

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

IGREJA CATÓLICA ROMANA: FRONTEIRAS DO DISCURSO E TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi

CURITIBA

2002

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

IGREJA CATÓLICA ROMANA:

Fronteiras do Discurso e Territorialidade do Sagrado



SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

**IGREJA CATÓLICA ROMANA: FRONTEIRAS DO DISCURSO E
TERRITORIALIDADE DO SAGRADO**

**Tese apresentada ao Curso de pós-graduação
em História, Setor de Ciências Humanas,
Letras e Artes, Universidade Federal do
Paraná, como requisito parcial à obtenção do
título de Doutor em História.**

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi

CURITIBA

2002

TERMO DE APROVAÇÃO

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

IGREJA CATÓLICA ROMANA: FRONTEIRAS DO DISCURSO E TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Curso de pós-graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi, UFPR

1º Examinador: Prof. Dr. Lineu Bley, Faculdade Curitiba

2º Examinador: Prof. Dr. Renan Frighetto, UFPR

3º Examinador: Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr

4º Examinador: Prof. Dr. Edson Armando Silva, UEPG

Curitiba, 04 de Outubro de 2002



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua General Carneiro, 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

PARECER

Os Membros da Comissão Examinadora designados pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História para realizar a arguição da Tese da candidato **Sylvio Fausto Gil Filho**, sob o título **"Igreja Católica Romana. Fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado"** para obtenção do grau de **Doutor em História**, após haver realizado a atribuição de notas são de Parecer pela *Opinava* com conceito **"A..."** sendo-lhe conferidos os créditos previstos na regulamentação dos Cursos de Pós-Graduação em História, completando assim todos os requisitos necessários para receber o grau de **Doutor**.

Curitiba, 04 de outubro de 2002



Prof. Dr. *[Signature]*
Presidente

Prof. Dr. *[Signature]*
1º Examinador

Prof. Dr. *Bryan Figueira*
2º Examinador

Prof. Dr. *Welf Daniel Sal*
3º Examinador

Prof. Dr. *Polson Armando Silva*
4º Examinador

Dedico este trabalho à memória de três pessoas que me influenciaram sobremaneira em momentos especiais da minha vida:

*Ao meu pai **Sylvio Fausto Gil (1923-1973)**; permanecem as reminiscências da minha infância, de sua integridade e firmeza de caráter.*

*Ao meu tio **Atílio Roque Caporazzo (1931-1999)**; remanesce a conversa amigável e sincera em momentos decisivos da minha juventude.*

*Ao amigo bahá'í **Habib Taherzadeh (1908 – 1995)**, cabe o testemunho de sua grande influência na minha vida como bahá'í, de sua humildade, de seus amorosos e sábios conselhos assim como as reuniões preciosas de estudos das Escrituras Sagradas Bahá'ís, como também o exame do Alcorão e da Bíblia.*

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer não é apenas o cumprimento de um dever, mas uma menção de reconhecimento àqueles que direta ou indiretamente viabilizaram este trabalho.

- Desejo expressar a mais profunda gratidão ao Prof. Dr. Euclides Marchi pela sua orientação competente e prestativa, principalmente por ter acreditado no potencial da idéia e apoiado sua realização.
- Na fase de qualificação da tese, cabe a menção especial às avaliações do Prof. Dr. Lineu Bley e do Prof. Dr. Renan Frighetto, com críticas consistentes e oportunas.
- Ao Curso de pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná na figura de seus professores, colegas de curso e funcionários, por proporcionar um ambiente sempre cativante e instigante.
- Ao departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná na imagem de todos os colegas e funcionários. Em especial ao Prof. Dr. Naldy Emerson Canali pela sua visão de futuro que desencadeou o processo de qualificação do departamento, do qual somos herdeiros; ao Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr, que teve a solicitude de fazer uma crítica apurada ao projeto de pesquisa; ao Prof. Dr. Francisco Mendonça pela sugestão oportuna de bibliografia, e ao Prof. Dr. Everton Passos pela gentileza de disponibilizar uma base cartográfica digital do Estado do Paraná.
- Ao Prof. Carlos Alberto Balhana do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná pela indicação de fontes inestimáveis.

- Aos amigos do Conselho Bahá'í do Paraná pelo amoroso estímulo e por terem compreendido as vicissitudes do momento de confecção de tese.
- Ao Frei Rui Depiné pelo seu espírito verdadeiramente cristão, pela sua visão sem preconceitos e por ter ajudado no acesso a fontes documentais e estatísticas da Igreja Católica Romana junto à Cúria Metropolitana de Curitiba.
- À minha mãe, Maria da Glória, que, mesmo sem o saber, me despertou o interesse por estudar questões relacionadas à temática religiosa.
- À minha querida esposa, Ana Helena, e meu filho, Andrew Vinicius, pela paciência e solidariedade em todas as madrugadas que passei em claro na fase de redação de tese.
- Aos meus irmãos, Elisabete, Margareth e Celso, que em todos os momentos e sob todas as condições confiam e incentivam o meu trabalho.
- À minha tia Celinha, grande estimuladora da minha carreira profissional.
- Ao Sr. Tonico e à Srª Nilza pelo infinito carinho.
- Ao amigo Bijan Ardjomand pelo apoio e pelo desenho do tema de capa.
- Finalmente, cabe ainda a menção a Maria Cecília Romanel, por ter disponibilizado algumas fontes importantes sobre a Igreja Católica Romana em Curitiba; ao Monsenhor Oswaldo G. Neumam, que gentilmente me atendeu na Cúria Metropolitana de Curitiba; à geógrafa Simone Koziak pela digitalização dos cartogramas, e a Prisca Ardjomand, pela revisão do texto final.

" Se desejas uma pérola deves abandonar o deserto e perambular junto ao mar; e mesmo que nunca encontres a pérola cintilante pelo menos não deixaste de alcançar a água."

Hakim Sanai (?) -1150

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	viii
LISTA DE QUADROS	ix
LISTA DE GRÁFICOS	x
RESUMO.....	xi
ABSTRACT.....	xii
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - APROXIMAÇÃO TEÓRICA	28
1.1 - O CAMPO RELIGIOSO	28
1.2 - TEMPORALIDADE DO SAGRADO	42
1.3 - FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA	44
1.4 - A ESPACIALIDADE DO SAGRADO	47
1.5 - O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO	55
CAPÍTULO 2 - AS FRONTEIRAS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA	75
2.1 - O DISCURSO RELIGIOSO E O SAGRADO	75
2.2 - AS FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO A PARTIR DO CONCÍLIO VATICANO II	84
CAPÍTULO 3 - AS FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO LATINO-AMERICANO	100
CAPÍTULO 4 - ESTRUTURAS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA.....	128
CAPÍTULO 5 - TERRITORIALIDADE CATÓLICA LOCAL.....	166
CONCLUSÃO	204
FONTES.....	211
I - DOCUMENTOS DATILOGRAFADOS DO ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA	211
II - DOCUMENTOS IMPRESSOS DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA.....	213
III - DOCUMENTOS EPISCOPAIS DO CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO –CELAM	214
IV - DOCUMENTOS EPISCOPAIS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB.....	214
V - DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS.....	217
VI - FONTES ESTATÍSTICAS DO CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS – CERIS.....	218
VII - FONTES ESTATÍSTICAS DO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE).....	221
VIII – FONTES DA ASSOCIAÇÃO INTERCONFESSIONAL DE EDUCAÇÃO – PARANÁ	222
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	223

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 - "O ENTERRO DO CONDE DE ORGAZ"	52
FIGURA 02 - DIMENSÕES DO DEVIR	59
FIGURA 03 - DIMENSÕES DA ESPACIALIDADE	61
FIGURA 04 - CATEGORIAS DA ESPACIALIDADE	65
FIGURA 05 - REDIMENSIONAMENTO DO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO	71
FIGURA 06 - A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO	73
FIGURA 07 - COMPOSIÇÕES REGIONAIS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA	96
FIGURA 08 - FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO	98
FIGURA 09 - INSTÂNCIAS DE PODER DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA	136
FIGURA 10 - CONCENTRAÇÃO DE CATÓLICOS ROMANOS NO BRASIL - 1991	161
FIGURA 11 - CONCENTRAÇÃO DE PENTECOSTAIS NO BRASIL - 1991	162
FIGURA 12 - IGREJA LOCAL E TENSÕES ESCALARES	167
FIGURA 13 - DIOCESE DE CURITIBA (1892-1908)	175
FIGURA 14 - CIRCUNSCRIÇÃO ECLESIAÍTICA DO PARANÁ (1926-2000)	180
FIGURA 15 - FRAGMENTAÇÃO TERRITORIAL DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1926-2000)	182
FIGURA 16 - MATRIZES DE PARÓQUIAS DE CURITIBA (1668-1999)	192

LISTA DE QUADROS

QUADRO 01 – CAPITAL RELIGIOSO	38
QUADRO 02 – CAMPO RELIGIOSO E HABITUS	40
QUADRO 03 - TIPOLOGIA DOS DOCUMENTOS DA IGREJA (USO MODERNO)	77
QUADRO 04 - CONCÍLIOS ECUMÊNICOS.....	85
QUADRO 05 – ORDENS E CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS E FEMININAS CATÓLICAS ESTABELECIDAS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA	177

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 01 – NÚMERO DE ADEPTOS DAS RELIGIÕES DO MUNDO (1980-1990)	31
GRÁFICO 02 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA NO BRASIL (1950-1991)	140
GRÁFICO 03 - EVOLUÇÃO DAS CATEGORIAS TERRITORIAIS DAS CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS NO BRASIL (1900-1999).....	146
GRÁFICO 04 Vocações para vida sacerdotal - Brasil (1964-1999).....	148
GRÁFICO 05 INSTITUTOS RELIGIOSOS E SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA MASCULINAS E FEMININAS NO BRASIL (1970-1999).....	150
GRÁFICO 06 - Irmãs e irmãos professos em institutos religiosos e sociedades de vida apostólica no Brasil (1970 – 1999).....	152
GRÁFICO 07 - EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE PARÓQUIAS E PRESBITEROS BRASIL (1970-1999).	157
GRÁFICO 08 - RELAÇÃO DE HABITANTES POR PRESBITERO BRASIL (1970-1999)	158
GRÁFICO 09 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA NO PARANÁ (1950-1991)	169
GRÁFICO 10 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA EM CURITIBA (1940-1991)	173
GRÁFICO 11 - RELAÇÃO ENTRE SACERDOTES SEculares E POPULAÇÃO DE PERTENÇA CATÓLICA ROMANA EM CURITIBA (1973-1991).....	185
GRÁFICO 12 - SACERDOTES DIOCESANOS SEculares - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973- 1999)	187
GRÁFICO 13 - FRAGMENTAÇÃO TERRITORIAL DAS PARÓQUIAS - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)	190
GRÁFICO 14 - PESSOAS ASSISTIDAS EM INSTITUIÇÕES DE CARIDADE CONTROLADAS POR RELIGIOSOS CATÓLICOS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999).....	194
GRÁFICO 15 - INSTITUIÇÕES CONTROLADAS POR RELIGIOSOS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)	196
GRÁFICO 16 - MOVIMENTO RELIGIOSO - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA - PARÓQUIAS DA CAPITAL (1970-1995).....	200
GRÁFICO 17 - MOVIMENTO RELIGIOSO - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA - PARÓQUIAS DO INTERIOR (1970-1995).....	201

RESUMO

Este trabalho, sob o título "Igreja Católica Romana: Fronteiras do Discurso e Territorialidade do Sagrado," foi construído a partir da observação de que a Igreja mantém estratégias de expansão e preservação que configuram determinada territorialidade do sagrado. Nossa análise toma como referência o Concílio Vaticano II (1962-1965) e as repercussões no último quartel do século XX. Deste modo, partimos da *desconstrução* do discurso oficial da Igreja Católica Romana em quatro níveis escalares: a Sé Romana, O Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Igreja Local da Arquidiocese de Curitiba. Relacionamos o plano discursivo com a interpretação simbólica da prática espacial da Igreja galvanizada pelas relações de poder. Sob esta abordagem teórica, redimensionamos a categoria analítica territorialidade do sagrado, que representa a chave de interpretação da dinâmica da ação institucional da Igreja. A dialética entre o plano discursivo e a prática espacial da Igreja justificam a nossa concepção de uma História do espaço e das representações. De acordo com os procedimentos adotados, concluímos que duas fronteiras da territorialidade católica se estabelecem: a ecumênica, representada pela busca da restauração da unidade dos cristãos sob a égide da Igreja Católica Romana diante do impacto do pluralismo religioso, e a fronteira missionária e de evangelização, que busca a expansão e reestruturação da prática católica. Todas estas formas traduzem estratégias próprias da territorialidade católica pós - Concílio Vaticano II e as reverberações tardias no contexto do Brasil. O impacto do avanço neopentecostal das décadas de 1980 e 1990 e a crise da hegemonia católica ensejam novas territorialidades do sagrado no Brasil.

Palavras-chave: História da Igreja Católica Romana; Discurso Religioso; Territorialidade do Sagrado.

ABSTRACT

The work under the title "Roman Catholic Church: Borders of the Discourse and Territoriality of the Sacred" was built upon the observation that the Church maintains expansion and preservation strategies which configure specific territorialities of the sacred. Our analysis takes as reference the Vatican II Council (1962-1965) and the repercussions in the last quarter of the 20th century. Thus, we start from the deconstruction of the official discourse of the Roman Catholic Church in four escalating levels: Roman Sé, the Latin-American Episcopal Council (CELAM), the Brazilian National Conference of Bishops (CNBB) and the Local Church of the Archdiocese of Curitiba. We related the discursive plan with the symbolic interpretation of the spatial practice of the Church galvanized by relationships of power. Under this theoretical approach we redimensioned the analytic category territoriality of the sacred that represents the key to the dynamics interpretation of the institutional action of the Church. The dialectics between the discursive plan and the spatial practice of the Church justifies our conception of a history of the space and representations. According to the adopted procedures we concluded that two borders of the Catholic territoriality settle down: the ecumenical, represented by the search of the unit restoration of Christians under the shield of the Roman Catholic Church before the impact of the religious pluralism and the missionary and evangelization border which aims at the expansion and restructuring of the catholic practice. All these forms demonstrate their own strategies of catholic territoriality after Vatican II Council and the late reverberations in the Brazilian context. The impact of the neopentecostal progress in the 1980's and 1990's and the crisis in the catholic hegemony contributed to the new territorialities of the sacred in Brazil.

