços e populações, frente a um mundo marcado por transformações profundas e velozes e, muitas das vezes, perpassado por espírito anticatólico?” (CALDEIRA, 2008, p. 1).

Portanto, Caldeira (2008) define por consciência eclesial o que percorre toda a história da Igreja Católica na contemporaneidade e a forma que ela deveria se introduzir no mundo moderno. Assegura que as respostas para tal questionamento surgiram por duas linhas interpretativas do Vaticano II, a saber, a antimoderna e a progressista. Com objetivo de delinear os acontecimentos que motivaram e, conseqüentemente, propiciaram a materialização do evento conciliar, as duas linhas hermenêuticas conciliares no presente contexto ajudaram a compreender as falas proferidas pelo Papa João Paulo II a respeito do Vaticano II e sua tentativa de interpretação conciliar. Embora seu pontificado estivesse em um período ostensivo na história da Igreja pela busca e a possibilidade de realização do evento e pela tentativa de uma interpretação oficial (CALDEIRA, 2013b).

Segundo Caldeira (2008), as respostas a essa problemática vieram de modos diversificados, porém chocando umas com as outras durante a primeira metade do século XX. Assim, a interpretação antimoderna herdou da Igreja ultramontana a intransigência diante dos valores modernos e a tentativa de penetração dos mesmos no catolicismo, essa via antimoderna enxergava as novas metodologias de compreensão da história de forma desconfiada, o que possibilitou que se sobressaísse no século XIX. Assim, acabou influenciando a política no Vaticano II e refletindo nos seus modos de agir, ou seja, a existência de uma possível contradição entre as esferas sociais, nas quais estavam a Igreja e o mundo (CALDEIRA, 2008).

Caldeira (2008) afirma que a modernidade consegue se desenvolver, embora a Igreja apareça como seu principal contraste. No entanto, a instituição católica via a modernidade como um movimento dizimador, assim, diante desta realidade desigual, inconstante e desenvolvida com vias originais em uma Igreja ultramontana e em um catolicismo progressista tinham como

possibilidade de oferta uma relação de flexibilidade com a modernidade. A Igreja teria que se inserir na história do homem e deveria fazer história ao ser presente no mundo, de forma que fosse possível manter a disciplina e a doutrina diante das condições da consciência moderna (CALDEIRA, 2008).

Esse catolicismo é chamado de progressista, recebendo também a nomenclatura de corrente liberal, percorrendo uma diversidade de regiões nos movimentos, como o movimento litúrgico, o bíblico, o leigo, o teológico e o social, que buscavam instalar o chamado ‘sinais dos tempos’. Por isso Caldeira (2008) atesta que o Concílio Vaticano II é a comprovação de que há a possibilidade de existência de lutas simbólicas, havendo um campo de batalhas, em que cada lado era uma possibilidade de defender suas ideias, que herdaram das concepções da Igreja Ultramontana Oitocentista¹⁴.

Segundo Caldeira (2008), a interpretação conciliar foi uma luta estabelecida e os textos do evento foram definidos como compromisso com o pluralismo contraditório¹⁵, composto por duas linhas: as minoritárias e as contraditórias. E da linha minoritária originaram duas outras linhas: a primeira atrelada ao espírito antimoderno, que nega o mundo com o objetivo de retornar ao mundo mítico, ao qual, segundo Caldeira (2008), era composta por Igreja e Cristo, sem participação de terceiros e o incômodo da relativização plural e sem a obrigatoriedade do rompimento com a tradição. A segunda linha, nomeada de ‘proforma’¹⁶, mantinha um pessimismo antropológico nas regiões que esvaziavam.

Dentre essas linhas apareceram dois grupos, o primeiro visualizou o evento conciliar como uma possibilidade de ruptura, criando novos rumos e fases. Caldeira (2008) afirma que esse grupo enxergava o Concílio Vaticano II como um momento na história que os privilegiaria e, conseqüentemente, também à Igreja contemporânea. O grupo confiava cegamente que o evento havia encerrado uma fase do cristianismo e abriria outra, em que Igreja encontraria novas razões para existir. Definido como “[...] o otimismo antropológico, assim, é sua principal característica” (CALDEIRA, 2008, p. 2). O segundo grupo tinha um olhar positivo com relação

¹⁴ Mediante a emergência da modernidade a Igreja Católica romana sentiu-se ameaçada, com as várias tendências de vivência da religião. Com o objetivo de manter sua importância na sociedade, diante as transformações que a mesma sofria, ela toma como medida assumir uma postura de oposição as ideias modernas a partir do século XIX. Essa postura ficou conhecida como ultramontanismo, tendência antimoderna herdada da Igreja Ultramontana Oitocentista (CALDEIRA, 2008). Que em seu sentido original faz referência àqueles que estão “detrás dos montes”, para Caldeira (2008) são todos aqueles que estão com Roma e apoiam as decisões do Sumo Pontífice.

¹⁵ Foi o processo que segundo Caldeira (2008), tanto o Papa João XXIII quanto Paulo VI, não propunham interpretações na escrita dos textos conciliares de forma dogmática, buscavam o consenso com os padres, trazendo nos corpos textuais o resultado da abertura dos movimentos, porém a contenção da minoria antimoderna.

¹⁶ Tinha como objetivo, manter o espírito antimoderno nas Igrejas que perdiam fiéis no decorrer do tempo, conforme a recepção conciliar se tornava próspera.

ao evento conciliar, mas fez algumas observações referentes à sua recepção, acreditando em uma possível confusão do concílio por causa de algumas interpretações que dão a possibilidade de que essa compreensão possa ocorrer de forma descontínua e desprovida de boas intenções. Nesse segundo grupo o pessimismo permaneceu no momento pós-concílio¹⁷ e isso é possível sintetizar, cujos os grupos interpretativos são recopilados em um quadro geral, definindo-os em linhas de interpretação descontínua e contínua (CALDEIRA, 2008).

No quadro geral temos: uma linha de interpretação descontínua, desmembrando dela uma concepção pessimista e outra otimista em relação à ruptura que defendem ter o Vaticano II representado na história da Igreja; e uma linha de interpretação contínua, marcada pelo pessimismo no que diz respeito à recepção dos documentos do concílio. (CALDEIRA, 2008, p. 2).

Caldeira (2008) confirma que as hermenêuticas conciliares até então analisadas são hegemônicas, sendo que a descontínua otimista está inserida na América Latina desde o fim do concílio nos anos de 1965, e a contínua pessimista tem-se destacado dentro do catolicismo desde então, ditando a linha oficial vaticana. Assegura que, a princípio, a mesma é caracterizada por defender a concepção de que o Vaticano II é um fim, e também um meio, de compreender que a Igreja deve ter um entendimento de si mesma, fazendo diferença entre o evento conciliar e as decisões que nele foram tomadas. A interpretação continuísta busca compreender esse evento por meio da fixação da própria história da Igreja e de seus concílios, considerando que a interpretação do concílio não pode acontecer através dos resumos dos textos finais.

Esses pontos, referentes à hermenêutica conciliar, são de difícil interpretação, pois envolvem reflexões e perspectivas de cunho não somente eclesial, mas também político. Deste modo, é preferível deixar em aberto as questões referentes à continuidade e à descontinuidade do evento conciliar, que é marcado por permanências e inconstâncias. Referente às permanências pós-concílio, há a possibilidade de que a Igreja as carregue, principalmente as de referência teológica. Não descartando as impermanências, que não desaparecerão, considerando que a história clerical é marcada pelas inconstâncias do tempo (CALDEIRA, 2013a).

As impermanências não são referências apenas àquilo que não tenha sido ininterrupto e às mudanças que ocorreram nos modos de compreensão sobre a Igreja e o seu papel hierárquico assumido diante dos fiéis. Uma das mudanças que tiveram mais destaque foi a que girou em

¹⁷ Nos modos de interpretação e implementação das decisões e determinações conciliares, que fogem da realidade almejada.

torno da declaração que abordava a liberdade religiosa¹⁸ (CALDEIRA, 2013a).

Caldeira (2013a) destaca as relações entre a Igreja e o Estado moderno e as suas possíveis discontinuidades, reforçando que Joseph Ratzinger propôs uma análise global da Igreja no mundo contemporâneo em conjunto com os textos a respeito da liberdade religiosa e que faziam referências às diversidades religiosas, ao qual constrói uma revisão da bibliografia de Pio IX, contrapondo-se à sua revisão de Syllabus¹⁹.

Deste modo, Caldeira (2013a) aproxima as discontinuidades eclesiásticas e as relações entre a Igreja e o Estado moderno, afirmando que o processo de secularização cresceu e a Igreja se viu diante da necessidade de repensar seu papel nas sociedades. Caldeira (2013a) elege as sociedades dos ‘novos tempos’, na qual a religião tem papel bem menor e bastante criticado, desse modo, é possível apontar os inimigos da Igreja do século XIX. Com relação à sociedade que a Igreja concebe como inimiga, o autor destaca algumas características, que lhes são peculiares, como o desmembramento da esfera política da religiosa e a não representação da política como religiosa. Assim, a política passa por um processo que a encaminha para racionalidade, expressando a ideia central da doutrina liberal e tendo como consequência a liberdade da organização científica (CALDEIRA, 2013a).

A respeito dos estados modernos Caldeira (2013a) sintetiza o seu processo de implementação, no qual há a rejeição dogmática e a aceitação da tolerância e da relativização da verdade. Tais estados são os herdeiros do pensamento liberal, que é definido a partir do pressuposto de que política e religião são diferentes, desmembradas e incompatíveis promovendo as antíteses ordem política/ordem espiritual, civil/religioso e sobrenatural/temporal. O autor destaca que a resposta da Igreja Católica, como instituição que tem seus fundamentos negados, manifesta-se em uma diversidade de formas, principalmente nos séculos XIX e XX, através do conceito da Igreja como *societas perfecta*, sustentando que a ordem jurídica deve proteger a verdadeira religião (CALDEIRA, 2013a). Atesta ainda que essa afirmação é um pressuposto de que a percepção antimodernista passa pela instituição católica e permanece no século XX com a publicação de documentos pela Santa Sé e, a partir de então, se posiciona contrários ao liberalismo²⁰.

¹⁸ Dignitatis Humanae - Declaração Dignitatis Humanae, sobre a liberdade religiosa (VATICANO, 1965b). Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 31 ago. 2016.

¹⁹ Caldeira (2013) faz referência ao livro de Joseph Ratzinger, Les principes de la theologie catholique, e afirma que o mesmo faz uma ‘contra-syllabus’ ao fazer relação com os textos referentes à liberdade religiosa (CALDEIRA, 2013a).

²⁰ A Igreja teve que reconsiderar seu papel e em uma nova forma de reagir diante a sociedade secularizada. A

O Concílio Vaticano II foi um dos eventos mais importantes do século XX, embora sua recepção não tenha ocorrido de modo total. Sendo assim, o que existiu até o momento foi a recepção de suas determinações, havendo uma diversidade de conflitos de interpretação e significados.

O concílio foi uma tentativa de resposta frente aos desafios que anunciavam uma “nova hora”. Não esqueçamos que mesmo entre os historiadores existem aqueles que o enxergam como uma virada “epocal”, um bom adjetivo para aqueles findos anos 1960, marcados por certo incremento na verbosidade dos “novos tempos”. Entre os “iludidos do concílio”, – os fautores desejosos de colocar a Igreja vis a vis com a “nova hora” e que carregavam as perspectivas mais inovadoras – estavam aqueles que – com João XXIII – sentiam só a brisa primaveril que entrava pelas janelas da Igreja a fim de renová-la. Por outro lado, surgiram também aqueles que, desde a preparação até o final dos debates conciliares, lutavam por se manterem puros e imaculados frente a emergência de categorias modernas na Igreja através da teologia, e que, de inúmeras maneiras visavam formar um dique de contenção a mare modernista que tomava à frente da arrebentação para, por fim, talvez invadir toda a nave. (CALDEIRA, 2011, p. 213).

Dessa maneira, Caldeira (2011) afirma que a produção referente ao Vaticano II é vasta, seja por meio de artigos, obras e outros. E isso possibilitou que uma diversidade de estudos fossem realizados, estudos que vão desde a Europa até a América Latina e que, sobretudo, dão destaque aos impactos pós-conciliares e espaços para as interpretações locais. “Fartamente documentada, a *História do Concílio* traz o dia a dia dos debates conciliares, das comissões, da presidência e de todos os organismos envolvidos na empreitada, além, e claro, dos momentos mais ‘quentes’ das discussões, com seus dilemas e polêmicas.” (CALDEIRA, 2011, p. 217).

Caldeira (2015) alega que a hermenêutica conciliar foi um assunto que tomou grandes proporções e que foi bastante estudado, dando destaque ao papado de Bento XVI como um espaço e um momento oportuno para que as interpretações tomassem tamanha proporção. Assim, enfatiza a importância desse assunto, em decorrência das interferências a respeito do legado conciliar.

O citado autor acredita na existência de desconformidades com relação ao evento conciliar, principalmente referentes ao conceito de recepção que, por sua vez, é um dos modos de permanecer a realidade moderna que foi resultante das necessidades do Catolicismo, sendo

Igreja do século XIX tem como inimiga, a sociedade que apresentava como uma de suas principais características a laicidade. O indivíduo passa a ser o centro da sociedade, e a sociedade como um todo está submetida um processo político e social que tem como princípio a racionalidade, rejeitando dogmas essa perspectiva tinha por objetivo a relativização da verdade (CALDEIRA, 2013a, p.42-42).

este a direção para a Igreja secular. Assim, destaca que a herança conciliar é suscetível às mudanças, sendo possível observar, em seus anos de existência, as forças interpretativas que tomaram conta das discussões históricas e teológicas.

Caldeira (2015) afirma que o papado de João Paulo II foi marcado pela tentativa de instituir uma interpretação do Concílio, porém uma interpretação conciliar autorizada. Deste modo, destaca que no pontificado de Karol Wojtyła é possível identificar uma série de documentos que se referem ao Vaticano II e à hermenêutica conciliar com o objetivo de acabar com as dúvidas e as contradições que surgiam a respeito da recepção do concílio.

Para o Papa João Paulo II a hermenêutica conciliar foi sempre um tema presente em seu pontificado, mas no papado de Bento XVI, segundo Caldeira (2015), a interpretação conciliar se tornou decisiva em suas ações enquanto pontífice. Além da eliminação das excomunhões, como a de Lefebvre, provocou a necessidade de uma nova compreensão conciliar, pois o período conciliar, além de provocar uma revolução cultural no ocidente, surgiu através de uma compreensão que compactuava com a realidade. Deste modo, Caldeira (2015) nomeou essa interpretação de ‘hermenêutica da descontinuidade e da ruptura’, que deveria se contrapor às existentes até então. Assim, foca na compreensão do *aggionamento* e busca fazer uma interpretação semelhante à do Papa João XXIII, que compreendia o cristianismo como algo presente e que deveria ser vivido.

As interpretações conciliares oportunizaram a criação de várias concepções heterogêneas a respeito do Vaticano II, mas o que realmente importa não é definir de forma quantitativa os juízos existentes e sim buscar compreender em que medida a junção desses princípios acerca do Vaticano II possibilitam chegar a uma resposta. As várias interpretações foram separadas nas seguintes gerações: a de bispos do concílio (Karol Wojtyła) e a de peritos (Joseph Ratzinger) (MELLONI, 2005).

O cardeal Joseph Ratzinger, que se tornou Bento XVI, nasceu nos anos de 1930 e se manteve distante com relação à revolução cultural (1960), época em que o Concílio Vaticano II era considerado o limiar entre o fim de um período e a implementação da ruptura com a tradição. Embora a hermenêutica do Vaticano II estivesse próxima da hermenêutica do pós-guerra, essas interpretações nos posicionam em relação aos conflitos interpretativos (LEFEBVRE, 2006). Segundo Lefebvre (2006), a recepção do Concílio segue duas direções opostas: a recepção conciliar e a recepção prática. Isso porque, respectivamente, uma faz a opção pela aplicação da doutrina e disciplina e a outra tende a dar origem a novos problemas

ao mesmo tempo em que busca solucioná-los. Esta oposição provoca uma divisão no catolicismo, resultando em Igreja universal romana e em igrejas locais. Neste sentido, a crítica do cardeal Ratzinger é referente às implicações pastorais dessa divisão, entendendo que o início da Igreja universal se dá a partir da comunhão das igrejas locais. As implicações formuladas por Ratzinger exprimem a existência de um espírito de ruptura, do qual o cardeal mantinha distância. A proposta de Bento XVI antes e depois da revolução cultural é expressa no desejo do retorno do ‘clima católico’, já que a obediência era considerada como ultrapassada.

Caldeira (2015) salienta que as discussões a respeito da recepção conciliar expandiram em meados dos anos de 1980 e, a partir de então, surgiu a primeira geração de estudos da recepção do Concílio Vaticano II. Conseqüentemente, segundo Caldeira (2015), o termo recepção conciliar passou a ser um instrumento conceitual, colaborando no processo de compreensão do Vaticano II e de seus efeitos nas igrejas. Assim, as conferências episcopais e as conferências dos bispos, no que tange às determinações interpretativas conciliares, foram bastantes reduzidas no pontificado de Paulo VI e intensificadas com o papado de Karol Wojtyła. A década de 1990 foi marcada pela oficialização da hermenêutica conciliar, influenciada pela política de doutrina do Vaticano, principalmente a de Joseph Ratzinger (CALDEIRA, 2015).

O ano de 2005, em relação a recepção do concílio, conforme Caldeira (2015), foi bastante movimentado, muitas perspectivas nasceram com a morte de Karol Wojtyła e com a ascensão de Bento XVI, mas nem todas foram vistas com um olhar positivo. Bento XVI chamou a atenção para a necessidade de uma interpretação correta do evento conciliar. Por consequência, se contrapôs à hermenêutica da descontinuidade da ruptura, responsável, segundo o Papa, pelas crises atuais que se abatem sobre a igreja (CALDEIRA, 2015). O autor chama a atenção para a necessidade de perceber que os debates até então feitos, e que envolvem a temática da interpretação do Concílio, estão ligadas às da recepção, que também é uma realidade que se concretiza de diversas formas. A recepção não é um conceito novo, mas é uma realidade que vem sendo ocultada no decorrer das reflexões teológicas, ou que ficou limitada às questões jurídicas. Assim, Caldeira (2015) afirma que Joseph Ratzinger apontou a recepção como uma ideia presente em certos discursos do clero, principalmente nos daqueles que participaram do Concílio de Trento (1543-1621) e no Concílio Vaticano I. A recepção do concílio foi recuperada no debate teológico, em consequência de dois elementos que impactaram na forma de reflexão da temática e da sua natureza clerical. O Concílio Vaticano e os debates ecumênicos contribuíram para que esse debate teológico fosse recuperado, mesmo que o ensinamento do Vaticano II não contribuisse de forma explícita para a formação de uma

teologia sistemática da recepção e que esteja citado na *Lumen Gentium* e no *Christus Dominus* (CALDEIRA, 2015)

Para Caldeira (2015) a recepção do Concílio Vaticano II não depende dos indivíduos, dos bispos, dos fiéis e de outros para se concretizar, “[...] sua recepção não ocorre entre indivíduos – bispos reunidos ou os fiéis tomados individualmente –, mas ela se dá como um processo eclesial que manifesta a comunhão das igrejas através do seu pastor.” (CALDEIRA, 2015, p.70-71). Assim, a recepção é entendida como um processo, ao qual se deve reconhecer e levar em consideração dois fatores importantes, são eles: primeiro, a recepção não se resume a um ato particular, pois está inserida na história e em uma duração, e, segundo, existem vários atores que executaram diferentes ações quando se refere ao processo como um todo.

Assim, o citado autor ressalta que o fator duração é um dos aspectos fundamentais para compreensão da recepção do concílio, compreendendo que o mesmo não teve seu fim em 1965, já que naquele ano apenas se concluiu uma etapa. Tendo os decretos como ponto de partida e novos objetivos traçados em busca de sua aplicação, para Caldeira (2015), o que houve foi um prolongamento da fase da recepção, que foi encontrada pela assembleia conciliar sem duração. Caldeira (2013b), ao fazer reflexões a respeito do papado de João Paulo II e suas relações com as heranças do Concílio Vaticano II, comenta que o Concílio parece tornar para cada um o objetivo desejado, pois cada um faz dele a interpretação que deseja, objetivado legitimar discursos e práticas (CALDEIRA, 2013b). Desta forma, Caldeira (2013b) questiona se essas manipulações não seriam formas de recepção e, assim, busca analisar as tentativas de interpretação oficial advindas do Papa João Paulo II e constata que existem diversas interpretações a respeito do concílio. Assim, seguidos de grupos considerados periféricos no interior do catolicismo romano e que as mesmas interpretações tentaram pós-concílio sanar a crise que ameaçou a Igreja.

O processo do concílio é complexo, sabendo-se que a sua aceitação não ocorreu de forma pacífica, nem unânime e hegemônica, trazendo em seu processo de construção indagações com relação ao seu processo de ação, relação e respostas ao mundo moderno. A recepção do Concílio Vaticano II não se deu de forma hierárquica, mas começou nas bases da Igreja, perpassando pelo conhecimento teórico dos pastores até ser recepcionado de forma prática, de um modo geral, na Igreja Universal e, conseqüentemente, nas igrejas particulares. Considerando que as diversas interpretações supostamente não obtiveram uma representação significativamente maior, Caldeira (2013b) apresenta uma terceira forma, chamada de via síntese, representada por Karol Wojtyła.

Caldeira (2013b) atesta que o Concílio Vaticano II foi um momento no qual uma diversidade de linhas pastorais, que pensavam a modernidade de formas diferentes, posicionaram-se e se movimentaram como uma forma de fazer com que os bispos escolhessem uma postura a ser tomada. Assim, confirma que o que deixa as questões referentes ao concílio mais complexas são as determinações que foram postas diante de compromissos plurais e contraditórios, sem definições dogmáticas e afirmações de excomunhões, repetindo-se os ciclos conciliares anteriores e marcando o Concílio Vaticano II (CALDEIRA, 2013b).

Caldeira (2013b) reitera que os documentos emanados no papado de Karol Wojtyła, após ser nomeado Papa à Sé de Pedro, fazem referência, de forma contínua, à herança deixada pelo Concílio Vaticano II, sobretudo às questões que dizem respeito aos problemas de interpretação de suas determinações. Caldeira (2013b) atesta que, desta forma, fez-se necessário chamar a atenção para que se fizessem as leituras de forma fidedigna dos documentos, com o objetivo de acabar com as divisões provocadas pelas diversas interpretações errôneas acerca dos mesmos.

Caldeira (2013b) assegura que as falas elaboradas pelo Papa João Paulo II acerca do Vaticano II para o ponto mais alto da hierarquia da Igreja romana supõem uma tentativa de construir uma interpretação oficial do concílio. Com o objetivo de acabar com as divisões existentes dentro das Igrejas, sendo elas contraditórias e que incitam o atrito eclesial, o Papa Karol Wojtyła organizou a recepção dos discursos. Conforme afirma Caldeira (2013b), o pontificado de João Paulo II deve estar em um ponto de convergência histórica, podendo representar um momento novo, de virada decisiva, pela possibilidade de realização do concílio.

Ao articular os objetivos acerca das interpretações feitas pelo Papa João Paulo II entre os anos de 1978 e 2005, Caldeira (2013b) argumenta que, ao ler os referidos documentos, foi possível perceber diversas afirmações com relação à recepção do concílio. Faz referência à primeira rádio mensagem de Karol Wojtyła como Papa, 'Urbi et Orbi', na Capela de Sistina. A mensagem foi proferida no dia 17 de outubro de 1978, em que o papa identificou o concílio e, ao mesmo tempo, delimitou a sua tarefa. Além de apontar os pontos polêmicos e discutidos pelo concílio inseridos pelo Papa Paulo VI (CALDEIRA, 2013b).

Primeiramente, desejamos insistir na permanente importância do Concílio Ecumênico Vaticano II, e é para nós obrigação explícita garantir-lhe a devida execução. Não é porventura o Concílio pedra miliar na história bimilenária da Igreja e, por reflexo, na história religiosa e até cultural do mundo? Mas ele, como não está encerrado só nos documentos, também não está concluído nas aplicações já realizadas nestes anos do assim chamado após-Concílio.

Consideramos, por isso, obrigação fundamental promover, com atividade prudente e ao mesmo tempo estimulante, a mais exata execução das normas e orientações do mesmo Concílio, favorecendo primeiramente a aquisição duma mentalidade adequada. Queremos dizer que é necessário primeiro estabelecer sintonia com o Concílio para pôr em prática o que ele estabeleceu, para tornar explícito — mesmo à luz das sucessivas experiências feitas e em satisfação das exigências apresentadas por novas circunstâncias — aquilo que nele está implícito. É preciso, numa palavra, levar a que frutifiquem, no sentido do movimento e da vida, as sementes fecundas que os Padres da Assembleia ecumênica, alimentados pela Palavra de Deus, lançaram no bom terreno (Cfr. Mt. 13, 8.23), isto é, os seus autorizados ensinamentos e as suas opções pastorais. (VATICANO, 1978b, p. 2).

A fidelidade à Santa Sé era vista pelo Papa João Paulo II como uma indispensável justificativa e necessária argumentação frente aos questionamentos pós-conciliares. Visto que a mesma era indagada de forma frequente por teólogos da ala progressista, não somente deixando-a de lado, mas também de forma que ficasse vulnerável juntamente com a fidelidade e a fé (CALDEIRA, 2013b). O Pontífice destacou que a fidelidade às normas era necessária, mas a prudência era um dos elementos determinantes para a realização do que está implícito. Respeitar as normas vindas das autoridades clericais correspondia também à fidelidade delineada pelo Papa.

Veneráveis Irmãos e Filhos caríssimos, é óbvio que a fidelidade significa também adesão convicta ao Magistério de Pedro especialmente no campo doutrinal, cuja importância objetiva não só deve sempre ser tida em vista, mas também ser defendida por causa das insídias que, de várias partes, se levantam hoje contra certas verdades da fé católica. Fidelidade significa também respeito pelas normas litúrgicas, vindas da Autoridade eclesiástica, e exclui, portanto, quer os arbítrios de inovações injustificadas quer as rejeições obstinadas do que foi legitimamente previsto e introduzido nos sagrados ritos. Fidelidade significa ainda observância da grande disciplina da Igreja, e também isto - como recordareis — foi indicado pelo Nosso Predecessor. A disciplina, de facto, não tende a suprimir o que é bom, mas a garantir a justa ordem própria do corpo místico, como a garantir a regular e fisiológica articulação entre todos os membros que o formam. Fidelidade significa ainda correspondência generosa às exigências da vocação sacerdotal e religiosa, de maneira que tudo o que livremente se prometeu a Deus seja mantido sempre e seja desenvolvido numa perspectiva sobrenatural estável. (VATICANO, 1978b, p. 4).

Consequentemente, o Papa João Paulo II definiu o comportamento dos fiéis na condição de cristãos que professarem a fé católica. Assim, acreditava que a fé pode ser materializada em ações como, por exemplo, a obediência pastoral, e que tenham iniciativa enquanto servos (VATICANO, 1978b).

No dia 22 de dezembro de 1978, em uma audiência com os cardeais nos cumprimentos de boas festas, João Paulo II deixou explícita a sua compreensão da herança deixada pelos dois pontificados antecedentes. Ressaltou a responsabilidade a ele determinada e fez referência ao concílio e às interpretações periféricas existentes. E, ainda, ressaltou a TL, destacando-a como um ponto crucial a ser trabalhado por meio da interpretação da Santa Sé (CALDEIRA, 2013b). Deste modo, pode-se entender que o Papa Paulo VI teria deixado prontas as bases conceituais para que interpretações como a de Karol Wojtyła fossem feitas. Durante a audiência com os cardeais o Papa João Paulo II expôs, em seu discurso, uma divisão de responsabilidade de seu pontificado com a colaboração dos cardeais e a partir da comunhão de orações e caridade, argumentando que:

É necessário acrescentar que também o rápido, mas intensíssimo serviço prestado pelo Papa João Paulo I influenciou esta já complexa herança, imprimindo-lhe uma mais definida caracterização pastoral. Por isso eu, que fui chamado a recolhê-la, sinto quotidianamente o peso verdadeiramente enorme de tanta responsabilidade. Será então o caso de falar de vértice ou de poderes? Oh não, Irmãos: o serviço de Pedro — como insinuei na Capela Sistina no dia seguinte a minha eleição — é essencialmente um compromisso de dedicação e de amor. Assim exatamente deseja ser o meu humilde ministério. Nisto conforta-me, primeiro que tudo, a certeza, ou melhor, a fé inabalável no poder de Jesus Senhor, que prometeu à sua Igreja uma indefectível assistência (Cfr. Mt. 28, 20) e ao seu Vigário, como e mais ainda que aos outros Pastores, segreda persuadindo: *Modicae fidei, quare dubitasti? — Homem de pouca fé, porque duvidaste? (Mt. 14, 31)*. Mas conforta-me também a ajuda que me ofereceis vós, da qual já neste primeiro período de adestramento pontifício, em tantos modos e com tanta eficácia, tive confirmação todos os dias. E neste ponto volto ao discurso dos bons votos, para o concluir com o renovado convite a elevardes por mini as vossas orações. Seja a comunhão na oração e na caridade, mesmo intencionalmente, a primeira forma nossa preciosa colaboração. (VATICANO, 1978a, p 2-3).

Em suas falas no ano de 1979, o Papa João Paulo II demonstrou preocupação em reafirmar a aplicação do concílio na linha contínua da tradição. Caldeira (2013b) afirma que, na abertura da II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, Karol Wojtyła emitiu um recado aos defensores de uma perspectiva teológica que colocava em xeque os fundamentos institucionais, principalmente os papais. Fez referência à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* na Reunião Plenária do Sacro Colegiado, em novembro de 1979, destacado a tarefa de seu pontificado.

A coerente aplicação do ensinamento e diretrizes do Concílio Vaticano II é e continua a ser a principal tarefa do meu pontificado. Era isto, em substância, o conteúdo daquele discurso. O Concílio elaborara, de facto, e apresentara a

toda a Igreja uma visão «complexiva» das tarefas que haviam de realizar-se no contexto do laço recíproco e duma dependência orgânica, servindo-se evidentemente de métodos múltiplos e tendo à disposição a própria perspectiva teológica. (VATICANO, 1979 a ou b, p. 3).