Key-words: History of the Roman Catholic Church; Religious Discourse; Territoriality of the Sacred.

INTRODUÇÃO

Um estudo sobre a Igreja Católica Romana não é algo inusitado na historiografia, mas um exame sobre a territorialidade católica certamente o é. Diante deste desafio torna-se necessário construir uma abordagem teórico-metodológica que permita alcançar este foco de análise. Trata-se, portanto, de um olhar específico sobre a Igreja Católica Romana além da perspectiva convencional que normalmente enseja a temática.

No exame da historiografia recente duas perspectivas são pertinentes: a primeira denota o interesse temático pela religião e a segunda revela as abordagens que de algum modo consideraram conceitos de espaço e território em sua análise. Sob este aspecto, no âmbito da historiografia francesa a partir da década de 1930, a denominada *Escola dos Annales* de L. FEBVRE e M. BLOCH rompeu os limites estritamente disciplinares da História, construiu uma crítica eficaz à abordagem tradicional da História Política e partiu para uma ênfase aos aspectos econômicos e sociais.

Na opinião de LE GOFF (1998), o desenvolvimento da geografia como ciência humana, V. de LA BLACHE, J. BRUNHES (1869-1930), A. DEMANGEON (1872-1940) e J. SION (1878-1940) influenciaram sensivelmente as abordagens da história nova de L. FEBVRE, M. BLOCH e F. BRAUDEL. Neste contexto a abordagem da *Escola dos Annales* ressalta a busca articulada entre espaço e tempo.¹ Todavia, os conceitos herdados da Geografia Humana do início do século XX consideravam muito mais a categoria de análise paisagem do que propriamente espaço, e este circunscrevia-se ao palco sobre o qual a trama da história se

¹ Ainda no contexto da *Escola dos Annales*, Lucien FEBVRE (1953), em seu artigo "*Deux amis géographes*" in *Combats pour L'histoire*, enfatizou a relação entre a História e a Geografia lembrando o geógrafo J. SION, que afirmava a importância de se pensar tanto como historiador quanto geógrafo.

desenvolvia. Era o espaço físico perenizado, coisificado pelo homem e submetido ao tempo, que era o agente decisivo das transformações da vida.

A despeito da crítica feroz de LE GOFF (1998, p. 33) “A história à Toynbee, apesar de suas seduições, sua vista larga, seu desejo de totalidade, essa história confusa, feia – obrigatoriamente – de terceira mão em grande parte e que filosofa barato não é a nossa”. Em 1948, TOYNBEE propunha uma verificação da religião como o ponto de deslocamento de foco da própria História. Reconhecia a religião como o plano de ruptura dos métodos tradicionais ocidentais de estudo da história. Ainda mais, considerava que a História Política deveria ceder a primazia à História Religiosa. Junto com a marginalização da história especulativa de TOYNBEE a ênfase à centralidade da religião na abordagem também foi descurada.

A nossa releitura, especificamente da proposta do autor, conduz ao reconhecimento de que a relatividade da narrativa religiosa não é tomada pela simples objetividade do estudioso, mas pelo reconhecimento de que seu fazer constitui também prática social.

O marcante olhar sócio-econômico da abordagem dos *Annales* pouco a pouco foi deslocado para um maior interesse pela História Cultural. Mesmo historiadores de inspiração marxista, como THOMPSON com suas preocupações com as mediações da cultura e da moral, apontaram para esta tendência. Também os historiadores dos *Annales* da quarta geração, como R. CHARTIER e J. REVEL, encampam a idéia de que as relações econômicas e sociais não são anteriores às relações culturais e nem as determinam. Outrossim, as representações do mundo social compõem a realidade social (HUNT, 1995). A partir da crítica à noção de mentalidades, que junto ao econômico e social correspondia à sustentação da perspectiva dos *Annales*, considerada pouco operacional e por vezes ininteligível, a categoria de representação foi gradativamente tomando corpo na explicação da nova história cultural.

A possibilidade de uma história religiosa está muito mais afeta ao âmbito de uma história das representações, de uma história do sagrado. Neste domínio

cabe ressaltar a peculiaridade com que a análise da religião aparece nas ciências humanas, quer na sociologia, na história, na antropologia cultural ou na geografia humana.

Na historiografia do século XX, quem mais se aproximou a uma História do Sagrado foi M. ELIADE.

ELIADE (1995) enfatiza a realidade diferenciada do sagrado como oposição ao profano. O homem percebe o sagrado, pois ele é um ato de manifestação. O autor indica o termo *hierofania*², que corresponde à própria revelação de algo sagrado. O termo possui um quadro de referência abrangente, pois tanto indica a sacralização de todo e qualquer objeto como também a manifestação do Transcendente pessoal. O sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma ordem diferente, uma lógica que não pertence a este mundo. Esta diferença contextualizada constitui o dilema pelo qual percebemos o sagrado.

ELIADE (1995) comenta que “nunca será demais insistir neste paradoxo que constitui a *hierofania*, até mais elementar.” A manifestação do sagrado torna qualquer coisa em outra coisa, qualquer ser em outro ser; encontra uma ordem distinta em toda relação com o mundo. Fundamentalmente, as coisas ditas sagradas são outras muito embora permaneçam as mesmas.

O sagrado e o profano seriam duas modalidades de existência assumidas pelo homem em sua história. São maneiras de ser no mundo e no cosmos. A referência do sagrado posiciona o homem diante de sua própria existência. De modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às ciências humanas como à filosofia.

² O uso do termo *hierofania* na perspectiva de ELIADE (1995) refere-se à manifestação do sagrado que enseja uma experiência religiosa primária através da revelação de uma realidade de caráter absoluto. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Uma derivação conceitual é o logismo *hierópolis*, especialmente referindo-se às Cidades-Santuários, a exemplo de Aparecida do Norte no Brasil.

Ao apresentar e qualificar o sagrado, ELIADE constrói uma ponte interpretativa entre a natureza transcendente da religião e sua materialidade. A manifestação do sagrado contribui para uma nova semântica de relações que podemos caracterizar como:

- O homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade, que reclassifica qualitativamente os objetos.
- Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido.

Ao delimitar conceitualmente o sagrado, ELIADE, busca uma estrutura e uma morfologia baseadas em uma gama diversificada de sacralidades ou fatos sagrados.

A diversidade de modalidades do sagrado relativiza bastante o conceito de *hierofania*. Este conceito só é delimitado pelo fato de toda e qualquer *hierofania* ser histórica. Muito embora separadas pelo contexto único de cada momento da história, as *hierofanias* possuem escalas de abrangência do local ao universal.

Se considerássemos a *hierofania* como momento único, pleno, indissociável de seu contexto, tornaríamos o estudo do fenômeno religioso de tal modo fragmentário que seria quase impossível relacioná-lo de forma processual ou comparada.

O desafio está em encontrar um ponto de convergência dos fenômenos. A base conceitual em questão representaria a inteligibilidade do fenômeno religioso em contextos e momentos diferenciados. A articulação entre diferentes *hierofanias* seria vital para uma análise no âmbito da História das Religiões. A solução proposta por ELIADE reside na idéia de *arquétipo*³ e repetição. Segundo o autor, na

³ JUNG (1999) conceitua *arquétipo* como as imagens psíquicas do inconsciente coletivo que tornam-se comum a todos. ELIADE apropria-se desta idéia e a projeta ao contexto das religiões e suas práticas simbólicas.

espiritualidade arcaica a realidade apresenta-se ao homem como imitação de um *arquétipo*.

O conceito de *arquétipo* como foi proposto por JUNG (1991, p. 53) trata de formas *a priori* das faculdades imaginativas que têm aparência de imagens típicas. “Na realidade, as formas *arquetípicas* geradas pela fantasia se reproduzem espontaneamente sempre e por toda parte, sem que deva pensar (...) em uma transmissão por via direta.”. O autor considera o *arquétipo* como uma representação não adquirida pela nossa consciência, mas uma tendência instintiva. (JUNG, 1964)

Este elo comum é creditado por JUNG (1999) às relações primitivas da psique, sendo os *arquétipos* atributos da psique pré-racional sem conteúdo específico e herdadas do passado remoto. Sob este ponto de vista os arquétipos são preexistentes e não limitados ao tempo e espaço. Trata-se de criações do espírito do homem que são veiculadas pela tradição e pela herança. O autor considera a possibilidade da espontaneidade da emergência de imagens *arquetípicas* sem qualquer vínculo com tradição direta.

ELIADE (1969) apropria-se desta referência, aplicando uma nova semântica. Em um primeiro momento, apresenta a noção de arquétipo como permanência simbólica dentro de uma ontologia original. Sua reflexão em *O Mito do Eterno Retorno* apresenta a realidade do homem arcaico construída a partir da repetição de gestos primordiais. Em outro momento, considera que um objeto ou uma ação adquire um valor e reveste-se de uma realidade que os transcende os sacraliza.

A maior parte da discussão de ELIADE (1969) é perpassada pela configuração de padrões de ação e estruturas de fundamento *arquetípico*. O fio condutor de seu discurso alinhava o símbolo como fundamento estrutural pré-concebido que só é diverso na prática aparente de cada cultura. Assim, os simbolismos de centro do mundo, os simbolismos celestes de fertilidade etc... assentam-se em um padrão *arquetípico* que fundamenta o conceito de repetição. O autor caracteriza o estudo das religiões como uma situação-limite, pois os estudos

dos símbolos, mitos e ritos demonstram os limites do homem, e não apenas a sua situação histórica.

Ao atribuir uma base uniforme de edificação dos atos simbólicos, o autor apresenta a possibilidade de uma essência uníssona do fato religioso. Cabe lembrar a distinção pela qual ELIADE caracteriza as sociedades ditas arcaicas ou pré-modernas em comparação com as sociedades modernas secularizadas (ou, no seu dizer, profanas) e cada vez mais desprovidas de sustentação no sagrado.

A crítica ao uso do conceito de *arquétipo* na análise da religião é estarmos creditando ao mito a configuração de uma reminiscência da psique, e não como algo tecido na trama histórica.

A nossa reflexão parte do pressuposto de que a repetição de atos mitológicos do passado nas sociedades arcaicas é semelhante à idéia da intervenção da Divindade na história como as religiões universais professam. Neste sentido, nas sociedades complexas, a religião seria uma variável pertinente na estruturação das relações sociais. O ponto de convergência e comparação do estudo de diferentes tradições religiosas estaria muito mais atinente ao seu caráter histórico contextualizado do que propriamente a uma essência *arquetípica*.⁴

Nos reportamos, por exemplo, às relações entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islã quando advogam uma raiz tradicional única e uma mesma origem mística e étnica, tendo como origem a epopéia de Abraão⁵, assim como descrito no

⁴ O sentido procurado na questão do caráter histórico da *hierofania* aproxima-se da análise do sociólogo L. STURZO (1943) em seu ensaio *La vera vita – Sociologia del Soprannaturale*, onde encara o sobrenatural como algo que faz parte da vida social. Algo que se justapõe ao natural, que pode ser aceito ou negado. Sendo assim, a sociedade está impregnada do sobrenatural e deste modo interage com certos parâmetros sociológicos de ordem natural. Assim unicamente o ser humano relaciona-se com a *hierofania* e deste modo age na História.

⁵ Como no contexto do Cristianismo do início do século IV, lembramos o comentário de um dos expoentes da *Patrística*, o autor da *História Eclesiástica* que nos remete à tese da ligação simbólica do Cristianismo com a religião de Abraão. Segundo EUSÉBIO DE CESARÉIA (2000, p. 46): "Evidentemente, é lícito julgar ser esta religião dos amigos de Deus, companheiros de Abraão, a mais

Gênesis bíblico ou na 2ª e 3ª suras do Alcorão.

A construção de uma história do sagrado carece do resgate de uma teoria das representações sociais. Contudo, uma história do sagrado é, da mesma forma, uma história do poder exercido na evidência de sua espacialidade e territorialidade.

Este quadro de referência segue um caminho teórico-conceitual específico deste estudo. A carência de uma abordagem semelhante na historiografia é a lacuna em que o nosso quadro referencial se insere.

Neste intuito, consideramos três categorias teóricas de base do nosso argumento, a saber:

- (i) o poder;
- (ii) as representações sociais;
- (iii) o sagrado.

O poder é a primeira dimensão teórico-conceitual de base do nosso argumento.

Neste contexto, lembramo-nos do início da obra *Contra as Heresias* de IRINEU DE LIÃO (1995), apologeta cristão do século II no seu discurso sobre os sistemas *gnósticos*⁶.

antiga e vetusta de todas. Ela foi recentemente proclamada a todas as nações através do magistério de Cristo."

6 Baseado em REALE & ANTISERI. (1990) os traços essenciais das doutrinas *gnósticas* que se vincularam aos primeiros séculos do Cristianismo e foram condenados veementemente pela ortodoxia são: (i) A *gnose* objetiva, o conhecimento direto de Deus e a salvação escatológica do homem; (ii) " Na experiência do gnóstico, a tristeza e a angústia emergem como dados fundamentais, porque revelam um impacto com o negativo e a conseqüente tomada de consciência de uma cisão radical entre o bem e o mal, revelando ademais a nossa verdadeira identidade, que consiste na pertença ao bem originário: se o homem sofre o mal, isso significa que ele pertence ao bem. Portanto, o homem provém de um outro mundo e a ele deve retornar." (iii)-O mundo material representa o mal do qual somos prisioneiros. Sendo assim, Cristo é o ente divino que veio à Terra revestido de um corpo aparente. Nesta doutrina há um esvaziamento de significados relativos a encarnação divina, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. (iv) Nos sistemas gnósticos a derivação da realidade inteligível e do homem provém de várias entidades eternas (*Eons*) que emanam em duplas. (v) Trata-se de uma doutrina de salvação do mundo material, objetivando um mundo espiritual de onde todos vieram. O processo de libertação dá-se através de um conhecimento celestial (*gnose*) acessível apenas a alguns considerados iniciados.