O Papa João Paulo II, na Reunião Plenária, esclareceu seu projeto interpretativo e oficial do concílio, defendendo-o como o único caminho de aplicabilidade. Resguardou o exercício da liberdade – a que vem do evangelho²¹, sendo a liberdade uma das condições para aplicação do Concílio Vaticano II; a outra condição se estabelece no renovamento da Igreja no Espírito do Evangelho, no Vaticano II (CALDEIRA, 2013b).

Nos argumentos do Pontífice é inadmissível o descumprimento dos deveres designados a cada um, já que o resultado disto seria levar a Igreja ao retrocesso. Deste modo, a aplicação do Concílio se tornou obrigatório, embora isso exija, por parte da Igreja, o afastamento de tudo aquilo que lhe impeça de chegar à verdade e ao caminho da retidão (VATICANO, 1979a). Reiterou, na II Conferência do Episcopado Latino Americana, a existência das várias releituras do evangelho, uma vez que elas têm gerado confusões e incompatibilidade com a fé e a tradição da Igreja. Karol Wojtyła afirmou que isso não é algo novo, mas resultado do afastamento da fé e da Igreja, em que Cristo é apresentado em diversas ocasiões e tem ocupado papéis diferentes, como o de um revolucionário, por exemplo, descompactuando com a catequese da Igreja (VATICANO, 1979b).

Para o Papa João Paulo II as reinterpretações do evangelho limitam e impedem o acesso pleno à verdadeira fé em Cristo; a capacidade é dada a todos, basta cada um depositar, no seio da Igreja, a disposição que a capacidade de servir lhes será dada. A servidão corresponde a devotar-se aos homens e às mulheres, interpretando, através do evangelho, a sua cultura que, conseqüentemente, serão capazes de transformar os homens e as estruturas dos sistemas sociais. Para o Pontífice se as interpretações do evangelho não os têm levado a esse caminho, é porque seu conteúdo não tem sido válido para a evangelização (VATICANO, 1979b).

O Papa João Paulo II, em seus discursos fazia referências ao Concílio em busca de uma recepção oficial e normalizante (CALDEIRA, 2013b). Deste modo, o Pontífice objetivava determinar um estudo que permitisse uma análise cuidadosa das orientações pastorais do Concílio por meio da leitura das mesmas. A leitura do Concílio deveria ser dada por meio de documentos e declarações, como a do Sínodo de 1971. O Papa se referia a documentos que foram elaborados ao longo dos papados de Leão XIII, João XXIII e de Paulo VI.

²¹ Refere-se à Bíblia, livro de Jó, capítulo 8, versículo 32.

Nesta mesma conferência, além de se referir aos documentos papais que lhe antecedem, sustentava sua fala a respeito da vivência do evangelho a partir da vida de São Francisco de Assis, alegando que “Francisco foi, portanto, homem de Igreja, que viveu em pleno está tríplice dimensão: consciência do passado, abertura às exigências do presente, projeção dinâmica para as perspectivas do futuro; e tudo isto no contexto de uma vivíssima sensibilidade católica.” (VATICANO, 1982, p. 3). O Papa João Paulo II enfatizava a liberdade e o respeito ao evangelho, exemplificados a partir da vida de São Francisco. Definindo-o como um homem que entendeu sua missão e a apostolicidade, deixando a lição de que Cristo está nos pobres.

Por isso também hoje a Igreja italiana, no seu conjunto, é chamada a refletir sobre esta grande lição de Francisco para encarnar cada vez mais no seu contexto e na sua vida esse valor evangélico, do qual derivou nos séculos uma admirável tradição de ascese eclesial, seja nas pessoas isoladas seja nas instituições. É necessário que também as novas gerações sejam educadas na sobriedade e no sacrifício, virtudes indispensáveis não são processos pedagógicos, que pretenda formar personalidades amadurecidas. A este propósito, é-me grato prestar homenagem à simplicidade de vida do Clero italiano que, usando meios em geral muito limitados, sabe desempenhar dignamente o próprio ministério e sustentar obras pastorais muitas vezes de longa projeção. (VATICANO, 1982, p. 4-5).

O Pontífice pedia que a Igreja fosse cautelosa ao projetar suas ações e que as direcionasse para as vocações, embora o sacerdócio seja insuficiente na grande maioria das vezes. Todos deveriam se empenhar de forma rigorosa, penetrante e enraizada para que os fiéis tivessem sanadas suas exigências decorrentes de problemas espirituais. Ao mesmo tempo em que delineava exigências referentes ao sacerdócio e a forma pela qual a Igreja era regida, o Pontífice saudava os sacerdotes e as religiosas que vivem a vocação e consagração. Com isso, seguindo os passos marianos e fazendo com que a Igreja encha e cresça em espiritualidade, caridade aos pobres, enfermos, as crianças e aos casos que necessitem de cuidados específicos e femininos (VATICANO, 1982).

Caldeira (2013b) refere-se também a carta do Papa João Paulo II à Conferência Episcopal Alemã, a respeito do caso Hans Küng, publicada nos anos de 1980. Nesta carta ele afirmava que o papel da Igreja era responder à sua missão obedecendo a palavra do Espírito, do mesmo modo que chegou à Igreja, por intermédio da tradição e sob os ensinamentos do concílio. Na carta direcionada à Conferência Episcopal Alemã o Papa questionou o posicionamento e as atitudes tomadas pelo professor Küng, indagando a sua não aceitação doutrinária da Igreja e a ilegitimidade exercida pelo professor ao ensinar em nome da Igreja. A

sua função foi considerada, pelo papado de Wojtyła, uma missão especial, embora o professor fizesse um contraste de suas convicções pessoais com algumas questões dogmáticas da Igreja, caindo e colocando a verdade de Cristo em contradição (VATICANO, 1980).

O papa questionou o posicionamento do professor e da igreja com o objetivo de levar os seus fiéis a repensar o papel da instituição católica em relação às doutrinas difundidas pelas Igrejas periféricas. Assim, indagou: “[...] pode a Igreja — neste caso o seu competente organismo — continuar em tais circunstâncias a obrigar o teólogo a fazer isso apesar de tudo?” (VATICANO, 1980, p. 2). Na carta elaborada pelo Papa João Paulo II à conferência se constata questionamentos que fazem referência à tendência das decisões da congregação. Desse modo, o Pontífice reconhece que as decisões são tomadas de comum acordo para o bem do doutrinamento da fé.

Na base destas perguntas e da resposta concreta encontra-se o direito fundamental da pessoa humana, isto é, o direito à verdade, que devia ser protegido e defendido. Certamente, o prof. Küng declarou com insistência querer ser e continuar teólogo católico. Nas suas obras manifesta, porém, claramente não considerar algumas doutrinas autênticas da Igreja como definitivamente decididas e vinculantes para si e para a sua teologia; e com isto, em base das convicções pessoais, já não está capaz de trabalhar no sentido da missão, que recebera do Bispo em nome da igreja. O teólogo católico, como qualquer homem de ciência, tem direito à livre análise e investigação no próprio campo: obviamente, da maneira que está de acordo com a natureza mesma da teologia católica. Quando, porém, se trata da expressão oral ou escrita dos resultados das investigações e reflexões, é preciso respeitar de modo particular o princípio formulado pelo Sínodo dos Bispos em 1976 com a expressão "paedagogia fidei". Pode ser conveniente e justo insistir nos direitos do teólogo; é necessário, contudo, ao mesmo tempo, ter na devida conta também as suas particulares responsabilidades. Não se deve do mesmo modo esquecer nem o direito nem o dever do Magistério de decidir o que é conforme ou não à doutrina da Igreja sobre a fé e sobre a moral. A verificação, a aprovação ou a recusa de uma doutrina são coisas que pertencem à missão profética da Igreja. (VATICANO, 1980, p. 2-3).

João Paulo II ressaltou que as questões levantadas com relação ao professor Küng eram fundamentais para o período pós-conciliar e a Igreja estava se esforçando para melhor compreender a missão que lhe foi dada. Missão essa confiada por Cristo em relação ao homem e ao mundo, crendo que Cristo se faz presente nela e por meio do Espírito. Desta forma, o Papa afirmou que, juntamente com os trabalhos conciliares, nasceu o projeto²² de renovação da

²² O “novo modo de ser igreja” é uma proposta do projeto de renovação da Igreja Católica, que possibilitou o surgimento de diversos grupos religiosos como, por exemplo, a Renovação Carismática Católica que, por sua vez, tem como proposta a assistência aos fiéis que sofrem sozinhos. O movimento carismático, segundo Carranza

Igreja, o período pós-concílio não estaria livre de dificuldades, mas estas poderiam ser vencidas pela obediência à palavra (VATICANO, 1980). Portanto, Karol Wojtyła afirmou que, para a Igreja conseguir realizar sua missão designada por Cristo, era necessário que a mesma fosse fiel a Cristo e ao seu evangelho. Somente por meio da fidelidade aos sinais estabelecidos e da continuidade do caminho, designado por Cristo há cerca de 2.000 anos e seguidos pela Igreja, Deus os abençoaria até o fim dos tempos (VATICANO, 1980).

Caldeira (2013b) argumenta que João Paulo II se remeteu às histórias dos concílios com a finalidade de compreender as tradições determinadas, inclusive aquela em que o Vaticano II está inserido. O Papa, na carta à Conferência Episcopal Alemã, fez algumas afirmações com relação à responsabilidade de compreensão e verificação doutrinária. “A verificação, a aprovação ou a recusa de uma doutrina são coisas que pertencem à missão profética da Igreja.” (VATICANO, 1980, p. 3)

O Pontífice afirmou que a Igreja devia ser humilde e segura da verdade na doutrina da fé recebida de Cristo. O concílio Vaticano II tem, como herança do Vaticano I, a doutrina da tradição, em que insere a Igreja em um contexto missionário e adota um caráter infalibilidade. Neste contexto missionário, a infalibilidade, ao ser ligada com o sentido da fé, torna-se um dom de serviço. Desta forma, o Papa sustentou o seguinte argumento:

Acreditamos na infalibilidade da Igreja, não por respeito a qualquer homem, mas por causa do mesmo Cristo. Estamos convencidos, com efeito, de que também para aquele que participa de modo especial da infalibilidade da Igreja; ela é essencial e exclusivamente condição do serviço que ele deve prestar nesta Igreja. De facto, em nenhuma parte e menos ainda na Igreja, pode entender-se e exercitar-se o "poder", senão como serviço. O exemplo do Mestre é, neste ponto, decisivo. (VATICANO, 1980, p. 4).

A certeza da fé ajuda no empreendimento da renovação, porém, a renovação da Igreja no período pós-conciliar, que deveria acontecer semelhante à doutrina do Concílio Vaticano II, permaneceu na verdade e segura da presença de Cristo para enfrentar e sobreviver as adversidades. Para conseguir enfrentar as adversidades a igreja deve estar certa na fé e convicta da verdade e da moral, “[...] só uma Igreja, profundamente consolidada na sua fé, pode ser Igreja de diálogo autêntico. O diálogo exige, de facto, especial maturidade na verdade

(2000), reforçou a institucionalização da Igreja em um contexto de reivindicações políticas e sociais e, conseqüentemente, deu formação para o processo de legitimidade da RCC através do reconhecimento internacional do Papa Paulo VI. Nesse sentido, o pentecostalismo católico possui como base organizacional os Grupos de Oração (GO), encontrado nos diversos estados brasileiros e principalmente em Inhumas-GO, onde está localizado o GO *Semeador*.

professada e proclamada.” (VATICANO, 1980, p. 5).

Nas palavras do Pontífice, a maturidade é a certeza da fé que se opõe às negações impostas de forma radical e é por meio dela que a Igreja garante a liberdade religiosa da consciência e, conseqüentemente, garantem-se também os direitos do homem. A partir destas afirmações, o Papa João Paulo II definiu o evento conciliar como o programa corajoso, assegurando que o mesmo exige uma entrega ao Espírito e confiança em Cristo. Essa confiança é comparada à dos Apóstolos, que se entregavam em oração, e a devoção de Maria, assim, define o papel da Igreja diante do momento pós-conciliar. Desse modo, o Papa João Paulo II defendeu verdades professadas pela Igreja e definiu o papel dos teólogos diante das possibilidades de renúncia das verdades de fé.

Assim, portanto, do ponto de vista ecumênico da união dos cristãos, não se pode de nenhum modo pretender que a Igreja renuncie a certas verdades por ela professadas. Isto opor-se-ia ao caminho indicado pelo Concílio. Se o mesmo Concílio, para atingir tal fim, afirma que "a fé católica deve ser explicada com mais profundidade e exatidão", indica assim também a missão dos teólogos. (VATICANO, 1980, p. 5-6).

Nesse contexto, o ecumenismo é considerado herança conciliar e de responsabilidade da Igreja para que possa ser uma realidade eficaz através da fé e da confiança no Cristo ressuscitado. “De tal modo o ecumenismo, esta grande herança do Concílio, pode tornar-se realidade cada vez mais adulta, unicamente sobre o caminho de um grande esforço da Igreja, inspirado pela certeza da fé e por uma confiança na força de Cristo.” (VATICANO, 1980, p. 6).

Sobre um dos documentos mais importantes do pontificado do Papa João Paulo II, Caldeira (2013b) alega que estes são essenciais para compreensão da busca pela necessidade da recepção oficial e normalizante do Vaticano II, cuja elaboração aconteceu em 1988. Tais documentos buscam trazer argumentos esclarecedores a respeito de Marcel Lefebvre e seus contemporâneos e aos que consagraram bispos sem a autorização da Santa Sé, tendo em vista uma cisão pós-conciliar da Igreja (CALDEIRA, 2013b).

No que se refere à Carta Apostólica ‘Ecclesia Dei’, do Sumo Pontífice João Paulo II sob forma de ‘Motu Proprio’, de 1988, esta aborda a gênese da separação pós-conciliar pelas várias compreensões equivocadas a respeito da tradição. A tradição consiste em manter a fidelidade ao vínculo eclesial, mas este cisma ocorre pela falta de compreensão entre as relações do conceito de tradição e da história que o precede, que aparece como a verdadeira tradição. Caldeira (2013b) argumenta e reitera o motivo pelo qual o Papa João Paulo II fez afirmações

com relação à necessidade de se aprofundar nos ensinamentos do Concílio Vaticano II, com a continuidade necessária da Tradição e ensinando os pontos doutrinários. Por consequência do surgimento das doutrinas pós-conciliares alguns setores da Igreja compreenderam a necessidade de aprofundamento dos ensinamentos na permanência da tradição (CALDEIRA, 2013b).

Com relação à cisão e suas origens, Karol Wojtyła afirmou que ela foi consequência de uma desobediência ao Pontífice Romano, cuja ação também foi rejeitada e advertida formalmente pelo prefeito da Congregação. A advertência foi aplicada ao bispo Mons. Lefebvre e aos sacerdotes Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson e Alfonso de Galarreta, que foram penalizados com a excomunhão, prevista pelo quadro eclesial (VATICANO, 1988). Desta forma, argumenta que:

Mas é sobretudo contraditória uma noção de Tradição que se opõe ao Magistério universal da Igreja, do qual é detentor o Bispo de Roma e o Colégio dos Bispos. Não se pode permanecer fiel à Tradição rompendo o vínculo eclesial com aquele a quem o próprio Cristo, na pessoa do Apostolo Pedro, confiou o ministério da unidade na sua Igreja. (VATICANO, 1980, p. 1).

Na carta acima, o Papa João Paulo II defendeu o argumento de que o movimento fomentado por Mons. Lefebvre devia ser um motivo para que todos católicos fizessem uma reflexão à respeito da fidelidade e à tradição da Igreja. Possibilitando, dessa forma, que brotasse em todos a necessidade de que a fidelidade se tornasse realidade, extinguindo as interpretações inverídicas com relação à doutrina, à liturgia e à disciplina. Sabendo que a missão pastoral cabe aos Bispos, que têm o dever de vigiar eficazmente com rigidez e caridade. Com o objetivo de garantir o pleno exercício da fidelidade em todos os lugares, demonstrando a necessidade de que fiéis e a Igreja trabalhem em sintonia.

Todavia, é preciso que todos os Pastores e os demais fiéis tomem nova consciência, não só da legitimidade mas também da riqueza que representa para a Igreja a diversidade de carismas e de tradições de espiritualidade e de apostolado, o que constitui a beleza da unidade na variedade: daquela "sintonia" que, sob o impulso do Espírito Santo, a Igreja terrestre eleva ao céu. (VATICANO, 1988, p. 2).

Karol Wojtyła argumentou, na Carta Apostólica que o Concílio Vaticano II deveria ser aprofundado e continuado, mas que a tradição deveria sempre ter a sua continuidade destacada, enfatizando a doutrina que não foi compreendida por diversos setores da Igreja devido às novidades. Deste modo, direcionou um apelo de modo fraterno às pessoas ligadas ao

movimento do Bispo Lefebvre para que deixassem o movimento unido a Cristo e em unidade à Igreja Católica.

Para o Pontífice o período pós-conciliar deveria ser voltado para a obediência à palavra, este seria um meio de a Igreja conseguir realizar sua missão. Assim, o Papa João Paulo II, em seus discursos, destacou a concepção do catolicismo com relação à religião como uma comunidade moral e seu caráter de obrigatoriedade constituída socialmente. É indispensável, portanto, abordarmos a concepção do catolicismo como, por exemplo, com relação à sexualidade, o corpo em sua fisiologia e em suas atividades naturais, que na visão religiosa passam a ter significação sagrada (ELIADE, 2010).

A Igreja Católica, enquanto comunidade moral, busca disseminar uma conduta moral, principalmente com relação ao comportamento dos sujeitos que são regulados por orientações morais. Em seu papado o Pontífice João Paulo II (1978-2005)²³ delimitou alguns fundamentos religiosos que competem à igreja, assim, fez uma abordagem acerca da moral religiosa mediante a realidade e as interpretações do mundo. Todas suas orientações foram fundamentadas na Bíblia e no Concílio Vaticano II, reportando à sexualidade a partir da vida cristã em família e seus papéis sociais.

Segundo o Papa João Paulo II, a partir de sua convivência com os jovens e a percepção de seu cotidiano, foi possível compreender que o homem cresce e se lapida no amor, ou seja, no dom de si. Assim, compreendeu a necessidade de definir a vida cristã por aspectos fundamentais, acentuando que os jovens precisam viver de forma verdadeira o matrimônio e, portanto, definindo-o como uma vocação para a qual todos foram chamados. O matrimônio é o momento em que todos foram chamados à doação recíproca para viver em comunhão e colaborar com a geração de novas vidas. Neste sentido, o conceito familiar é fundado no matrimônio indissolúvel e religioso, o qual se encontra em crise pelo estabelecimento de uma relação dicotômica entre liberdade e natureza, que, segundo o Pontífice, estão intimamente interligadas. A relação dicotômica entre a liberdade e a natureza resulta por estabelecer a diferença meramente sexual e procriativa entre os cônjuges, que acontece pela negação da vocação do homem e da mulher à comunhão (PAPA, 1999).

O matrimônio e a família são considerados pela igreja os maiores bens da humanidade, assim, interessa-lhe manter ofertando, a cada indivíduo, a possibilidade de ser conduzido a esses caminhos. Segundo o Pontífice João Paulo II, esse interesse é demonstrado no momento em

²³ Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt.html>. Acesso: 1º mar. 2017.

que a comunidade é chamada a anunciar o evangelho a todas pessoas, por meio da educação que é desenvolvida de forma progressiva e da participação na catequese, cujo objetivo é promover a plenitude da maturidade humana e cristã (PAPA, 1980; 1981).

Considerando que a família é igreja doméstica, o Papa acentuou o dever da igreja em se atentar para as realidades familiares e investigar se a evangelização atinge verdadeiramente esses ambientes. As considerações que se têm a respeito da família cristã não podem ser separadas do matrimônio, embora um casal que não tenha filhos é considerado família e conserva o seu valor. O casamento possui um sentido profundo, constituído em aliança e amor entre cônjuges, em que o homem e a mulher simbolizam a aliança entre Cristo e a igreja (PAPA, 1980).

A família é definida como comunidade educativa que tem como função ajudar o indivíduo a discernir a sua vocação. Neste sentido, sua preocupação está direcionada para as famílias da atualidade possuidoras de pontos positivos e negativos, consideradas também como possibilidade de garantia de renovação da sociedade e do reino de Deus. Estes pontos são a demonstração do amor divino e da recusa humana desse mesmo amor, que colocam em risco os valores fundamentais, como a própria vocação da pessoa humana.

A vocação humana é realizada a partir do matrimônio e da virgindade²⁴. Consequentemente, a sexualidade, na visão da igreja, não é tida apenas como algo biológico, como a junção do sexo masculino e feminino, mas diz respeito à pessoa humana como um todo. O matrimônio é considerado um dos sete sacramentos da nova aliança, já que é um símbolo da salvação. Tal sacramento é vivenciado a dois e designado por Deus à procriação, e quando não é possível ter filhos o casal pode desempenhar serviços importantes à vida humana. O matrimônio e a virgindade são os dois modos de demonstrar a aliança com Deus, considerando que a virgindade é a renúncia da carne em favor do reino dos céus.

Neste sentido, a família tem como dever formar uma comunidade de pessoas que sejam a favor da vida e que participem do desenvolvimento social da igreja. É na união de cônjuges que a comunhão da família é edificada e continuada, por meio da doação pessoal e total de ambos, sendo assim, o matrimônio é indissolúvel. Esse é um dom e um dever dos cônjuges cristãos como forma de permanecerem fiéis a si e de manterem a união²⁵ com e entre os demais

²⁴ Significa a integração da sexualidade conseguida no indivíduo, tendo como consequência a união corporal e espiritual do ser. A castidade exige sacrifício, renúncia e espera, de modo que a sexualidade deve orientada pelo amor matrimonial (VATICANO, 1995).

²⁵ A união familiar é obtida através de sacrifícios individuais, em que cada membro se disponibilize a compreensão, tolerância, perdão e reconciliação. Compreende-se aqui que o egoísmo, os desacordos, as tensões, são agressões para a comunhão familiar. Embora, Deus chama a todos diariamente a reconciliação, através do sacramento (PAPA,

familiares.

Para a família é definida, como tarefa fundamental, colocar-se a serviço da vida na procriação de seus filhos²⁶. A igreja possui consciência de seu dever, qual seja o de proteger o matrimônio e, conseqüentemente, a transmissão da vida humana²⁷. O Papa alegou que, diante o contexto em que a cultura ignora o verdadeiro significado da sexualidade, a igreja possui o dever de apresentar a sexualidade como valor e tarefa de todo indivíduo, em que a mútua doação e a procriação são consideradas um aspecto dentro dos parâmetros da virtude e do ato conjugal²⁸.

Além de transmitir a vida aos filhos pelas regras, os pais têm a obrigação de educá-los dentro dos parâmetros das virtudes sociais que correspondem às necessidades da sociedade. Para tanto, a família é o ambiente em que o indivíduo apreenderá a se socializar, em que os cônjuges, por meio do amor, tornam-se modelos de relacionamento entre os filhos, irmãos e demais parentes. A inserção social do indivíduo somente tem início a partir da vivência das dificuldades, de momentos alegres e tristes, que são partilhados cotidianamente e rotineiramente junto a seus progenitores. Esta educação é chamada pelo Papa (1981) de a educação como dom de si para o amor, que é indispensável para que os pais deem aos seus filhos uma educação sexual clara. Neste sentido, o Papa afirma que, em um contexto cultural em que a sexualidade humana é banalizada, os pais têm como dever direcionar os seus filhos com segurança a uma cultura sexual pessoal e verdadeira. A sexualidade é considerada, pelo Pontífice, uma riqueza única que não envolve apenas o corpo, mas os sentimentos e a alma, cuja manifestação de seu significado é perceptível quando a pessoa é levada ao dom de si no amor.

A educação sexual é um direito e um dever dos pais; pode ser efetuada em casa e em centros educativos que devem ser escolhidos pelos pais. Segundo o Papa (1981), é papel da igreja reafirmar a lei da subsidiariedade²⁹. Essa educação é voltada para a castidade, pois é ela

1981).

²⁶ Além da procriação dos filhos, a família tem como tarefa proporcionar o desenvolvimento moral, espiritual e sobrenatural de seus filhos, dedicando os mesmos a igreja e ao mundo (PAPA, 1981).

²⁷ Refere-se ao ponto de vista global do homem com relação ao problema da natalidade, esse ponto de vista segundo a visão cristã é parcial e que contempla apenas algumas ordens. Na tentativa de justificar os métodos contraceptivos, fazendo a dicotomia entre amor conjugal e a paternidade como se fossem independentes. Nesse sentido, o matrimônio é caracterizado como obra divina, que tem como objetivo a geração e a educação de novas vidas (PAPA, 1968).

²⁸ Com base no Vaticano II, considera o significado unitivo e procriativo inseparáveis, é necessário que exista uma visão do indivíduo de forma integral e da sua vocação, uma visão terrena e sobrenatural (PAPA, 1981).

²⁹ Em que a escola deve perceber o momento de contribuição na educação sexual dos filhos, cooperando com os pais (PAPA, 1981).

que possibilita que o indivíduo desenvolva a maturidade de respeitar o momento do matrimônio.

O objetivo da educação cristã é a formação da pessoa humana, ela faz referência às crianças e aos jovens sobre a educação sexual cristã, enfatizada pelo Vaticano II como resposta a uma necessidade à vocação individual de cada sujeito. Neste sentido, a sexualidade é definida como um aspecto fundamental da personalidade, sendo caracterizada nos aspectos biológico, psicológico e espiritual. Assim, a união dos sexos distintos é a expressão máxima de amor no plano físico, já que é o dom recíproco. Fora do contexto do matrimônio esta união é considerada como egoísmo e uma desordem moral, em que a sexualidade não é orientada e nem integrada pelo amor. Com isso, é na família o lugar para que a educação das crianças e dos jovens para que a castidade se realize de forma gradual, possibilitando uma formação da pessoa humana. O Papa João Paulo II atribui à educação sexual³⁰ os valores da pessoa, também sublinha o papel importante que os pais desempenham em uma realidade cultural em que a sexualidade é interpretada de forma empobrecida. A sexualidade é uma riqueza pessoal constituída de corpo, sensibilidade e alma que deve levar a pessoa humana à manifestação mais íntima, ou seja, o dom de si no amor. Com a finalidade de a sexualidade ter significado, é necessário que a educação sexual seja voltada para a castidade, tornando-se essencial que o indivíduo desenvolva o domínio de si, isto é, controlando seus instintos sexuais a serviço do amor e buscando sempre superar a fraqueza humana, que é definida pelo pecado. Desta forma, a educação sexual cristã possibilita que os jovens sigam sua vocação (VATICANO, 1983).

João Paulo II considera que o valor deve ser descoberto e respeitado antes da norma (PAPA, 1981). A norma não deve ser violada, pois é ela quem garante e sustenta os valores que conduzem o homem, com isso os valores éticos e a dimensão sexual da pessoa humana estão intimamente ligados. Não obstante, é papel da educação possibilitar o conhecimento e respeito pelas normas morais, evitando a perda da inocência e impossibilitando o desvio para os vícios.

A educação cristã possibilita ao indivíduo uma concepção do homem, a partir do desenvolvimento da totalidade do seu ser e de seu espírito encarnado. Esta educação se funda na fé de que Deus se manifesta de encontro com a vocação do homem (VATICANO, 1983). A concepção moral de valores e normas deve ser vivida e respeitada, já que é ela que designa o caminho estabelecido por Deus. A ordem moral é compreendida pelo homem como um guia

³⁰ A educação é um direito e dever dos pais, que deve ser realizada em casa ou em centros educacionais, mas que sejam escolhidos e controlados por eles. Assim, a igreja destaca a lei da subsidiariedade e os centros educacionais devem perceber a sua contribuição na educação sexual. O objetivo dessa parceria é alcançar uma plena realização da sexualidade, onde as pessoas se tornem capazes de respeitar o significado esponsal de seus corpos (VATICANO, 1983).

que conduz ao caminho da felicidade, uma caminhada realizada diariamente que oferece ao indivíduo a possibilidade de tomada de decisões livres, porém, sempre seguirá o cumprimento do bem moral conforme as etapas do crescimento

As decisões referentes à vida moral não correspondem exclusivamente às crianças e aos jovens, pois os cônjuges também são chamados a aprofundar seu conhecimento no âmbito da vida moral. Os cônjuges são chamados a viver a santidade no matrimônio e, antes de qualquer coisa, reconhecer a normativa³¹ para o exercício da sexualidade, que diz que em todo ato sexual no matrimônio o casal deve estar aberto para a transmissão da vida.

Quando o homem e a mulher separam os significados unitivo e procriativo do ato conjugal, eles alteram o valor da doação total, recusando-se³² à vida e manipulando a verdade do amor conjugal. A igreja ensina maneiras naturais de distanciar o nascimento entre os filhos, desta forma, a prática do sexo entre os cônjuges somente é feita em períodos infecundos (PAPA, 1981). A escolha pelos meios naturais é entendida como aceitação do tempo biológico da mulher realizada através do diálogo e do respeito conjugal, bem como pela capacidade de domínio de si que é alcançada pelo autocontrole. Para conseguir o alcance da sexualidade segundo o plano de Deus é necessário obter condições humanas, psicológicas, morais e espirituais para compreensão e apreensão do valor e da norma moral. Isso por meio da persistência, da paciência, da humildade, do espírito forte, da confiança e total dependência na graça de Deus, frequente oração e reconciliação através da eucaristia, além de conhecer o corpo e os ritmos de fertilidade. Além das condições necessárias, é preciso que os cônjuges tenham conhecimento³³ a respeito da corporeidade e da fertilidade.

Quando o homem e a mulher se unem com um sentimento de reciprocidade, a lógica do dom de si é estabelecida na vida de ambos (PAPA, 1994), a partir de então começa o processo de concepção da comunhão paterna. Essa união não tem como único fim a procriação, mas a comunhão entre o amor e a vida. Por isso há a necessidade de que os cônjuges tenham uma concepção firme com relação à vida e que busquem sempre alcançar o domínio de si próprios,

³¹ Referência à Carta Encíclica *Humanae Vitae* (VATICANO, 1968), em que o matrimônio é definido pela continuação do amor pela geração de novas vidas e sua educação.

³² O Papa se refere ao ato de amor recíproco que prejudique a geração de vidas, contrapondo o que constitui o casamento e contrariando a vontade divina. Neste sentido, destaca o uso de contraceptivos, juntamente com a discriminação do aborto. Destaca que a Igreja não vê como ilícito quando é usado como recurso terapêutico, no tratamento de doenças do próprio organismo (PAPA, 1968).

³³ Esse conhecimento deve ser acessível a todos casais, principalmente aos jovens que não se comprometeram com o matrimônio. Deve ser executada de forma clara e seria, por casais, médicos e peritos, levando o conhecimento que proporcione à educação para o autocontrole, e a necessidade da castidade e uma constante educação para mantê-la. A castidade não é compreendida como falta de estima pela sexualidade, mas significa busca pela defesa do amor do egoísmo, da agressividade, é uma busca pela realização plena (PAPA, 1981).

possibilitando a solução de outros problemas. Consequentemente, a atenção entre o casal é de forma mútua e o egoísmo como oponente do amor é eliminado, assim, adquirem a capacidade de influenciar de forma eficaz a educação de seus filhos.

A educação deve ser sempre favorável à castidade com o objetivo de manter a liberdade por meio da moral. É necessário que os educadores criem um ambiente favorável à castidade, sendo francos e cuidadosos com os conteúdos transmitidos pelos meios de comunicação social, evitando tudo que leva ao desvio dos costumes, as pornografias e a excitação dos sentidos (VATICANO, 1968). Ao educar seus filhos para a castidade os pais devem ter, como pretensão, alcançar três objetivos: a) a conservação da família através do amor e do respeito aos dons de deus; b) a conservação da vida; e c) auxiliar os seus filhos na compreensão da sexualidade e da castidade e a descobrirem sua vocação ao matrimônio. Esta proposta educativa a respeito da sexualidade e do amor verdadeiro que está aberto ao dom de si confronta³⁴ cotidianamente a cultura que está orientada para o progresso unilateral científico e tecnológico.

Baseados nos ensinamentos da Igreja, os pais devem ocupar a tarefa de educadores e desenvolver ações educativas, pautadas pelos valores verdadeiros do amor cristão, que superem o utilitarismo. Principalmente com relação à preparação para o matrimônio, os jovens devem estar cientes de suas responsabilidades futuras, por isso a necessidade de que o indivíduo seja preparado desde a infância. A formação da pessoa humana deve ocorrer no seio familiar (VATICANO, 1995), a preparação para o matrimônio deve começar desde a infância, com a apreensão da vivência da sexualidade humana contextualizada a vida cristã. Assim, compreende-se que o matrimônio sólido não é construído apenas em vias carnis, ele é uma vocação e um esforço mútuo e contínuo, ou seja, um sacramento em que a sexualidade é unida à santidade.

Segundo o Papa (1991), a família é um dos instrumentos mais eficazes de humanização da sociedade, quais sejam a busca da construção de um mundo mais humano transmite valores e virtudes. Além de educar, as famílias devem manter sua atuação na sociedade fazendo intervenções políticas, reivindicando a defesa de seus direitos. Com base no Vaticano II, enfatiza que as famílias devem serem protagonistas na transformação da sociedade, com o intuito de não serem vítimas dos males que os cercam.

Desse modo, entende-se que o Concílio Vaticano II foi uma proposta que possibilitou

³⁴ Esse confronto é resultado da disputa entre a educação cristã com uma cultura positivista, que liga o desenvolvimento da sociedade contemporânea ao processo de desenvolvimento tecnológico e unilateral. Tendo como foco o utilitarismo, a civilização do aproveitamento das coisas (VATICANO, 1995).

que a Igreja Católica (IC) tomasse outros caminhos, com o surgimento e a organização dos movimentos que propunham uma renovação espiritual sem dispensar sua postura conservadora. Neste sentido, esses movimentos possibilitaram que a IC acompanhasse as mudanças que ocorriam na sociedade através de um novo modo de ser igreja, o pentecostalismo católico.

2.3 HISTÓRICO DO PENTECOSTALISMO CATÓLICO

Em meados da década de 1960, a IC foi tomada por um episódio repentino de manifestações do pentecostalismo católico. Segundo Silva, Maria (2001), esse pentecostalismo aconteceu em decorrência do Concílio Vaticano II. Assim, assegura que o papa João XXIII foi o principal precursor do movimento pentecostal católico, preparando a Igreja espiritualmente para os trabalhos decorrentes do concílio e intensificando as oportunidades futuras, entre o pentecostalismo católico e o Vaticano.

O pentecostalismo católico tem sua gênese nas primeiras tentativas de adaptação da Igreja Católica frente à modernidade. Iniciada a partir do Concílio Vaticano II, segundo Ramos (2011), foi, na verdade, uma tentativa metodológica de renovação, adaptação e reação interna da Igreja, que tinha também, como intuito e proposta, a renovação litúrgica e bíblica, além da tentativa do estabelecimento de novas relações com a sociedade e outras religiões. O Concílio Vaticano II apresentou propostas à Igreja, ao mesmo tempo, que lhe trouxe consequências, como a proposta de um novo modo de ser a Igreja Católica. Entre os anos de 1960 e de 1970 a sociedade foi submetida a uma proposta de mudança, e a Igreja a dificuldade, nomeada e interpretada por muitos de modernidade e, por outros, de secularização. Dentro deste contexto, surgiram os novos movimentos como possibilidade de renovação e em busca de retomada hegemônica da mesma (SANTOS, 2009).

Ramos (2011) define o Movimento Carismático como um movimento marcado pela experiência subjetiva, e submetido ao individualismo moderno. O pentecostalismo católico surgiu em um ambiente universitário, moderno e plural, com o forte desejo de definição de uma identidade católica. Deste modo, alguns elementos definiram e caracterizaram o movimento, desde seu nascimento até os dias atuais. O movimento pentecostal católico surgiu nos Estados Unidos no ano de 1967, então, há a possibilidade de coadunar os argumentos de Santos (2009) e Ramos (2011) ao se referirem ao surgimento e a busca de definição identitária do movimento.

Desta forma, Prandi (1998) ao fazer uma abordagem dos acontecimentos históricos que

contribuíram para o surgimento do movimento pentecostal católico, descreve, por meio da insatisfação dos leigos católicos, a necessidade de uma renovação espiritual. “Insatisfeitos com seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e sobretudo com suas experiências religiosas, buscavam uma forma de renovação espiritual que viria a afetar drasticamente a própria Igreja.” (PRANDI, 1998, p. 32).

O pentecostalismo católico foi resultado de uma busca por renovação espiritual. Os leigos católicos se reuniram na capela da universidade e experimentaram uma profunda transformação espiritual por meio de um verdadeiro Pentecostes Renovado. Muitos falavam em línguas, outros profetizavam e afirmavam ter recebido o dom do conhecimento e a missão de testemunhar Cristo vivo e ressuscitado.

A experiência teria operado neles uma profunda transformação espiritual, dando-lhes uma nova consciência do amor de Deus e de ser testemunha de Cristo ressuscitado. Dois dos participantes ligados aos cursilhos de cristandade, Ralph Martin e Steve Clark, decidiram ali dedicarem suas vidas a Deus, fundando a comunidade Mundo de Deus, em Ann Arbor, cidade universitária localizada no Estado de Michigan, que então reunia católicos e protestantes, estes em minoria. Informal no início, a comunidade foi-se expandindo e estruturando. Além do tempo dedicado à oração, havia os serviços de visita a hospitais, prisões etc. (PRANDI, 1998, p. 33).

Prandi (1998) elucida que essa experiência espiritual lançou as bases do que viria a ser a RCC no Brasil, definindo-a como um movimento pentecostal dentro da Igreja. Dentro desta perspectiva, Silva, Maria (2001) atribui o surgimento da RCC ao encontro espiritual de 1967, em que professores e estudantes universitários experimentaram o Espírito Santo pela primeira vez e tiveram a oportunidade de desfrutar dos dons carismáticos, já que eles ensejavam retornar à Igreja primitiva alcançando o reavivamento da fé. No tocante à igreja primitiva, uma característica peculiar dos protestantes estadunidenses é que eles passaram a pertencer aos pentecostais a partir do ano de 1901. O retorno à Igreja primitiva significava existência, engajamento e reflexão eclesial, além de preencher o vazio e dar respostas aos anseios dos universitários norte-americanos, que foram apoiados por padres jesuítas que também acreditaram ter recebido o Espírito Santo.

Silva, Maria (2001) tece uma argumentação pertinente com relação à origem norte-americana da RCC até sua chegada ao solo brasileiro, que também pode servir de justificativa ao que nomeia de experiências sagradas dos carismáticos. Evidencia que o pentecostalismo norte-americano foi constituído de forma a envolver as Igrejas internacionais, mas que os

Estados Unidos da América (EUA) jamais foi um país católico como os países Euro-ocidentais. Afirma que o catolicismo sobrevive nos EUA rodeado por religiões protestantes, onde o catolicismo também conquista seu espaço e propõe seus dogmas de fé, fortalecidos por um ideal de igualdade. Assim, cotidianamente, o catolicismo se integra entre os norte-americanos por meio de cultos com um intenso fervor, que se tornaram estímulos para que surgissem essas mesmas práticas entre a comunidade de intelectuais.

O surgimento do pentecostalismo católico, também pode ser atribuído à experiência com o Espírito Santo, *Born again* (CARRANZA, 2000). Os *Born again*, ou os chamados renascidos, eram compostos por participantes que poderiam serem encontrados nas igrejas evangélicas e nas extensões oriundas das mesmas. Podem ser divididos em três grupos, o primeiro advindo do pentecostalismo tradicional. O segundo composto por carismáticos que davam ênfase no batismo do Espírito Santo, nos dons carismáticos que em grande parte pertenciam a classe média. E terceiro é herdeiro do primeiro, porém com características da Igreja Católica tradicional.

O movimento pentecostal católico tem como fundamentação o Concílio Vaticano II, que propôs um novo projeto para a IC e, que, conseqüentemente, provocou desacordos e debates entre o clero católico. Entre esses debates, Silva, Maria (2001) destaca que está, no meio dos assuntos principais, os problemas religiosos e as propostas de modernização da liturgia interna da Igreja.

O Vaticano II foi um encontro contextual eclesial que definiu diretrizes e lançou as bases para o catolicismo renovado, especialmente por meio da divulgação de documentos importantes: *Lumen Gentium* (sobre a Igreja) e a *Gaudium et Spes* (sobre a vida dos cristãos no mundo). (SILVA, MARIA, 2001, p. 37).

Essa proposta de divulgação e elaboração documental foi o que definiu uma nova pastoral católica, que, posteriormente ao evento conciliar, possibilitou a concretização da modernização da liturgia e o engajamento dos leigos na Igreja, estendendo sua atuação para as demais esferas sociais. Silva, Maria (2001) afirma que foi a partir de então que se teve um novo contexto religioso na América Latina, destacando os dons carismáticos e sua legitimidade a partir da constituição *Lumen Gentium*.

A década de 1960 foi marcada pelas inquietações advindas dos movimentos sociais, que tinham como proposta a transformação social que atingiu a Europa, os Estados Unidos e a

América Latina. Essas inquietações foram originadas conjuntamente com as propostas e reivindicações da Igreja progressista e a expansão do movimento pentecostal católico (SILVA, MARIA, 2001).

O final de semana de Duquesne foi marcado por elementos que até os dias atuais se sobressaem na RCC. Os elementos que se destacam no movimento pentecostal são: rezar com os braços elevados para o alto, expressar a emotividade, a afetividade, a afetividade na comunicação com as divindades, a demonstração da necessidade de milagres e o batismo no Espírito Santo, característica esta que o torna peculiar dentro da Igreja, esses são aspectos de destaque dentro do movimento (CARRANZA, 2000).

Sendo assim, o pentecostalismo católico surgiu como uma experiência de oração de fiéis católicos que buscavam experimentar o Espírito Santo. O Fim de Semana em Duquesne, Santos (2009) atesta ter sido um momento de experiências vivenciadas por alunos e professores universitários que proporcionou a criação de diversos GOs posteriormente. Concomitante com Santos (2009), Silva, Maria (2001) afirma que não foi somente a criação de GOs que começou a aparecer, mas também de seminários, encontros e outras diversas formas de vivenciar a experiência carismática.

No entanto, Ramos (2011) argumenta que o pentecostalismo católico é consequência do Concílio Vaticano II, que objetivava novos modos de ser para a IC, com a justificativa de que na América Latina sua relação com a TL, juntamente com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), era paradigmática. Silva, Maria (2001) apresenta o movimento pentecostal católico como movimento que tem como peculiaridade reavivar a fé católica por meio do desenvolvimento de novas práticas religiosas. Porém, os cultos pentecostais carismáticos possuem um distanciamento do catolicismo romano que teve uma grande manifestação da TL.

A Igreja Católica foi tomada por um grande esvaziamento com relação à classe popular, devido às dificuldades de muitos fiéis em concordar com as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, que não propunha uma ênfase na tradição e na conservação de modo impositivo e escancarado (SILVA, MARIA 2001).

A RCC é uma proposta de renovação, embora sua recepção e aceitação em todos os setores da Igreja Brasileira e entre os fiéis não tenha sido um processo de fácil receptividade. As relações paradigmáticas entre os setores progressistas e a parte que propunha renovação espiritual contribuíram para a consolidação e difusão do movimento no país.

2.4 A RENOVAÇÃO CATÓLICA CARISMÁTICA NO BRASIL

Prandi (1998) e Carranza (2000), ao desenvolverem seus argumentos com relação ao surgimento e expansão do movimento pentecostal católico no Brasil, abordam a mudança de nomenclatura do movimento como justificativa de busca e afirmação identitária, mediante o pentecostalismo evangélico.

Deste modo, o movimento pentecostal católico possui, como representação identitária, o chamado batismo no Espírito Santo. Assim, Gabriel (2005) afirma que a RCC possui como uma de suas características peculiares a busca para uma formação de uma identidade, uma identidade católica que lhes seja própria, comprovada por meio dos dons infusos e carismáticos.

A busca constante que os carismáticos têm por uma afirmação identitária possui suas raízes na reivindicação à paternidade do Vaticano em contraposição à TL. Deste modo, Prandi (1998) argumenta que os dois movimentos são irmãos antagônicos, reivindicando a mesma paternidade, embora não pudessem conviver em um mesmo espaço e tempo. Ao considerar em suas pontuações a respeito do nascimento, expansão e organização do Movimento Pentecostal no Brasil, conduz-nos sob uma perspectiva crítica com relação às finalidades da Santa Sé, ao encorajar a expansão do pentecostalismo católico como movimento mediante a Igreja em oposição a outros movimentos.

Os movimentos de esquerda no contexto brasileiro orientados pela Igreja Católica, como a TL, passaram por um processo de resistência. Processo este concomitante com o surgimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos.

Toda face do catolicismo no século XX ficará marcada pela grande vontade de mudança que representou o Vaticano II, expressão de atualidade e modernidade. Mesmo quando se trata de movimentos antagônicos, como a RCC e as CEBs, é perfeitamente compreensível que cada um defenda para si a mesma origem de grande prestígio, tanto no interior da Igreja quanto fora dela. O Vaticano II é certamente o emblema do que existe de mais significativo na vida da Igreja contemporânea. Encontra-se nele raízes é, para cada movimento, fonte de prestígio e legitimidade. (PRANDI, 1998, p. 30).

Entre o fim da década de 1960 e meados da década de 1970 a IC brasileira se tornou exemplo para as demais da América Latina, segundo Prandi (1998), o início de toda militância esquerda católica e da igreja popular foi um motivo para a relação conflituosa com o pontificado de João Paulo II. Este fato se tornou público em dezembro do ano de 1980, quando o Pontífice endereçou uma carta aos bispos brasileiros advertindo-os para que não se envolvessem com

questões de cunho social. Fica explícito a posição contrária do papado em relação ao movimento da igreja popular, barrando sua caminhada e possibilitando seu fracasso, tendo como consequência a desmobilização social brasileira.

A ocorrência dessa desmobilização, concomitante com a transição da democracia e com uma nova ordem política, foi o ponto chave para a Igreja juntamente com a contraposição formada pelo pentecostalismo católico. Isso crescia com total apoio do Vaticano e com o incentivo político e financeiro de Roma e das instituições internacionais em que a mesma se filiava (PRANDI, 1998). Deste modo, fica nítido a aliança papal feita com as tendências carismáticas em oposição as CEB's, distanciando-se dos objetivos da IC antes politizada, que fazia opção pelos pobres da TL. Prandi (1998) argumenta que:

O Papa, de fato, mostrava-se bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distante da Teologia da Libertação. Ainda que muitos bispos, padres e teólogos se tenham mostrado opostos à RCC, não há como negar que a Igreja oficial abraçou sim um grande projeto de mudança. (PRANDI, 1998, p. 32).

Diante deste contexto, ao qual a Igreja Católica se apresentava munida de várias faces, Souza (2004) alega que a mesma é consequência da presença que exerceu na vida política, social e cultural da sociedade brasileira, de modo a causar tensões que contribuiriam para mudanças bastante significativas.

Deste modo, a Igreja é situada dentro de uma diversidade de contextos que se tornaram fundamentais para que o respectivo movimento viesse a existir. Assim, a sua atuação ocupa um papel importante na vida social. Foi notória sua atuação nos tempos coloniais, até seu rompimento com o Estado na República, quando, mesmo assim, a Igreja conseguiu envolvimento com as demais esferas da sociedade (SOUZA, 2004). E foi a partir desta relação que se tornou possível a presença da instituição religiosa no âmbito social, com a possibilidade de liberdade para a ação, ao ponto de participar diretamente de um contexto político em específico, contemplando os anos de 1950 a 1959. Nos anos que a esses antecederam a Igreja agia na sociedade por meio da criação das Ações Católicas, abrangendo a juventude, possibilitando a contemplação ampla entre juventude e a sociedade. Neste sentido, Souza (2004) destaca que da CNBB foi consequência da Ação Católica.

Mas já antes, em 1952, por iniciativa de D. Hélder Câmara, nesse momento bispo auxiliar do Rio de Janeiro, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), da qual ele seria o animador e o primeiro Secretário Geral.

É interessante constatar que a CNBB, tão central no cenário brasileiro das próximas décadas, nasceu a partir de experiência da Ação Católica, movimento de leigos e com um núcleo organizativo principalmente de mulheres vindas dela. D. Hélder estará à frente das duas organizações. A Igreja Católica, até então espalhada e isolada localmente através das dioceses, que se ligavam diretamente a Roma, passaria a ter uma estrutura nacional. Isso se deu num contexto mais amplo da sociedade brasileira quando, a partir do último governo Vargas (1950- 1954) até o final da presidência de Juscelino Kubitschek (1955-1959), tivemos um período que podemos chamar de construção da nação. A Igreja participou desse processo e dessa tendência de unidade nacional. (SOUZA, 2004, p. 79).

De 1960 a 1964 foram anos de intensas atividades que envolveram a Igreja por meio de seus setores dinâmicos com a sociedade e seu envolvimento com outros assuntos, como a sindicalização rural e a educação. De um modo geral, muitos bispos, sacerdotes e religiosos mantinham apoio a essas atividades, enquanto outros se posicionavam de forma contrária. É possível a identificação de dois lados de espectro político-ideológico no mundo cristão, trazendo uma série de consequências nesses anos. “Rápidas transformações e intensos debates, que foi ficando evidente a estrutura social cada vez mais desigual e polarizada do Brasil”, ao qual estava em desenvolvimento, porém com alto índice de pobreza e de marginalização social (SOUZA, 2004, p. 81).

A postura tomada pela CNBB no ano de 1962, através de mensagens, segundo Souza (2004), explicava e deixava de forma clara a posição da Igreja com relação ao contexto social do Brasil, ao mesmo tempo em que se fazia opção por determinadas ideologias e políticas. Foi no ano de 1964 que a Igreja se polarizou de forma ideológica e política, possibilitando seu posicionamento a favor do sistema.

Assim, a Igreja, como instituição, por meio da CNBB, às vésperas de abril de 1964, tomava posição a favor das reformas sociais. Um bom número de seus membros – especialmente militantes ou ex-militantes da Ação Católica – participava dos processos de mudança. Mas não podemos esquecer que outros católicos se mobilizaram em direção contrária. Em começos de 1964, depois de uma Cruzada do Rosário em família, liderada pelo sacerdote americano Pe. Peyton, surgiram as Marchas com Deus pela Família e pela Liberdade, com apoio de figuras importantes do episcopado e do clero, no combate ao que julgavam ser o perigo da subversão da ordem. No momento do golpe, a Igreja, no dizer de um autor, ficaria “na corda bamba”. Vários cristãos seriam presos, se asilariam em embaixadas ou partiriam para o exílio, enquanto outros fariam parte do primeiro governo militar ou dos órgãos de repressão. (SOUZA, 2004, p. 81).

Os anos seguintes foram marcados por conflitos sociais, para Souza (2004) esta foi a justificativa para a fragmentação da Igreja, definindo-a como uma instituição inserida na sociedade sujeita a sofrer pressões quando seus interesses estão envolvidos e atingem determinado grau de contradição. Entre os anos de 1964 e 1985 a Igreja se recriou como espaço de liberdade para ação e articulação política e social. Além de ter se tornado espaço sindical, onde a CNBB ocupou e se apoderou do papel social para dar a ‘voz aos sem voz’, tendo como consequência o nascimento de comissões e das pastorais das juventudes.

Mas a presença decisiva foi das Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs), que foram brotando em diferentes igrejas locais (Vitória, Goiás, Crateús e, logo depois, na periferia de São Paulo). Eram pequenos grupos de cristãos de setores populares que se reuniam para momentos de oração e de celebração de sua fé, mas também de reflexão sobre seus problemas concretos de trabalho, saúde, educação, direitos humanos etc. Havia uma ligação muito profunda entre fé e vida concreta, que estaria na base da reflexão latino-americana desses anos, em torno à Teologia da Libertação. (SOUZA, 2004, p. 81).

No Brasil, especificamente na década de 1970, a IC se colocou em uma posição política que possibilitou ocupar a posição de a maior progressista da América Latina. Tornou-se modelo para as Igrejas, sobretudo de países de terceiro mundo e deu-lhe a possibilidade de formação de uma militância de esquerda, por parte e sob a tutela da Igreja. Segundo Prandi (1998), nos dois primeiros anos do papado de João Paulo II houve um relacionamento amigável entre as tendências polarizadoras da Igreja com o Vaticano. Posteriormente o contexto começou a modificar quando o papa João Paulo II assumiu um posicionamento com relação à Igreja popular, em que tomou medidas que contrariavam os ideais populares, alegando que a Igreja não deveria se envolver em questões de cunho social. Deste modo, o movimento pentecostal católico ganhou o apoio do Vaticano II e, conseqüentemente, espaços. E a Igreja popular se desmobilizou juntamente com a sociedade em meio a um contexto brasileiro que passava, coincidentemente, por uma transição política do Estado (PRANDI, 1998).

O movimento da RCC chegou ao Brasil no ano de 1969, intermediado pelo padre Eduardo Dougherty e, de forma concomitante, pelo padre Haroldo Rahm (PRANDI, 1998). O pentecostalismo católico é definido como um movimento com características no interior da Igreja, porém, que se distancia do movimento de leigos que a mesma conheceu durante o decorrer dos anos. Suas diferenças perpassam também pelas pastorais, distanciando-se na organização. A organização do movimento passa a ser laica, mesmo sendo direcionada por Roma.

É necessário se fazer uso da abordagem das origens da RCC no Brasil e perfilar pelas raízes originárias dos dois fundadores e disseminadores do pentecostalismo católico brasileiro (CARRANZA, 2000). Deste modo, pode-se afirmar que a compreensão das biografias dos difusores do movimento ajuda em uma possível compreensão do movimento e dos rumos que o mesmo tomou desde suas origens até seus contextos de atuação (CARRANZA, 2000). Padre Haroldo Joseph Rahm nasceu no Texas, Estados Unidos, foi sacerdote, logo em seguida foi ordenado jesuíta e fundou o movimento Treinamento de Lideranças Cristãs (TLC). Atuou durante o regime militar brasileiro, no movimento pentecostal católico brasileiro e em fazendas de recuperação para dependentes de drogas. No ano de 1969, na Vila Brandina, em São Paulo-SP, deu origem ao Movimento Carismático (CARRANZA, 2000). A RCC era composta por operários, universitários, lideranças jovens e o clero católico, a preocupação do Padre Haroldo voltava para os pentecostais da região de um modo geral, eram esses pentecostais que lhe ofereciam subsídios teóricos sobre a experiência espiritual com o Espírito Santo.

No ano de 1969 Padre Eduardo Dougherty retornou ao Brasil e continuou suas atividades que já desenvolvia antes, em São Paulo, no ano de 1966. Padre Eduardo nasceu em 1941 em Lousiana, Estados Unidos, a característica que o define é o espírito empreendedor. Fundou a Comunidade de Aliança Jesus Te Ama, a Associação do Senhor Jesus e do Centro de Produção Televisiva Século XXI, com respaldo nos cursos de administração e *marketing*, destacou-se nos meios de comunicação, dando visibilidade à RCC (CARRANZA, 2000).

O Movimento Carismático tem suas raízes nos dois padres jesuítas, que o alavancaram no Brasil com a publicação do livro *Sereis batizados no Espírito*, obtiveram a aprovação da CNBB e, conseqüentemente, conseguiram a legitimação enquanto movimento, podendo se expandir. Sua expansão ocorreu de forma espontânea e popular por meio de convites informais entre participantes dos grupos, o que mais à frente se tornou insuficiente como modo difusor. Foi necessário um esquema de *marketing* para difusão da RCC, além de sua difusão nos meios de comunicação de massa. Carranza (2000) afirma que o que possibilitou a consolidação do movimento foi o gesto de imposição de mãos, permitindo seu avanço em um contexto político que não favorecia os movimentos da Igreja popular.

Desse modo, o pentecostalismo católico avançou nacionalmente de forma a causar conflitos dentro da Igreja, havendo a necessidade de mudanças, a começar pela nomenclatura, de ‘pentecostalismo católico’ para Renovação Carismática Católica. O termo ‘pentecostalismo católico’ se tornou, para o movimento, incômodo e pejorativo. Assim, o movimento cresceu em termos de extensão geográfica por todo o país, provocando, na CNBB, a necessidade de que os

fundadores do movimento prestassem esclarecimentos sobre o mesmo. No ano de 1973 Padre Haroldo foi até Brasília e colocou a RCC como uma necessidade da Igreja de reforma interior por meio de uma proposta de renovação litúrgica, o Vaticano II (CARRANZA, 2000, p. 37).

Com relação a essa nova proposta de renovação litúrgica, conforme apontam Carranza (2000) e Prandi (1998) o movimento carismático surgiu com uma proposta de novas características no interior da própria Igreja, seguindo seu próprio estilo organizacional, basicamente laico. Desse modo, sua organização funciona com a direção em Roma, onde existe um escritório internacional e uma agência de missões, além de dividir tarefas entre os continentes. Assim, foram criados escritórios entre os continentes, os quais possuem a função de organizar encontros a cada dois anos entre os líderes continentais, seguindo orientações do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Tal Conselho é um agregado de Bispos latino-americanos, já que no Brasil há uma organização que envolve cerca de 15 membros que compõem o conselho nacional, responsabilizando-se pela avaliação e definição do movimento, além das equipes regionais que se encarregam das dioceses (PRANDI, 1998).

Desse modo, há uma divisão de tarefas e responsabilidades, possibilitando que outras novas comissões sempre sejam formadas, tendo como base os GOs, que proporcionam, aos participantes, encontros semanais com o objetivo de complementar a vida sacramental dos seus participantes. Os carismáticos se reúnem em encontros que acontecem anualmente, em cenáculos e em outras programações definidas por cada grupo (PRANDI, 1998). Dentro do movimento, segundo Carranza (2000), existem divisões de tarefas e responsabilidades, havendo uma tendência à estruturação, que tem, como base de sustentação, os GOs. Estruturação do movimento apresentada também como justificativa para o afastamento do Padre Haroldo e como a etapa fundacional da RCC, proporcionando ao Movimento Carismático um caráter empresarial e desviando-se do que foi proposto outrora nas origens do movimento como desejo fundacional. Prova disso é a afirmação de Carranza (2000), que argumenta que Padre Haroldo continuava seus trabalhos aprofundando no doutrinamento pentecostal, na oração pessoal e na assistência social, ao mesmo tempo em que o Padre Eduardo, juntamente com os leigos, estruturou a RCC no Brasil, que se difundiu internacionalmente e se articulou, conseqüentemente, consolidando-se nacionalmente a partir de Campinas-São Paulo. Diante da perspectiva de consolidação e de difusão da RCC, Sofiati (2009) apreende a compreensão de como se desenvolveu o método de evangelização do movimento carismático no Brasil ao delinear a sua forma de compreensão da gênese do movimento pentecostal católico. Compreende-se que “[...] a RCC é fruto de um movimento internacional que tem início nos

EUA em 1967.” (SOFIATI, 2009, p. 1). Ao investigar o histórico do pentecostalismo católico, afirma que o Movimento Carismático brasileiro, a princípio, é fruto de um movimento internacional, que nasceu em um ambiente universitário, secular e, conseqüentemente, elevado quando se trata de bens culturais e intelectuais. Analisa a possibilidade de caracterizá-lo como um Movimento Pentecostal Católico com fortes atrações pela bíblia, pelo batismo no Espírito Santo e pela grande ênfase dada aos dons recebidos por ele ao estilo das comunidades cristãs. E foi assim que recebeu a nomenclatura de ‘pentecostalismo católico’ (SOFIATI, 2009).

No Brasil a difusão do Movimento Carismático se deu de forma espontânea. Para Sofiati (2009), mesmo que essa expansão tenha ocorrido de forma natural, ela é dependente de um sistema de *marketing* e de comunicação. Ressalta que a RCC tem a sua base social nos GOs, os quais têm suas atividades cheias de emoção, manifestações de experiências pessoais e leitura da Bíblia, além do louvor.

Os GOs são definidos como espaços religiosos onde os fiéis têm a possibilidade de satisfação espiritual, encontrando respostas para suas aflições cotidianas, e são levados a reelaborar seus modos de ver e agir no mundo. Tendo também, como instrumento de suporte, a banda de música, que “[...] é um elemento de coesão e conexão do grupo de jovens que reforça sua identidade carismática” (SOFIATI, 2009, p. 3).