Em sua exposição ele declarava que alguns, a fim de rejeitar a verdade, apresentam discursos mentirosos e argumentos sem fim para aumentar mais a polêmica do que aquilo que favorece a construção do edifício de Deus onde a fé se realiza. Revestem de modo astuto a inverdade com aparência de verdade e, assim, seduzem os ignorantes. Na má interpretação do correto constroem o erro. Pela arte das palavras, induzem os mais simples à ruína. No texto, afirma que ao explicitar as doutrinas dos que eram diferentes os exporia a própria inverdade que encarnam. É no discurso sobre o erro que Irineu de Lião visa apontar a verdade. Na polêmica é que ele aponta o desvio do caminho correto. A dúvida é inimiga da fé, e sem fé não há possibilidade de encontrar a verdade. É claro que, no seu papel de apologeta, faz do contradiscurso a arma ideal e necessária para apresentar a sua versão da verdade. Verdade esta endossada pela interpretação autoritativa do discurso fundador do Evangelho e legitimada pela Igreja, sendo este o discurso válido diante de outras interpretações que necessariamente correspondem à inverdade com a qual acusa os *gnósticos*. Trata-se, sobremaneira, de uma articulação de poder no plano do discurso. O contexto discursivo de Irineu de Lião é o de preservação da unidade teológica da crença católica na divindade em Jesus Cristo, tanto que ele é reconhecido pela Igreja Católica Romana como teólogo da ortodoxia. A discussão *ireneana* nos remete a um campo de significados da justificação pela fé e à necessidade de uma teologia oficial que é base de legitimação da instituição religiosa e ao poder de seus líderes que transcendem a sua temporalidade e relevam uma permanência na História da Igreja. Assim sendo, dezoito séculos depois, a relações de poder que permeiam a instituição Igreja e seu discurso oficial restabelecem constantemente esta correspondência. Esta característica do discurso religioso tradicional apresenta um primeiro momento de reflexão sobre o poder. A permanência no discurso religioso demonstra a possibilidade de interpretação de uma rede de legitimações históricas articuladas por parte da ação do clero e dos especialistas da religião.

O conceito de poder emerge principalmente no campo da política. FREUND *apud* LEBRUN (1981) definia a política como uma ação social que, por vezes, funda-se no direito e objetiva “garantir pela força a segurança externa e a concórdia interna de uma unidade política”. Quando discutimos poder, a noção de força torna-se logo subjacente à primeira. Sendo a força coercitiva, ela permite inferir que o ato ou palavra que visa a mudança de comportamento de outrem implica canalizar o domínio ou a *potência*. No dizer *weberiano*, a *potência* é a oportunidade de impor a vontade própria internamente em uma relação social.. Quando a *potência* se reveste de comando e se dirige a alguém que necessariamente deve cumpri-lo estamos diante do estado de dominação⁷ *weberiano* está sendo entendido em nossa reflexão como *poder*. O *poder* repercute num comando de conteúdo específico onde existe a probabilidade de um grupo de pessoas obedecê-lo. Outrossim, existe uma intencionalidade no exercício do *poder* que está ligada a noção de *autoridade*. A autoridade é a disposição reconhecida de uma posição dentro de um grupo social para o exercício do *poder*.

FOUCAULT (1998) argumenta que o *poder* se expressa no controle do corpo. O corpo é a primeira instância do *poder*, “nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do *poder*”. Todavia, o *poder* não tem função somente coercitiva e repressora, mas também ele influi na sociedade de forma positiva, pois desperta e produz um saber. O saber produzido pelo *poder* se realiza na história, ou seja, em muitos momentos da história o controle sobre o corpo e a sociedade edificou o saber. “Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares.”

⁷ Traduzido do alemão *herrschaft* por Raymond Aron na tentativa de preservar o prefixo *herr* que significa *dominus* *senhor*. (LEBRUN, 1981).

No âmbito da instituição religiosa, o exercício do *poder* assume características específicas. A religião indica princípios reguladores da vida e aponta, a partir de seu discurso fundador, a distinção entre a virtude e o erro. Segundo ANSART.(1978, p. 31), “a exteriorização do divino que caracteriza a religião em relação ao mito marca uma nova relação das práticas com a unidade do sentido. Enquanto o mito estende sobre todas as práticas e sobre todos os membros do grupo a onipresença de seus significados, a designação do divino numa força particular, num ser transcendente, confirma a separação, entre as práticas, do profano e do sagrado.” Nesta separação, uma classe específica se constitui para evocar e conservar os significados considerados verdadeiros para a sociedade. Esta classe de especialistas da religião, os sacerdotes, apropria-se simbolicamente do sagrado e assim exerce o poder religioso.

Entretanto, se o *poder*, no âmbito da religião, reside primariamente na disposição da *virtude*⁸ delineada na tradição e/ou texto de caráter sagrado, também sobre esta base está a legitimidade da autoridade. A estruturação organizada do exercício do poder revela a instituição e, por conseguinte, os atos de governo. Neste contexto, os sacerdotes são aqueles que se apropriam da *virtude* através da

⁸ Cabe asseverar que a disposição da virtude se circunscreve, no texto, ao discurso da virtude que legitima a ação de poder. Tomás de AQUINO (2002, p 657-658) reconhece a situação de Adão no paraíso ontológico como a virtude sendo a razão das perfeições submetida à Divindade. “O homem no estado de inocência possuía, de uma maneira ou de outra, todas as virtudes. É algo que resulta de tudo o que precede. Foi dito acima que era tal a retidão do primeiro estado que a razão estava submetida a Deus e as potências inferiores à razão. Ora, as virtudes não são mais que perfeições pelas quais a razão se ordena a Deus e as potências inferiores se dispõem segundo a regra da razão.”. Desconstruindo o argumento anterior, na condição primeira do homem a virtude era algo já posto já dado; na condição posterior (expulsão do éden) há a possibilidade do erro; sendo assim, a virtude passa a ser uma regra da razão que só existe enquanto ato. Analisando o argumento de Tomás de AQUINO, Deus está como fonte de toda virtude e portanto, a existência das coisas refere-se a bondade divina.. Como a fé é a guia da razão, a segunda se submete a primeira, de modo que ter fé na fonte de todas as virtudes é condição para todo ato bom. Estabelece-se, deste modo, uma relação direta entre a fé e o ato virtuoso. Neste sentido, o discurso da virtude referenda absolutamente o poder religioso e a condição de autoridade que permeiam as relações sociais.

interpretação legitimada e reconhecida. O *poder* exercido sobre este fundamento se adorna do caráter absoluto. Lembrando um texto da tradição chinesa *confuciana* que afirma: “Quem não reconhece o decreto celeste não conseguirá ser homem de bem. Quem não domina os ritos não logrará afirmar-se. Quem não conhece o valor das palavras não logrará conhecer os homens.” (CONFÚCIO, 1983, p.156). Na presente análise podemos inferir a seguinte interpretação do texto: o primeiro fundamento da *virtude*, e, por conseguinte, do exercício do poder, é o reconhecimento do *decreto celeste*, ou seja, a tradição ou texto sagrado. O segundo fundamento é o domínio do rito, regra da prática religiosa que faz reconhecer exteriormente o primeiro. O terceiro se encontra no valor da palavra e, por conseguinte, no discurso religioso, essencial no estabelecimento das relações de poder. O corpo sacerdotal e os especialistas da religião são aqueles que detêm o capital simbólico e o controle dos fundamentos do poder religioso.

A partir do delineamento do conceito de *poder*, partimos para o estabelecimento de uma segunda dimensão teórico-conceitual de base as representações sociais. Consideramos, assim, um olhar em direção ao atual estado de arte da teoria das representações sociais.

SCHOPENHAUER (2001, p. 09), em sua obra o “Mundo como Vontade e Representação”, nos releva o imo dos mecanismos da representação. Segundo ele:

O mundo é minha representação. – Esta proposição é uma verdade para todo o ser vivo e pensante, embora só o homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico. Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele saber que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem. Se existe uma verdade que se possa afirmar *a priori* é esta, pois ela exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, conceito muito mais geral que os de tempo, espaço e causalidade que o implicam.

A representação, portanto, é uma forma de conhecimento. Mesmo que tempo e espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação. No dizer de SCHOPENHAUER (2001), se tudo o que existe está para o sujeito e depende do sujeito, então o mundo é uma representação. A partir desta reflexão, uma teoria das representações sociais não é só possível, mas absolutamente necessária.

A teoria das representações sociais tem seu ponto de partida no trabalho de MOSCOVICI (1961), que sob a perspectiva da Psicologia Social se aproxima da sociologia e da antropologia. Segue, pois, a necessidade do enfrentamento de tendências que visam separar os aspectos psicológicos dos sociológicos. A base de aproximação dos trabalhos de MOSCOVICI está na idéia de representações coletivas de DURKHEIM.

DURKHEIM (1994) atribui às representações coletivas uma autonomia dos parâmetros puramente psíquicos de sua gênese. As representações sociais seriam a própria trama da vida social, possuindo um caráter relacional tanto entre indivíduos como entre grupos sociais. Deste modo, são os fenômenos sociais que revestem as representações do seu caráter concreto e inteligível. As representações coletivas são o modo pelo qual os grupos pensam nas suas relação como os objetos que os afetam.

Assim, MOSCOVICI (1998) remete às representações sociais as várias facetas das relações interpessoais do cotidiano. Ou seja, a teoria engloba a articulação de afirmações conceituais e explicações que têm origem no cotidiano.

Muito mais que uma observação ou opinião sobre o mundo, o ato de representar é a expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade.

Neste contexto, MOSCOVICI (1998) argumenta que tanto DURKHEIM como LÉVI-BRUHL demonstram a posição fundamental do conceito de representação social para a edificação de uma teoria da religião e do pensamento mítico de modo geral.

Na consideração de DURKHEIM (1996), “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas”, sendo a religião um fato eminentemente social. A objetivação da religião em sua materialidade social busca no conceito de representação coletiva a fundamentação dos fatos religiosos como produtos do pensamento coletivo. Nesta circunstância, buscamos a integração entre a teoria das representações sociais e uma teoria do fato religioso para alicerçar a nossa reflexão. A dinâmica relacional dos processos de representação está atada aos contextos pelos quais aparece e pelos quais mantém a interação com o mundo.

Quando MAUSS (1999) discute os fenômenos sociais, apresenta uma inviabilidade do sentimento religioso individualizado e fragmentado como uma representação controlada pelo “império das emoções”. Segundo ele, o crente acredita em dogmas e age segundo ritos sofisticados. Esta dinâmica é insuflada pela instituição à qual a pessoa pertence. MAUSS reconhece que o corpo geral dos crentes desconhece a origem dos ritos e dogmas que guiam a sua vida religiosa. Há um corpo de especialistas da manutenção do sagrado que visam manter e zelar pelos dogmas e ritos que a tradição lhes ensinou.

A aproximação de CHARTIER (1991) reconhece no resgate da idéia de MAUSS e DURKHEIM de representação coletiva uma tríade modal em relação ao mundo social:

- A construção contraditória e diversa da realidade a partir do recorte e da classificação.
- As práticas que permitem o reconhecimento de uma identidade social.

- As formas institucionalizadas e objetivadas através das quais os representantes das instâncias coletivas e indivíduos marcam a existência de determinado grupo social, classe ou comunidade.

A partir do exposto, CHARTIER (1991, p. 183) reconhece duas possibilidades: a primeira é relacionada “às identidades sociais como resultado sempre de uma relação de força entre representações imposta pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma”; e a segunda como a compreensão “do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo”.

Sendo assim, o autor confirma que na primeira via constrói-se a História que vai além do estudo dos conflitos econômicos e retoma o social sob o ponto de vista das suas estratégias simbólicas que condicionam posições e relações da estrutura social.

A pertinência desta opção reside na possibilidade de retomarmos a operacionalidade da análise do fato religioso reconhecendo nas instituições religiosas e no corpo dos crentes as estratégias simbólicas de relação e apropriação do sagrado na suas diversas instâncias.

Nesta situação, o sagrado seria a terceira dimensão teórico-conceitual de base do presente trabalho.

Sob as ciências humanas, a religião foi apreendida como sistema simbólico ou superestrutura ideológica. Esta tendência em destaque revela uma secularização deste campo e um crescente distanciamento do sagrado como categoria.

Segundo BERGER (1997, p. 61):

... o estudo da história levou a uma perspectiva na qual até mesmo os mais sacrossantos elementos da tradição religiosa acabaram por ser vistos como produtos humanos. A psicologia aprofundou este desafio, porque propunha que esta produção não só podia ser vista, mas explicada. Certo ou errado, a psicologia de Freud sugeriu que a religião era uma gigantesca projeção de necessidades e desejos humanos – uma sugestão tão mais sinistra, pelo caráter pouco edificante destas necessidades e desejos, e sinistra, enfim, pelos supostos mecanismos inconscientes deste processo de projeção.

Sendo assim, podemos inferir que a história e a psicologia desenvolvida na segunda metade do século XIX e início do XX contribuíram para uma crescente relativização da religião enquanto explicação do mundo. E mais tarde a sociologia, em especial a sociologia do conhecimento, instrumentalizou com acuidade a tese do declínio da religião e projetou a teologia nas incertezas da multiplicidade, como um instrumento de interpretação relativa.

Na análise da religião é prioritário não nos submetermos a um sistema sutil de evasivas sem tocar no cerne da experiência religiosa, o sagrado. Pois cabe-nos estabelecer, como premissa, uma categoria de avaliação e classificação que nos permita reconhecer a objetividade do fenômeno religioso.

O fenômeno religioso somente emergirá como tal, como afirma ELIADE (1970, p. 17):

(...) com a condição de ser apreendido dentro da sua própria realidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado.

O resgate do sagrado é precisamente o âmago da experiência religiosa. Em que pese o fato de todas as restrições que a experiência religiosa sofreu em várias culturas, o sagrado se impõe como base fundamental da qualidade reconhecível do fenômeno religioso. Neste intuito, as religiões se apresentam como modalidades do sagrado que se revelam em tramas históricas e em espaços de representação - conceito que desenvolveremos no primeiro capítulo - marcadas por rupturas. São espaços estruturados dentro de uma ontologia original.

Na análise de OTTO (1992), o sagrado é uma categoria de interpretação e avaliação *a priori*, e, como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso. A teoria do sagrado *ottoniana* nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não-racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser de característica explicitamente sintética, e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião.

A característica própria do pensamento tradicional diante do fenômeno religioso é de reconhecer aquilo que, por um momento, não obedece às leis da natureza. Esta intervenção no andamento natural das coisas, feita pelo Transcendente, que é o autor destas leis, apresenta-se como uma tese apriorística, ou seja, resta saber se a própria ortodoxia não foi responsável por velar o elemento não-racional da religião ao enfatizar em demasia o estudo de aspectos doutrinários e rituais e menosprezar os aspectos mais espirituais e essenciais da experiência religiosa. Otto concorda com esta assertiva. O contexto cultural religioso do seu trabalho justifica esta premissa.

Com o desenvolvimento da Teologia moderna, a ortodoxia reforça uma idéia racional da Divindade e aponta para estudos da experiência religiosa enquanto representação humana. Quando a ortodoxia assume este caráter, pouco a pouco, reduz a religião em seu aspecto racional.

Para OTTO (1992, p. 12) "...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e em esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.". Esta motivação nos envolve especialmente com a categoria do sagrado, o que garante de forma peculiar uma análise abrangente do fenômeno religioso.

O exame detido da experiência do sagrado salta aos olhos um atributo imanente: o sentimento religioso. Através do reconhecimento do sentimento religioso distinguimos o sagrado de outras experiências.

Entretanto, se o sagrado é único enquanto categoria, paradoxalmente ele é plural em sua realidade fenomênica. O sagrado *per si* é exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilitam estudá-lo à escala das ciências humanas.

Segundo OTTO (1992, p. 10):

...se os predicados racionais estivessem geralmente em primeiro plano, não poderiam esgotar a idéia da divindade, pois referem-se precisamente ao elemento que não é racional. São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exatamente o que são se os considerarmos como atributos de um objeto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam e nem podem captar.

Quando apontamos a percepção de um objeto de maneira particular, admitimos que devemos apreendê-lo de alguma forma; caso contrário, não poderíamos afirmar nada sobre ele. Sob esse aspecto, o autor reconhece que o racional só pode ser apreendido pelo pensamento conceitual. Mas de alguma forma há o que escapa à apreensão conceitual. Sendo assim, um objeto divino pode ser percebido a partir da experiência religiosa, pelo sentimento religioso.

Essa experiência é definida pelo autor como o sentimento *numinoso* (*sensus numinis*)⁹. Trata-se de um estado afetivo específico. Além da emoção convencional, o sentimento do *numinoso* em si é o que escapa à razão conceitual: só é possível apreendê-lo na medida em que observamos a reação por ele provocada. O *numinoso* é o sentimento provocado pelo objeto *numinoso*. Ao distinguir uma dimensão não-racional, o autor preserva a distinção essencial que possibilita tratarmos o sagrado como uma categoria autônoma de interpretação e avaliação. O *numinoso* é o cerne da experiência religiosa não sendo acessível à apreensão conceitual contudo seus efeitos de caráter emocional são reconhecíveis.

O sagrado seria uma categoria *a priori*, pois sua percepção se realiza a partir de elementos do conhecimento puramente *a priori* demonstrados pela observação e pela crítica da razão. Muito embora Otto afirme que os elementos não-racionais da categoria sagrado conduzem a algo além da razão, ele remete as idéias do *numinoso* aos conceitos puros *a priori* de KANT.¹⁰

⁹ O sentimento *numinoso* é um estado afetivo específico provocado pelo objeto *numinoso*. O *numem* é o que emerge da idéia do sagrado enquanto elemento não apreendido por conceitos racionais mas por determinado sentimento. Segundo OTTO (1992, p. 15): "Falo de uma categoria *numinosa* como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma *numinoso* que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objecto se concebe como *numinoso*. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objecto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente do exame."

¹⁰ Segundo KANT (1991, p. 25) "... embora todo nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha tornado atento a ele e nos tenha tornado aptos à sua abstração." (...) " Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência. " Para KANT as categorias são necessariamente racionais que referem-se à experiência. Nesta perspectiva existe uma dificuldade insuperável, já apontada por BIRCK (1993), de compreender uma categoria não-racional sob a ótica *kantiana*.

Todavia, a teoria do sagrado em Otto aproxima-se mais da fenomenologia de Husserl, pois procura descrever e avaliar como o fenômeno do sagrado se apresenta à consciência e a partir da evidência tenta apreender os modos típicos de como as coisas e os fatos o fazem. Os modos típicos são justamente as essências *eidéticas* da fenomenologia *husserliana*.

Para REALE G. & ANTISERI, D. (1991, p. 562), HUSSERL considera que a consciência é intencional. “Os nossos atos psíquicos têm a característica de se referirem sempre a um objeto, pois sempre fazem aparecer objetos.” Aquilo que se manifesta dentro dos limites da consciência é o *fenômeno*.

A partir deste quadro referencial, podemos deduzir que as formas e os conteúdos relativos ao sagrado podem ser considerados como fonte de conhecimento do modo como se apresentam à consciência, restrito aos limites de como se manifestam. A partir desta reflexão, intuímos que o sagrado não está apenas na percepção imediata das formas e do seu conteúdo, mas também nos atos que suscitam a consciência, sendo possível admitirmos que se cria uma determinada expressão do sagrado no âmbito do pensamento.

Segundo HUSSERL (1912, p. 13-14):

Os atos não podem encontrar as formas que lhes são convenientes sem que sejam apercebidos e conhecidos quanto à forma e ao conteúdo. O expressar da fala não está, pois, nas meras palavras, mas nos atos que exprimem; eles estampam um material novo os atos correlatos que devem exprimir, eles criam para eles uma expressão ao nível do pensamento e é a essência genérica dessa última que constitui a significação da fala correspondente.

Tomando o pensamento como espelho do ato a ser expresso, ao nomearmos o sagrado estabelecemos a possibilidade dele ressurgir, mesmo que o ato não seja de fato consumado por quem o compreende. Assim, chegamos à ambigüidade do rito.

O pensamento *ottoniano* dirige-se a uma defesa da integridade da experiência religiosa em oposição a outras experiências humanas. Na sua crítica reconhecemos a fragilidade da ênfase racionalista nos estudos de História da

Religião e Religiões Comparadas. Sob vários aspectos e em muitos momentos, reconhecemos o irromper do elemento irreduzível do não-racional na experiência religiosa. Sendo assim, o sagrado é o coração da experiência religiosa que não pode ser reduzido a nenhuma outra categoria.

A experiência do *numinoso* é o ponto de convergência de todas as religiões. Otto enfatiza a necessidade da construção de uma superestrutura racional no que tange à compreensão desta experiência. Neste intuito, só é possível apreendê-la em termos racionais.

A partir desta discussão podemos conceber quatro instâncias analíticas possíveis do sagrado:

- (i) A primeira refere-se à sua materialidade fenomênica a qual é apreendida através dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Refere-se à exterioridade do sagrado e sua concretude, a exemplo da estrutura edificada do Templo.
- (ii) A segunda é a apreensão conceitual através da razão, pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim, entendemo-lo como sistema simbólico e projeção cultural. Trata-se de uma possibilidade muito presente na análise filosófica e antropológica.
- (iii) A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza emanente do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido reconhecemo-lo através das Escrituras Sagradas, das Tradições Orais Sagradas e dos Mitos, sendo este o enfoque teológico e dos especialistas da religião.

- (iv) A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não-racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado *per si*. Esta dimensão, que escapa à razão conceitual em sua essência, é reconhecida através de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado.

A religião manifesta-se, para análise, como fato, representação, revelação, tradição ou fenômeno. Nesse leque conceitual há um cerne aglutinador constante, o poder. O poder religioso, no sentido amplo, justifica-se sob o sagrado e se materializa na instituição hierarquizada. A expressão simbólica deste poder é ornada no discurso religioso e no espaço monumental das edificações religiosas.

O espaço de representação será como fonte de explicação, edificando ao mesmo tempo as realidades da história em todas as escalas de sua apreensão, quer no âmbito da política dos Estados, das Instituições Religiosas, das realidades socioculturais ou ainda das práticas econômicas. Certamente a escolha de determinado campo de ação pode resultar em uma modificação do argumento e uma direção de análise.

A teia de relações de poder no âmbito da religião institucionalizada configura as territorialidades. As territorialidades são estruturas temporo-espaciais ataviadas pelas relações de poder, e correspondem à base conceitual derivada desenvolvida posteriormente no primeiro capítulo.

A interconexão entre a religião e as relações de poder se traduz em territorialidades específicas, palco espacial impregnado de sistemas simbólicos, pois, como afirma RAFFESTIN (1993, p. 143-144): " O território, (...), é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a prisão original, o território é a prisão

que os homens constroem para si.”

Na lembrança *foucaultiana* a clássica oposição entre as ciências humanas como a sociologia e a geografia, a antropologia e a história, como o caráter *sincrônico* das primeiras e o *diacrônico* das segundas, já está superada. O que varia é a estrutura do objeto de análise, pois o discurso histórico lança mão de bases da ciências humanas. Deste modo, possibilita uma ampla malha de relações além de uma visão puramente causal. (FOUCAULT, 2000, p. 63-64)

A partir da presente discussão, explicitamos o objeto de pesquisa:

A Igreja Católica Romana caracterizada por uma matriz religiosa tradicional cristã, hegemônica no que tange à identidade religiosa no Brasil, configura de maneira marcante a territorialidade do sagrado e mantém um discurso institucional hierarquizado.

A partir deste contexto levantamos a seguintes questões norteadoras desta problemática:

- (i) Qual a dinâmica do poder e quais as estratégias de expansão e preservação da Igreja Católica Romana a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965).?
- (ii) Qual a articulação histórica das diferentes escalas de territorialidades do sagrado da Igreja Católica Romana pós Concílio Vaticano II?

O recorte temporal parte do Concílio Vaticano II e o seu impacto na construção de uma nova territorialidade católica. Partimos dos seguintes pressupostos:

- (i) A caracterização da diversidade de territorialidades combinadas revela a dinâmica religiosa institucional da Igreja Católica Romana no pós-Concílio Vaticano II.

- (ii) A existência de um ponto de ruptura no discurso oficial da Igreja Católica Romana, como resultado do Concílio Vaticano II que possibilitou uma gama de novos arranjos de poder consubstanciados em novas territorialidades.

O presente trabalho não se configura como estudo de caso, mas se utiliza de uma análise transversal da articulação de escalas regionais específicas como segue:

- (i) em âmbito global representado pela Sé Romana;
- (ii) em âmbito continental, o Conselho Episcopal latino-americano (CELAM);
- (iii) em âmbito nacional, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB);
- (iv) em âmbito local a Arquidiocese de Curitiba.

A opção por Curitiba justifica-se pela sua diversidade de influência imigrante apresentando distinções peculiares de representação do sagrado. Esta rede de influências religiosas intensificou-se, mais recentemente, com a crescente penetração dos movimentos reformados cristãos institucionalizados ou nascidos no seio das denominações religiosas tradicionais que revelam conflitos permeados de relações de poder e expressos em sistemas simbólicos.

Neste contexto, a confecção deste trabalho subsidia, com elementos de um trabalho empírico e documental, a maturação de uma teorização que viabilize a análise da problemática em questão.

O resgate do caráter sagrado se torna pertinente, pois este, consiste numa parte única e privilegiada do fato religioso. O espaço sagrado, como mediação entre a terra e o céu, constitui-se numa ruptura com o entorno e se diferencia deste último qualitativamente.

Esta dualidade impregnada no imaginário social repercute na discussão possível entre a permanência do sagrado diante da secularização do mundo ocidental.

Especificamente procuramos:

- (i) Desenvolver uma abordagem teórico-metodológica específica capaz de consubstanciar respostas para a problemática que envolve a articulação histórica de diferentes territorialidades do sagrado na configuração do espaço de representação, discutida no 1º Capítulo.
- (ii) Explicitar as estratégias de expansão e preservação da Igreja Católica Romana através da transformação do discurso oficial a partir do Concílio Vaticano II. (1962-1965), apresentada no 2º Capítulo.
- (iii) Analisar o discurso católico latino-americano a partir das declarações das Conferências Episcopais de Medellin (1968), Puebla (1979) e Sto. Domingo (1992); examinada no 3º capítulo.
- (iv) Demonstrar a configuração da territorialidade católica na história do Brasil no período de 1968-1996, discutida no 4º Capítulo.
- (v) Caracterizar a Igreja local de Curitiba como parte articulada da territorialidade católica no período de 1968-1996, apresentada no 5º Capítulo.

Desta forma, ao dialogarmos com o objeto da pesquisa colocamos em jogo uma descrição de enunciados relacionados ao domínio do discurso oficial da Igreja e à materialidade concreta de suas práticas de poder. Todavia, esta abordagem não ambiciona confeccionar um único modelo teórico para epistemologias diferentes.

O que objetivamos é a interpretação do discurso oficial da Igreja, sua estrutura hierárquica, os objetos concretos de poder e as práticas das estruturas de poder. Estas relações são reconstituídas sob a base conceitual do espaço de representação e territorialidade do sagrado em sucessivas temporalidades. Sob a ótica relacional, apresenta-se uma narrativa multidimensional do passado, estabelecida na teia de relações possíveis do fato com o objeto de pesquisa. A análise do discurso da Igreja permite emergir as idéias latentes atinentes ao poder. Já os referenciais empíricos permitem identificar os contornos da prática institucional. A conjugação destes aspectos perfaz o ritmo do presente texto.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) é o referencial utilizado para a compreensão da territorialidade da Igreja Católica nas décadas finais do século XX. O mundo, após a segunda grande guerra, tornara-se mais *ideologizado*, onde um dualismo reinante enfraquecia as bases da autoridade e, por que não dizer, a legitimidade moral da Igreja Católica Romana. A representação monárquica dos papas do século XIX e da primeira metade do século XX é caracterizada por uma separação em relação às bases da Igreja e muitas vezes mais preocupados com o poder temporal do que com objetivos espirituais estava em crise.

A ascensão ao poder de Angelo Giuseppe Roncali, que assumiu o papado em 1958 com o nome de João XXIII marca uma digressão do modelo de Igreja para uma nova adaptação ao contexto mundial. O rearranjo de autoridade que acontecia nas nações do mundo também se apresentava na Igreja. Neste iminente quadro, em 1962, abre-se o Concílio Vaticano II, que, *a posteriori*, é encaminhado pelo papa Paulo VI, que de certo modo representa o príncipe do contramovimento do carisma de seu antecessor.

Diante das transformações históricas nas relações sociais da época, as expectativas conciliares vão ao encontro de uma redefinição de postura da Igreja. Abre-se um projeto de Igreja que tenta recuperar o caráter missionário, em muito perdido, e configurar uma renovada representação de autoridade em relação aos católicos, em princípio, e aos cristãos não-católicos, e o reconhecimento de outras

religiões fora do âmbito cristão. Tal representação possui um caráter de um lado restaurador e de outro transformador. Esta dialética perpassa a configuração da territorialidade católica hodierna.