A RCC possui um sistema organizacional composto por um conselho nacional, que avalia suas ações, e as comissões nacionais, que executam os projetos deliberados pelo conselho. Somados a eles estão os ministérios e os projetos que se responsabilizam pela mobilização, motivação e formação dos membros da RCC. Esta estrutura de organização do movimento teve início nos anos de 1990, com as figuras dos padres cantores, com o intuito e como o principal meio de adesão dos fiéis, popularizando o movimento. Mas foi a partir das comunidades de vida, que, conseqüentemente, o movimento ganhou uma visibilidade do princípio ascético, que quer dizer é “[...] identificado pela metáfora “estar no mundo, sem ser do mundo”.” (SOFIATI, 2009, p. 4).

Este é um fenômeno e uma caracterização do movimento com relação aos instrumentos que estão disponíveis como busca atrativa e de conversão de novos fiéis. Fenômeno que não ultrapassa o movimento, mas que foi, de forma espontânea, incorporado por ele. Baseando-se em Carranza (2000), Sofiati (2009) apresenta uma tipologia do movimento em fases históricas, desde seu surgimento até sua consolidação. Portanto, a RCC é apresentada em três fases: a fundacional, a social e a cultural, em que há a possibilidade de consolidação de um estilo de evangelização própria, baseado na música, no lazer e na oração, há o processo de rotinização

dos carismas, bem como a fase midiática em que a RCC é viabilizada pelos meios de comunicação (SOFIATI, 2009).

A burocratização dos carismas ocorre a partir da adaptação cedida pela hierarquia da Igreja, de maneira exemplar, sem transgredir os princípios básicos que orientam as dioceses e paróquias. Embora ainda existam preocupações com os excessos do Movimento Carismático ligados a questões da espiritualidade, a glossolalia e o chamado repouso no espírito. Deste modo, os dons do Espírito Santo são como uma peculiaridade do movimento, mas que têm sido um grande problema no interior da Igreja. É importante ressaltar as recomendações efetuadas pela CNBB ao pedir discernimento aos carismáticos ao utilizar-se dos dons (SOFIATI, 2009). Este autor exemplifica essas formas de manifestações peculiares do movimento apontando o território francês e o repouso no Espírito. No entanto, destaca que as manifestações provenientes do Espírito Santo são práticas livres e comuns aos GOs em território francês, enquanto isso acontece de forma inversa no Brasil.

Sofiati (2009) atribui a proibição brasileira às práticas comuns aos GOs à preocupação com a necessidade de formação litúrgica que há por parte da CNBB com relação às Igrejas onde eles existem. Chamam a atenção para a distinção entre cantos nas missas e os cantos carismáticos, restringindo algumas práticas e provocando, nos carismáticos, um distanciamento com relação à paróquia, quando deveriam nela estar inseridos. Desse modo, passam a priorizar somente o que é carismático, no qual o discurso é de comunhão, mas quando há a participação de um carismático na paróquia é com o intuito de ampliar as tendências do movimento.

Segundo Sofiati (2009), essa relação pode ser entendida como autonomização sem rompimento, como um discurso conciliador que produz líderes não só religiosos, mas também políticos. Políticos que representarão a RCC na sociedade e isso tem sido potencializado pelos meios de comunicação de massa. Desta forma, tem-se utilizado de técnicas dos evangélicos, buscando formar lideranças sociais e religiosas com atuação na política visando, por exemplo, combater os projetos de lei que vão contra seus ideais religiosos. Entre eles a descriminalização do aborto e o casamento homo afetivo, além de se declarar abertamente ao combate às religiões afrodescendentes e à diferenciação das igrejas pentecostais evangélicas.

Desta perspectiva, é possível compreender a forma com que a RCC vem ganhando vários adeptos e, conseqüentemente, despertando algumas críticas dentro da própria Igreja. Assim é possível compreender a relação da IC e seus membros (carismáticos e tradicionais), em que a Igreja levanta dados sobre as divergências entre os seus fiéis, que lidam com maneiras diversificadas de religiosidades, com base no documento 53 da CNBB, identificando-se a

existência dos desacordos que dizem respeito aos assuntos publicados mundialmente pelo Vaticano e nacionalmente pela CNBB (VIEGAS, 2012).

Na hierarquia existe diferença de pensamentos, de forma que a IC lida com o novo, existente desde a segunda metade da década de 1960. O catolicismo perpassa pelo cotidiano da população brasileira, notória é sua presença no cotidiano histórico, mas é a partir do século XX que o mundo e a própria religião passam por uma diversidade de acontecimentos. E são “[..] as mudanças na sociedade e no cotidiano das pessoas que fazem com que a religião perda o seu espaço nos lares, além do aumento das ofertas religiosas existentes, a religião passa ser uma questão de escolha.” (VIEGAS, 2012, p. 2). Dentro deste contexto de mudanças, no ano de 1962, a partir do Concílio Vaticano II, que a Igreja definiu por rever as mudanças ocorridas a partir do século XX, através da reformulação do membro leigo dentro da hierarquia da Igreja, abrindo espaços para o resgate de fiéis por meio de novos grupos. A partir da década de 1960 o pentecostalismo católico surgiu e se difundiu nos EUA de forma instantânea. Viegas (2012) explica que isto se deu pela proposta de aproximação individual com Deus, ofertada pelo e a partir do Concílio Vaticano II. Essa foi a primeira proposta do Pentecostalismo Católico como experiência de adesão de fiéis da IC para aqueles que se encontravam distante da religião. No Concílio Vaticano II foram revistas algumas atitudes da Igreja e a forma de lidar com algumas mudanças. Com relação ao que foi revisto no Vaticano II, Viegas (2012) afirma que:

O desenvolvimento deste movimento só se tornou possível a partir do Concílio do Vaticano II, Roma, (1962-1965). Neste concílio foi revista à visão da Igreja Católica sua maneira de lidar com as mudanças sociais e culturais do século XX. Segundo os documentos do Concílio do Vaticano II era necessário uma renovação litúrgica e bíblica e a participação do leigo na Igreja, sendo aberto o caminho para que vários movimentos de cunho social tenham seu espaço dentro da Igreja. Entre todos os grupos criados após o concílio a Renovação Carismática Católica (RCC) foi o movimento com maior número de adeptos, tendo como proposta lidar com o lado espiritual de seus fiéis, o que foi um marco para a história do catolicismo. (VIEGAS, 2012, p. 3).

Embora a RCC tenha sido de fácil recepção, o movimento foi condicionado à institucionalização e à burocratização dos carismas, uma das condições para a sua aceitação e legitimidade pela Igreja, além da devoção mariana e a submissão ao Papa.

Apesar da RCC ter uma fácil aceitação de fiéis católicos, muitos membros tidos da Igreja são contra este movimento, umas das explicações dadas, é o uso excessivo dos Carismas, além da utilização de várias danças e cantos. Para eles, esses excessos de carismas e louvor, dão margens para que a RCC seja

comparada com os cultos das Igrejas Cristãs Protestantes. Entretanto, os pontos em que mais se distancia a RCC ao protestantismo é a submissão ao papa e o culto mariano, praticado por todos os grupos da RCC. (VIEGAS, 2012, p. 3).

A partir de Viegas (2012) é possível conhecer o histórico do pentecostalismo católico brasileiro, implantado em 1969, em São Paulo, na Vila Brandina. A RCC teve a sua expansão a partir dos movimentos criados por Padre Haroldo, que foi obtendo a adesão de fiéis até o movimento se expandir nas demais localidades do país, assim, a representatividade do movimento é destacada diante à hierarquia da Igreja e esse é um motivo de controvérsias. O movimento se constituiu em um processo polêmico e contraditório, de aceitação e adesão por parte de padres e bispos ao Movimento Carismático, e, ao mesmo tempo, alguns membros questionam tal movimento (VIEGAS, 2012).

Nos discursos essas controvérsias são evidentes. Segundo Viegas (2012), a caridade para a Igreja é uma forma de redenção, mas para o movimento é a espiritualidade individual dos membros e a proposta de intimidade com Deus, que é fundamental para a salvação. Essa proposta foi e tem sido alvo de críticas por não trazer a caridade como experiência fundamental, a experiência espiritual relatada em Atos dos Apóstolos 2. Isto fica perceptível quando se recorre ao Documento 53 da CNBB, o qual se refere à RCC com diversas recomendações, mostrando preocupação com os rumos do movimento (VIEGAS, 2012). A RCC tem grande importância para a Igreja, mas é a ela hierarquicamente subordinada, tendo em vista que é a CNBB que fiscaliza o que não convém em âmbito nacional à Igreja. É evidente a existência do monopólio dos discursos com relação à CNBB, em que esta faz uma advertência com relação aos materiais - como livros e manuais, a serem utilizados em reuniões, sem que tenham a aprovação de um bispo local. Adverte também sobre o uso da Bíblia, a sua interpretação e a formação doutrinária de todos os seus membros. Ao mesmo tempo que há uma tentativa de monopólio do discurso, também existe um descontrole com relação à autoridade eclesial, havendo o que Mariz (2003) chama de uma igreja dentro de outra igreja. Embora haja esse paralelismo, os membros, sejam eles carismáticos ou tradicionalistas, estão sob a sombra da mesma hierarquia. Como a grande maioria dos membros do movimento é de classe média, Viegas (2012) apresenta a seguinte justificativa: a de que o movimento propõe uma experiência íntima com Deus e deixa de lado o caráter coletivo, que é pregado pela Igreja.

A camada que mais aderiu à RCC foi a classe média, o movimento enfrenta dificuldades em atrair o público de uma camada mais baixa. Deste modo, Viegas (2012) justifica que essas

peessoas procuram uma religião que possa sanar, primeiramente, suas necessidades materiais e, em seguida, as espirituais. A classe média adere ao movimento e ao meio político em resposta à proposta do movimento, que é voltado às questões individuais. Ao longo dos anos do movimento foram criados, dentro da RCC, um ministério que é voltado para a política, chamado Ministério Fé e Política, de alcance estadual e nacional. Os coordenadores das células do movimento são chamados a ficar atentos às questões políticas para que conscientizem os membros em quem votar, baseando-se em cartilhas (VIEGAS, 2012).

A caridade é revertida em caridade social a partir da política, por meio do voto, da conscientização e idealização de uma sociedade mais justa, tendo como base o amor de Jesus. A intenção da RCC em incentivar seus membros em serem candidatos a cargos políticos é defender a conservação dos preceitos da Igreja e os do movimento (VIEGAS, 2012). Esta autora resgata autores como Carranza (2000) e Prandi (1998) por fazerem apontamentos com relação ao movimento e seus possíveis riscos, além de elaborarem argumentos em relação ao Movimento Carismático, sua relação com a política, seus possíveis interesses e perigos. Embora o movimento traga “[...] em seu discurso de resgatar na disputa política o catolicismo como fonte de valor e da norma, tendo assim, um ideal de que através da vida política a Igreja conseguirá ajudar a sociedade”, esse discurso legitima a participação do movimento na esfera política (VIEGAS, 2012, p. 10).

A autora afirma que a expansão da RCC tem contribuído para que o espaço institucional da Igreja cresça, assim, o movimento se instala como uma subestrutura da IC com estatuto próprio. A RCC sobreviveu como movimento diferente dos demais existentes dentro da Igreja. Sob o olhar tradicionalista, o pentecostalismo católico é visto como representante das mudanças discutidas pelo Concílio Vaticano II, recebendo recomendações do Papa com o intuito de chamar a atenção para suas funções, mantendo-a em sua hierarquia (VIEGAS, 2012).

No entanto, a explicação dada por Cecilia Mariz (2003, p. 173) para que a Igreja Católica sobrevivesse unificada por tantos séculos se encontra em sua organização, caracterizada por controlar os desvios e manter grupos divergentes juntos. Conclui-se que se torna interessante para a Igreja manter a RCC em sua hierarquia, visto que o movimento tem se mostrado forte na vida de seus membros, a partir de então esse bom relacionamento se faz necessário para que não haja nenhuma intenção de ruptura com a Igreja. Já para a RCC desmembrar-se da Igreja faria então perde-se o sentido do movimento, visto que o seu primeiro objetivo é trazer para cada membro um encontro com Deus, utilizando os dogmas da Igreja. (VIEGAS, 2012, p. 12).

Viegas (2012) afirma que a proposta de renovação feita pelo movimento é bastante

criticada pelos tradicionalistas, embora foi aceita por todos os membros. Assim, a RCC surgiu com a intenção de proporcionar uma experiência íntima com Deus, em que os indivíduos deixam de ter participação mínima e passam a ser atores.

A RCC veio como uma válvula de escape sobre a Igreja que não estava obtendo com o seu velho discurso sobre a vida do homem no cotidiano. No Brasil, a CNBB lançou diversos estudos sobre a RCC, a fim de entender como o movimento se organizava e se realmente estava seguindo os preceitos da Igreja. Em 1994 orientações para os membros da RCC, mostrando a sua preocupação como se daria a continuidade deste movimento no Brasil. Estas contradições sobre o modo de entender as escrituras e no modo de agir perante a mesma religião fizeram com que algumas divergências acontecessem e fossem indagadas dentro da mesma hierarquia. Entretanto, o Vaticano vê com bons olhos o movimento, seja por sua forma de atrair o público da classe média, atraindo também jovens que eram considerados perdidos dentro a Igreja. (VIEGAS, 2012, p. 13).

“O que fica evidente é que a Igreja vem apoiando estes movimentos de pensamentos diferentes sobre a religião, afim de conseguir se manter no poder.”, continua Viegas (2012, p. 13-14). Esse é o possível motivo de apoio da Igreja, de um modo geral, ao movimento, que conseguiu se diferenciar diante da mesma e dos fiéis, tornando-se um atrativo para os membros desviados para o âmbito da Igreja.

Dentro da perspectiva de Viegas (2012), Valle (2004) afirma que o pentecostalismo é uma manifestação que afeta toda a Igreja e ele veio para ficar. Com origens próprias, é um movimento que demonstra não ser um modismo da Igreja católica pós-concílio, com possíveis conflitos internos e externos. Afirma ainda que:

Algumas situações conflitivas se dão no âmbito da própria Igreja Católica, afetando a convivência interna nas dioceses e paróquias, devido a divergências teológicas e pastorais, mas sobretudo por causa do entusiasmo com que os carismáticos se lançam a defender e propagar seus princípios e propostas. Fora da Igreja, as dificuldades maiores derivam de relacionamentos com o neopentecostalismo protestante (Machado, 1998). O problema mais abordado é o da tensão existente entre as duas tendências que lutam pela hegemonia na condução do processo de mudança global da Igreja Católica. São estudos que contrapõem a corrente carismática às CEBs e às pastorais sociais e ao estilo de Igreja que surgiu na fase áurea das teologias inspiradas na Libertação (Ceris, 1995 e Comblin, 1983). Remeto o leitor aos autores e livros acima citados para informações mais detalhadas sobre a RCC. Neles se encontrará uma visão bem desenvolvida das origens, mudanças e tendências que se constataam hoje nos movimentos carismáticos brasileiros. Escrevo movimentos, no plural, por estar convencido de que são várias as faces e tendências presentes sob o discurso e os comportamentos aparentemente idênticos da RCC do Brasil. (VALLE, 2004, p. 98).

A RCC é encarada como consequência da norte-americanização da cultura brasileira, em que o comportamento religioso não escapa da aculturação. Valle (2004) atesta que essa cópia acontece de forma tardia, evidenciando essa americanização nos cultos das igrejas pentecostais. O Movimento Carismático é um produto legítimo norte-americano, diz o autor, justificando seu argumento na afirmação de que a origem de seus ancestrais e fundadores também é norte-americana.

Assim, assegura que o Brasil absorve qualquer novidade religiosa e que não foi diferente com o movimento pentecostal católico, que se tornou uma das maiores nações, com adeptos ao movimento carismático do mundo, o que impossibilita o cálculo de quantos católicos carismáticos compõem a nacionalidade pentecostal católica brasileira hoje (VALLE, 2004).

O pentecostalismo católico ganha forças com a legitimidade recebida em 1973 do Papa Paulo VI e confirmada e difundida pelo Papa João Paulo II. Valle (2004) alega que a RCC se organiza e funciona no Brasil dentro dos padrões modernos, embora existam alguns comportamentos carismáticos que são considerados como exagero - como a glossolalia, as profecias, as curas e os milagres. Os comportamentos carismáticos são enquadrados dentro de uma fundamentação doutrinária de comportamentos e rituais em todo o país, além de restringir o envolvimento com o mundo político e os problemas sociais. O movimento se limita a apenas um objetivo: o de renovação individual, apresentando-se como um novo modo de ser Igreja.

O indivíduo é doutrinado em uma visão conservadora dos processos sociais, tendo uma visão do mundo social como um projeto moral e sob a perspectiva de um catolicismo individual. Sendo as diretrizes do Papa e da CNBB encontradas e fundamentadas na opinião de alguns líderes carismáticos que falam para o Brasil inteiro, por meio dos processos midiáticos (VALLE, 2004).

Além de Valle (2004), Sofiati (2009) ressalta que a Igreja Católica, por meio da RCC, contempla essa visão moral do mundo social, porém projetando-a para o âmbito individual em busca de enfatizar sua identidade a partir do estabelecimento e da definição de seus inimigos. Dentro do histórico dos movimentos religiosos, em particular, do catolicismo e do pentecostalismo são destacados por Oro e Alves (2013) em suas diferenças e oposições evidentes ao se aproximarem por meio daquilo que as convergem.

O pentecostalismo evangélico e o pentecostalismo católico, segundo Oro e Alves (2013), são dois movimentos oriundos de uma mesma nacionalidade, embora tenham surgido em décadas diferentes, ambos foram implementados e estão sendo disseminados pela América

Latina perpassando por três fases. Afirmam sintetizar, de modo grosseiro, essas três fases que percorrem o movimento, sendo elas circunscritas em: a primeira fase do pentecostalismo, que atravessa a década de 1910 até a de 1950, enfatizando a glossolalia e o batismo do Espírito Santo; a segunda fase, da década de 1950 a 1970, tendo em destaque a cura divina. E a terceira fase, a partir da década de 1970, com ênfase nas teologias que exaltam a prosperidade e a guerra espiritual, além da inserção do pentecostalismo na política e na mídia, conhecida como neopentecostalismo.

Oro e Alves (2013) afirmam que a RCC criou raízes na América Latina respeitando as três fases, sendo que, a etapa destacada como fundacional do movimento, ocorreu entre as décadas de 1960 e 1970, e a fase em que nomeiam de social e cultural, entre as décadas de 1980 e 1990. Nesta fase é onde se consolida a evangelização por meio da música, do lazer e da oração, o meio de difusão do movimento carismático e a forma de rotinização dos carismas (ORO; ALVES, 2013). Nos anos 2000 o Movimento Carismático entrou em uma fase midiática, quando se tornou difundida a partir dos meios de comunicação.

Quanto a este último aspecto, importa frisar que a partir da década de 1990 a RCC começou a realizar mega-eventos, chamados rebanhões, cenáculos, encontrões ou festivais, semelhantes aos realizados no campo evangélico, muitos deles contando com a presença de padres cantores como Marcelo Rossi, Fabio de Mello e Antônio Maria. Na promoção dos eventos, ocupa um lugar de destaque as emissoras de rádios católicas regionais afinadas com a Renovação Carismática e, especialmente, as redes de TV que alavancam a tendência no interior do catolicismo como a Rede Vida e, sobretudo, a TV Canção Nova. (ORO; ALVES, 2013, p. 123).

A partir das etapas fundacionais ora destacadas, o pentecostalismo frente à igreja católica foi interpretado como um meio de disputa religiosa, pois acolhia membros advindos do catolicismo tradicional. Foi desprezado em um período que antecede ao Concílio Vaticano II (1962-1965) e continuou principalmente para as igrejas conhecidas como neopentecostais ou de terceira onda, as quais deveriam ser, pelos seus membros, combatidas. Oro e Alves (2013) afirmam que a RCC foi interpretada como meio de reter o avanço desse pentecostalismo, que crescia desenfreadamente, possuindo outro objetivo dentro da igreja, que era barrar o crescimento das alas progressista, a TL e as CEB's.

Com esse objetivo, a Igreja Católica, tendo à sua frente dirigentes que tomaram algumas iniciativas que perpassaram o ano de 1975 pela Bélgica, até chegar no Brasil, em 1994, em forma de documento – o de número 53, da CNBB. Desta forma, atestam Oro e Alves (2013):

Em 1975, a Igreja Católica emitiu um documento sobre a Renovação Carismática a partir da iniciativa do cardeal Leon Joseph Suenens que, em maio de 1974, reuniu em Malines, Bélgica, uma equipe internacional de teólogos e dirigentes leigos para tratar do tema. O documento, intitulado “Orientações teológicas e pastorais da Renovação Carismática Católica”, organizado pelo cardeal Suenens (1994), quis ser, como seu título indica, um guia de orientação teológica e pastoral, tanto para os membros da RCC quanto para a Igreja em geral. Em 1987, ocorreu em La Ceja, Colômbia, o Encontro Episcopal Latino-Americano sobre a Renovação Carismática Latino-Americana, em que se apresentou a tese de que a Igreja está vivendo um novo pentecostes. Em 1994, o episcopado brasileiro tomou uma posição oficial em relação à RCC, após muita discussão e debate no interior da hierarquia. Com efeito, por ocasião da 34ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente da CNBB, realizada em Brasília, entre os dias 22 e 25 de novembro daquele ano, os bispos aprovaram e divulgaram o documento intitulado “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, em que consta uma série de recomendações da CNBB aos fiéis da RCC, como também várias evitâncias. (ORO; ALVES, 2013, p. 124).

Oro e Alves (2013) apontam as motivações e críticas feitas para a elaboração do documento 53, pela CNBB, referindo-se à RCC como exagero com relação às práticas que envolviam a glossolalia e o repouso no Espírito. Além da importância dada aos grupos de oração e às comunidades de aliança, “[...] havia, na época, um duplo temor por parte da hierarquia: de que a RCC se tornasse um movimento religioso à margem da Igreja e de que ele se aproximasse demais das práticas e dos conteúdos do pentecostalismo.” (ORO; ALVES, 2013).

Para que os carismáticos não se aproximassem demais às práticas dos conteúdos dos pentecostais, Oro e Alves (2013) afirmam que a igreja, juntamente com a hierarquia, os acolhe para manter sua participação no sacramento, o reconhecimento papal como autoridade e a devoção mariana - sendo a devoção a Maria o limiar que separa os católicos carismáticos dos pentecostais evangélicos. Existem outros pontos que marcam a separação entre a RCC e o pentecostalismo, os quais atestam que no pentecostalismo o dinheiro é um tema central, enquanto na RCC ele aparece em segundo plano, tendo sempre em destaque a ação do demônio, ao qual no Movimento Carismático volta sua visão para a ação sob a responsabilidade individual. Dessa forma, há, por parte da Igreja, uma necessidade de estabelecer fronteiras entre a RCC e o pentecostalismo; a devoção mariana é o princípio dessa demarcação. Existem algumas semelhanças entre os dois movimentos, estando entre elas a demonização, o moralismo individual e a busca por uma cura divina (ORO; ALVES, 2013).

Considera-se que, em busca de uma afirmação identitária, o Movimento Carismático procurou sempre por uma formação e afirmação de identidade católica por meio dos dons

infusos e carismáticos. Essa busca teve início com a contraposição à TL e foi afirmada com o reconhecimento e acolhimento por parte da hierarquia da IC. Esse acolhimento deu possibilidade ao movimento de se diferenciar dos pentecostais evangélicos, juntamente com a devoção mariana.

2.4.1 A Renovação Carismática Católica em Goiás

A Igreja Católica marca a identidade cultural brasileira por suas manifestações religiosas. Essas manifestações tradicionais religiosas são uma das formas do brasileiro e, principalmente, do povo goiano, vivenciar a sua fé entre as demais manifestações religiosas confessadas pelas congregações protestantes históricas, pentecostais, neopentecostais, espíritas, umbandas e candomblé (SANTOS, 2009).

Segundo Santos (2009), a adesão às diferentes experiências religiosas é a busca por respostas e ânimo para as dificuldades cotidianas que afetam toda a sociedade. A vivência religiosa é um refúgio solicitado por todas as classes sociais, mas também um limiar entre os padrões culturais tradicionais e modernos³⁵, como a expansão urbana.

Na década de 1930 foi formada, em Goiás, uma nova cultura composta por elementos modernos e tradicionais, decorrente do aumento populacional³⁶ e consequência da migração de pessoas com suas famílias para a cidade de Goiânia. “Nessa trama, a religiosidade de Goiás e de Goiânia constitui-se comportando uma pluralidade no jeito de ser católico/a.” (SANTOS, 2009, p. 65).

Em Goiás o catolicismo é plural e compõe-se de um catolicismo popular e urbano que é perceptível na arquidiocese de Goiânia³⁷, composta por mais de nove grupos, criada em 1956, colocando-se a favor dos pobres e excluídos.

Segundo Silva, Maria (2001), Dom Fernando, juntamente com os membros que ajudaram no projeto da diocese, evidenciavam suas características libertadoras por meio do incentivo às CEB's. Nesse contexto, buscou-se a construção de uma igreja participativa, formada pela participação de mulheres e jovens, bastante respeitada pela igreja.

³⁵ Refere-se à religião trabalhada por Lemos (2006), que aparece como fronteira entre a tradição e o moderno, além de aparecer entre os princípios para que essa demarcação viesse ocorrer.

³⁶ Aumento populacional decorrente de três momentos: a edificação de Goiânia como capital do Estado, a Marcha para o Oeste e a abertura de estradas (SANTOS, 2009).

³⁷ Sua criação foi datada no ano de 1956 pelo papa Pio XII e instalada por Dom Fernando Gomes dos Santos, em 1957 (SANTOS, 2006).

As mulheres e os jovens eram conclamados a participar das diversas pastorais³⁸ que compunham a igreja, constituindo a força que mobilizava a igreja na sociedade. A participação das mulheres, de jovens e de leigos começou a fazer parte da IC, principalmente na América Latina, a partir do Concílio vaticano II, e foi assim que a RCC chegou até Goiás. “Esse movimento chega até Goiânia por volta de 1973, tendo como precursores norte-americanos da Ordem Franciscana do Santíssimo nome de Jesus, que vieram para Goiás.” (SANTOS, 2006, p. 79).

O surgimento da RCC em Goiânia foi consequência de um retiro espiritual na diocese de Anápolis, cujos padres que coordenaram o retiro apoiavam o movimento e incentivaram a sua implementação em Anápolis, bem como sua expansão para Goiânia. Segundo Silva, Maria (2001), o movimento se expandiu rapidamente pelas arquidioceses de Goiânia, embora Dom Fernando Gomes dos Santos, seu sucessor Dom Antônio de Oliveira, juntamente com padres adeptos à TL tenham feito algumas restrições à RCC. A Igreja São Francisco, localizada no Setor Universitário, foi a primeira a abrigar um GO com o apoio de um padre, logo em seguida as atividades passaram a ser coordenada pelos leigos.

Em um primeiro momento o movimento não obteve a aprovação dos arcebispos locais para se consolidar como igreja, mas Santos (2009) destaca que o movimento possuía habilidades de permanência em meio aos conflitos. Silva, Maria (2001) interpreta essa habilidade como uma oportunidade visualizada pela IC para permitir a expansão do movimento e afastar seus fiéis da inserção na luta política.

O movimento se expandiu e chegou até a localidade de nosso objeto de estudo: Inhumas-GO. A RCC³⁹ foi difundida em Inhumas no ano de 1979 por meio de Maria Medeiros, que decidiu estabelecer um GO no Colégio Educandário Nossa Senhora do Rosário, grupo esse que continua a reunir-se na Igreja Matriz de Sant’Ana (CASTRO, 2015).

2.5 OS GRUPOS DE ORAÇÃO

A estrutura e organização da RCC se desenvolvem por meio dos Grupos de Oração

³⁸ Santos (2006) faz referência às várias pastorais: a pastoral do negro, a pastoral da criança, a pastoral do adolescente, a pastoral da juventude, entre outras existentes na igreja.

³⁹ Renovação Carismática Católica de Inhumas 2015 é um documento em que a coordenadora da Renovação Carismática Católica de Inhumas- RCCI até o ano de 2016, relata um breve histórico do movimento, os nomes dos Grupos de Oração e agradecimentos. Esse documento foi consultado na sede da RCCI, em um momento de pesquisa e busca de dados, em que não foram fornecidos nenhum outro documento e nem informação.

(GOs), dos Seminários de Vida no Espírito Santo (SVES) e de eventos de caráter massivos. Os GOs são as bases estruturais do movimento, a oração é sua prática central, além de possuírem uma forma espontânea de se difundir. Segundo Carranza (2000), as orações podem ser variadas e carregadas de sentimentos, desde uma oração de louvor, a uma oração de ação de graças, passando pela oração em línguas e pela oração de cura e libertação, até uma oração contemplativa.

Para Prandi (1998), as reuniões dos GOs são encontros de oração marcados por uma forte carga emocional, cujo objetivo é transcender a realidade por meio do Espírito Santo, em um clima de festa e emoção. Contrapondo as CEBs, os GOs não abrangem um discurso racional e nem central, a linguagem, em síntese, é reduzida ao discurso emocional. Para Carranza (2000), os GOs são espaços religiosos em que seus participantes encontram as respostas para as suas angústias diárias, reinventando seu cotidiano.

Os grupos de oração na RCC podem ser interpretados como espaços religiosos que permitem ao fiel procurar uma “satisfação espiritual”, desligando-se do mundo material. Ao ser essa satisfação desligada simbólica e ideologicamente da própria experiência material dos membros, que se confrontam na vida cotidiana com conflitos pessoais e de classe, o mundo objetivo das relações de produção da existência humana ficam exteriores ao grupo. (CARRANZA, 2000, p. 50).

Os encontros do GOs ocorrem semanalmente, nas igrejas, paróquias e centros comunitários e o objetivo das reuniões, que têm duração de cerca de duas horas, é complementar a vida sacramental. Assim, afirma, Prandi (1998), que os GOs são encontros de oração que possuem uma intensa carga emocional, com o intuito de levar seus participantes a vivenciar a experiência com o Espírito Santo e a glossolalia⁴⁰. Neste sentido, as orações e os cânticos das reuniões seguem uma estrutura ritual padronizada. “O uso constante de orações e cânticos não se dá de maneira aleatória e desordenada. Em geral, é obedecida uma sequência litúrgica controlada pelos líderes, que dela se valem para administrar o desenrolar das cerimônias.” (PRANDI, 1998, p. 62).