Ainda como um projeto inacabado, o Concílio Vaticano II sofre uma releitura no Brasil por parte dos bispos. Emblematicamente fortalece uma representação social da Igreja por parte do episcopado nacional consubstanciado pela Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Almeja-se um engajamento maior, da Igreja no Brasil em relação aos problemas sociais e políticos do país. Este engajamento maior reforçado pelas declarações de Medellín (1968) e Puebla (1979), desloca a prática eclesial regional para uma representação de Igreja específica, latino-americana. De certo modo este discurso é conflitante com a representação dominante de Igreja expressada pela Sé Romana mais eurocêntrica.¹¹ A diversidade da estruturação da territorialidade católica está muito referenciada pelas práticas eclesiais regionais e seu tensionamento com a representação universal da Igreja. O tema será abordado com mais profundidade no 3º capítulo.

Há um espaço de representação forjado na realidade latino-americana próprio deste contexto regional, todavia articulado a uma realidade também global. Esta dinâmica nos indica a possibilidade de redefinição regionalizada da instituição Igreja Católica, tanto em sua escala local como em suas relações com a Sé Romana.

O processo de expansão das estruturas tradicionais de poder da Igreja no Brasil se verificava na multiplicação de dioceses e paróquias nas décadas 1950-1960, a qual examinaremos, mais detidamente, no 3º e 4º capítulos. Também a política de João XXIII estimulava uma renovação catequética do ensino e missão católicos, um reforço do rito e vida sacramental e um reforço de leigos na ação

¹¹ No parecer de LIBÂNIO (1990, p. 29) "Depois de viver o espírito primaveril do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica mergulhou, nos anos 80, num rigoroso inverno que reforçou a disciplina interna e a centralização"

eclesial junto ao estímulo de expansão de sacerdotes e religiosos. Era basicamente um reforço aos fundamentos da Igreja para que sua participação social não sofresse os desvios do secularismo. De certo modo estas perspectivas se fazem presentes a partir da década de 1970. A emergência da teologia da Libertação e sua censura posterior marcam sobremaneira a forma como o poder eclesial no Brasil se redefine já na administração de João Paulo II.

No campo das relações do poder católico com poderes de outras religiões de matriz cristã, emerge o discurso católico do ecumenismo e todas as repercussões advindas de suas tensões fronteiriças. A natureza hegemônica do discurso católico do ecumenismo e do diálogo inter-religioso marca uma possível nova configuração da territorialidade católica a partir da década de 1980, e mais intensamente na década de 1990.

CAPÍTULO 1 - APROXIMAÇÃO TEÓRICA

Este capítulo visa a edificação da sustentação teórica de nosso argumento através da ancoragem, no que tange à constituição do campo religioso, das seguintes categorias analíticas derivadas:

- (i) a temporalidade do Sagrado;
- (ii) a identidade religiosa;
- (iii) o espaço de representação
- (iv) a territorialidade do Sagrado.

Para tanto, torna-se vital a compreensão de como a religião foi apreendida nas ciências sociais. Outrossim, articulamos o campo religioso com o sagrado *per se* no intuito de alavancar o conceito de fato religioso e, por conseguinte, sua historicidade.

1.1 - O CAMPO RELIGIOSO

Segundo BELL (1996), a religião proporciona a segurança a uma cultura sob dois aspectos: protegendo contra o *demoníaco* e proporcionando uma noção de continuidade com o passado. A religião oferece uma proteção contra os impulsos anárquicos do homem e estabelece as raízes atávicas da vida. O sociólogo enfatiza a questão normativa da religião e sua validade na coerção social. Em contrapartida a secularização, para o autor, realiza a ruptura com o passado, minando a força da tradição. O afrouxamento da moral religiosa estaria ligado ao processo de secularização moderna. É justamente na característica coercitiva da religião que se estabelecem as relações de poder, e entre os atores sociais desta trama está o corpo sacerdotal.

O clero tende a monopolizar o discurso da *virtude* como forma simbólica de perpetuar a legitimidade da instituição religiosa diante da sociedade.

No ponto de vista da análise sociológica de BECKFORD (1989), a religião está desraigada dos seus antigos pontos de sustentação. Sob este aspecto ela tem se tornado cada vez mais um “fenômeno menos previsível”. Continua com sua força de mobilização social, porém dentro de contextos específicos. Mesmo a descolagem da religião em grupos tradicionais e o afrouxamento de interferência clerical não colocaram necessariamente a religião em um plano secundário.

A tese da secularização permeou a análise da religião nas ciências sociais, principalmente na década de 1960 e na primeira metade da década de 1970. De certo modo, a avaliação da religião por diversos autores anglo-saxões apontava para uma visão eurocêntrica do fenômeno religioso. A exemplo da afirmação de WILSON(1969): “ os homens respondem cada vez menos a motivações religiosas”. O autor espelha bem a derrocada da Igreja Anglicana no Reino Unido e justifica o fato na hegemonia do pensamento racional diante da vida. O processo de secularização seria inexorável.

Também BERGER (1997, p. 55), no seu livro *Rumor de Anjos - A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*¹², ecoa o avanço do processo de secularização e à reminiscência do sobrenatural.:

Há, pois, algumas razões para se pensar que, no mínimo, bolsões de religião sobrenaturalista provavelmente sobreviverão dentro da grande sociedade. No que tange às comunidades religiosas, poderemos esperar uma reação aos extremismos mais grotescos de autodestruição das tradições sobrenaturalistas. É um prognóstico bastante razoável de que num mundo ‘livre de surpresas’ a tendência geral de secularização continuará. Uma impressionante redescoberta do sobrenatural, nas dimensões de um fenômeno de massa, não está nos livros.

¹² A primeira edição inglesa data de 1969, revista em 1990.

Sobre as organizações religiosas tradicionais, BERGER (1997, p. 55-56)

reitera:

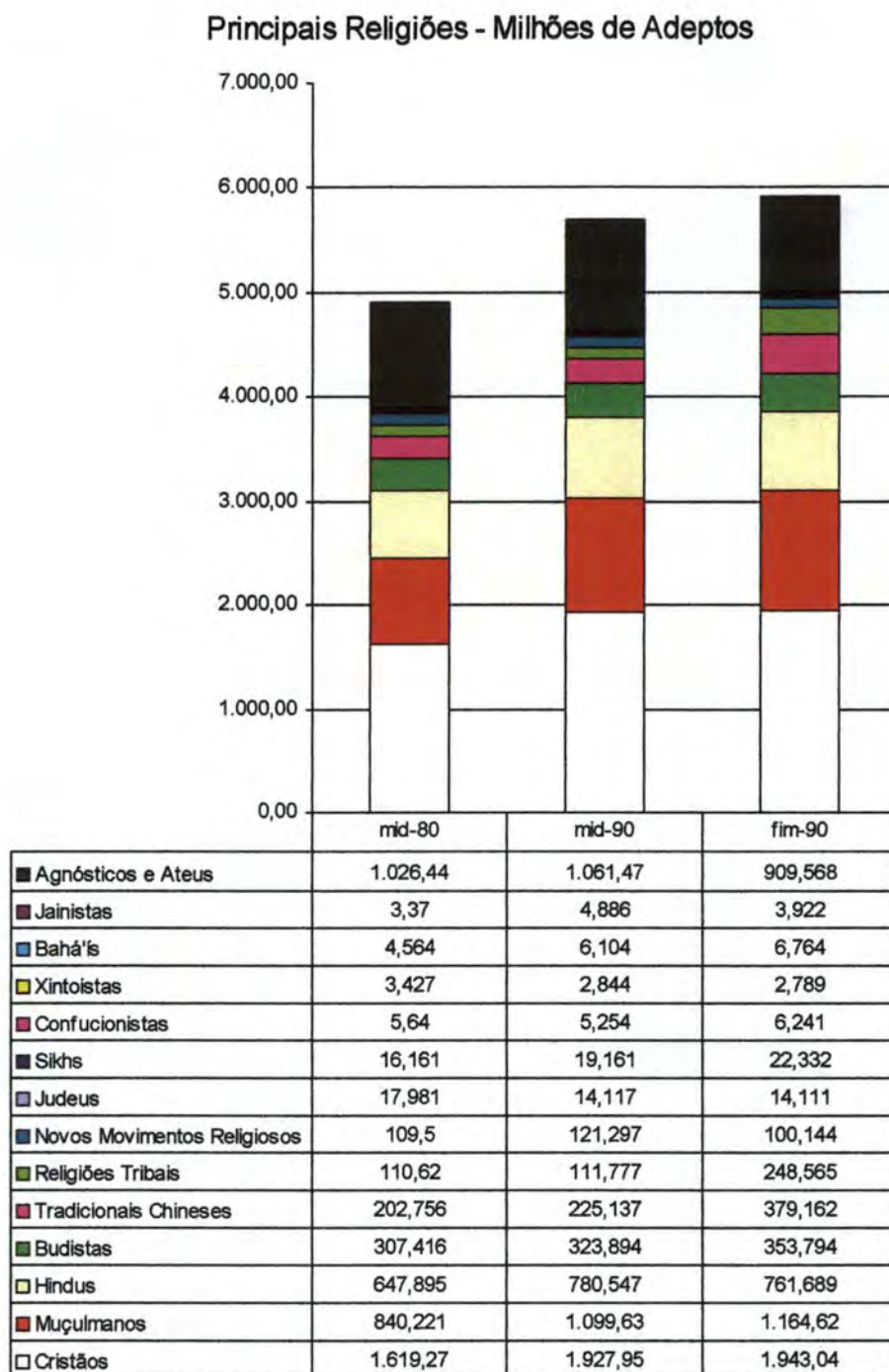
As grandes organizações religiosas continuarão provavelmente sua infrutífera busca de um meio-termo entre o tradicionalismo e o ajoujamento, tendo pelas pontas o sectarismo e a dissolução secularizante sempre importunando. Este não é um quadro dramático, mas é mais adequado que as visões proféticas, quer do fim da religião, quer de uma época próxima de deuses ressuscitados.

A relativização da perspectiva de hegemonia do processo de secularização reside no fato de que, em escala global, o processo da Europa ocidental não é um paradigma no mundo. Todavia, o que assistimos durante a década de 1990 representa muito mais um reavivamento da religião. O fenômeno adquiriu várias nuances, como a desclericalização na Europa, a revolução islâmica no Irã em 1978, a expansão islâmica na África, a mundialização do Budismo com seu crescimento no ocidente, o crescimento de movimentos cristãos fundamentalistas, de um lado, e o crescimento de religiões universais como a Fé Bahá'í, de outro. (gráfico 01)

Na análise de DURKHEIM (1996), a religião encontra-se erigida na própria natureza das coisas. Se assim não fosse, logo a realidade faria uma oposição à qual a religião não resistiria. A natureza da religião indica que ela está muito mais afeta a explicar o que de comum e constante existe no mundo do que o que há de extraordinário.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. (DURKHEIM, 1996, p. 19-20)

GRÁFICO 01 – NÚMERO DE ADEPTOS DAS RELIGIÕES DO MUNDO (1980 1990)



FONTE: ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA 1980-1999 E BARRET, D. B. WORLD CHRISTIAN ENCYCLOPEDIA; A COMPARATIVE STUDY OF CHURCHES AND RELIGIONS IN THE MODERN WORLD, AD 1900-2000. OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1999.

Nesta interação da religião com a dinâmica do mundo concreto, o pensamento de WEBER (1993) indica uma relação entre idéias e interesses. Seu método de análise histórica verifica estes valores causais em etapas: a primeira refere-se ao período formativo, de desenvolvimento da religião, onde os diversos interesses e as vicissitudes da história afetaram suas referências sobre o divino e a promessa de salvação. No entanto, unicamente a religião era suficientemente racionalizada, ou seja, sistemática e unificadora, sendo este corpo de idéias religiosas permeado de sua própria logicidade. Na segunda etapa, as promessas religiosas foram unificadas e sistematizadas dentro de uma ampla religião de salvação.

O pensamento *weberiano* baseia-se muito mais nos efeitos e condições impostos pela religião do que em um particular tipo de comportamento social; pode ser apreendida sob o ponto de vista de experiências subjetivas, idéias e propósitos concernentes ao indivíduo. As mais elementares formas de comportamento motivado pelas religiões ou fatores mágicos estão orientadas para este mundo.

Segundo WEBER (1993) muitas das motivações religiosas são orientadas para este mundo. A sociedade ocidental hodierna foi forjada por processos de racionalização, calcados em grande parte pelas religiões universais. Sendo assim a religião implementou um caráter objetivo às práticas sociais endossando a tese de que a religião possui um propósito preponderantemente econômico.

A visão extremamente secularizada da ação religiosa na Europa circunscreve as possibilidades de análise em uma realidade específica. Na explicação sobre os fundamentos religiosos do ascetismo laico, WEBER acena para a discussão sobre o Calvinismo, na perspectiva de que esta vertente religiosa objetivaria para o mundo uma determinada ação social. A distinção aparece na valorização de um labor racional que edificaria a justa fé em Cristo relacionado à glorificação deste mundo.

A análise de WEBER não atribui uma identidade específica ao sagrado e não confere à religião uma verdadeira autonomia de análise. Ao projetá-la ao mundo concreto, transforma o papel da religião em padrões da prática social. Trata-se de uma base cultural e um estilo de vida racionalizados.

Na ótica do materialismo, a crítica da religião é a crítica da própria sociedade. Segundo MARX (1972), “a religião não vive no céu mas sim na terra”, ela não é o fruto do sobrenatural e nem uma enorme mistificação dos sacerdotes. A religião é um reflexo ilusório das contradições sociais e seria mais eficaz eliminar suas raízes sociais subordinando-a à luta de classes.

MARX(1972, p. 46) comenta:

A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, *son point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. É a realização fantástica do ser humano, porque o ser humano não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é pois, indiretamente, lutar contra esse mundo, de que a religião é o aroma espiritual.

Para MARX (1972, p. 85) os homens reais são os produtores de suas representações, das suas idéias. A vida concreta que determina a consciência, sob este aspecto a moral, a religião, e a metafísica não tem uma autonomia real. Não tendo autonomia, também não tem história e nem desenvolvimento, pois “não é a consciência que determina a vida e sim a vida que determina a consciência”.

A religião sob materialismo histórico é paradoxalmente a não-existência de uma questão religiosa legítima. Portanto a religião seria uma nebulosa ideologia que destoa da realidade do mundo concreto.

A tese da religião como produto das relações concretas da sociedade demonstra apenas a aparência do fenômeno religioso. A interação social da religião e o modo como estas relações se processam são passíveis de discussão. Todavia, reduzir a religião puramente a um reflexo das relações contraditórias da sociedade não explica o mais fundamental, ou seja, seu caráter sagrado. O sagrado impõe uma

renovada abordagem do fenômeno religioso.

A religião não se restringe a uma modalidade social, mas, além desta premissa, também se configura num sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto, não só na dimensão da sociedade, mas também de cada e qualquer indivíduo desta sociedade. No dizer de LÉVI-STRAUSS (*apud* BOURDIEU, 1998), o psíquico é também elemento de significação para um simbolismo que o supera e é o mais pertinente meio de asseverar uma realidade múltipla apreendida sinteticamente fora dele mesmo.

BOURDIEU (1998) lembra que a semiologia trata todos os sistemas simbólicos como apenas instrumentos de conhecimento e comunicação. No entanto, cabe ressaltar que essa premissa restringiu-se ao campo fonológico da língua, e neste sentido corre-se o perigo de impingir ao objeto a teoria do consenso subjacente na forma de uma teoria da função (visto DURKHEIM) de articulação lógica e social de representações coletivas e principalmente as formas de classificação religiosa.

O fato de que os sistemas simbólicos derivam, entre outras coisas, sua estrutura da aplicação sistemática de um mesmo princípio de classificação repercute em uma organização do mundo social e natural de modo dual, com opostos onde impera a lógica da inclusão e exclusão, a associação e dissociação, a integração e distinção. Nesta referência estrutural-funcionalista as funções sociais passam a ter um caráter político, pois promovem uma ruptura no ordenamento amplo e socialmente indiferenciado do mundo promovido pelo mito. Sendo assim, as funções socialmente diferenciadas de distinção social e legitimação são ocultadas quando a religião se encontra ideológica e politicamente manipulada. Sob este aspecto os sistemas simbólicos veiculam poder e política

Referendamos o pressuposto de que a religião, como sistema simbólico, seja um veículo privilegiado dos fluxos de poder, ou, no dizer de BOURDIEU (1998, p. 31):

...que sua temática refira-se a ordem embora em sentido bastante distinto, parece estranha a duas correntes: primeiro àqueles que tornam a sociologia dos fatos simbólicos uma dimensão da sociologia do conhecimento (ou melhor privilegiam a sintaxe mais do que a temática) -, e segundo, àqueles que a encaram como uma dimensão da sociologia do poder. E não poderia ser de outro modo uma vez que cada uma destas teorias só é capaz de apreender o aspecto que apreende vencendo o obstáculo epistemológico que para ela constitui, no âmbito da sociologia espontânea, o equivalente ao aspecto que a teoria complementar e oposta constrói.

A discussão de BOURDIEU demonstra que o malogro destas concepções antagônicas reforçou o impedimento da interpretação estrutural e contribuiu para a impressão de incoerência simplista de uma ordem mítica.

Assim, evidencia-se a ação simbólica eficaz da religião, a partir da proposição de DURKHEIM, no que tange às funções sociais e propriamente políticas que a religião cumpre em favor do corpo social na totalidade.

Levando em conta o pressuposto de DURKHEIM, no que se refere à gênese social dos esquemas de pensamento, percepção, apreciação e de ação na base da divisão social em classes, somos direcionados à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais e que estas se estabelecem através da estrutura dos sistemas simbólicos, destacando-se entre elas a religião. (*apud* BOURDIEU 1998, p. 33-34).

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

O fato religioso revela, através dos símbolos sagrados, a síntese do *ethos* de uma determinada comunidade. As disposições morais, mesmo as estéticas e o próprio devir da existência fazem parte da visão de mundo congemina pela religião. Como coloca GEERTZ (1989), muito embora não seja novidade que a

religião ajusta as atitudes humanas em uma ordem cósmica e projeta esta mesma ordem na experiência humana, há uma carência de um arcabouço teórico que dê conta de um estudo analítico dos diversos fenômenos resultantes da ação religiosa. Neste intuito, GEERTZ (1989) sugere uma definição de religião como reorientadora e estimuladora de uma nova abordagem do assunto.

A saber, religião seria: "...um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas." (GEERTZ 1989, p. 104-105)

O parecer de GEERTZ coloca a religião como um sistema simbólico responsável por um determinado tipo de comportamento social. Neste sentido, o autor admite o quadro de referência que a religião representa e a ordem existencial que ela configura.

A contribuição de BOURDIEU (1998) na formação de um campo religioso com especificidades próprias e de certo modo típicas e autônomas relaciona-se diretamente à ligação entre o desenvolvimento e racionalização das religiões universais e o processo de estruturação da cidade moderna e da vida urbana.

Para o autor:

...as transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de 'moralização' e de 'sistematização' das crenças e práticas religiosas. (BOURDIEU, 1998, p.34)

A relação entre religião e cidade remanesce, torna-se mais complexa e adquire novos matizes. No testemunho de MUMFORD (1998, p. 621):

A cidade tomou forma primeiro como morada de um deus, um lugar onde os valores externos se achavam representados, e reveladas as possibilidades divinas. Embora os símbolos tenham mudado, permanecem as realidades que haviam por trás deles. Hoje, como nunca antes, sabemos que as potencialidades não reveladas da vida vão muito

além das orgulhosas álgebras da ciência contemporânea; e suas promessas para as posteriores transformações do homem são tão encantadoras quanto inesgotáveis. Sem as perspectivas religiosas incentivadas pela cidade, pode-se duvidar de que mais que uma pequena parte das capacidades de vida e saber do homem poderiam ter-se desenvolvido.

Além da premissa de complexificação estrutural da instância religiosa que referendou uma autonomia relativa do campo religioso, as representações religiosas saíram de um Deus primitivo imprevisível e arbitrário a uma Divindade justa e boa, protetora da ordem social e natural.

Por outro lado, a racionalização de uma ordem moral em detrimento de tradições mítico-mágicas por meio de um corpo sacerdotal especializado conferiu à teologia o monopólio do discurso autorizado. O corpo sacerdotal autorizado por uma teologia cujas bases são dogmáticas “tende a substituir a sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até por filosofias” (BOURDIEU, 1997, p. 38).

Sendo assim, a instituição Igreja referenda um corpo sacerdotal que possui o monopólio das coisas sagradas apoiando-se em “princípios de visão” relacionados às disposições da crença, que orientam as representações que revigoram esses princípios.

Todavia, a Igreja também age como empresa, com dimensões econômicas que visam estabelecer os padrões de sua continuidade. Os sacerdotes detêm também o monopólio dos cargos e encargos das instituições católicas e suas devidas repercussões financeiras.

Neste sentido, a constituição de um campo religioso “acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) .”(BOURDIEU, 1997, p. 39)

Este processo de desapropriação refere-se especialmente aos grupos sociais que são excluídos, ocupando uma posição inferior na estrutura de distribuição dos bens religiosos, “estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa...”(BOURDIEU, 1997, p. 39)

Sob este aspecto, BOURDIEU identifica uma ruptura entre o trabalho material e o trabalho simbólico no que tange à divisão do trabalho religioso; muito embora esta separação não signifique um esvaziamento deste capital simbólico, reconhece-se uma tendência de deterioração do capital simbólico tradicional.

O capital religioso tenderia, assim, a oscilar entre o autoconsumo religioso, de um lado, e o monopólio da produção religiosa por especialistas, de outro (Quadro 01).

QUADRO 01 – CAPITAL RELIGIOSO

Capital Religioso	Competências	Características
Relações objetivas opostas com os bens religiosos	Domínio Prático	caracterizado por um esquema de pensamento e ação adquiridos por simples familiarização, comum a todos do grupo e praticados de modo pré-reflexivo.
	Domínio Erudito	caracterizado por um corpus de normas e conhecimentos explícitos, sistematizado por especialistas ligados a uma instituição social reprodutora de capital religioso
Sistemas Simbólicos	Sistemas mítico-rituais	caracterizado pela coerência mítica e sentido ritual dos sistemas simbólicos.
	Ideologias religiosas (teogonias, cosmogonias, teologias)	caracterizada por uma reelaboração erudita no intuito de adequação à funções internas dos agentes religiosos e externas a nível do Estado e conflitos sociais

FONTE: ADAPTADO DE BOURDIEU (1998, P. 40) APUD GIL FILHO (1999)

Diferencialmente de ELIADE, BOURDIEU enfatiza que a oposição entre o sagrado e o profano está muito mais relacionada com a posição dos agentes no que tange à gestão do sagrado. De um lado, temos o corpo sacerdotal detentor do saber religioso e, de outro, os leigos como sendo profanos no sentido de não-conhecedores do saber religioso e, portanto, estranhos ao sagrado e aos agentes autorizados gestores do sagrado.

Esta oposição imanente à própria instituição religiosa repercute também a toda e qualquer forma de religião dominada ou manipulação profana, como a magia e a feitiçaria. Estas são consideradas inferiores e, portanto, vulgares.

Os pares de oposição entre religião e magia, sagrado e profano, manipulação legítima e profana do sagrado mascaram, na verdade, a posição de competência dos agentes religiosos autorizados dentro da estrutura de distribuição do capital religioso.

Como sistema simbólico a religião estrutura a experiência e a expressa em uma certa coerência prática, e de outro lado restringe o campo essencial dogmático, portanto indiscutível do que é passível de discussão.

A religião é a autoridade consagrada, e portanto legítima, através da doutrina redimensiona e submete as tendências do mundo natural e social. A prática implícita do ethos passa para a ética sistematizada em normas. Esta transferência da práxis religiosa para a norma consagrada possibilita à religião ser legitimadora de um estilo de vida específico. Quando apropriada por um determinado grupo social, reveste-se de uma função ideológica.

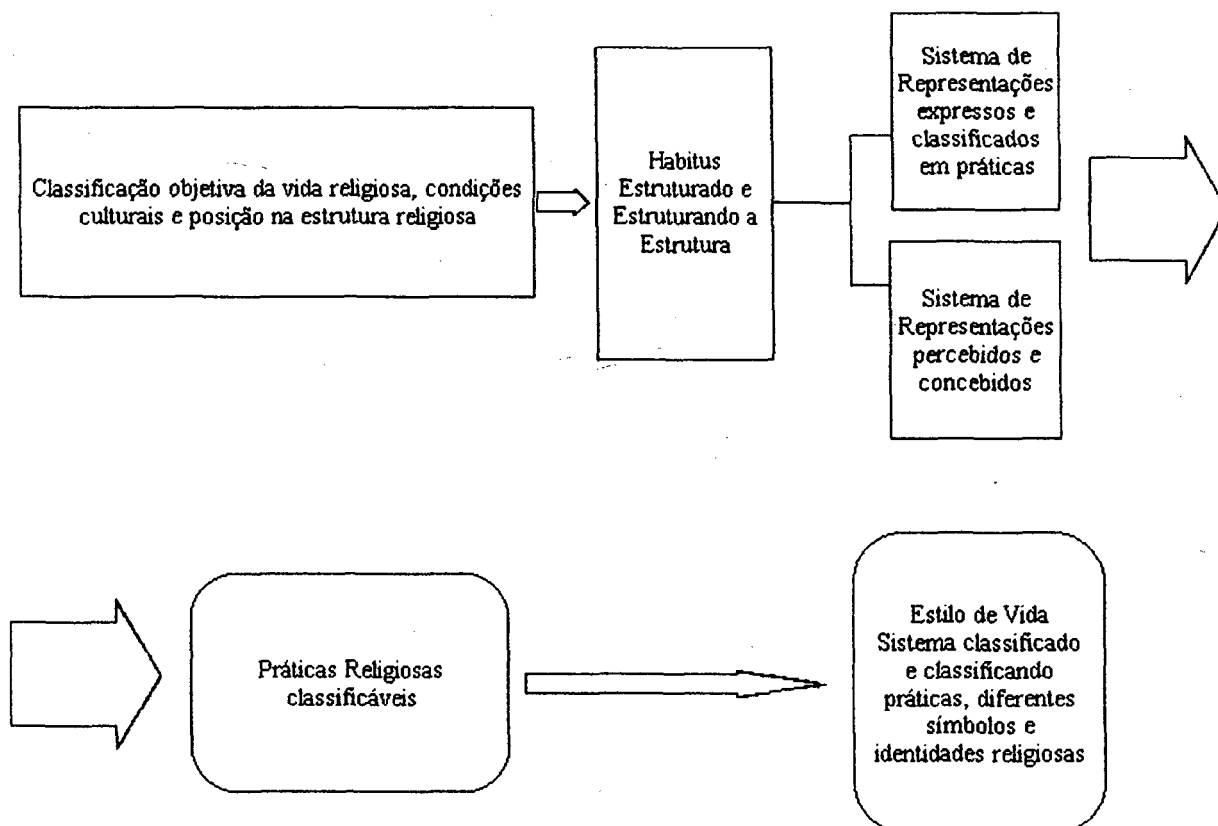
Se o fato religioso constitui “expressão legitimadora de uma posição social,” a idéia fenomenológica pela qual a experiência religiosa seria de primazia pessoal deixa escapar os condicionantes sociais que possibilitam esta experiência.

O poder religioso utilizado como poder de transformação das representações e as práticas dos leigos demonstram como a gestão dos bens religiosos pode imprimir um novo *habitus* como base no pensamento, ação e percepção, segundo as normas de determinada representação religiosa do mundo. (BOURDIEU, 1998)

Essa proposição analítica se refere à conexão entre a religião e o arranjo de uma visão política do mundo social. Apresenta como as instâncias religiosas indivíduos e instituições manipulam o capital religioso na concorrência pelo monopólio dos bens religiosos.

A noção de capital religioso e *habitus* nos apresenta como uma solução analítica interessante pois confere delimitação e operacionalidade ao campo religioso. (quadro 02).

QUADRO 02 – CAMPO RELIGIOSO E *HABITUS*



FONTE: GIL FILHO, S. F. (2001)

Existem relações entre a vida religiosa e o cotidiano que se realizam em determinadas condições culturais e na posição do sujeito na estrutura religiosa. A partir da identificação positiva destas relações, configura-se uma classificação objetiva das práticas. A caracterização das práticas, por sua vez, forma o *habitus* religioso estruturado e dialeticamente estruturando a estrutura. Trata-se de um conhecimento adquirido a partir de uma prática, mas que também indica um capital simbólico incorporado pelo sujeito. Subseqüentemente à caracterização do *habitus*, projetamo-o em um sistema de representações articuladas e classificadas em práticas que são tanto percebidas como concebidas. Sendo assim, torna-se possível a identificação e a classificação de práticas religiosas em diferentes contextos

culturais e diferentes sistemas simbólicos incorporados em uma identidade religiosa específica. O *habitus* religioso permite identificar um matiz específico do estilo de vida.