2.5.1 O Grupo de Oração *Semeador*

⁴⁰ Representa a presença do Espírito Santo (PRANDI, 1998).

Os GOs, objeto de nosso estudo, compõem uma parte importante do movimento carismático presentes nas dioceses, paróquias, capelas, universidades e outros. Assim, mantém a oração e outros aspectos importantes do catolicismo a partir da experiência no Espírito Santo, sendo a base principal da RCC.

O Grupo de Oração *Semeador* pertence à Capela Nossa Senhora Auxiliadora, localizada na Vila 31 de Março, na cidade de Inhumas- GO. Esse grupo teve início no mês de outubro do ano 2000, embora o desejo para que ele concretizasse tenha vindo anteriormente. O idealizador do GO *Semeador*, Reginaldo Pacheco, em entrevista a esta pesquisadora, realizada em janeiro de 2017, afirma que: “Eu vejo assim, que Deus foi cuidando dos detalhes antes dele acontecer, houve um período de gestação”.

Esse período de gestação do GO era simultâneo à vida pessoal do Reginaldo, professor contratado do Estado e que sofria com as instabilidades profissionais. Foi mandado embora do colégio em que lecionava, pois sua vaga deveria ser cedida a uma professora efetiva que estava vindo de outra cidade. Desempregado e prestes a ser pai, foi chamado a ministrar aulas em um colégio particular da cidade.

Logo, retornou novamente ao Colégio Estadual Ary Valadão Ribeiro Filho no lugar de uma professora, que estava de licença maternidade. Em meados de maio de 2000 iniciou novamente seus trabalhos naquela escola, como professor de uma turma de oitava série que já havia feito a tentativa de montar uma CEB's e comentou com ele. Assim, afirma Reginaldo: “Eu já vinha sentindo o desejo também de montar um grupo de oração, mas assim, eu estava muito receoso, tinha muito pouco tempo que eu estava na renovação e ainda não tinha feito nenhuma pregação”.

Além de estar há pouco tempo fazendo parte da RCC, sua insegurança se somava ao fato de não saber tocar e cantar de forma simultânea. O GO *Semeador* começou a ser gerado pelo incômodo que Reginaldo sentia em não ter um grupo no setor em que residia, com isso atravessava a cidade a pé para frequentar as reuniões de outro GO, na Capela São Judas Tadeu.

Quando as aulas começaram no colégio estadual, Reginaldo, em resposta ao comentário dos alunos com relação às CEB's, os convidou para uma experiência em um sábado à noite na capela. Semanas depois houve uma excursão para a Canção Nova, mas ele não iria devido à falta de condições financeiras. Para sua surpresa, uma amiga de escola ofereceu a ele seu lugar na excursão. A excursão estava garantida, bem como sua alimentação, ele afirma: “[...] fui no supermercado comprei um monte de bolachas recheadas, onde tinha conta e foi o que comi durante toda a excursão”.

A excursão para a Canção Nova foi o despertar para que o GO acontecesse. No dia 28 de julho de 2000 Reginaldo escutou a primeira pregação a respeito da passagem de Lucas 5:1-11⁴¹, em que o pregador Padre Antonello convidava a todos para serem pescadores de homens. “E eu fui muito tocado ali, naquela pregação dele, chorei e senti um forte chamado para abrir um GO aqui, e eu chorava porque não tinha experiência nenhuma, mas sentia meu coração disparar, aquela coisa louca que abalou todas as estruturas”, conta Reginaldo na entrevista..

Quando retornou da excursão Reginaldo conversou com seu irmão, que era experiente em tocar violão e, por sua vez, propôs ajudá-lo com o GO. A sua participação na excursão da Canção Nova proporcionou a coragem para aceitar convites para pregações, “[...] e na outra semana fui chamado para pregar lá na Vila São José, no dia 3 de agosto de 2000, eu fui, mesmo comedido”.

Em seguida, Reginaldo, juntamente com seu irmão, marcaram para dia 14 de outubro de 2000 uma noite de louvor na Capela Nossa Senhora Auxiliadora, com agendamento e divulgação nos outros GO. Compareceram 34 pessoas na noite de louvor na capela, o que deu empolgação para que continuassem com o projeto, mas no dia 21 de outubro seu irmão desfez o compromisso. Assim, Reginaldo foi atrás de um primo que residia perto de sua casa; seu primo ficou apenas um mês tocando violão no GO.

Logo após as desistências com relação ao GO, em um sábado à tarde Reginaldo começou a orar com os dizeres: “Senhor, eu não dou conta de cantar acompanhando o violão, eu toco sem cantar e canto sem tocar. Mas o senhor passa a frente, usa-me e faça acontecer, que o Senhor apareça e eu diminua”. Nesse mesmo dia ele afirma ter ido para reunião do grupo “com o violão e o coração na mão”. Reginaldo ficou à frente do GO por dois anos, com um ano de existência 80 pessoas passaram a participar do grupo, que se reunia aos sábados. E, embora não possuíssem caixas de som e nem microfones, as reuniões aconteciam, organizadas e estruturadas por seus participantes. “Eu falava para o pessoal que quem iria fazer a reunião acontecer não era eu, mas cada um, todo mundo, todos tinham a responsabilidade de fazer a reunião acontecer. Não era para mim era para Jesus, esse era o pensamento inicial”, lembra Reginaldo..

Conforme Reginaldo, a história do GO *Semeador* foi construída pouco a pouco, ao longo do tempo. O nome *Semeador* surgiu dentro da casa de seu idealizador, como no início os membros não possuíam experiência com o grupo, todos se reuniam na casa do Reginaldo para

⁴¹ Refere-se a passagem do livro de Lucas capítulo 11 versículos de 1-11 do novo testamento contido na Bíblia Sagrada, *Pesca milagrosa*.

organizar as reuniões e para escolha do nome. Possuíam vários nomes em mente, Manancial do Amor, Restauração, Grupo de Oração PHN e *Semeador*⁴². A proposta de Reginaldo ao grupo foi de que realizassem um sorteio e a cada nome que fosse retirado fosse feita uma oração: “[...] eu sugeri fazermos uma oração com imposição de mãos sobre os papéis com os nomes, pedindo a Deus que eliminasse e ficasse por último o nome que fosse da vontade dele, e o último foi o *Semeador*”.

Entre dois e três dias após a escolha do nome, Reginaldo afirma, em entrevista, ter visualizado uma imagem, que depois passou a ser estampada nas camisetas de divulgação do GO *Semeador*. Assim, ele afirma: “e depois que passou uns dois, três dias eu tive uma visualização de uma imagem, aquela que é trabalhada na camiseta”.

O céu estava encoberto, de repente sai uma luz forte e veio uma mão gigante com várias sementes caindo no chão. O chão era uma terra arada em formato de coração e várias plaquinhas fincadas nesse coração, eram plaquinhas como se fossem de canteiro sabe, e tinham lá nas plaquinhas os nomes dos frutos do Espírito Santo, por isso o desenho é dessa forma. Aí eu fui e conversei com o professor Rafael, o Rafael Martins do teatro, muito bom para desenhar, aí ele fez esse desenho a mão e transferimos para o computador. E ele conseguiu reproduzir fielmente do jeito que eu visualizei e eu achei muito interessante isso, tinha pedra, tinha árvore, como a parábola do semeador lá, que tem as sementes que cai no espinho, cai na terra fértil. Tinha capim, na primeira arte tinha tudo isso, foram-se fazendo adaptações e foi mudando uma coisa aqui e outra ali, mas acaba que tem algumas coisas do original (Reginaldo Pacheco).

Figura 1 - Imagem de divulgação do Grupo de Oração Semeador



Fonte: Disponível em:

<https://www.facebook.com/gruposemeador/photos/a.182315801799555.43178.18231>

⁴² Havia dois nomes a mais, além de Semeador, que Reginaldo Pacheco afirma não recordar.

[5485132920/182315805132888/?type=1&theater](https://doi.org/10.5485132920/182315805132888/?type=1&theater)

O GO *Semeador* é composto por jovens e em suas reuniões se busca praticar o *querigma*⁴³. O *querigma* tem, como temas centrais⁴⁴, o amor do Pai, o pecado, Jesus Salvador, fé e conversão, falsas doutrinas, amor aos irmãos e vivência na comunidade. Segundo Natalia Camilo, uma das integrantes do grupo que foi entrevistada para esta pesquisa, (2017)⁴⁵, procura-se fazer uma diversificação⁴⁶ desses temas para os jovens nas pregações do grupo.

Para Prandi (1998), o momento da reunião do GO proporciona, aos seus participantes, um período de efusiva adoração, com intensos cânticos de oração e louvor. Logo em seguida faz-se um momento rápido de autoanálise, arrependimento e pedido de perdão, esse é o momento em que finalizam as confissões e iniciam-se as orações em línguas. E, posteriormente, começa o momento da pregação, em que todos ficam em silêncio e ouvem a pessoa que transmitirá a voz do Espírito Santo, mais cânticos são entoados em sequência. Ao final, um momento é separado para aqueles que têm o desejo de dar seus testemunhos (PRANDI, 1998).

As reuniões do GO *Semeador* se dividem em acolhida inicial, animação, oração inicial, momento de pregação, oração final e avisos. Segundo Natalia Camilo, o grupo está dividido, em sua estrutura organizacional, em ministérios de acolhida, intercessão, cura e libertação, de pregação, de comunicação e de doutrina sendo que este último ministério somente pode ser aplicado no momento da catequese. Cada ministério possui um coordenador, assim o GO conta com o ministério de cura, libertação e pregação, de comunicação, de intercessão, de música, de jovem e de acolhida.

A formação dos coordenadores para cada ministério é proporcionada pela RCC por meio de apostilas, “[...] aqui na sede estamos tendo duas formações, que são dos ministérios mais intensos, que são de pregação, que ensina a base da pregação para quem tem vocação e tem o ministério de cura, libertação e intercessão”, comenta Natalia Camilo. Segundo o informante, as apostilas oferecem conteúdos que explicam tudo detalhadamente. As pessoas compõem os ministérios são chamadas de servos, e para ser servo o membro do GO tem que ter feito os

⁴³ O anúncio do evangelho de Jesus Cristo (BERNDT, 2007).

⁴⁴ Refere-se às pregações *querigmáticas* (SILVA, 2007)

⁴⁵ Entrevista concedida por Natália Camilo em janeiro de 2017, na cidade de Inhumas, Goiás, CAMILO, realizada pela pesquisadora.

⁴⁶ A justificativa da modificação dos temas *querigmáticos* para as pregações nos grupos de oração é encontrada na justificativa de que o GO busca uma identidade carismática, com base no Espírito Santo. E as pregações que tem como objetivo o ensino, baseiam-se de forma aprofundada na bíblia, e os GO tem como objetivo levar as pessoas primeiramente um encontro com Jesus.

SVES⁴⁷. Esta orientação é passada pelo coordenador⁴⁸ do GO aos membros como uma norma do estatuto da renovação; para servir o movimento é preciso conhecê-lo. Para Carranza (2000), são os SVES os responsáveis pela garantia identitária da RCC e pela difusão de seu estilo. Os SVES que possibilitam a formação de lideranças do movimento por meio do desenvolvimento dos dons. Natalia Camilo afirma que os dons são trabalhados dentro do GO por meio dos temas *querigmáticos*; a pregação é o momento em que todos são levados a abrir os seus corações, é o tempo em que o Espírito Santo é anunciado. A pregação é o que conduz o ser humano ao batismo do Espírito Santo e a oração é a permissão desse encontro.

Segundo Natalia Camilo, a coordenação do ministério de música deverá ser assumida por outra pessoa, pois o coordenador, à época da entrevista, estava com casamento marcado. O grupo trabalha também a vivência do jovem, para a entrevistada o casamento exige a busca de elementos específicos do matrimônio, como os grupos de casais que trabalham a relação dos familiares e o casal, possibilitando a evolução da fé conjugal. Em seus argumentos o GO está ligado à vivência do jovem e à castidade no namoro, embora existam muitos casais que mantêm sua permanência nos grupos e a oferta de eventos pelo GO conta com a participação de pessoas de todas as faixas etárias e estado civil. “O GO é aberto, mas muitas pessoas saíram por viverem outra realidade”, diz ela.

Segundo Natalia Camilo, o movimento carismático por meio dos GO é uma experiência profunda com o batismo no Espírito Santo, proporcionando a conversão a partir do conhecimento de um Deus que ama, salva e perdoa. Para ela essa experiência não é possível nos demais grupos da igreja, justificativa encontrada em sua busca sequencial a tantas comunidades.

2.6 SÍNTESE: JOÃO PAULO II E OS JOVENS DO GRUPO DE ORAÇÃO

Como já foi relatado, a Renovação Carismática Católica buscou sua legitimidade no Concílio Vaticano II, desse modo, pode-se afirmar que sua gênese e seu processo de difusão aconteceram por intermédio desse evento conciliar. Dessa forma, o Movimento Carismático, que tem como objetivo a vivência do Espírito Santo, possui influências do Vaticano II, de modo

⁴⁷ Os Seminários de Vida no Espírito Santo são organizados para as pessoas que estão iniciando na RCC, assim são chamados de servos recebem a formação por etapas (CARRANZA, 2000).

⁴⁸ A atual coordenadora do GO *Semeador* afirma que para a formação de servos é necessária a participação em cinco SVES (Entrevista Camilo, Inhumas/GO, janeiro de 2017).

que este pode ser percebido nos discursos dos papas que estiveram à sua frente e que contribuíram em seu processo de difusão como, por exemplo, o pontífice João Paulo II.

Os discursos proferidos pelo Papa João Paulo II têm como objetivo traçar um modelo de educação sexual cristã, tendo como foco a vivência da castidade, principalmente pelos jovens. Nesse sentido, definem a sexualidade como uma totalidade que envolve o corpo e a alma, destacada pelo Vaticano II como vocação individual que deve ser trabalhada desde a infância. Para o pontífice o sexo fora do casamento é considerado como pecado, uma imoralidade, que deve ser evitada considerando o espaço familiar o local ideal para que a educação sexual seja trabalhada. Assim sendo, a sexualidade dentro da RCC é tratada dentro da castidade, e esta somente é possível por meio do domínio dos instintos individuais da carne. Os jovens carismáticos compreendem as orientações voltadas para a educação sexual cristã como sendo um manual de vida que os ensina, orienta-os e os conduz ao caminho da felicidade.

Assim, os jovens do Grupo de Oração *Semeador* buscam se instruir a partir da educação sexual cristã com o intuito de *combater* cotidianamente seus desejos e viverem mergulhados no Espírito Santo com o propósito de alcançar a felicidade e garantir uma vida futura. Nas reuniões semanais *que* acompanhadas durante a pesquisa de campo é perceptível a preponderância desses discursos nas pregações e nas próprias falas dos jovens entrevistados. Conseguiu-se, desse modo, analisar a influência dos discursos do pontífice João Paulo II no que tange à sexualidade neste grupo, como se verá a seguir.

CAPÍTULO 3

O GRUPO DE ORAÇÃO *SEMEADOR*

Neste capítulo se busca articular a teoria weberiana das esferas sociais e a realidade dos participantes do Grupo de Oração (GO) *Semeador*, um grupo do movimento carismático, com o intuito de compreender a influência que os discursos religiosos, principalmente do Papa João Paulo II, possuem na conduta dos jovens carismáticos com relação à sexualidade. Em princípio, faz-se uma abordagem de como são organizadas as reuniões semanais e a forma de atuação do GO. Logo em seguida, analisa-se a ação desses jovens religiosos com relação ao tema sexualidade, a partir da teoria das esferas sociais de valores (WEBER, 1982), enfatizando a análise em uma possível relação de conflito entre as esferas religiosa e erótica.

Assim, para a produção deste capítulo foram realizadas pesquisas de campo com observação participante e a realização de entrevistas abordando o tema sexualidade. As entrevistas foram realizadas a partir de um roteiro com perguntas abertas e com os jovens participantes que se disponibilizaram a colaborar de forma voluntária com esta pesquisa. Desse modo, além das entrevistas, ocorreram participações nas reuniões semanais do Grupo de Oração *Semeador*, conversas com sua coordenadora, com os jovens do GO e com seu fundador, entre o período de junho de 2016 a janeiro de 2017. Além disso, foram feitas visitas em sites e redes sociais, como o site oficial da RCC⁴⁹ e o perfil do Facebook do GO⁵⁰, em busca de alcançar o objetivo estabelecido na pesquisa.

3.1 AS REUNIÕES DO GRUPO DE ORAÇÃO *SEMEADOR*

Na história sempre existiram instrumentos que explicam os fenômenos sociais como, por exemplo, a religião considerada um meio de significação da vida. Desse modo, o trabalho científico se esforça para que tais realidades cheguem a todos em forma de conhecimento. Assim, as Ciências Sociais, sendo um campo de conhecimento, exige seus critérios de

⁴⁹ Disponível em: <http://www.rccbrasil.org.br>. Acesso em: 6 out. 2015.

⁵⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/gruposemeador/photos/a.182315801799555.43178.182315485132920/182315805132888/?type=1&theater>. Acesso em: 10 mar. 2016.

orientação para elaboração da pesquisa. Com relação ao trabalho científico de elaboração, metodologia e investigação, Minayo (2002) afirma

[...] o objeto das Ciências Sociais é *histórico*. Isto significa que as sociedades humanas existem num determinado espaço cuja formação social e configuração são específicas. O objeto de estudo das ciências sociais possui *consciência histórica*. Noutras palavras, não é apenas o investigador que dá o sentido a seu trabalho intelectual, mas os seres humanos, os grupos e sociedades dão significado e intencionalidade as suas ações e suas construções, na medida em que as estruturas sociais nada mais são que ações objetivadas. (MINAYO, 2002, p. 13-14).

Minayo (2002) justifica sua afirmação com o argumento de que nas Ciências Sociais se encontra uma identidade entre o sujeito e o objeto, em que as pesquisas trabalham com seres humanos e abordam, principalmente, considerações culturais. “Que por qualquer motivo, têm substrato comum de identidade com o investigador, tornando-se solidariamente imbricados e comprometidos.” (MINAYO, 2002, p. 14). As ciências sociais apresentam visões de mundo que foram historicamente construídas, assim, o vínculo do campo e do investigador constitui um processo de conhecimento.

Nesse sentido, em relação às etapas do conhecimento, a pesquisa de campo vem sendo aplicada como um recurso metodológico, principalmente quando se propõe analisar a religião. Assim, escolheu-se a pesquisa de campo com a finalidade de compreender como os jovens do Grupo de Oração *Semeador* compreendem os discursos oficiais e de que forma estes influenciam a forma desses jovens vivenciarem a sexualidade.

Dessa forma, o uso da análise de natureza qualitativa é pertinente a este trabalho, considerando que, para analisar a compreensão dos discursos oficiais e a sua influência na forma em que concebem a sexualidade, é necessário observar os significados, os valores e a forma com que os mesmos podem abranger a realidade dos jovens que frequentam o Grupo de Oração *Semeador*.

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes. (MINAYO, 2002, p. 22).

Em busca da execução do estudo, identificou-se, a princípio, quem coordenava o grupo, sua localização e os dias em que aconteciam as reuniões. Feito o primeiro contato, foram

elaborados todos os documentos exigidos para uma pesquisa e encaminhados para o comitê de ética da Universidade Federal de Goiás, estando entre eles o termo de anuência que permitia a nossa permanência em campo, assinado pelo Pároco da Paróquia Nossa Senhora Aparecida.

O contato com os jovens do GO ocorreu, a princípio, no espaço das reuniões e, posteriormente, por um aplicativo de celular denominado WhatsApp, no qual os jovens possuem um grupo com o objetivo de troca de informações referentes ao grupo de oração, além de ser uma maneira a mais de se comunicar no dia a dia. O acesso ao grupo no referido aplicativo foi intermediado pela coordenadora do grupo de oração, Natalia Camilo, que, em uma das reuniões, fez um anúncio falando do aplicativo e quem quisesse participar colocasse o seu nome em uma lista, através desse aplicativo que os jovens foram convidados a participar das entrevistas, de modo que seis pessoas se voluntariaram a participar. As entrevistas foram realizadas na cidade de Inhumas/Goiás, ficando a critério de cada entrevistado a data, o local e o horário das entrevistas; dois participantes optaram por fazer na própria capela e os demais em suas residências.

A entrevista é o procedimento mais usual no trabalho de campo. Através dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais. Nesse sentido, a entrevista, um termo bastante genérico, está sendo por nós entendida como uma conversa a dois com propósitos bem definidos. Num primeiro nível, essa técnica se caracteriza por uma comunicação verbal que reforça a importância da linguagem e do significado da fala. Já, num outro nível, serve como um meio de coleta de informações sobre determinado tema científico. (CRUZ NETO, 2002, p. 57).

Além das entrevistas, foi realizada a observação participante com o objetivo de vivenciar a realidade dos jovens do grupo de oração, onde houve a possibilidade de apreensão de elementos presentes no cotidiano do jovem religioso como, por exemplo, a busca pela castidade que está presente nos discursos e nas pregações. Para Cruz Neto (2002), o uso da observação participante é relevante considerando que o observador pode apreender uma multiplicidade de situações que não podem ser percebidas por meio de perguntas. Assim, a partir da observação participante foi possível identificar a relação entre os jovens e a instituição religiosa a que pertencem.

Considerando os temas da pesquisa, religião e juventude, a elaboração do questionário teve como fundamento compreender como os mesmos se relacionam. Neste sentido, a criação do roteiro de entrevista teve, como parâmetro, principalmente as questões trabalhadas nos discursos oficiais. As primeiras perguntas, como sexo e idade, possibilitaram traçar um perfil

dos jovens participantes do Grupo de Oração *Semeador*, mesmo considerando a rotatividade entre os participantes e os próprios servos. Com a observação participante foi possível identificar as pessoas que são chamadas de servos no GO, ou seja, pessoas que possuem alguma atividade definida no Grupo de Oração *Semeador*, como os ministérios. No GO *Semeador* existe o ministério de música, o ministério de intercessão e o ministério de acolhida, mas nas reuniões a presença predominante é do ministério de música. A coordenadora do GO afirma que as pessoas que realmente compõem o grupo e coordenam os ministérios não estão presentes nas reuniões, ausência compreendida e justificada por ela, mas que poderia ser evitada.

Nas reuniões, as pessoas que participam do GO não participam das reuniões, mas temos que colocar o grupo como prioridade. Eu por exemplo, sábado passado mesmo, eu não queria ter ido pelo que aconteceu, mas renunciei a mim mesmo e fui. Não vou justificar eles, mas muitas coisas acontecem que não tem como evitar, como casamento de irmão, casamento de mãe e até eventos da própria renovação que eles são solicitados, que estou vendo com eles, para que mudem as datas para não tirem eles do grupo no dia do grupo. (Natalia Camilo, coordenadora do Grupo de Oração *Semeador*).

Com o intuito de alcançar o objetivo proposto para a pesquisa, a elaboração do roteiro de entrevista foi conduzida dentro dos parâmetros das entrevistas com respostas semiestruturadas. Modelo em que, segundo Marconi e Lakatos (2011, p. 82), o entrevistado tem a liberdade de responder conforme o que achar apropriado e, assim, pode o entrevistador explorar, de uma forma ampla, “[...] as perguntas que são abertas e podem ser respondidas dentro de uma conversação informal”.

No QUADRO 1 estão caracterizados os participantes do Grupo de Oração *Semeador* que se voluntariaram a colaborar com as entrevistas. Constatou-se, posteriormente, que os entrevistados se dividem em metade homens e metade mulheres.

Quadro 1 - Quadro de participantes

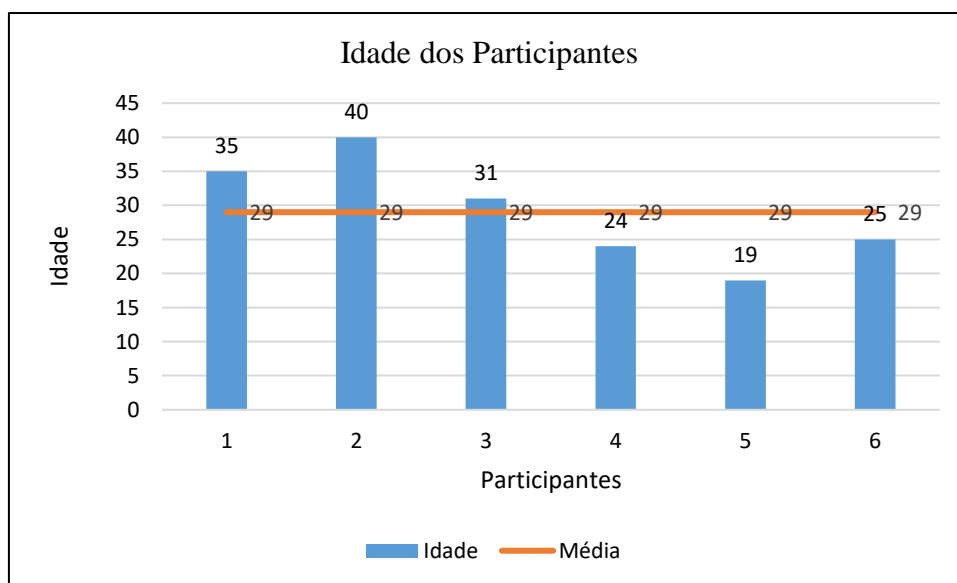
Participante	Sexo	Estado Civil	Idade (anos)	Origem Religiosa
Entrevistado 1	Masculino	Casado	35	Católica
Entrevistado 2	Feminino	Casada	24	Católica
Entrevistado 3	Masculino	Casado	40	Católica
Entrevistado 4	Feminino	Solteira	19	Católica
Entrevistado 5	Masculino	Solteiro	31	Católica
Entrevistado 6	Feminino	Solteira	25	Católica

Fonte: Elaborado pela autora.

Não obstante a participação de mulheres nas entrevistas não tenha sido predominante, na observação participante se identificou que as mulheres são a grande maioria no grupo, principalmente na colaboração para a realização das reuniões. Desse modo, pode-se afirmar que, com base na compreensão dos discursos oficiais acerca da vivência da castidade, a presença de mulheres no grupo é explicada pela própria concepção de sexualidade.

Conforme o GRÁFICO 1, a partir das entrevistas, foi possível constatar uma idade média dos jovens do Grupo de Oração *Semeador*. Sendo assim, foram somados o conjunto correspondente à idade dos entrevistados dividido pela quantidade de participantes, assim, pode-se afirmar que os jovens que frequentam o GO têm a média de idade de 29 anos. Importante frisar que, embora nas entrevistas alguns desses jovens tenham afirmado que o grupo de oração é um grupo voltado para jovens solteiros, muitos continuaram a frequentá-lo depois do casamento. Desse modo, podem-se levar em consideração que o estado civil não é um elemento definidor para caracterizar a juventude.

Gráfico 1 - Idade dos participantes



Fonte: Elaborado pela autora.

O Grupo de Oração (GO) *Semeador*, em suas quase duas décadas de existência, mantém suas reuniões aos sábados, nas dependências da capela Nossa Senhora Auxiliadora, na Vila 31 de Março, em Inhumas, Goiás. As reuniões acontecem das 20:00 às 22:00 horas e possuem temáticas diversificadas, bem como diferentes pregadores, que são convidados pela coordenadora do GO com o objetivo de dar sentido à vida daqueles jovens que frequentam as reuniões. Desde o ano de 2016 o Grupo de Oração *Semeador* está sob a coordenação de Natália

de Oliveira Camilo, escolha realizada no dia 9 de setembro do ano de 2015, na sede da Renovação Carismática Católica de Inhumas. O público do GO é composto prioritariamente por jovens e compreendido aqui a partir de Groppo (2004), ou seja, a juventude é entendida como uma categoria social associada à outras categorias. Além disso, há, no grupo, uma multiplicidade de características que envolvem classe, gênero e raça.

As reuniões do GO *Semeador* na capela Nossa Senhora Auxiliadora sempre começam com os cumprimentos (ou acolhida) feitos pelo coordenador do ministério de música, que é o ministério responsável por todo o desenvolvimento da reunião. Em seguida, faz-se uma oração do Pai Nosso e, na sequência, é rezada uma Ave Maria. A sequência das reuniões de oração é dada pelo ministro de música, que sempre direciona as palavras aos participantes com o objetivo de conduzi-los a uma oração em que se pede, a todos os presentes, que elevem os seus braços para o alto enquanto cantam uma música de louvor. No mesmo momento da oração, e em que todos estendem seus braços cantando, o ministro de música pronuncia falas com o objetivo de conduzir os participantes à oração de entrega e à transformação advinda do Espírito Santo. Muitas vezes algumas dinâmicas com músicas antecedem esse momento, do mesmo modo que durante a oração todos são chamados pela liderança a colocar a mão no coração e “[...] convidarem a Deus para que ali faça morada”. Nesse momento, se pede a intercessão de Maria para que ela possa abrir os caminhos em conjunto com o Espírito Santo, então o pregador (a) da noite é chamada (o) à frente para receber a oração e inspiração para conduzir suas falas.

Antes de começar a pregação uma pessoa fica encarregada de buscar a cruz que fica logo à frente do altar da igreja. A oração direcionada ao pregador (a) da noite é feita com a imposição de mãos e com a aclamação do Espírito Santo para que ele possa falar por meio daquela pessoa, em seguida se reza uma Ave Maria. Nas reuniões os pregadores têm o hábito de se apresentar falando seu nome completo, a qual grupo pertencem e seu estado civil. Iniciam a pregação e o término da mesma, geralmente, acontece com uma música ligada à temática trabalhada no dia. De um modo geral as reuniões são finalizadas com uma oração com imposição de mãos, acompanhada de uma música e apelos (ou orações de intercessão).

Ao final alguns avisos e convites para eventos são feitos pela coordenadora. Esse momento final é usado como uma oportunidade para aqueles que desejam dar seus testemunhos. A reunião é finalizada com uma oração do Pai Nosso e uma Ave Maria feita pelo ministério de música. Nesse momento, a presença das pessoas que compareceram ao grupo é agradecida e acolhida, principalmente os que foram pela primeira vez.