Quando BOURDIEU desloca a atenção das ciências sociais das “realidades já nomeadas” para “as operações sociais de nomeação e os ritos de instituição,” confere à linguagem, e mais propriamente às representações, um destaque significativo.

A questão que se apresenta: Qual a eficácia, propriamente simbólica, da linguagem na construção da realidade? Sendo que os processos de nomeação conferem uma estrutura inteligível ao mundo, os agentes sociais autorizados institucionalmente de forma abrangente estabelecem os parâmetros reconhecidos na edificação deste mundo.

Resta-nos abandonar o pensamento restritivo da racionalidade tradicional e admitir uma revisão da análise científica e da religião. Se não houve uma *ciência da religião* que pudesse promover uma ruptura entre o conhecimento teológico e os investimentos do imaginário, ainda não foram as Ciências Sociais, ou a História, ou a Sociologia ou a Geografia Humana que fizeram uma opção apoiada na objetividade científica. Também os poderes do imaginário religioso, do qual comungam religião e sociedade, não permitiram uma ligação direta e inequívoca entre o crente singular e a região das crenças que ele professa pertinentes ao seu imaginário. Mas o que viabilizamos é um saber ligado à prática e ao rito. Diagnosticamos a renovada presença do saber vinculado ao Cristianismo do século IV¹³. Todavia, com a ciência, asseguramos um caminho mais nebuloso do que as manifestações do imaginário religioso tradicional. A permanência histórica e a presença social da religião, seu caráter institucional, sua hierarquia de valores, sua relação com a vida e morte e

¹³ Segundo ALBERIGO (1995, p. 28) “O ato mais importante do concílio foi a redação e a aprovação da definição de fé, na forma de *símbolo*, um compêndio das verdades essenciais professadas pela Igreja.”

suas promessas de transcendência são agora contestado pelo discurso redutor do especialista. Ele baseia a sua autoridade na postura do que diz e não no conteúdo de seu discurso.

A modificação de uma semântica teológica para uma semântica racional nos coloca diante da ruptura entre a análise da religião no sentido amplo e a de sua *práxis* cotidiana. Sendo assim o visível submete o invisível correspondendo a articulação do discurso do especialista com seu objeto referencial.

Esta conjuntura referencia a opção da confecção de uma rede rigorosa de formulação teórico-conceitual que nos capacita ao diálogo com a religião em suas estruturas de poder, tanto materiais como ideais.

1.2 - TEMPORALIDADE DO SAGRADO

HALBWACHS (1992) considera que o objetivo da religião é preservar imutável a lembrança de um momento ontológico original no curso do tempo, sem admitir subseqüentes memórias. Somente podemos esperar o dogma, o rito que assume cada vez mais formas de preservação. Estas formas possuem um caráter de memória religiosa cristalizada num papel de defesa das influências externas aos grupos religiosos.

Na medida em que a memória religiosa se distancia dos eventos fundadores realiza a tendência de rejeitar outras memórias. Na constatação da dificuldade de relacionar a memória ancestral aos eventos hodiernos encontramos a ruptura presente no pensamento religioso tradicional. Há a construção de esquemas rituais, reflexões teológicas que visam ataviar a realidade atual aos fragmentos dos eventos sagrados e suas práticas rituais originais.

Em muitas situações, temporalidades superpostas respondem pela edificação conflitante da prática religiosa tradicional e do processo sectário na apropriação de um discurso original.

A experiência do tempo sob o contexto religioso assume muitas peculiaridades. A narrativa histórica referendada em determinada cultura perpassa uma tradição específica na elaboração de sua dinâmica temporal.

Nossa opção é o abandono do tempo absoluto no que se refere à dinâmica religiosa. Assim, assumimos que a temporalidade religiosa difere da temporalidade secular. A constituição da rede de relações que identificam um período na História religiosa possui operações culturais específicas, iniciadas num passado que deste modo trazemos à tona no presente. A lembrança de LE GOFF (1996) "a oposição passado/presente é essencial na aquisição da consciência do tempo." Esta oposição é edificada e está submetida à temporalidade do sujeito que a constrói.

Em nossa reflexão, o tempo é visto como relacional. Parte da idéia de que o tempo, na religião, remete à temporalidade das *hierofanias* e a gestão do sagrado. A partir destes pontos configura-se uma rede de relações que tecem a trama histórica.

O sagrado, considera REHFELD (1988), é como aquilo que retorna no tempo, uma reminiscência duradoura que se distingue do não-sagrado, pois atribui significados à vida do homem diante do cotidiano. O tempo sagrado refere-se à lembrança de uma série de fatos que periodicamente são evocados nos ritos e festas sagradas. As características do tempo sagrado são a permanência e o reavivamento sistemático de um passado específico em uma temporalidade primordial.

Ao ser evocado pelo corpo sacerdotal especializado, o tempo sagrado passa a ser objeto de controle simbólico sobre o sagrado. Deste modo, a ação da lembrança do tempo sagrado passa pelo processo legitimador da instituição que o classifica e operacionaliza através do rito.

São tempos construídos pelo discurso que se apresentam na realidade cotidiana provocando as rupturas qualitativas onde discernimos o sagrado. É um tempo ligado ao contexto das ações simbólicas que nos fazem articular a outras dimensões de imanência e transcendência. São também metáforas estruturadas que reúnem as pessoas nas práticas rituais religiosas.

1.3 - FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA

A identidade religiosa é uma construção histórico-cultural socialmente reconhecível do sentimento de pertença religiosa. Como a identidade é um processo de construção social com base em atributos culturais (CASTELLS, 1997), possui uma dimensão individual e outra coletiva. Sob esta perspectiva, podemos reconhecer que a auto-representação pode estar em contradição com a ação social. Isto se deve à pluralidade das representações e, por conseguinte, das identidades possíveis.

A identidade católica, por exemplo, constrói-se a partir da representação institucional, da prática ritual e dos atos de consagração. No entanto, uma Igreja de constituição recente, de uma carência simbólica, ritual e de prática religiosa flexível ainda não pode definir seu perfil de identidade, pois este está condicionado a uma determinada temporalidade e espacialidade, e perpassa o reconhecimento institucional da religião. Já o conceito de pertença, permite um reconhecimento não necessariamente institucional da opção religiosa. O primeiro refere-se ao uma imagem institucional necessária; demonstra a materialidade da religião e a representação pela qual o indivíduo e o grupo se identificam.

Todavia, ao destacarmos a identidade religiosa também estamos diante de uma construção que remete à materialidade histórica, à memória coletiva, à espacialidade da própria revelação religiosa processada sob determinada cultura.

Podemos distinguir três formas de construção da identidade (CASTELLS 1997):

- (i) identidade legitimada: estas introduzidas pelas instituições dominantes na sociedade.
- (ii) identidade de resistência: própria da oposição dos atores sociais à ação das instituições dominantes.
- (iii) identidade projetada: quando os atores sociais constroem uma nova identidade baseada na redefinição de suas posições sociais que possibilitam uma transformação da estrutura social.

A categorização das formas de construção da identidade possibilita edificar uma ponte analítica rumo à especificidade do que denominamos identidade religiosa.

Como a identidade religiosa é erigida a partir do quadro de referência institucional da religião, é capaz de ser o amálgama social da construção de diferentes territorialidades.

As instituições dominantes como, por exemplo, a Igreja Católica Romana no Brasil, nos permitem categorizar a identidade religiosa católica como a identidade legitimada. Toda e qualquer discussão em relação ao sentimento de pertença à instituição dominante pode ser reconhecida sobre esta base.

As Igrejas Reformadas podem representar uma reação à identidade dominante ou mesmo de uma identidade projetada. Seria precipitado afirmar que as Igrejas Protestantes como um todo representam uma oposição projetada à identidade religiosa dominante. Isto se deve ao fato de que as Igrejas ditas da Reforma não representam um movimento único e monolítico.

A identidade religiosa pressupõe uma relação de conteúdo que escapa a análise da *physis* social¹⁴ pura e simples.

Quando se trata de religiões de origem não-cristã, a relação de diferentes identidades torna-se mais complexa. A mobilidade entre Igrejas Cristãs não representa necessariamente uma ruptura com a representação dominante. Todavia, a mobilidade entre tradições religiosas de origens diversas podem com, mais substância, representar uma ruptura de resistência e até de reestruturação social.

A nossa proposta analítica está baseada na idéia da diversidade da identidade religiosa, sendo que esta identidade possui um carácter primordialmente institucional. A ação institucional planejada só tem sentido quando reconhecemos a possibilidade do indivíduo de mudar sua relação de identidade.

Uma análise detida reconhece que a ação de expansão e preservação das instituições religiosas é factível na medida em que comparamos instituições diferentes que estejam configurando diferentes territorialidades do sagrado em um determinado espaço geográfico e contexto histórico. A ação institucional diferenciada repercute em espaços de representação díspares ou mesmo conflitantes.

¹⁴ A *physis* social é um logismo que refere-se à materialidade aparente da prática social, ou seja, a produção das formas materiais da sociedade. Do ponto de vista epistemológico, esta noção foi redimensionada na abordagem de LEFÉBVRE (1991), onde a produção social das formas materiais é entendida como uma prática da espacialidade social. Trata-se de um espaço empírico e percebido, suscetível a descrição e mensuração.

1.4 - A ESPACIALIDADE DO SAGRADO

Guardadas as devidas proporções, o qualitativo de sagrado na tipologia de determinados espaços nos coloca diante de um questionamento importante, a saber:

O espaço sagrado é uma categoria autônoma particular ou é parte de um sistema classificatório do exame espacial? E, como tal, é universal enquanto categoria analítica?

O par antípoda particular e universal não é uma razão de escala, mas uma razão de natureza. Quando discutimos o sagrado, apontamos a sua natureza singular e ao mesmo tempo plural. Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, e plural e diversa em sua experiência.

ELIADE (1995) refere-se ao espaço sagrado como poderoso e significativo, e sendo, como tal, estruturado e consistente; em contrapartida, o espaço não-sagrado é amorfo e vazio. No que tange ao homem religioso, o espaço é pleno de rupturas qualitativas. Mais precisamente, é na experiência do sagrado que o homem descobre a realidade do mundo dos significados e a ambigüidade de todo o resto.

Para o autor, a experiência religiosa do espaço se apresenta como primordial e, deste modo, é o marco referencial da própria origem do mundo. Quando o sagrado se manifesta ele expressa o absoluto em meio à completa relatividade da extensão que o envolve.

Na mesma discussão, a dualidade sagrado e profano perfaz o entendimento da realidade. Se não conseguimos afirmar o que é o sagrado em sua plenitude, podemos caracterizar o que não o representa. Quando a reflexão parte da negação do sagrado passamos a reconhecer o não-sagrado.

Nesta teorização, não reservamos uma autonomia ao profano, pois, confirmando a plena significação do sagrado, o profano¹⁵ seria apenas transição, e o não-sagrado é inteligível porque existe o sagrado. O mundo pode ser regionalizado em três instâncias:

- (i) sagrado,
- (ii) não-sagrado
- (iii) o profano como transição.

Os fenômenos podem ser percebidos pela sua materialidade através dos sentidos. Entretanto, quando concebemos uma realidade conferimos uma existência puramente intelectual. A realidade intelectual não é sensível *per se*. Sendo assim, os qualitativos e adjetivos de um fenômeno fazem parte deste âmbito, o mundo dos atributos e da nomeação. Do mesmo modo, as realidades do mundo da existência não são intrinsecamente *não-sagradas*. Em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza. Por exemplo, na cultura religiosa zoroastriana, desde o século V a.C. até sua expressão tardia na Pérsia e Índia, os elementos da natureza - a terra, a água e o fogo - são inerentemente sagrados. Nas culturas religiosas africanas, como a lorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável.

Contudo, na cultura judaico-cristã houve uma ruptura. Nesta perspectiva, condicionou-se a sacralidade a uma ação externa de consagração do mundo.

A realidade do mundo *a priori* é de natureza profana. Este ato de poder na consagração do mundo reveste-se de uma áurea institucional reservada ao clero.

¹⁵ Segundo a etimologia da palavra do latim, *profānus*, literalmente, que está em frente ao templo, que não entra nele; donde, não iniciado, assim como de *pro-* 'diante de' + *fānum* por *fasnum* 'lugar consagrado aos deuses, templo', de *fas* (indeclinável) 'permissão ou ordem estabelecida pelos deuses'. (PROFANO In. HOUAISS 2001, p. 2305). Neste sentido, o profano é o entorno e/ou a periferia do sagrado; na presente análise o consideramos como transição entre o sagrado e o *não-sagrado*.

Somente o clero teria a unção reconhecida para estabelecer e reconhecer o sagrado. Sendo assim, um monopólio institucional do sagrado se estabelece, pois a *não-sacralidade* imanente do mundo na tradição judaico-cristã transforma-se em um capital simbólico indisponível para o leigo.

Retornando à nossa tese da não-autonomia do *não-sagrado* e do profano, aludimos que o sagrado seria a realidade primeira da análise. A esta realidade atribuímos a plena autonomia, submetendo o *não-sagrado* e o profano a uma existência apenas na relação. Por conseguinte, o *não-sagrado* e o profano só existem em relação ao sagrado, e sem esta referência estão condenados à não existência.

Outrossim, se classificamos o espaço sagrado como centro do “sistema mundo”, como na abordagem de ELIADE, conferimos ao mesmo a noção de “ponto fixo”, lugar de mediação entre a terra e o céu.

Neste contexto, fornecemos ao espaço um atributo de rigidez, como algo já dado, já posto, palco da trama humana inclusive em sua dimensão religiosa. Todavia, se o espaço é relacional ele é parte indissociável do processo de sacralização do mundo, e não apenas seu receptáculo. O espaço não é a cristalização do fenômeno, mas parte das possibilidades relacionais do mesmo. Assim, construímos imagens do espaço e atribuímos a elas as representações de nossa existência.

Lembrando a análise de BACHELARD (1989, p. 220) do poema de Henri Michaux:

o espaço, mas você não o pode conceber, esse horrível interior-exterior que é o verdadeiro espaço.