Em cada reunião se trabalha uma temática diferente, embora em todas as pregações

tenha sido enfatizada a necessidade de abdicar dos desejos da carne, a negação da prática do sexo desregrado e fora do casamento, que, segundo Sofiati (2010), dentro do movimento carismático é considerado a gênese do pecado original. Neste sentido, procurou-se em Weber (1982), a partir da teoria das esferas sociais, compreender de que maneira a sexualidade é trabalhada dentro do movimento carismático, tendo como *locus* de estudo o GO *Semeador*. Pressupõe-se que existe uma possibilidade de uma possível tensão na relação das esferas religiosa e erótica ao discutir a percepção de sexualidade na juventude do GO e a partir do momento em que o sexo é indicado como fundamental para a existência do pecado. Neste sentido, é possível compreender o processo de depreciação que é feito do mundo pelas religiões de salvação, em troca ofertam a possibilidade de liberdade do sofrimento (WEBER, 1982). A promessa de liberdade do sofrimento aparece em conjunto com o estabelecimento de uma relação conflituosa entre a esfera religiosa e as demais esferas de valores. Assim, este conflito pode ser explicado através da consciência individual do sujeito, da presença e autonomia das esferas, obrigando-o a repensar sua relação com a sua própria crença.

Como visto em Weber (1982), a religião da fraternidade sempre manteve uma relação de conflito com as esferas sociais de valores, em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados. Nesse sentido, há, nas religiões da fraternidade, a presença de um dualismo que proporciona, aos indivíduos, distanciamento das demais esferas sociais, aquelas que contrariam a moral da religião. Essas comunidades religiosas proporcionam, aos indivíduos que delas participam, uma moral grupal e uma moral do mundo. Isso acarretará aos indivíduos religiosos uma separação das demais esferas sociais, de valores que transbordam racionalidade e se posicionam contrariando as comunidades religiosas. Mas, para Weber (1982), são as esferas não-rationais que entram em competição com a esfera religiosa na sociedade moderna. A religião, mesmo que possua elementos racionais e burocráticos para o seu andamento, assume, na sociedade moderna, um papel irracional; as religiões de salvação propõem salvação do indivíduo através da libertação do pecado. Assim, por meio de fundamentos teóricos, compreende-se que, no caso dos jovens carismáticos participantes do Grupo de Oração *Semeador*, é notória uma disputa de valores com a esfera erótica em relação à sexualidade, valores que estão pontualmente ligados à questão da função da sexualidade presente no mundo. A salvação deste mundo equivale à orientação de conduta do religioso através da moral cristã, o jovem carismático passa a orientar suas condutas a partir da vivência no Espírito Santo. A vivência no Espírito Santo quer dizer que a vida do mundo é deixada de lado, pois o mundo é efêmero e o que importa é a garantia de vida futura.

A proposta de sexualidade no Grupo de Oração *Semeador*, frequentado por jovens carismáticos, é a de procriação. E tudo que foge desta concepção é considerado pecado.

3.2 A CONCEPÇÃO DA SEXUALIDADE NO CATOLICISMO E O MATRIMÔNIO COMO O SEU LUGAR DE PRÁTICA RECONHECIDO

A sexualidade é uma temática que surge antes mesmo de sua terminologia, datada de meados do século XIX. Desde então, buscou-se reformulações de um conjunto geral a respeito do tema em que enfatiza o caráter histórico e cultural, ou seja, a sexualidade passa a ser compreendida enquanto construção social. “No período entre 1890 a 1970, quase todos teóricos do sexo concordavam que o sexo era uma força sobrenatural que existia em oposição à civilização, cultura ou sociedade” (LEMOS, 2000, p. 869).

Durante muito tempo o sexo foi compreendido como uma potência existente anterior à sociedade. Segundo Lemos (2010), essa concepção da sexualidade esteve sob o domínio do estudo médico e acadêmico por mais de 100 anos, reproduzindo a ideia de que o sexo é propriedade individual presente nos hormônios e na psique de cada um. “Dentro dessas categorias anticientíficas, a sexualidade não tem determinantes sociais. No entanto, tal marca na concepção da sexualidade não se restringe somente aos meios acadêmicos.” (LEMOS, 2010, p. 870). Essa concepção de sexualidade ultrapassa o âmbito acadêmico e percorre as sociedades ocidentais, incluindo a sociedade brasileira.

A construção e interpretação das experiências sexuais têm como base subsistemas que se articulam e, por sua vez, são referências para o universo sexual brasileiro. Define-se como subsistemas o sistema de gênero patriarcal, o discurso médico higienista do século XIX, o discurso da ciência do sexo, a ideologia do erotismo e o sistema de proibições religiosas (LEMOS, 2010).

O sistema de proibições religiosas tem como ponto central o corpo, suas ações e consequências para a alma. Entende-se que a gênese desse sistema está na tradição católica e seus valores essenciais estão pautados na monogamia e no casamento, cuja a finalidade é de procriação. O comportamento sexual que garante esses três elementos é considerado como legítimo dentro da religião e o que foge dessa visão é concebido como pecado. Neste sentido, Lemos (2010) afirma que a Igreja Católica é homogênea em seu discurso acerca da sexualidade, o que difere em seu interior são as diferentes formas de adesão de seus fiéis.

Sofiati (2011) aborda como o Ministério Jovem trabalha os elementos utilizados para articular a juventude nos Grupos de Oração. Afirma que este ministério não consegue abraçar a multiplicidade de atividades que existem no interior do movimento e que é por esse motivo que o Ministério Jovem tem o papel de acrescentar a organização e formação dos jovens. Assim, desenvolvem seus projetos nas universidades a partir dos Grupos de Oração Universitário, trabalham com o ‘Profissionais do Reino’. “Trata-se de unir a formação profissional do fiel com sua formação espiritual carismática e assim construir o processo de aprendizagem no qual esses dois elementos estejam intimamente relacionados.” (SOFIATI, 2011, p. 164). Desse modo, afirma que a concepção de moral disseminada nos GOUs se aproxima mais da disseminada pela Igreja Católica do que do próprio comportamento dos jovens.

No que se refere ao desenvolvimento de construção das ideias cristãs em relação à sexualidade e os seus diversos contextos de elaboração, Lemos (2010) afirma que este processo gerou uma visão punitiva da sexualidade. Assim, refere-se à batalha da castidade e o estabelecimento da doutrina e do controle da sexualidade e, em consequência, a obtenção, por parte da sociedade, de uma visão negativa da sexualidade – que posteriormente foi assumida pelo âmbito médico geral. Esta doutrina geral da sexualidade foi criada para os monges e posteriormente passou a ser estipulada para a sociedade em geral.

Tanto os tabus religiosos como as formas de controle da sexualidade desenvolvidas pela psiquiatria e pela medicina criaram uma fronteira imaginária entre sexo bom, saudável, maduro, santo, legal e politicamente correto – no caso, na heterossexualidade, no matrimônio, em vista da procriação – e o sexo mau perigoso, psicopatológico, infantil, condenável e obra do diabo, enfim todas as formas de exercício da sexualidade que não se enquadram na forma anterior. (LEMOS, 2010, p. 262).

A prática do sexo que foge da finalidade de procriação é considerada como uma perversidade que cabe a penalidade de castigo. A medicina e a psiquiatria, de uma forma peculiar, empregam os valores religiosos para interferir nos desejos que são considerados errôneos, ou seja, a sexualidade deve ser integrada a um modelo universal. A sexualidade no domínio médico é compreendida como herança biológica, o que limita sua compreensão, ignorando principalmente as mudanças que ocorreram na sociedade. Para Lemos (2011) as diferentes concepções de corpo e sexualidade que se teve ao longo da história do catolicismo, e a posição ocupada por ambos na cultura de um modo geral em períodos correspondentes, têm como resposta a repercussão do medo da morte na concepção de sexualidade.

Assim, o corpo é compreendido como uma construção social em que cada indivíduo produz e expressa seus sentidos. É por meio do corpo que as diferenças naturais e culturais que o pertencem são representadas, as suas representações são atualizadas ao mesmo tempo e em resposta às diferenças. O corpo não corresponde somente um objeto em que as regras morais agirão, mas também é um integrador de decisões individuais. Neste sentido, a sexualidade também é compreendida como construção social e está para além do dado biológico, isto é, uma construção social e histórica. Embora não seja determinada biologicamente, não se deve rejeitar que as atribuições biológicas são condições da sexualidade dos humanos (LEMOS, 2011). Compreende-se a sexualidade “[...] como o conjunto formado pelos dados biológicos e os valores, e normas e princípios construídos pelas religiões, pelas culturas, pelas ciências, pelo sistema legislativo e por outras forças ou instituições sociais sobre estes atributos biológicos e que resultam em uma diversidade de comportamentos sexuais.” (LEMOS, 2000, p. 871).

Portanto, a sexualidade e o corpo são compreendidos como construções socioculturais, neste sentido, estão para além do dado biológico. Segundo Lemos (2011), a construção sociocultural do corpo está marcada pelo medo e este desempenha um papel social nessa construção sociocultural atribuída ao corpo em conjunto com as ideias da tradição católica. O medo e a angústia provocam no indivíduo a insegurança, símbolo da morte, “[...] a história de enfrentamentos e de diálogos com o medo se constitui também em história de enfrentamentos e diálogos com a morte.” (LEMOS, 2011, p. 287). Assim, o autor afirma que, ao perceber que somos mortais, buscamos a imortalidade e é essa busca constante pela imortalidade que gera, no indivíduo, a angústia e a consciência do desaparecimento de sua individualidade. Assim, os jovens anseiam a eternidade e a busca constante por meio de uma ligação feita pelo pensamento religioso católico da vida terrena e da vida eterna imaginada do corpo e da sexualidade.

A partir de então, o discurso religioso no ocidente identifica seu inimigo. “O ocidente encontrou um inimigo comum que sintetiza todos os medos nos quais foi desmembrado o medo matriz, o medo da morte: Satã.” (LEMOS, 2011, p. 289). A morte, por mais real e próxima do indivíduo, era inacessível à população, assim, os representantes do clero listaram os males provocados pelos agentes de Satã, estando entre eles, em destaque, os heréticos e as mulheres (LEMOS, 2011).

Para Lemos (2011), é nesse contexto de combate que os discursos que fazem referência ao corpo e à sexualidade são produzidos e difundidos pela Igreja Católica. É possível verificar a centralização do controle do corpo nesses discursos, principalmente pelas mulheres, que são consideradas como incapazes de dominar seus corpos e, em consequência, desviam os homens

de caminharem rumo à salvação.

Os discursos que fazem referência ao corpo e à sexualidade determinam a mulher a partir de dois vieses religiosos: Maria e Eva. O papel da mulher é definido como a base da família, cuja função é a de ser serva e, ao mesmo tempo, é condenada como sedutora. A maternidade é enfatizada como principal papel da mulher, embora ela seja, ao mesmo tempo, considerada como um ser assexuado, benigno e moral. Assim, os conteúdos dos discursos religiosos que delimitam os padrões de formação de comportamentos referentes ao corpo e à sexualidade são estabelecidos para o matrimônio (PONDIAN, 2000).

Para Lemos (2013), esses discursos é que determinam as características socioculturais ao longo da história referentes às funções dos homens e das mulheres nos espaços de organização social, como na religião e na família. A crença de que a mulher é incapaz de controlar seus instintos possibilitou o sentenciamento da figura de Eva e a elevação da Virgem Maria como pura, divina e imaculada. Porém, a figura de Maria não foi o suficiente para superar a certeza de que as mulheres são incapazes de controlar seus instintos, na verdade, deram elementos e justificativas a mais aos discursos para que as mesmas passassem a se sujeitar à subordinação. Assim, segundo Lemos (2013), a função de reprodutora é o único ponto assertivo e de permanência, dentro do catolicismo, de ser mulher.

Isto posto, assegura-se que existe uma interrelação entre as afirmações católicas em relação ao corpo e à sexualidade, que é determinante na construção das informações as quais os próprios indivíduos têm em relação ao controle dos seus corpos. Principalmente a necessidade de controle dos corpos das mulheres pelos homens, que se pauta na antítese figurativa de Maria e Eva/ sagrado e pecado (LEMOS, 2013).

O conceito de sexualidade católico, segundo Lemos (2011), foi construído dentro do contexto em que os responsáveis pelo medo foram identificados pela inquisição como Satãs e agentes de Satã, provocando, no religioso, o medo de si mesmo e o medo do fim em si mesmo. Assim, há a necessidade do controle do corpo para que a alma seja fortificada e perpetuada, proporcionado, ao indivíduo, a existência após a morte. Em busca de controlar os corpos, na concepção católica cristã é concedido ao matrimônio o espaço legítimo de exercício da sexualidade como forma alcançar e manter a castidade. Segundo Sofiati (2011), a castidade é vivida até dentro do casamento e depois do casamento a prática do sexo se limita apenas à procriação.

Essa concepção cristã católica de corpo e sexualidade está centralizada em um padrão de família, em que o sexo é necessário apenas para a concepção de descendentes. A relação

sexual somente tem fundamento dentro da compreensão cristã católica no espaço familiar e para a sua expansão.

Em contrapartida, a esfera erótica, segundo Pierucci (1998), adquire um novo significado na modernidade e o amor sexual passa a ocupar um espaço em que há a possibilidade do desenvolvimento de um estilo de vida. Esta mudança é uma consequência decorrente do que ele chama de processo de racionalização cultural, em que é inserida a teoria das esferas e o amor sexual passa a ter uma nova significação.

A ideia de que pela negação do amor sexual aconteça um conflito entre as esfera erótica e a sexual, onde a religião conduz seu fiel a uma salvação de modo que o livre do sofrimento, é o ponto em que a religião se converte em moral e vira ética religiosa. Assim, o religioso rejeita o sexo devido à sua irracionalidade, desvalorizado e culpabilizando a atividade sexual.

Porquanto a religião eticizada – a ética religiosa – desvaloriza a atividade sexual culpabilizada, ou seja, reprime o gozo pelo gozo, é fácil imaginar o alto grau de intensificação da disputa a partir do momento em que, em pleno modernismo cultural, o sexo passa a ser valorizado em si e por si mesmo. Aí o conflito realmente esquenta. E claramente a partir deste mesmo “a ética não é a única coisa que ‘tem valor’ no mundo”, passando antes a coexistir ao lado dela outras esferas de valor cujos valores só podem se realizar assumindo sobre si uma culpa ética. Favor anotar: a ética não é a única coisa que “vigora” no mundo, Raimundo! (PIERUCCI, 1998, p. 6).

Para Pierucci (1998, p. 8) em relação aos confrontos deste mundo, as esferas irracionais podem nos salvar enquanto sujeitos, dando significado de uma forma integral à vida, “[...] estas poderosas esferas são esferas do belo e do gozo”.

Pode-se recorrer aos documentos citados anteriormente, que antecederam o evento conciliar e os pós- Concílio Vaticano II, em específicos os autorizados e os elaborados pelo pontificado de João Paulo II, em que se encontra definido o modelo ideal de família e a concepção de sexualidade sistematizada em etapas, as quais correspondem em colocar em prática a castidade.

Nos documentos do Vaticano, o Discurso do Papa João Paulo II aos participantes na Semana Internacional de Estudos sobre o Matrimônio e a Família, o Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho da Secretaria Geral do sínodo dos bispos e a Exortação Apostólica Familiaris Consortio, João Paulo II fez uma abordagem acerca do matrimônio. Assim, o matrimônio foi definido como um momento e uma vocação para qual todos foram chamados com o intuito de viver reciprocamente em comunhão e em favor da geração de novas vidas.

Segundo o Pontífice, o valor do matrimônio e da família é demonstrado aos fiéis no tempo em que são chamados para anunciar o evangelho através da catequese (PAPA, 1980; 1981; 1999).

Para o Papa João Paulo II a Igreja Católica possui a obrigação de olhar a realidade das famílias, considerando que a família é fundamentada no matrimônio. E é no espaço familiar que a sociedade encontra possibilidade de renovação, a identificação da vocação pelos indivíduos somente é consumada pelo matrimônio ou pelo celibato, a partir da castidade (PAPA, 1980). A castidade é a agregação do corpo e espírito, requer sacrifícios e significa a integração da sexualidade individual, a união corporal e espiritual do ser. O Conselho Pontifício para a Família, no documento *Sexualidade humana: verdade e significado*, enfatiza que a castidade exige sacrifício, renúncia e espera, de modo que a sexualidade deve ser orientada pelo amor matrimonial (VATICANO, 1995).

As obrigações referentes à família são determinadas pelo matrimônio e com a finalidade de conservação e propagação da mesma, de modo que os cônjuges sejam atuantes e contribuam na expansão social da Igreja e estabeleçam uma união indestrutível. É obrigação da família conceber seus filhos e garantir um crescimento moral e espiritual dos mesmos, além de possibilitar a eles a consciência missionária para com a religião e o mundo (PAPA, 1981). Definindo os papéis que cabem às famílias, a Igreja Católica entende que o seu papel é preservar o matrimônio e o combate da visão global da natalidade que se tornou um problema. Desse modo, para abordar este problema, refere-se aqui ao documento *Humanae Vitae*, elaborado no papado do Pontífice Paulo VI no ano de 1968. O controle de natalidade com o uso de contraceptivos, para a instituição Igreja, separa de forma independente o amor entre cônjuges e a procriação. Assim, o *Humanae Vitae* tece uma crítica ao controle de natalidade, o uso discriminado de contraceptivos e a rejeição do matrimônio como espaço de procriação (PAPA, 1968). O dever da Igreja Católica é apresentar a sexualidade como uma obrigação útil de todo ser humano dentro do matrimônio, considerando que exista uma reciprocidade entre os cônjuges. Para o Papa, o sentimento de amor deve existir mutuamente, de forma que esta é uma condição para que a união gere frutos.

A sexualidade é encarada pela instituição como um conjunto que envolve corpo e alma e sua manifestação é notória quando o religioso transborda o dom de si no amor. A vivência da sexualidade de forma plena somente é possível pela educação sexual, que cabe aos pais. É por meio da educação sexual que os indivíduos compreenderão e respeitarão a castidade até o momento do matrimônio e após ele.

No documento *Sexualidade humana: verdade e significado* a sexualidade é definida

dentro de uma perspectiva biológica, psicológica e espiritual. As uniões que ocorrem fora do matrimônio são consideradas como um ato imoral e egoísta. O amor é ausente no contexto dessas relações, segundo o Conselho Pontifício para a Família, do mesmo modo que impossibilita que os frutos dessas relações sejam educados para a castidade (VATICANO, 1995). As Orientações educativas sobre o amor humano: linhas gerais para uma educação sexual destacam que, para que a sexualidade faça algum sentido, é necessário que seja trabalhada dentro de um ensino que seja voltado para a castidade. Os indivíduos necessitam dominar seus corpos por meio do controle dos instintos sexuais, com o objetivo de vencer o pecado para seguir sua vocação: o matrimônio ou o celibato (VATICANO, 1983).

O domínio do corpo somente é obtido por meio da educação cristã (VATICANO, 1983). É a partir dessa educação que os indivíduos terão a possibilidade de conhecer, respeitar e vivenciar as normas morais de forma livre obedecendo as fases da vida, a infância, a adolescência, a juventude e a vida adulta. A castidade não somente diz respeito aos indivíduos que ainda não foram designados ao matrimônio e aos celibatários, mas abrange a vida conjugal. Os cônjuges são convocados a viver a castidade e o matrimônio é encarado como meio de dar prosseguimento ao amor por meio dos filhos. Os indivíduos, antes de se tomar como cônjuges, devem ter a consciência de que esta é a normativa que regulamenta a sexualidade no matrimônio.

O catolicismo condena o uso indiscriminado de contraceptivos e o aborto, o uso de contraceptivos somente é tolerado para tratamentos de doenças. Ao fazer uso destes métodos sem motivos de doença, segundo os documentos oficiais, os cônjuges fazem oposição à vida, contradizendo os meios naturais ensinados pela própria instituição, cujo ensinamento é distanciar o nascimento dos filhos, mantendo relações sexuais em ciclos infecundos da mulher.

Nesse sentido, a educação cristã católica, segundo as abordagens desenvolvidas nos documentos, favorece a castidade alegando ser o único caminho para conseguir liberdade e a felicidade. Considera-se que a castidade é trabalhada a partir de uma moral adquirida por meio de ambientes e educadores católicos, somente assim os religiosos não se desviarão dos costumes. O indivíduo religioso é preparado para o matrimônio desde a infância, sendo conscientizado de que a união entre sexos distintos é uma vocação. O matrimônio não é uma construção de desejos carnis, mas um sacramento em que ambos os cônjuges se dispõem a se esforçar mutuamente em unidade.

Com base nos argumentos trabalhados acima a partir dos documentos oficiais, é possível afirmar que a Igreja Católica considera a família como principal elemento que possibilita a

sustentação da sociedade. O catolicismo é uma religião da família. O espaço familiar adquirido por meio do matrimônio é o único capaz de proporcionar, aos indivíduos, uma educação que se enquadra nos parâmetros da moral católica. Assim, as relações sexuais dentro do casamento possuem a finalidade de procriação, caso contrário os cônjuges estarão cometendo pecado.

A educação cristã católica abrange a vivência da sexualidade entre os jovens antes e após o matrimônio, delimitando as ações referentes ao corpo e à sexualidade no âmbito do casamento. Assim, compreende-se que os ensinamentos religiosos recebidos pelas pessoas não se limitam apenas a uma visão negativa da sexualidade fora do matrimônio, mas nos diversos campos da vida. Isto é perceptível na realidade dos jovens participantes do Grupo de Oração *Semeador* (GO) que frequentam suas reuniões e assistem as pregações em que são trabalhadas diversas temáticas. Inclui a respeito da vivência da sexualidade e a necessidade de dominar os desejos do corpo.

A partir da perspectiva de sexualidade trabalhada nos documentos oficiais⁵¹ e nos textos estudados, no tópico seguinte se buscou compreender a concepção de sexualidade trabalhada dentro do GO *Semeador* e como esses discursos influenciam na vida desses jovens que frequentam o GO, sobretudo referente à sexualidade. Pressupôs-se a possibilidade de existir uma possível tensão entre a relação das esferas religiosa e erótica, nos moldes weberianos, quando se discute a percepção de sexualidade entre os jovens do grupo de oração.

3.3 OS DISCURSOS CATÓLICOS E SUAS INFLUÊNCIAS NAS AÇÕES DOS JOVENS CARISMÁTICOS

Os discursos oficiais da Igreja Católica trabalhados anteriormente abordam a sexualidade a partir de uma perspectiva cristã, contemplando uma visão negativa da sexualidade para as práticas que extrapolam o espaço do matrimônio e a lógica da procriação. O matrimônio é considerado como uma vocação e um espaço reconhecido para a prática da sexualidade dentro da concepção católica cristã, que defende a castidade como realidade da juventude antes e depois do casamento. Sendo a castidade um norte que orienta o caminho à felicidade plena e o matrimônio a sua realização.

Com base nos documentos oficiais que contemplam a definição de sexualidade para o

⁵¹ São documentos conciliares e pós-conciliares, tendo como foco os discursos do Papa João Paulo II, que foram disseminados e reproduzidos pela Igreja e pelo movimento carismático.

catolicismo e os textos que abordam a religião e sexualidade, buscou-se compreender de que forma os jovens que frequentam o Grupo de Oração *Semeador* (GO) tiveram contato com os discursos oficiais. Também, almejou-se verificar os princípios religiosos em relação à sexualidade, cujas às fontes obtidas pelos jovens são abordadas pela concepção cristã nos documentos papais que delimitam as ações dos religiosos no que diz respeito ao corpo e à sexualidade, fora e dentro do casamento. Além disso, pretendia-se verificar se há semelhanças nos discursos identificados a partir das falas⁵² dos jovens que participam do GO, principalmente acerca da forma de conceber a sexualidade

3.3.1 A repercussão do discurso oficial no Grupo de Oração *Semeador*

Na compreensão do Conselho Pontifício para as Famílias, o papel dos progenitores está delimitado na obrigação de ensinar a sua prole dentro dos padrões sociais e do catolicismo. Assim, aos pais cabem o compromisso de orientar os seus filhos em relação à vivência cristã da sexualidade, em que ser cristão na concepção católica corresponde à prática da sexualidade pela vivência da castidade. Tal ponto de vista exige dos pais o compromisso de ofertar uma educação em etapas para seus filhos, voltada para a vivência da castidade e com o objetivo de preservá-la até o momento do matrimônio. Aos genitores é designado o ofício de educar obedecendo aos ensinamentos da Igreja Católica, pois a educação cristã deve acontecer no espaço familiar.

A partir das determinações elaboradas nos documentos oficiais referentes à educação católica e à vivência da sexualidade aqui já trabalhadas, tal entendimento pode ser facilmente identificado entre os jovens do Grupo de Oração *Semeador*, quando perguntados sobre o primeiro contato com a Igreja Católica e o movimento carismático. A influência dos ensinamentos religiosos é notável na experiência de aproximação dos jovens do GO com a instituição católica e a sua permanência.

⁵² Foram realizadas entrevistas com os jovens que se voluntariaram a contribuir com esta pesquisa. Foi aplicado um questionário aberto com perguntas semiestruturadas. As pessoas que formam o público que frequenta o Grupo de Oração *Semeador* (GO) corresponde a um público rotativo, neste sentido, as pessoas que mantêm uma assiduidade às reuniões do GO se mantêm ocupadas com a responsabilidade de algum ministério, como por exemplo, o de música. Desses participantes, apenas seis se disponibilizaram a assinar o Termo de Livre Consentimento e Esclarecido (TLCE) para responder ao questionário sendo três homens e três mulheres. A análise dos dados ocorreu da seguinte forma: leitura das entrevistas, recortes temáticos e a realização da análise apresentada.

A seguir estão alguns trechos das entrevistas realizadas em janeiro de 2017 na cidade de Inhumas, Goiás.

Desde de criança minha mãe e família já eram católicas e desde sempre foi. E nos Grupos de Oração do bairro que eu participava nos lugares que a gente morava não eram Renovação Carismática ainda, eram grupo só de terço mesmo, e depois eu conheci a Renovação Carismática mesmo, depois que comecei a namorar (ENTREVISTADO 1).

Meus pais são muito, muito católicos, são bem frequentadores mesmo. Participavam de movimento e tudo, rezava o terço, tanto é que lá em casa, tinha um seguimento bem à risca mesmo da Igreja Católica. Apesar deles não terem muito estudo, mais eles seguiam bastante. A Renovação Carismática Católica eu conheci se não me falhe a memória em 98 através do meu irmão, através do Seminário de Vida no Espírito, ele me convidou e eu sempre achava que era o seminário para ser padre. Eu ficava com resistência, não queria ser padre. Aí ele me convidou e eu decidi a ir e foi uma experiência espetacular na minha vida, foi onde eu tive o primeiro batismo, primeiro assim, conscientemente, saber o que era. É lógico que o Espírito Santo já batizava, mas conscientemente a gente buscar mesmo a efusão do Espírito foi no seminário I, se não me falhe a memória em 98 acredito que foi 98. (ENTREVISTADO 2).

Com a Igreja Católica meu primeiro contato, assim lógico que depois do batizado foi na catequese e primeira eucaristia. Depois, eu comecei no movimento das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), e nisso eu tinha entre uns 14, 15 anos. No movimento carismático foi no Rebanhão de 98, nos dias de carnaval é feito o Rebanhão e aí meus irmãos insistiram, eles conheceram primeiro e depois eu fui. Do Rebanhão e estou até hoje. (ENTREVISTADO 3).

Com a Igreja Católica foi na primeira comunhão, na catequese. E com a Renovação foi no Grupo de Oração Semeador. (ENTREVISTADO 4).

Em 1997 eu participei, tinha 12 anos. Participei com a minha mãe em um grupo chamado Sagrada Família, lá foi minha primeira experiência, mas por pouco tempo. (ENTREVISTADO 5).

Eu, com a Igreja Católica eu nasci dentro da Igreja já. Minha mãe participava do grupo de casais Aliança e, eu comecei participando lá. Logo depois, com uns quinze anos minha mãe saiu do grupo e eu fui participar de Comunidade de Base, Comunidade Eclesial de Base chamada Juncre, aí depois eu comecei a participar do Jovisa, fui para Cojac que é Comunidade de Base e para o Amigos ligados a Cristo que também é Comunidade de Base. E também participei do movimento da Preparação de Jovens do Cristianismo, que é o PJC, aí depois de quase cinco anos participando do PJC, eu fui chamada para participar do primeiro encontro da Renovação Carismática Católica de

Inhumas de jovens, que eu fui chamada, que é o Gerados pela fé I, que a partir desse encontro que eu tive a experiência do batismo do Espírito Santo. Aí eu decidi a continuar participando e decidi participar do Grupo de Oração Semeador tem uns quatro, vai fazer uns cinco anos já. (ENTREVISTADO 6).

É notório que entre os participantes entrevistados do grupo de oração existe uma compatibilidade entre os discursos oficiais referentes à educação cristã para os jovens e os discursos dos jovens que frequentam o grupo. As influências dos princípios religiosos ficam mais explícitas quando trabalhados em outros aspectos, como os ensinamentos dos documentos papais sobre a sexualidade. Qual é a importância dada por esses jovens aos discursos religiosos ao expressar sobre sexualidade e o que esses princípios religiosos influenciam em suas ações e no modo de serem carismáticos?

A RCC apresenta Jesus que é a nossa felicidade, nosso sentido de vida é muito grande para ficarmos aqui, e ela nos apresenta algo maior que nós, que é Deus. A Renovação nos apresenta de forma mais profunda a doutrina, a religião em si, a prática. Olha quantos outros movimentos não colocam que você tem que viver a castidade, esperar a hora certa, ler a bíblia, confessar mais e não uma vez por ano. Isso te ajuda a viver a perto de Deus, é a felicidade certa. A vivência dos sacramentos, nós costumamos dizer que existem cinco pedrinhas, inclusive nas aparições de Nossa Senhora de Lourdes, ela fala das cinco pedrinhas para se chegar mais perto de Deus, a confissão, a eucaristia, o Santo Rosário, a Bíblia e o Jejum. Ser um carismático é fazer parte claro do movimento, mas vivenciar os dons dos carismas e a vivência diante do que é proposto. Tem uma regra de vida geral dentro da Renovação Carismática, quando você começa a participar você ganha uma regra de vida, eu já ganhei três vezes, “olha é bom que você faça isso e que viva dessa forma, porque assim você vai encontrar a Deus”, e isso é ser carismático é estar buscando o batismo do Espírito Santo. Para mim todo não tem um local específico, o carismático não precisa ter um lugar certo para evangelizar. Ele precisa viver primeiramente e deixar em cada pessoa um pouco do que você convive com Deus em cada pessoa, e o que não é fácil. (ENTREVISTADO 1.).

O Carismático é aquele que busca o batismo no Espírito Santo para ter sabedoria e mudança de vida, e assim poder ser um discípulo de Jesus através dos dons que vem do Espírito Santo, também levar esse Batismo a outras pessoas. Vivendo, vivendo o batismo do Espírito Santo em tudo que eu for fazer. Quando a pessoa é batizada pelo Espírito Santo em todas as ações dela, ela vai ser moldada pelo Espírito Santo. Então, se você a todo momento clamar o Espírito Santo para as suas ações, as suas ações vão ser de acordo com a vontade de Deus, suas ações vão ser melhores para a sociedade e até para a vida também. São Francisco de Assis tinha uma frase interessante, ele dizia o seguinte: “ ide pelo mundo e pregai o evangelho, e se preciso for utilize as palavras”. Ou seja, o batismo do Espírito Santo que eu vivo, tem que levar eu ter uma vivência, que só de eu estar perto das pessoas eu provoço uma mudança nas pessoas. Que assim entre aspas, eu já incômodo nas pessoas uma vontade nas pessoas de viver melhor, você está entendendo? O seu modo de

viver melhor dentro da vontade de Deus que gere um certo incômodo na pessoa. “Poxa ele é tão feliz, por que ele tão feliz desse jeito? (ENTREVISTADO 2).

Ser carismático é estar aberto ao novo, porque assim como o próprio movimento diz, Renovação Carismática né? É uma renovação, é ter uma abertura, é ter um acolhimento, é acolher as pessoas independente de cor, raça e até mesmo de religião, é um movimento aberto para receber as pessoas. Eu acredito que você vivendo e buscando ser conforme Deus pede, o carismático ele tem que está em todo lugar. É lógico que ele tem que ter uma vida de oração muito constante e firme em Deus, para não ceder as tentações. Mas eu preciso ser cristão, eu preciso ser um jovem em qualquer lugar em que eu tiver, pode ser em uma festa, eu não posso fazer parte, aderir as coisas que aquela festa me oferece, é orgia, bebedeira e droga. Não, eu posso me divertir de forma saudável, de forma sadia, as vezes num lugar assim, sendo e mostrando que eu sou de cristo, que eu sou cristão, respeitando e amando as pessoas. (ENTREVISTADO 5).

Ser um carismático eu acredito que é acima de tudo, viver segundo a vontade de Deus, viver segundo o que Deus pede para nós e eu acredito que a base é essa, fazer a vontade de Deus. E o carismático nunca pode esquecer que a base do nosso movimento é o Espírito Santo, que nós devemos sempre estar buscando uma intimidade com o Espírito Santo e estar clamando sempre a intercessão de Nossa Senhora e estar sempre em comunhão com Deus. E eu acredito que o carismático ele pode ingressar em vários lugares, existem carismático que são políticos, existem carismáticos que estão em todas as partes. Existe algo de que, o carismático deve ficar só no movimento, não, como a gente teve a experiência de um carismático e ele quis entrar na política para tentar defender os valores católicos. Porque as vezes a gente tem essa distinção de que o movimento é uma coisa e Igreja é outra, e não, o movimento é a Igreja, o movimento está dentro da Igreja e obedece a Igreja em tudo. Assim como nós católicos devemos ser, o carismático também pode adentrar todos os meios da sociedade. (ENTREVISTADO 6).

Os jovens católicos participantes do grupo de oração demonstram, em suas falas, as atribuições dos discursos oficiais referentes à educação cristã na busca da vivência dos dons carismáticos. Neste sentido, a vivência da castidade é indispensável para a formação da identidade carismática, como realidade dos jovens católicos. A defesa da castidade mostra a negação da utilidade do corpo que não seja para a reprodução. Ao corpo é negado o prazer. Para Sofiati (2010) é retirado do indivíduo a capacidade de decidir sobre si e seu corpo. Segundo Weber (1982), esse é o processo de rejeição do mundo executado pelas religiões de salvação, que em troca fazem a promessa de liberdade do sofrimento mesmo conhecendo a repercussão dessa objeção.

As éticas religiosas passaram a nutrir uma rejeição pelo mundo, o que, por sua vez,

constitui uma relação de tensão com as demais esferas sociais. A culpa desses conflitos cabe às comunidades religiosas duais por natureza, em consequência, essa característica proporciona, à esfera religiosa, um distanciamento das demais esferas saturadas de racionalidade (WEBER, 1982).

3.3.2 O sexo para procriação

Na perspectiva dos jovens que frequentam o Grupo de Oração *Semeador*, ser um carismático corresponde a viver sob a orientação dos princípios que regem a Igreja Católica, principalmente viver à luz do Espírito Santo. O que determinará o modo de pregação do carismático é o seu modo de vida, a forma que vivencia os dons carismáticos, os sacramentos e a castidade. Trata-se, em última instância, de seu testemunho. O jovem carismático é definido como um ser em potencial e capaz de defender os valores cristãos por meio de sua participação nas várias esferas sociais. O êxito nas atividades executadas conforme cada jovem dependerá de sua abertura ao Espírito Santo. Para os participantes do GO *Semeador*, ser carismático ultrapassa as participações no âmbito da Igreja e é necessário resistir aos desejos da carne e ocupar todos os lugares da sociedade com o intuito de evangelizar.

Portanto, ser carismático é viver segundo a vontade de Deus, é estar no mundo sem pertencer ao mundo, pois há uma ênfase em se distanciar do mundo e aprofundar-se na fé pelo enfrentamento dos males diários com o intuito de se desprender do pecado. O desvencilhamento do pecado acontece a partir de uma relação de intimidade com o Espírito Santo, pela intercessão de Maria e pela comunhão constante com Deus, tudo representado no seguimento dos preceitos católicos. A castidade é tida como o principal elemento que define a identidade do jovem do movimento carismático, além da obediência ao Papa, a leitura da bíblia e a devoção a Maria.

Segundo Lemos (1998), as sociedades do ocidente possuem uma cultura em que é destacada uma visão punitiva da sexualidade, e essa concepção não escapa ao pensamento punitivo, cristão e católico da sexualidade. “[...] essa visão punitiva da sexualidade tem como base o sistema hierárquico de valor sexual. Esse sistema forma uma verdadeira pirâmide: em cima estão os heterossexuais casados seguidos dos heterossexuais não casais e agrupados em casais.” (LEMOS, 1998, p. 1218).

Os discursos da instituição católica com relação à sexualidade são bastante limitados, o sexo somente é considerado lícito no âmbito familiar, ou seja, após a realização do matrimônio.

A união de casais de lésbicas e gays é alvo de críticas, a masturbação é tida como um pecado contra a castidade. Os métodos contraceptivos e o aborto são discriminados, sendo recomendado a ser utilizado pelos fiéis após o casamento o método Billings⁵³. Assim, existe uma proximidade entre os discursos oficiais da Igreja Católica e os discursos dos jovens a respeito da sexualidade, integrando os mesmos nas suas práticas. Para a grande maioria dos entrevistados para esta pesquisa é inconcebível a união entre pessoas do mesmo sexo.

Sou totalmente contra os outros tipos de concepções de famílias, para mim família é mulher, homem e filhos. Não existe esse homem com homem e mulher com mulher, não está dentro do que a lei de Deus pede e indica, não é o natural, não é o normal é anormal, para mim família é outra coisa. (ENTREVISTADO 1).

Família que eu vejo pelo natural, que eu falo da natureza, não estou falando nem de religião, estou falando do natural. Dois homens não podem gerar uma vida e duas mulheres não podem gerar uma vida. Não é questão de preconceito, estou falando do natural, por exemplo, dois homens que vão criar duas crianças. Eu penso assim, como é que essa criança ela vai se sentir diante da sociedade também? Não é um pensamento egoísta, será? Não se pensa no sentimento da criança? Por exemplo, dois pais, e no dia das mães na escola? E a criança, eu não devo pensar na criança então? E o sentimento da criança? Ela está lá na escola no dia das mães, e aí vai um dos pais? Eu vejo assim, que a família tradicional é a base da sociedade, a partir de que, se desvaloriza essa base da sociedade, a sociedade ela se complica. Fica claro isso, a gente assiste vários programas de pessoas que se recuperam da droga, qual é o motivo? Principal motivo de quem vai para o mundo das drogas? Família desestruturada, o principal motivo. (ENTREVISTADO 2).

Para mim só tem um conceito de família, que é a família que está dentro do projeto de Deus. É como comentei anteriormente, o que tem-se tentado propor como novas ideias de família, pra mim não é família. Porque está fora do projeto que Deus colocou para os seres humanos. Tanto é que dentro dos modelos que se tem colocado, se fosse só esses modelos não teríamos mais famílias no futuro, seria a extinção da raça humana, se fosse só esses modelos. Como teria um progresso da humanidade, do crescimento por exemplo, populacional? Não haveria. Para mim perde-se o sentido de família, não tem. (ENTREVISTADO 3).

Eu vejo esses novos conceitos de família como uma perdição. Não é homofobia e nem nada. Mas o conceito de família mesmo é você ter o pai a

⁵³ O método Billings é considerado pela Igreja Católica como um método científico e natural que regula a fertilidade da mulher. Desse modo, segundo Azambuja (2016), ele é um método reprodutivo que possibilita, à mulher, conhecer sua capacidade produtiva, pois ela passa a compreender seu corpo lendo os sinais naturais, podendo cuidar de sua saúde. Por meio desse método as mulheres conseguem captar os sinais hormonais do ciclo menstrual.

mãe e os filhos, e essas novas famílias que estão sendo formadas não estão sendo formadas nessa base. Eu vejo que a gente como cristãos devemos seguir o que Jesus Cristo disse, o que a Bíblia disse e o que foi dito pelo Deus pai todo poderoso. O conceito de família é isso, pai mãe e filhos. E a importância da família é justamente isso, é a sua primeira comunidade. É ali que você cria seu primeiro vínculo com Jesus ou não, ali que você se forma para o mundo e para a Igreja, é a família que te estimula a procurar algo para sua vida. É dali que você começa, são as primeiras pessoas que você tem, se você tem o pai e a mãe você vai espelhar em ambos e seguir os mesmos. E na vida cristã seus pais te levam para a Igreja, e ali você começa a sua caminhada, porque você vê que aquilo ali é o certo. E quando somos pequenos crescemos com isso, que eles são certos e essa é a verdade. (ENTREVISTADO 4).

Eu sou totalmente contra. Homem com homem e mulher com mulher, foge totalmente do projeto de Deus e a própria palavra diz que tudo que vai contra a vontade de Deus é pecado. Eu parto do princípio de que o homem foi criado para a mulher e a mulher para o homem, e tudo que é fora disso é fora da palavra de Deus e eu não apoio. Deus enviou Jesus através de Maria e José, mesmo ele sendo pai adotivo. Mas porque ele enviou Jesus ali? Porque o projeto dele é família. Então, eu acredito para que uma pessoa crescer de forma saudável, fisicamente, espiritualmente, principalmente é o que a gente está tratando aqui. É preciso ela viver em um ambiente saudável, e eu não acredito que viver num ambiente aonde homem com homem, faria papel de pai e mãe ou ao contrário. Ela vai viver em um ambiente saudável, mas respeito a pessoa, sou contra a atitude, sou contra a escolha, mas respeito a pessoa. (ENTREVISTADO 5).

Eu acredito que a família, ela é a base de tudo. Tanto que hoje nós vemos tantas tentações para família, o inimigo de Deus hoje ele quer atingir principalmente a família, porque ele sabe que se uma família for desestruturada a sociedade vai ser desestruturada. Eu acredito que, a família tradicional é a família que seja a família segundo a vontade de Deus. Eu respeito todos os tipos de família existentes, tudo, mas eu acredito que a verdadeira família, a família que pode sim levar a sociedade a melhorar, a evoluir, é a família tradicional. Eu acredito que Deus, na bíblia, tudo, Deus nunca fala desse tipo de relação e desse tipo de família. Eu acredito que a família correta é a família tradicional, eu não acredito que neste tipo de família pode haver uma relação saudável, por quê? Porque uma criança que vai nascer de um relacionamento homoafetivo, ela vai ter carência. Assim como eu posso ter carência de pai e de mãe, mesmo tendo os dois, uma criança que tem os dois pais e duas mães, pode ter uma probabilidade muito grande de ter uma carência ou de pai, ou de mãe. Então eu acho que isso pode prejudicar muito o desenvolvimento da criança. A família quando ela é estruturada a sociedade inteira ela é estruturada, e quando ela é desestruturada, uma família com pai e mãe ela pode ser desestruturada, mas a origem homossexual eu não acredito que é porque a família é ruim, que eu vou ter filhos bandidos ou homossexuais. Não, eu acredito que a origem da homossexualidade é muito mais profunda que isso. Existem realmente homossexuais que nasceram homossexuais, existem homossexuais na minha opinião que nasceram nesse meio e a sociedade acabou formando e existem homossexuais que nasceram de traumas, de traumas de abusos sexuais ou de traumas familiar entre pai e mãe. Então, eu acredito que essa questão da homossexualidade é muito ampla. Eu

acredito que com uma família bem estruturada poderia ser, mas aí tem aquela questão de que tem pessoas que nascem homossexuais? Existem. Que até na bíblia fala que são pessoas que nascem assim, e dentro da Igreja existem não tratamentos, porque não é a palavra certa, mas tem como a pessoa conviver em sociedade da melhor forma possível. E a Igreja em momento nenhum ela exclui, ela acolhe, mas a única coisa que a Igreja não acolhe é o ato homossexual, mas agora o homossexual ele é acolhido dentro da Igreja. (ENTREVISTADO 6).

Os discursos dos jovens do GO são marcados pelo que Lemos (1998) denomina de hierarquia sexual. A sexualidade é marcada por uma visão punitiva e “[...] essa visão punitiva tem como base um sistema hierárquico de valor sexual” (LEMOS, 1998, p. 1218), em que as relações homossexuais estão na parte inferior da pirâmide. Neste sentido, não é considerado legítimo nesse sistema as formas de sexualidade que infringem os princípios da educação para uma sexualidade cristã. Assim, os jovens do GO, em relação aos novos modelos de família, não apresentam uma multiplicidade de posicionamentos. Os discursos aqui apresentados confirmam a sua concordância com os documentos oficiais e sua disposição junto ao movimento carismático representado por jovens do GO, um segmento da Igreja católica, em se manterem fechados para o diálogo com as demais esferas de valores da sociedade. Ou pelo menos fica evidente a disposição em rivalizar com as demais esferas sociais.

Um dos entrevistados, em sua fala, embora defenda e acredite que o modelo de família tradicional cristã católica - composta por pai e mãe, seja o ideal, ao expressar a respeito das diversidades em seu discurso, destaca a homossexualidade como uma tendência. Sendo a homossexualidade uma tendência, segundo o entrevistado, ela pode ser ou não desenvolvida, podendo ser separada do indivíduo. Neste sentido, na compreensão religiosa, ainda que essa tendência se desenvolva, ela pode ser abandonada pelo exercício da castidade. A homossexualidade é concebida aqui com as mesmas características das demais atitudes consideradas desviantes da juventude, justificativa também dada para a ênfase à castidade por parte da Igreja Católica a esse tipo de pecado.

A castidade é definida pela concepção católica cristã como “[...] a integração conseguida da sexualidade da pessoa e daí a unidade interior do homem do seu ser corporal e espiritual.” (VATICANO, 1995, p. 2). A vivência da castidade somente acontece por meio de sacrifícios, sacrifícios esses que foram trabalhados pelos pais no âmbito da família. Segundo o Conselho Pontifício da Família, os jovens devem ser preparados por seus progenitores para a união entre cônjuges. A união entre homem e mulher que deve ser vivida somente no matrimônio, símbolo do amor de Deus e o lugar escolhido para dar continuidade à vida. O matrimônio é o único

espaço considerado legítimo pela Igreja Católica para que aconteçam relações sexuais, “[...] entre os batizados, os laços do matrimônio são santificados pelo sacramento.” (VATICANO, 1995, p. 5).

Segundo a concepção cristã católica, o casamento é o espaço para que o homem e a mulher se conheçam a partir da reciprocidade de sentimentos. Desse modo, os cônjuges, na busca pela convivência e partilha diária, devem estar abertos à vida, de modo correspondente também proporcionem, ao seu descendente, o amor e o conhecimento sobre a castidade.

Segundo a concepção cristã católica, a pessoa que possui a consciência da castidade se torna livre da escravidão a que foi submetida pela vida de pecado. O jovem que vivência a castidade é considerado livre do egoísmo, assim seus relacionamentos são construídos com base no altruísmo, além disso, busca sempre manter o corpo e a mente sem nenhuma mácula. “E essa pureza de corpo e de mente ajuda a desenvolver o verdadeiro respeito de si mesmo e ao mesmo tempo torna capaz de respeitar os outros, porque faz ver neles pessoas dignas de veneração enquanto criadas à imagem de Deus e, pela graça, filhos de Deus, novas criaturas em Cristo.” (VATICANO, 1995, p. 5). A castidade é uma promessa de libertação e, ao mesmo tempo, é apontada indiretamente pelos jovens do GO como uma solução para a cura os males enfrentados pela juventude na atualidade.

A castidade ela te molda para que você passe a enxergar com sentidos racionais, e não emocionais que vem da carne do corpo, que vem das concupiscências e das paixões. Tanto é que quando uma pessoa começa a namorar o outro e já parte para o sexo de cara e se deixa levar pela emoção, achando que está tudo muito bom, e você não pensa, muitas vezes você não tem a razão porque você se deixa levar pela emoção. E quando tem a vivência da castidade não tem o sexo então, não é levado pelo emocional, você é obrigado a pensar, te obriga a pensar, você não tem envolvimento sexual que te leva ao emocional e você consegue ser mais emocional. E se você vê que o outro não te agradou você pode tomar decisões sem vínculos emocionais, você pode terminar. A castidade está aqui dentro de nós, ela reflete na vida sexual. Em primeiro lugar é querer se manter íntegro em seus pensamentos, você pode não ter sexo, mas você pode se trancar em seu quarto e ver um monte de pornografia, isso para mim não é castidade. (ENTREVISTADO 1).

Também é uma ferramenta, é uma das saídas. Muitas coisas são mais fáceis o governo incentivar do que tratar sobre a castidade, a gente sabe que camisinha ela não é 100% nem para a aids, nem para gravidez, nem para qualquer doença. Isso aí está comprovado cientificamente, e a castidade é. Só que qual é mais fácil incentivar a camisinha ou a castidade? Vamos para outro lado das feridas interiores, principalmente para as mulheres e, para o homem também acontece. A menina está namorando e se entrega, como eu já vi colegas fazendo isso e me ensinando isso. “Não, no início você chega e joga uma

conversinha mole para ela, aí no final da semana aí você dá um presentinho, aí depois você começa a demonstrar algumas histórias suas de coitadinho, aí ela começa ficar sensibilizada. Ai, você chega com outro presentinho, vai chegando pouco a pouco e pá, consegue o que quer, ou seja, relação sexual”. A menina está carente mesmo, aí eles conseguem identificar que aquela menina que ela é carente, carente do amor de pai, da família desestruturada que eu estou falando. Chega, convence a menina, tem a relação sexual e eu vi isso acontecer várias vezes com um colega nosso e eu dizia para ele você não tem coração não moço, pelo amor de Deus. Ele falava para gente, contava tudo que acontecia com ela. E o que acontecia no outro dia que tinha acontecido? Ela ia lá querendo manter o relacionamento e pensando que estava amando, na realidade ele queria só a carne dela. É o que acontecia? Lá no estabelecimento a menina chorando. Olha que humilhação? Você sabe o que ele fazia assim que ela saía? Começava a rir. Ou seja, usou dela e ela se entregou, vai ficar com uma ferida enorme no coração. Quando se fala de castidade, não é para só para evitar gravidez, não se fala só para evitar doenças, se fala para evitar a doença ferida no coração também. De uma moça, nós participamos de um encontro de jovens em que meninas choravam, uivavam de tanta dor no coração e não precisa eu explicar o porquê disso né? Não precisa de explicar o porquê dela estar gritando tanto assim, você está entendendo? Está sendo curada, tudo bem, mas foi o coração massacrado. Enquanto isso, o camarada está sorrindo e curtindo com os amigos, tudo rindo. É por isso que a Igreja propõe a castidade não como forma de prender a pessoa, pelo contrário, é como forma de liberdade. Da pessoa não se prender as paixões, da pessoa não se prender a carne dela, da pessoa não se prender a vontade da carne dela e que depois que vai gerar uma dor imensa no coração dela. Que é muito difícil de ser restaurada, só em Deus, e aquelas não procuram em Deus? Vai só afundando, afundando, afundando. Vai procurar em outro relacionamento corrigir essa ferida, vai se entregar de novo porque ela está carente, além de carente, ferida. O quê que vai transformar isso? Uma pessoa triste, uma pessoa amargurada e uma pessoa depressiva. É aí que fala da proposta de felicidade, você está entendendo? É aí que fala da proposta de felicidade e da castidade, é a integridade da pessoa, é o respeito da pessoa ter por ela mesmo, o templo vivo do Espírito Santo, é isso. Não é que a Igreja quer impor, não é que a Igreja quer tirar a liberdade da pessoa, pelo contrário, a castidade dá a liberdade para a pessoa, nesse sentido. (ENTREVISTADO 2).

Uma delas, porque a castidade vai trabalhar uma área em que hoje as referências em que a juventude tem, trabalhada na mídia e trabalhada nas escolas, vai trabalhar em pontos que vai dar mais estabilidade psicológica aos jovens. O jovem que não trabalha bem a sua sexualidade e sua afetividade, lá no casamento ele vai ter problema, problema sério, porquê? Porque ele já ficou escravo de uma sexualidade desregrada, porque lá atrás ele não teve domínio de si mesmo. E aí, é onde é importante o trabalho com o Espírito Santo, é importante uma experiência com o Espírito Santo, porque que nos dá esse controle de si mesmo é o Espírito Santo. É um dos frutos do espírito Santo, que é a temperança. Então, se a pessoa sabe trabalhar com os frutos do Espírito Santo, sabe trabalhar com o Espírito Santo e está em uma situação de extrema sensibilidade na hora da sexualidade e afetividade, e se ele se refugia no Espírito Santo, ele consegue se dominar, se segurar, segurar a barra e não cai em tentação, no pecado. De tanto isso acontecer, de tanto ele lutar, trabalhar na resiliência e se forjar no fogo, igual o ouro e na prata, de tanto ele ir trabalhando isso dentro dele, no casamento ele irá superar muitas dificuldades.

Porque nem sempre, por exemplo, quando o marido quer o sexo a esposa quer. Aí é onde se evita muita coisa, por exemplo, se o jovem desde cedo mergulha profundamente nesse problema, no casamento ele vai ter muita dificuldade, muita dificuldade. E as vezes ele vai passar viver de forma egoísta, ele sozinho buscando se realizar através da masturbação. Estou dando só um exemplo do que pode vir acontecer, isso já acompanhei alguns jovens, já vivi também na pele algumas situações. Mais isso é algo se a pessoa aprende a trabalhar, não só o jovem, o casado também. As vezes as pessoas pensam assim que a castidade é só para o jovem antes de casar, não, dentro do casamento também é importante. Aprender a descobrir, viver em castidade e viver trabalhando sua sexualidade com saúde, aliás de forma saudável. (ENTREVISTADO 3).

Seria, porque o mundo hoje está em uma perdição que é de assustar. Músicas que levam as pessoas a pecarem contra a castidade, músicas pornográficas, programas super pornográficos, programas em horários nobres né, que se diz. Horário nobre mostrando nitidamente ali, relações sexuais para crianças e para pessoas que talvez buscam algo diferente. Cuidar de si próprio, cuidar de seu corpo e preparar para o matrimônio, para criar a sua família. É não se entregar para qualquer um, é não sai por aí mostrando o corpo todo na rua usando aquela bermuda curtíssima só para chamar a atenção, dizem que é por causa do calor mas não é isso, porque no frio também tem meninas com bermudas assim, isso são desculpas. Eu vejo ela assim, a castidade é o caminho para a santidade. Seria, com certeza. Por causa justamente daquilo que eu falei, quem busca santidade não busca ouvir músicas mundanas, buscam ambientes que não tem perdições. (ENTREVISTADO 4).

Eu acredito que tem uma importância muito grande, mas a gente tem que ver o todo. Tem muitos casais que casam na Igreja e tudo, mas não conseguem ter uma família estruturada. Eu acredito que isso vem desde antes do namoro, da espera, e tudo da vivência da castidade dentro do namoro, da busca de Deus no namoro, que vai resultar em um casamento que vai ser estruturado que venha ser segundo a vontade de Deus. Muitos dos males, doenças, inclusive carências emocionais. Deus coloca dentro da gente um vazio enorme que é do tamanho dele e que só ele pode preencher e muitas vezes a gente sem saber, busca em outros lugares, a gente busca na bebida, no sexo, nas drogas e em todas as formas. O sexo fora do casamento ele é mais uma forma de preenchimento de uma carência excessiva, ou também a questão da sociedade que fica em cima da pessoa, que tem que ter relação sexual e que você não vai dar conta e tudo, do que a questão da castidade mesmo. Eu acredito, se muitas das doenças sexuais, eu não tenho conhecimento, mas eu acredito que todas podem ser extintas pela castidade. Muitas doenças hoje como a Aids, todas as DST's hoje podem ser extintas pela castidade. (ENTREVISTADO 6).

Neste sentido, a família é o ambiente de promoção da castidade. Apreendida por meio da educação, a castidade é apropriada pelos filhos com as práticas dos valores morais dos pais. Assim, os pais transmitem a confiança de modo que seus filhos se sentirão capazes de vencer seus medos, conseqüentemente, renunciam todas as ações que destituem a sexualidade humana. Para o Conselho Pontifício da Família, a família é um corpo social de amor, e esse amor provoca

nos cônjuges a necessidade de ser modelos em seus ambientes de convivência. A educação para a castidade é uma educação para o amor, é uma virtude que possibilita o crescimento espiritual e a liberdade e não uma síntese normativa de comportamentos (VATICANO, 1995). A educação para a castidade não se separa do cultivo de outras virtudes cristãs, como o altruísmo e a caridade.

Para vivenciar a castidade é necessário o domínio de si, ou seja, do corpo, cujo alcance somente acontece através do pudor, da temperança, do respeito de si e pelos outros. “São também importantes aquelas virtudes que a tradição cristã chamou as irmãs menores da castidade (modéstia, atitude de sacrifício dos próprios caprichos), alimentadas pela fé e pela vida de oração.” (VATICANO, 1995, p. 14). Deste modo, a sexualidade humana é norteadada pela razão e esclarecida pela fé.

O pudor e a modéstia são práticas para a conservação da castidade, também práticas cuja obrigação de ensiná-las e monitorá-las competem aos pais. Os de comunicação não devem ser usados como válvulas de escape das responsabilidades educativas dos pais e nem ocupar demasiado tempo dos jovens. A pessoa deve ser ensinada que seu corpo não é um objeto de prazer, o respeito e amor primeiramente devem partir de si e posteriormente, como consequência, estender-se a outrem.

A prática da castidade exige o desenvolvimento do autodomínio, segundo o Conselho Pontifício da Família, uma exigência necessária para a prática do dom de si. Assim, as pessoas são chamadas para viver a castidade antes e após o matrimônio. A castidade conjugal corresponde à consciência da presença de Deus entre o amor do casal. E, em resposta a esse amor, existe uma doação sexual entre os cônjuges como resposta à fidelidade divina. O matrimônio é uma doação entre os esposos e Deus, essa doação corresponde à obediência aos mandamentos e uma forma de manifestar a necessidade da presença do Espírito Santo.

Ao se comprometer pelo matrimônio, o homem e a mulher são chamados para serem cooperadores do amor de Deus. Essa cooperação deve acontecer de forma livre e responsável, pela procriação dos filhos, oferecendo sua contribuição à Igreja Católica e ao mundo (PAPA, 1981). A união pelo matrimônio e a procriação são dois elementos inseparáveis, assim, as formas diretas de regulação do nascimento, tornando a procriação impossível, são consideradas ilícitas. “A Igreja, por outro lado, não considera ilícito o recurso aos meios terapêuticos, verdadeiramente necessários para curar doenças do organismo, ainda que daí venha a resultar um impedimento.” (PAPA, 1968, p. 7).

Para a concepção cristã católica, os métodos e os motivos de distanciar os nascimentos devem ter origem nas condições sérias, físicas e psicológicas do casal. Sendo assim, a instituição ensina um método de distanciamento natural em que a prática do sexo no matrimônio somente deve ser feita em períodos infecundos da mulher. Desse modo, acredita-se não estar ofendendo aos princípios morais católicos. Assim, os métodos contraceptivos são apontados como alternativas para a existência da infidelidade entre os cônjuges.

Não é preciso ter muita experiência para conhecer a fraqueza humana e para compreender que os homens - os jovens especialmente, tão vulneráveis neste ponto - precisam de estímulo para serem fiéis à lei moral e não se lhes deve proporcionar qualquer meio fácil para eles eludirem a sua observância. É ainda de recear que o homem, habituando-se ao uso das práticas anticoncepcionais, acabe por perder o respeito pela mulher e, sem se preocupar mais com o equilíbrio físico e psicológico dela, chegue a considerá-la como simples instrumento de prazer egoísta e não mais como a sua companheira, respeitada e amada. (PAPA, 1968, p. 8).

Para o Pontífice João Paulo II, os cônjuges, ao utilizar métodos contraceptivos, separam o significado do matrimônio de união e procriação. Assim, podem ser considerados como juízes diante do projeto divino, fazendo a manipulação da sexualidade humana e modificando o significado matrimonial. A contracepção ilícita é considerada uma manipulação da verdade do amor conjugal, para o qual os cônjuges foram chamados para doação mútua e passam a satisfazer seus desejos pessoais (PAPA, 1981). Os cônjuges, ao optar pela execução dos métodos naturais, compreendem a regularidade biológica da mulher e, conseqüentemente, conseguem manter uma reciprocidade no diálogo e no próprio domínio de si. Neste sentido, os jovens do GO *Semeador* apontaram, em suas falas, que os contraceptivos, além de separar o sentido do matrimônio, são uma forma indireta de aborto.

Contracepção é fechar-se a vida. É o fechamento a vida, agora eu vou entrar em uma parte espiritual, o inimigo não quer ver novos cristos, pois nós somos imagens e semelhanças de Deus. Olhando por esse lado espiritual, foi uma criança na catequese que me falou isso, de 10, 11 anos. “Tia, mas então o anticoncepcional ele vai evitar os filhos?” Eu falei: exatamente, mas ele também aborta. E ele “é o inimigo não quer novos cristos na terra, por isso que ele faz de todas as formas para que os casais não tenham filhos”. Não que a gente tenha 18 filhos, mas temos que estrá abertos a vida, não voltados somente ao prazer, o papa mesmo disse que não precisamos ser coelhos. O método Billings é uma observação do nosso corpo, é a observação da secreção da vagina que você vai observar se você está em um momento fértil ou não. Te ajudando a regular, não é contraceptivo, ele te dá um espaçamento, não é um aborto, a gente não se fecha e a gente vai se abrindo a vida na medida do

que for possível, se tem dinheiro, se tem isso e se tem aquilo. (ENTREVISTADO 1).

Até estava escutando uma explicação do Padre Paulo Ricardo e agente concordou. Antigamente os anticoncepcionais eram realmente contraceptivos, hoje isso vem em pesquisa científica, que ele não só vem para evitar. Ele vem assim, se caso mesmo assim engravidar, porque nenhum anticoncepcional também ele é 100%, existe uma porcentagem também de falha, se falhar, a criança que foi concebida o hormônio mata, é aborto. Eles colocaram uma carga maior de hormônio, se acontecer de conceber ele vai lá e mata. O caso que a Igreja propõe é o método natural, que é método que a gente utiliza também que é o método Billings. O sentido principal é a abertura a vida e não é de forma irresponsável, por isso que existe o espaçamento, porque? Pode ser por um motivo de saúde, pode ser por um motivo financeiro, eu vou trazer uma criança para sofrer no sentido financeiro, de extrema pobreza não tem sentido. E o principal é não abortar né? Não há aborto. Isso é o que eu vejo. (ENTREVISTADO 2).

Os métodos contraceptivos podem ser evitados se for feito todo um trabalho de conscientização antes. Por exemplo, minha esposa ficou quase 11 anos sem usar anticoncepcional e ela não engravidou nesse período, entendeu? Mas a gente tinha o controle de tudo. A gente vivia de forma consciente, é onde a questão da sexualidade lá atrás não pode ter sido levada só pelos apelos da carne. É importante na adolescência e na juventude, isso ser trabalhado, é onde entra a importância da castidade, lá atrás ser trabalhada. Porque quando entra numa idade que vai ter sua vida sexual ativa, se você aprendeu a ter domínio de si mesmo, você não precisa fazer uso desses artifícios. Que vão contra o projeto de Deus, entendeu? Então existem formas e existem instrumentos, existem caminhos para que não se chegue a esses meios. Porque os fins são tristes né? Muitas vezes, por exemplo, os anticoncepcionais. As vezes alguns preservativos. Trazem experiências indesejáveis, tem anticoncepcional que traz prejuízo para saúde. Pessoas começam a tomar sem orientação médica, sem nada, de qualquer jeito. E ali arruma uma série de distúrbios, problemas vasculares, começa a engordar, começa com um monte de problema, porque não teve orientação e começa de qualquer jeito, de forma desregrada. Tem por exemplo, a camisinha pode de repente estourar ou uma coisa assim, vazar. Não sei, a pessoa pode ter uma gravidez indesejada. Pode ter uma série de complicações. A distribuição no carnaval por exemplo, de camisinhas, eu sou contra, porquê? Porque você está falando vai lá e pega a sua camisinha e vai fazer sexo. O pessoal passa nas escolas entregando isso para os adolescentes, e é a mesma coisa de estar estimulando, vai lá e faz o sexo. E que maturidade tem a pessoa para entrar em uma vida sexual ativa né? Isso provoca um desajuste não só familiar, um desajuste na sociedade. Porque é, há um movimento que desencadeia uma série de consequências super complicadas. As vezes a pessoa fala, não, mas está preservando, não sei o que, mas há outras várias outras coisas que são muitos piores, em vez de trabalhar a castidade. É muito melhor você conscientizar o jovem, trabalhar a castidade, trabalhar o domínio de si mesmo, dos seus apegos carnis. Que ele não precisa entrar em uma vida sexual ativa muito jovem, é muito melhor o jovem conseguir fazer isso do que entrar nesse caminho. (ENTREVISTADO 3).

Os métodos contraceptivos é um aborto. O anticoncepcional você está matando, a camisinha você está matando e o aborto você está matando. E o aborto você está matando e matar é um pecado gravíssimo que te leva direto para inferno, e é isso é matar, então é super errado. Se chamam uma pessoa que atira na outra de assassino, uma pessoa que comete aborto é mesma coisa, porque está tirando uma vida. A Igreja ensina o método Billings que é um método que você não toma nenhum tipo de remédio nem nada, e você só tem as relações sexuais fora do período da fertilidade. E esse método, muitos perguntam é a tabelinha? Ele não é bem a tabelinha, mesmo que seu ciclo menstrual não esteja regulado, você irá saber se você está ou não no período fértil. Ele mostra como é o seu corpo e a maneira de identificar isso, o fundamento de casar, casar é criar família, criar família é ter filhos, então você não tem que evitar isso. Você tem que deixar, você pode controlar, com os tempos e controlar tudo. (ENTREVISTADO 4).

Eu não concordo nem com o anticoncepcional e nem com a camisinha, mas não generalizando porque trabalho em farmácia e conheço alguns médicos e sei que alguns desses medicamentos são para tratamento. Agora, porque que eu sou contra, porque falando da castidade ela serve justamente para isso, se eu consigo viver o tempo da castidade e se eu e minha namorada não temos relação sexual, se sabemos esperar esse tempo, as vezes lá no casamento ao em vez de usar um medicamento que é fim abortivo, ao em vez de usar um preservativo que não elimina 100% o risco de doença ou até mesmo de uma gravidez fora do momento por uma doença ou outra que a pessoa não possa engravidar. É, então por isso que eu sou contra, mais é por isso que é vivida a castidade que você consegue viver isso de forma saudável sem o uso desses métodos. O método Billings que é falado, que é o estudo do corpo tanto do homem quanto o da mulher que eles passam a se se conhecer. Que para resumir e para ficar mais fácil das pessoas entender, é conhecido como tabelinha. Mas é lógico que há primeiro a necessidade de um estudo bem feito da mulher conhecer seu corpo, o ciclo menstrual dela tem que ser correto, não tem falha é 100% seguro. Mas só que há um sacrifício, a pessoa que ela não vive a castidade mais uma vez, ela não vai conseguir esperar o tempo do outro, no caso da mulher. A mulher quanto está no período pré-menstrual, na TMP ela precisa guardar a castidade, e o marido precisa saber guardar esse tempo. Então, eu penso dessa forma. (ENTREVISTADO 5).

Os métodos contraceptivos eu não apoio de forma nenhuma, porque assim se você for seguir o que a Igreja pede você não precisa dos métodos contraceptivos. O católico se ele fizer o que a Igreja pede não tem necessidade, a necessidade dos contraceptivos é para quem não é católico porque até dentro do casamento você tem o método Billings, que não precisa usar o anticoncepcional para impedir a gravidez. E em relação ao aborto, eu acredito que é um dos maiores males da humanidade no dia de hoje, é o mal do século eu acredito, porque viola um dos mandamentos que é não matarás. Não interessa se não nasceu, ou se é uma célula ou o quê que seja, eu acredito que o aborto é um dos pecados mais hediondos que existe na humanidade hoje. Que a pessoa se vê no livre arbítrio de matar uma criança, uma pessoa que nem nasceu. Então eu acredito que seja um dos maiores males da humanidade, eu acredito. É hediondo. É horrível. (ENTREVISTADO 6).

Nos documentos oficiais, o Conselho Pontifício para a Família demonstra, como principal preocupação, a necessidade da vivência da castidade dentro e fora do casamento pela juventude como uma forma ideal de conceber a sexualidade humana. Deste modo, o que se identificou a partir da observação participante e da realização das entrevistas foi a concordância por parte dos jovens do Grupo de Oração *Semeador* com os discursos papais na forma de conceber e vivenciar sua sexualidade. Considerando que vivenciar a castidade é uma possibilidade de salvação, libertação da escravidão mundana da carne e que abdicar de si mesmo corresponde a viver no Espírito Santo e viver conforme a sua vontade e orientação. Tudo que não corresponde aos princípios da educação cristã católica para a castidade tem origem no mundo, compactuando com a concupiscência da carne e podendo induzir ao pecado. As práticas consideradas pecado, na linguagem da educação cristã católica, correspondem ao sexo fora do casamento, à masturbação, à homossexualidade, ao aborto, ao uso de contraceptivos e à fornicção.

O jovem carismático se propõe a estar no mundo sem ser do mundo (SOFIATI, 2010). Esse mundo compõe tudo que induz o religioso para a perdição e o jovem aparece nesse mundo por meio do Espírito Santo vivenciando os carismas e, ao mesmo tempo, está suscetível ao que é passageiro e corruptível. Sua meta, além de preservar as almas já existentes, é ganhar almas, novos fiéis ao movimento carismático. Assim, a partir da realidade vivenciada por meio das reuniões de oração e das entrevistas, foi possível compreender que existe um ideal de vivência da sexualidade para os jovens antes e depois do casamento. A castidade como ideal de vivência da sexualidade para os cristãos católicos e a afirmação dessa concepção se faz presente nos documentos oficiais e nas falas dos jovens carismáticos, confirmando que o sexo é uma prática lícita somente no matrimônio e com o objetivo de procriação.

A castidade é o que define a identidade do jovem carismático. Entre os carismáticos é difundida a ideia de que é necessária a renúncia da carne, pela negação da prática do sexo antes do casamento, correspondendo à vontade de Deus em unir os cônjuges para procriar. Assim, nas falas dos jovens foi possível identificar a prática do sexo antes do casamento como a promoção de feridas da alma. O relato de experiência de um dos jovens⁵⁴ tem como propósito a ênfase na necessidade da cura da alma pela vivência da castidade. É pertinente destacar que

⁵⁴ O relato de experiência está contido em um trecho de entrevista que se encontra na página 127 deste trabalho (ENTREVSTADO 2).

outros jovens afirmaram que vivenciar a castidade, mesmo tendo praticado o sexo antes do casamento é possível, pela vontade de mudança demonstrada e pela entrega ao Espírito Santo.

A vivência da castidade como proposta de liberdade da escravidão da carne aparece como uma prática também de salvação para o jovem. Essa oferta de salvação para além deste mundo e no mundo exige do religioso sacrifícios em troca de uma felicidade no dom de si mesmo. A realidade dos jovens carismáticos é construída a partir da abdicação de regras próprias das esferas de valores seculares (notadamente da erótica), para viver conforme a promessa da esfera religiosa. Assim, frente à realidade cheia de incertezas do mundo, o religioso se apropria da certeza ofertada pela comunidade religiosa e renuncia ao mundo, que está repleto de elementos racionais. Além de abdicar dos elementos irracionais também contidos na esfera de valor erótica (WEBER, 1982; 2014).

As abdições feitas pelo religioso são a justificativa encontradas no momento em que as éticas religiosas passam a desenvolver uma rejeição pelo mundo (WEBER, 1982). As religiões de salvação prometem, a seus fiéis, uma libertação de todo o sofrimento, exemplo encontrado pela proposta de vivência da castidade pelos carismáticos, produzindo uma relação gradativamente conflituosa entre a esfera religiosa e, particularmente, a esfera erótica. “A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens de valores deste mundo, e quanto mais coerente suas exigências foram levadas a prática, tanto mais agudo foi o choque.” (WEBER, 1982, p. 379).

De acordo com Weber a responsabilidade desse contexto de conflito é inteiramente das comunidades religiosas (WEBER, 1982; 2014). Justificativa encontrada, como já mencionado, na presença de um dualismo existente nessas comunidades. Existe uma moral presente no mundo e também uma na comunidade, distanciando a esfera religiosa das demais esferas sociais, que estão cheias de racionalidade e se opondo à religião em suas posturas. No entanto, segundo Weber (1982), são as esferas não racionais de valores, a estética e a erótica, que travam uma disputa com a esfera religiosa. “Acima de tudo, há uma disputa entre a ética da fraternidade religiosa e as esferas da vida estética e erótica.” (WEBER, 1982, p. 390).

Considerando a compreensão de Weber (2014) acerca das comunidades religiosas e sua interpretação dual do mundo, a religião nega a esfera erótica, desconfiando da mesma no momento em que ela passa a assumir o papel de salvar o indivíduo do seu cotidiano. Assim, a religião e o amor sexual passam a manter uma relação de competição.

A ética fraternal da religião de salvação está em tensão com a maior força irracional da vida: o amor sexual. Quanto mais sublimada é a sexualidade, e quanto mais baseada em princípio coerente, é a ética de salvação da fraternidade, tanto mais aguda a tensão entre o sexo e a religião. (WEBER, 1982, p. 393).

Essa competição ocorre no momento em que se estabelece a vivência da sexualidade para os jovens carismáticos, e como a esfera religiosa coloca objeções na proposta de sexualidade que é oferecida pelo mundo.

3.4 SÍNTESE: ESFERA RELIGIOSA VERSUS ESFERA ERÓTICA: A OPÇÃO DOS JOVENS CATÓLICOS CARISMÁTICOS

A partir da análise de Weber (1982) das esferas foi possível discutir a noção de sexualidade presente entre os jovens participantes do Grupo de Oração *Semeador* e, também, compreender a relação conflituosa que é estabelecida notadamente com a esfera erótica a partir da negação de comportamentos e valores que sigam a suas próprias leis, como o amor sexual.

Deste modo, compreende-se que a concepção de sexualidade entre os jovens carismáticos do GO é estabelecida por meio de uma ética religiosa pautada na castidade, definida como um modelo de viver no mundo pelos jovens carismáticos. Assim, no GO *Semeador* foi possível constatar que há uma conformidade entre os discursos oficiais e os discursos dos jovens. Embora os mesmos denotem, em suas falas, a vivência da castidade, não se pode afirmar, a partir de suas alegações, que os seus discursos condizem com as suas práticas.

Essa divergência encontra justificativa na forma de organização da juventude carismática, assim, em busca desenvolver suas propostas, realizam atividades fora do âmbito da Igreja Católica, como nas universidades, como citado anteriormente, por meio dos Grupos de Oração Universitários (GOU). E nesses espaços, segundo Bertolazo (2008), foi possível constatar que:

O conceito de um ideal relacionamento amoroso, da vivência do sexo, da exaltação do casamento, da desaprovação da homossexualidade, enfim, a concepção de moral sexual do grupo se aproxima mais das disseminada pela instituição católica que do comportamento dos jovens de modo geral. (BERTOLAZO, 2008, p. 29).

Segundo Mariz (2005), o silêncio dentro dos discursos dos jovens, ao pesquisar as comunidades de vida e aliança da Renovação Carismática Católica, tem um significado. Nesse sentido, pode-se também compreender a relação entre o discurso e a prática dos jovens do GO *Semeador* pautado na compreensão desta descrição do ideal de comportamento dos jovens.

Os elementos de ordenação dos grupos e o silêncio podem ser impostos pela Igreja Católica, segundo Medeiros e Mariz (2013), tendo, por parte dos grupos, um discurso silencioso. Mas esse silêncio não incomoda os religiosos, afirmam as autoras, justificando que ao fazerem a opção pelas práticas religiosas, esse silêncio é fundamental para a sustentação da fé. Deste modo, o segredo aparece como sinônimo de ameaça ou de questionamento das crenças, para Medeiros e Mariz (2013) ele é uma dissonância cognitiva.

Assim, tais autoras afirmam que existem momentos em que os desacordos podem colocar em risco a permanência no e do grupo. Dessa maneira, buscam elementos para superar as contestações. Os jovens do GO *Semeador*, por exemplo, ao falar da vivência da castidade como um ideal para os relacionamentos antes do casamento, não revelaram se os discursos coincidem com as práticas. Não obstante, em seus discursos optam pela vivência da castidade como uma forma de obter a salvação deste mundo por meio da renúncia de seus desejos e pela negação do amor sexual, em troca da oferta da religião de salvação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A priori abordamos o surgimento e a organização do Movimento Carismático, considerando seu contexto de difusão dentro da IC na década de 1960, consequência do Concílio Vaticano II. Tal concílio propôs à Igreja um novo modo ser, assim, o pentecostalismo católico surgiu com o propósito de renovação espiritual em um ambiente acadêmico em que leigos católicos experimentaram a transformação vinda pelo batismo no Espírito Santo.

Assim, a Renovação Carismática Católica surgiu no Brasil e se difundiu juntamente com diversos grupos de oração e tudo que veio a envolver a vida carismática. Dentro deste contexto de início do pentecostalismo católico no Brasil, a Igreja adquiriu várias faces, influenciando as outras esferas sociais e contribuindo para o florescimento de tensões que vieram colaborar para as notórias mudanças da Igreja. Os grupos de oração (GO) são as bases que sustentam a Renovação Carismática Católica. As reuniões dos GO acontecem nas capelas, nos centros comunitários e nas universidades com a proposta de evangelização pelo Espírito Santo. As reuniões dos grupos são voltadas para a oração e têm um louvor bem animado e, assim, é definido o Grupo de Oração *Semeador*, que se reúne aos sábados na capela Nossa Senhora Auxiliadora, em Inhumas-GO.

Buscou-se compreender como acontece a difusão e a reprodução dos discursos oficiais do papado de João Paulo II pela Igreja no GO, de modo que os discursos apresentados pelos jovens demonstram uma conformidade com os discursos oficiais. Mesmo que ainda não se possa afirmar, por meio dos argumentos desses jovens, que seus discursos correspondem às suas práticas em relação à vivência da castidade, pois em seus discursos a religião influencia na forma de interpretar a sexualidade. Em suas falas o sexo fora do âmbito matrimonial é considerado como pecado, uma prática discriminada que possibilita uma supervalorização dos discursos que fazem referência à vivência da castidade.

No entanto, no presente estudo não há indícios de que os jovens que frequentam o GO *Semeador* tenham se posicionado contrários às práticas da instituição, todos os participantes ouvidos são favoráveis aos discursos elaborados e disseminados pela Igreja. A religião possui influência nas formas de compreensão da sexualidade, assim, pode-se considerar que o domínio da religião é consequência de sua habilidade em manter um ideal de conduta.

Dessa forma, a partir dos argumentos dos jovens é possível perceber o conflito e a rejeição que existem por parte das religiões de salvação para com a esfera erótica por a religião oferecer aos jovens a possibilidade de 'reencantamento do mundo'. Contrapondo os desejos

sexuais, a religião oferece salvação do sofrimento e felicidade através do discurso ideal da vivência da castidade, na qual se nega o amor sexual, e, assim, o fiel constrói uma rejeição acerca do mundo. A esfera religiosa e a esfera erótica entram constantemente em uma relação de tensão, assim, pode-se afirmar que, dentro da realidade estudada, o relacionamento é de competição com as demais esferas seculares que possuem autonomia com relação aos valores religiosos relacionados à ética de salvação. Os conflitos entre as esferas racionais e irracionais ocorrem em conformidade com os interesses sociais de conflito. O estabelecimento de conflitos entre a religião e a esfera erótica é instituído pela exaltação da castidade e sua vivência considerada lícita no âmbito do casamento, tendo como a finalidade única a procriação. Em busca de fundamentos que superem as contestações, os discursos oficiais e os discursos reproduzidos no grupo difundem uma concepção ideal de vivenciar a castidade como um meio de salvação através de uma ética e moral cristã católica.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. O Vaticano II e sua história. **Revista Concilium**, Petrópolis, n. 312, p. 7-19, 2005.
- AZAMBUJA, Fabiana **O que é o Método Billings**. 2016. Disponível em: <http://formacao.cancaonova.com/familia/fertilidade/o-que-e-o-metodo-billings>. Acesso em: 30 maio 2017.
- BERNDT, Ralf. A classificação da mensagem. In: SILVA, Dercides. **Curso de pregação: Renovação Carismática Católica**. 2007. Disponível em: <http://www.atos2.net/download.html>. Acesso em: 8 mar. 2017.
- BERTOLAZO, Gisele S. **Moral e comportamento sexual: a perspectiva dos jovens do grupo de oração universitário “Valei-nos São José”**. 2008. 59 f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais)-Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2008.
- BOSCHINI, Douglas Alexandre. **A Renovação Carismática Católica em Londrina/PR: a juventude dos grupos de oração**. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. A Dignitatis Humanae e a liberdade religiosa: descontinuidade no magistério eclesial sobre o Estado moderno. **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 8, n. 13, p. 39-55, jan./jun. 2013a.
- _____. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano 43, n. 120, p. 211-226, maio/ago. 2011.
- _____. O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 55, n. 1, p. 60-75, jan. /jun. 2015.
- _____. O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, p. 1-19. Edição Especial, jan. 2013b. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdfespecial_2013/9.pdf. Acesso em: 30 ago. 2016.
- _____. Reflexões acerca da continuidade e descontinuidade no Vaticano II: possibilidades de análise. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, cidade onde é editada, v. 3, p. 1-13, 2008.
- CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida, SP: Santuário, 2000.
- CARDOSO, Brunna Dias. **As representações do sagrado e do profano na juventude católico-carismática**. 2013. 65 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais)-Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013
- CASTRO, Silvana. Passos de. **Renovação Carismática Católica de Inhumas**. Inhumas: RCCI, 2015.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria. Cecília. de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2002. p.51-66.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GABRIEL, Eduardo. **A evangelização carismática católica na universidade: o sonho do grupo de oração universitário**. 2005. 99 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos-SP, 2005.

GIL, Antônio C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GROPPO, Luís. Antonio. Dialética das juventudes modernas e contemporâneas. **Revista de Educação do Cogeime**, São Paulo- SP, ano 13, n. 25, p. 9-22, dez. 2004.

_____. Condição juvenil e modelos contemporâneos de análise sociológica das juventudes. **Última Década**, Valparaíso-Chile, n. 33, p. 11-26, dez. 2010.

LEFEBVRE, Solange. Conflito das interpretações do Concílio: o debate entre Ratzinger e Kasper. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 6, n. 103, p. 314-318, 2006.

LEMOS, Carolina Teles, Sexualidade e religiosidade popular: discursos e práticas de mulheres da Vila Guanabara. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.8, n.5, set./out, p.1217-1226, 1998.

_____. Catolicismo, sexualidade e AIDS: pertencer sem ser fiel. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 259-268, jul./dez. 2010.

_____. Religião e patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. **Caminhos**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217, jul./dez. 2013.

_____. Religião no Centro-Oeste: entre a tradição e a modernidade. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 9, n.1, jan. /jun, p. 51-54, 2006.

_____. Sexualidade: a construção social de um conceito. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 5, p. 867-878, set./out. 2000.

_____. Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 284-305, abr./jun. 2011.

MARCONI, Marina. de Andrade; LAKATOS, Eva. Maria. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da igreja? **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 169-186, jun. 2003.

_____. Comunidades de vida no Espírito do Santo: juventude e religião. **Tempo Social**, v.

17, n. 2, p. 253-273, 2005.

MEDEIROS, Katia. Maria. Cabral.; MARIZ, Cecília L. Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos que permaneceram na comunidade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 141-173, 2013.

MELLONI, Alberto. O que foi o Vaticano II? Breve guia para os juízos sobre o concílio. **Revista Concilium**, Petrópolis, n. 312, v. 4, p. 34-59, 2005.

MINAYO, Maria. Cecília. de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. de S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2002. p.9-29.

MIRANDA, Júlia. Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 117-142, 2010.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013.

PAPA, João Paulo II. **Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho da Secretaria Geral do sínodo dos bispos**. 1980. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/february/documents/hf_jp-ii_spe_19800223_segreteria-sinodo-vescovi.html. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. João Paulo II. **Discurso do Papa João Paulo II aos participantes na Semana Internacional de Estudos sobre o Matrimônio e a Família**. 1999. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/august/documents/hf_jp-ii_spe_19990827_institute-jp-ii.html. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. **João Paulo II. Exortação Apostólica Familiaris Consortio**. 1981. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html. Acesso em: 9 fev. 2017.

PAPA, Paulo VI. **Humanae Vitae**. 1968. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em: 13 fev. 2017.

PIERUCCI, Antônio. Flávio. O sexo como salvação neste mundo: a erótica weberiana. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8., 1998, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Centro Universitário Maria Antônia, 1998.

PONDIAN, Vânia Aparecida. **A figura de Maria e as mulheres católicas carismáticas**. 2000. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

RAMOS, Amélia G. T. M. **Amigo de fé, meu irmão camarada: estratégias de recatolização do Ministério Universidades Renovadas na Universidade**. 2011. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

SALES, Igor Marlon. **A autocompreensão da igreja e a Renovação Carismática Católica (1966-2000)**. 2006. 153 f. Dissertação (Mestrado em História)-Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade do Estado de São Paulo, Franca, 2006.

SANTOS, Vanildes Gonçalves. **Juventude e gênero na Renovação Carismática Católica em Goiânia**. São Paulo. 2009. 216 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

SANTOS, Sérgio Ricardo Coutinho dos. **"Verbalização do sagrado" em tempos de fronteira: a recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959-1979**. 2015. 241 f. Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

SILVA, Bernadete França. Albano. **Grupo de Oração universitário (GOU) na Universidade Católica de Goiás: uma análise sociológica**. 2001. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

SILVA, Maria da Conceição. **Política e hegemonia na Igreja Católica: um estudo sobre a Renovação Carismática**. Goiânia: Kelps, 2001.

SILVA, Dercides. **Curso de pregação: Renovação Carismática Católica**. 2007. Disponível em: <http://www.atos2.net/download.html>. Acesso em: 8 mar.2017.

SOFIATI, Flávio M. A juventude no Brasil: história e organização. **Passages de Paris**, v. 2008, p. 1-14, 2008.

_____. A questão da sexualidade no Movimento Carismático Católico. **Revista Brasileira de História das Religiões**, cidade onde é editada, ano 3, n. 8, p. 227-241, 2010.

_____. Elementos sócio-históricos do movimento carismático no Brasil. **Estudos de Religião**, cidade onde é editada, v. 23, n. 37, p. 216-241, jul./dez. 2009. Disponível em: www.fflch.usp.br/ds/pos-graduacao/.../m_10_Flavio_Munhoz_Sofiati.pdf. Acesso em: 28 nov. 2015.

_____. Juventudes e contemporaneidade. **Vida Pastoral**, cidade onde é editada, ano 54, n. 288, p. 23-32, 2013.

_____. **Religião e juventude: os novos carismáticos**. Aparecida, SP: Ideias & Letras; São Paulo: FAPESP, 2011.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos Avançados**, cidade onde é editada, v. 18, n. 52, p. 77-95, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a07v1852.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2015.

TOSCANO, Roque. **Renovação Carismática Católica na perspectiva do outro: um olhar**

de fora para dentro. 2001. 85 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica: algumas observações. **Estudos Avançados**, cidade onde é editada, v. 18, n. 52, p. 97-107, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a08v1852.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2015.

VATICANO. **A Carta Apostólica “Ecclesia Dei” Do Sumo Pontífice João Paulo II sob forma de “Motu Proprio”**. 1988. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Carta do Papa João Paulo II à Conferência Episcopal Alemã do Caso Hans Küng**. 1980. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800515_conferenza-episcopale-tedesca.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Declaração Dignitatis Humanae, sobre a liberdade religiosa**. Paulo VI. 1965b. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 31 ago. 2016.

_____. **Discurso do Papa João Paulo II à Assembleia dos Bispos da Conferência Episcopal Italiana**. 1982. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/march/documents/hf_jp-ii_spe_19820312_vescovi-assisi.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Discurso do Papa João Paulo II à Reunião Plenária do Sacro Colégio**. 1979a. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791106_riunione-plenaria.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Discurso do Papa João Paulo II durante a audiência de cardeais para os cumprimentos de boas-festas**. 1978a. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781222_auguri-curia.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Discurso do Papa João Paulo II na II Conferência do Episcopado Latino Americano**. 1979b. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.pdf. Acesso em: 4 abr. 2016

_____. **Orientações educativas sobre o amor humano: linhas gerais para uma educação sexual**. 1983. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_d oc_19831101_sexual-education_po.html. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. **Radiomensagem urbi et orbi do Papa João Paulo II**. 1978b. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1978/documents/hf_jp-

[ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio.html](#). Acesso em: 4 abr. 2016.

_____. **Sexualidade humana: verdade e significado**. 1995. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_po.html. Acesso em: 14 fev. 2017.

VIEGAS, Vanessa L. A Renovação Carismática Católica (RCC): entre o tradicionalismo e o novo. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, p. 1-15, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

APÊNDICES



APÊNDICE A – Roteiro das Entrevistas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Nome: _____

Idade: _____ Sexo: Feminino () Masculino ()

Cidade: _____ Telefone: _____

Estado Civil: _____

1. Quando foi seu primeiro contato com a Igreja Católica e com o Movimento Carismático?
2. Sabe-se que os Grupos de Oração são as “bases” do Movimento Carismático, porém não substitui a vida sacramental. Qual é o motivo que mantém sua participação no “Grupo de Oração *Semeador*”?
3. O Movimento Carismático é um novo modo de ser Igreja. Considerando que o movimento apresenta uma proposta de renovação e novos modos de ser a própria Igreja, qual a importância da figura do Papa, do culto à Maria e a leitura da Bíblia para o movimento?
4. A Renovação Católica Carismática é uma proposta de renovação espiritual, que oferece cura aos males e a felicidade plena da vida presente e futura. O que é necessário para alcançar essa felicidade?
5. O que você compreende por renovação espiritual e o que é necessário para alcançá-la?
6. Para você o que é ser um carismático?
7. Esboce sua opinião a respeito dos novos conceitos de família (diversidade familiar na contemporaneidade). E qual é a importância da família na formação do indivíduo?
8. Com relação a diversidade familiar, qual é a importância do casamento na contemporaneidade?
9. A castidade seria uma saída para a cura dos males que a juventude enfrenta na atualidade?
10. Qual sua opinião com relação aos métodos contraceptivos (Billings, Preservativo, anticoncepcional e etc.) e ao aborto? Qual seria a melhor alternativa?