Algumas (sombras), retesando-se pela última vez, fazem um esforço desesperado para estarem em sua única unidade.

(...) destruída pelo castigo, ela não era mais que um ruído, mas enorme.

Um mundo imenso ainda a ouvia, mas ela já não existia, transformada apenas e unicamente num ruído, que ia rolar séculos ainda, mas fadada a extinguir-se

completamente, como se nunca tivesse existido.

O grito, o rumor de quem perdeu sua espacialidade, no desespero da dispersão do ser, do que resta apenas uma faina que ecoa no espaço e no tempo. O espaço do interior se dissolve e o espaço do exterior deixa de ser o vazio. A reflexão fenomenológica de BACHELARD (1989, p. 221-222) expressa a imagem e sua efemeridade.

“O que se evidencia aqui é que o aspecto metafísico nasce no próprio nível da imagem, no nível de uma imagem que perturba as noções de uma espacialidade comumente considerada capaz de reduzir as perturbações e de devolver o espírito à sua posição de indiferença diante de um espaço que não tem dramas a localizar”

No dualismo interior/exterior está o dilema da imagem do espaço: onde termina o íntimo e interno e aflora a amplitude do externo. O poeta justapõe a claustrofobia e a agorafobia. A agonia das incertezas do íntimo e a opressão ampliiforme do espaço.

A nossa intenção ao resgatar a reflexão da “Poética do Espaço” é ligá-la ao qualitativo sagrado que impregna de significados as imagens do espaço, projeta uma ordem simbólica do mundo e possibilita o contraponto entre angústia e serenidade do interior e entre a opressão e a liberdade do exterior. A dinâmica do espaço sagrado reitera a transcendência própria da experiência religiosa. O espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana, assim como sua própria referência.

Na intenção de demonstrar a dinâmica relacional do espaço sagrado lembramos-nos da obra de Domenicos Theotokopoulos (1541-1614), apelidado de "El Greco", especialmente do afresco conhecido como *El Entierro del Conde de Orgáz* (O Enterro do Conde de Orgaz)¹⁶, de 1588, que está no Museu da Igreja de Santo Tomé, Comunidade Autônoma de *Castilla de La Mancha*, província de Toledo, município de Toledo, Espanha¹⁷. Nesta obra, "El Greco" demonstra o seu misticismo da contra-reforma de raiz neoplatônica. Trata-se de uma expressão de dinâmica religiosa permeada de representações devidamente articuladas horizontalmente (a imanência do sagrado) no mundo fenomênico, porém impregnada de significados próprios do mundo transcendente, demonstrando sua articulação vertical (a transcendência do sagrado). (figura 01).

¹⁶ O afresco apresenta uma plêiade de personagens do universo cristão e do cotidiano do artista. No extrato inferior, colocando o corpo do conde na tumba, estão São Agostinho e São Estevão, primeiro mártir cristão. Também em destaque, o pároco local que comanda os ritos. À frente há um frade franciscano, outro agostiniano e um frade dominicano. No centro há vários personagens contemporâneos de *El Greco*, assim como o próprio artista e seu filho apontando para a personagem central. No centro entre a terra e o céu há um anjo carregando um feto, que representa a morte como um novo nascimento. No extrato superior ao centro está Jesus Cristo, a sua direita o apóstolo Pedro com as chaves do céu, a Virgem Maria recebendo a alma do protagonista e uma gama de santos (João Batista, o apóstolo Paulo, Tiago o Maior, padroeiro da Espanha e Tomé santo titular da paróquia). Ainda aparecem representados o rei Felipe II e os profetas do Antigo Testamento (Davi, Moisés), e, no lado oposto, Santa Maria Madalena e São Sebastião. (PARROQUÍA SANTO TOMÉ. TOLEDO - 2002)

¹⁷ Fonte: MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE GOBIERNO DE LA ESPAÑA (2002)

FIGURA 01 - "O ENTERRO DO CONDE DE ORGAZ"



FONTE: MARK HARDEN'S ARTCHIVE, 2000.

O que observamos no afresco é uma dinâmica relacional que pode ser analisada na seguinte decomposição:

- (i) No plano inferior reconhecemos o corpo do Conde de Orgaz sendo colocado em sua tumba. O primeiro plano é do corpo que expressa a efemeridade da matéria, que agora está sem vida. Representa, em nossa perspectiva, a primeira relação própria da espacialidade. A dimensão do corpo que na condição de morte transforma as relações do cotidiano representa uma nova rede de relações não justificáveis quando em vida e o colocando no patamar das relações religiosas. A morte representa a base radical da espacialidade do sagrado. Ela nos demonstra a plena consciência do transitório, do material, do contingente. A concretude da morte do homem edifica as relações de transcendência próprias da religião. Um aspecto determinante da representação social da religião é a superação da morte, estando suas expressões presentes na espacialidade do sagrado.
- (ii) O segundo plano representado no afresco demonstra a ação institucional da religião através dos sacerdotes dentro de uma hierarquia visível. Lembrando BOURDIEU (1998), os sacerdotes representam aqueles que são consagrados ao ofício religioso, detentores do capital simbólico que legitima a ação. Enquanto um ampara o corpo do Conde, outro pede pela sua alma. O sacerdote assume o papel para o qual foi consagrado, ou seja, a intermediação entre a terra e o céu..
- (iii) O terceiro plano refere-se àqueles que observam a ação dos sacerdotes e expressam o pesar pelo morto. Diante dos leigos que fazem parte como observadores da trama, é a investidura do sacerdócio que legitima a ação. Nesta situação, o corpo

sacerdotal exerce o poder final da teia de relações, pois aos olhos dos leigos ele pode garantir ao falecido a sua transcendência. A relação dos amigos e familiares do Conde com o contexto da ação sacerdotal reitera a supremacia simbólica da instituição Igreja. De outro modo, uma relação mais banal se apresenta, que é a espacialidade social que o contexto do enterro estabelece. Toda uma representação do cotidiano se realiza, no entanto, a despeito destas relações não-sagradas do entorno; estabelecem-se relações próprias de transcendência, portanto sagradas. Neste ponto aparece o quarto plano.

- (iv) O quarto plano é a parte superior do afresco que representa a certeza da transcendência própria do espírito da fé despertada pelo sentimento religioso. Assim o artista expressa a representação do céu, com todos os componentes do imaginário cristão. Neste plano o sagrado é representado a partir da tradição religiosa na qual toda a trama se desenvolve. Toda esta rede de relações permite identificar uma espacialidade específica própria da experiência do sagrado.

O afresco expressa uma teia de relações específicas que, simbolicamente, permeiam a experiência do sagrado, mais propriamente na cultura cristã. Entretanto, as categorias da trama possuem aspectos universais.

1.5 - O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO

O espaço de representação refere-se a uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito. Sendo assim, trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no mundo. Desta maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata.

Na lembrança de MERLEAU-PONTY (1993, p. 258), o espaço não é um meio contextual (real e lógico) sobre o qual as coisas estão colocadas, mas sim o meio pelo qual é possível a disposição das coisas. No lugar de pensarmos, o espaço como uma espécie de éter onde todas as coisas estariam imersas, devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões.

O que implica a fenomenologia do espaço conforme MERLEAU-PONTY é uma análise da experiência espacial centrada no sujeito subjetivo. Deste modo, é a percepção do indivíduo o que edifica o conhecimento do espaço e, assim, estrutura o segundo espaço.

Contudo, o pensar e a ação do sujeito perpassam a possibilidade de haver representações de caráter social, como já discutimos anteriormente.

O próprio DURKHEIM (1996) demonstrou que o espaço não é um meio vago e indeterminado, como é próprio do pensamento kantiano, puramente e absolutamente homogêneo. Se assim o fosse, ele não suscitaria o pensamento, e a representação espacial seria uma "primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível". Além disso, se o espaço fosse de caráter qualitativamente homogêneo, esta premissa seria impossível.

O autor reserva a referência espacial ao caráter social do mesmo. Deste modo, são os atores sociais que, através de parâmetros coletivos, atribuem sentidos e significados espaciais, revestindo o espaço de uma natureza social.

“Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? Para o espaço mesmo, não há direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos diferentes às regiões. E, como todos os homens de uma mesma civilização representam-se o espaço da mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social.” (DURKHEIM, 1996, p. XVIII).

Na discussão sobre a espacialização do mundo, BETTANINI (1982) coloca o espaço de representação como parte de uma classificação onde teríamos três categorias distintas:

- (i) O espaço mítico como modalidade do espaço antropológico, sendo, na abordagem fenomenológica, uma restrição ao vivido. No dizer de CASSIER (apud BETTANINI, 1982), o espaço mítico cumpriria a mesma função simbólica do espaço geométrico ao conferir objetividade à natureza. A visão mítica do espaço é a reprodução de algo que em si mesmo não é espacial. Segundo CASSIER (1997), sob a dimensão do pensamento primitivo o espaço é um espaço de ação, é impossível um sistema de espaço ou um esquema de sua representação. A relação do homem primitivo com o espaço seria concreta e nítida, não carecendo de uma intermediação abstrata.

Já o espaço geométrico abstrai totalmente a heterogeneidade da própria natureza e nos apresenta um espaço homogêneo abstrato ideal.

- (ii) O espaço sagrado como restrição classificada do espaço mítico; terreno de mediação entre a terra e o céu. Trata-se de uma ruptura qualitativa que no dizer de ELIADE, seria o espaço das *hierofanias*.
- (iii) O espaço de representação seria edificado pela religião laica da política. Também é visto como consagração do poder político. Neste sentido, o espaço de representação substituiria o espaço sagrado devido às crises de base das instituições religiosas.

O espaço de representação é a categoria emprestada do historiador MOSSE (1991), que identificou os símbolos do nacionalismo através da fusão entre estética e política expressas espacialmente. Neste contexto, ele percebeu que a noção de pátria se expressava através de signos de poder em espaços públicos e monumentais. A consagração do poder político coisificado pelos monumentos nacionais seria a referência material da ideologia política.

MOSSE (1991) identificou que a maior parte dos ritos e símbolos utilizados pelos sistemas nacionalistas totalitários teve como base a liturgia cristã. Esta consagração do nacionalismo como religião laica da humanidade representaria a edificação de um culto profano capaz de objetivar novo sentido à prática espacial.

A direção tomada por MOSSE possui antecedentes no próprio Iluminismo e mesmo nos ideais laicos da revolução francesa.

ROUSSEAU (*apud* BETTANINI, 1982) havia se inspirado no teatro da Grécia Antiga, quando sugeriu aos poloneses o culto coletivo em torno de um monumento patriótico para fazer lembrança e consciência do valor da pátria.

Um culto religioso do poder político e do Estado, de certo a divindade seria o líder político revestido através da consagração ritual, da representação, da investidura do Estado. Analogamente os sacerdotes seriam os políticos identificados com este poder temporal e talvez a oferta às guerras inspiradas por ideologias nacionais.

Todo o encadeamento lógico da conformidade religiosa do fascismo ou mesmo do *stalinismo* nos remete ao quanto a ideologia política se consubstancia em espaços de representação.

Contudo, a discussão de MOSSE (1991) não contrapõe o espaço de representação à noção de espaço sagrado, pois sua temática era o nazismo e o fascismo e como estas ideologias edificam determinadas percepções da realidade.

Entretanto não parece nítida a noção de que o espaço de representação seja uma categoria específica referente ao mundo dessacralizado. É mais evidente que os atores sociais qualificam e edificam espaços de representação de acordo com motivações coletivas, tanto religiosas como políticas, onde o poder é imanente.

LEFÉBVRE (1991) argumenta que a existência humana se estrutura a partir de três dimensões: a historicidade, a socialidade e a espacialidade. Para melhor demonstramos o conceito, utilizamos imagens de estruturas geométricas complexas geradas por computação digital, conhecidas por fractais. Estas imagens demonstram a convergência infinita, em movimento da periferia para o centro, de cores paralelas que, embora na realidade não se misturem apresentam, uma ilusão de ótica de amálgama. Do mesmo modo, o conceito central é resultante do movimento interativo dos componentes periféricos. Ou seja, os conceitos periféricos, reconhecidos e consagrados em seu movimento tríade, geram o conceito novo central (figura. 02).

FIGURA 02 - DIMENSÕES DO DEVIR



FONTE: GIL FILHO, S. F.(2001), BASEADO EM SOJA (1996)

O vir a ser da existência articula-se em dimensões específicas que constituem o quadro de referências da realidade. SOJA (1996) coloca como uma asserção ontológica a interação entre historicidade, socialidade e espacialidade, que se aplica em todos os níveis da formação do conhecimento, desde a epistemologia à construção da Teoria, a análise empírica e a prática social. Ele denominou como dupla ilusão a tendência durante o último século de privilegiar as relações entre o “fazer” da Historicidade e a “constituição” das práticas sociais ou Socialidade.

LEFÉBVRE (1991) constrói uma crítica marcante da explicação sócio-histórica da realidade; ele expõe a existência de uma forte tendência da filosofia, historiografia e teoria social ocidentais em manter sua análise bifocalizada entre as dimensões da Historicidade e da Socialidade.

O conceito de espaço social corrente não leva adequadamente em conta aspectos da natureza ou aspectos históricos anteriores. Várias mediações e mediadores devem ser levados em conta: a ação de grupos sociais e fatores relacionados ao conhecimento, à ideologia ou ao domínio das representações. O espaço social contém uma diversidade de objetos, tanto naturais como sociais, incluindo redes e vias que facilitam a troca de materiais, coisas e informações. Estes “objetos” não são somente coisas, mas também relações. Os objetos possuem peculiaridades discerníveis, como contorno e forma. O trabalho social os transforma, rearranja-os em contextos espaço-temporais sem, contudo, afetar a materialidade e o estado natural dos mesmos. O autor lembra da apreensão dos objetos do espaço para a concepção de espaço conforme realiza a arte.

A concepção *lefebvrieriana* da espacialidade seria construída a partir do imbricamento do movimento tríade do espaço percebido, concebido e vivido. (figura. 03)

FIGURA 03 - DIMENSÕES DA ESPACIALIDADE



FONTE: GIL FILHO, S. F.(2001), BASEADO SOJA (1996)

SOJA (1996) teoriza que até o momento se privilegiou o que ele denominou de uma Epistemologia do primeiro espaço ou, no dizer *lefebvrieriano*, a prática espacial, mais precisamente a materialidade do espaço empírico, as mediações locacionais possíveis ou mesmo as teorias de base *marxiana*. Já a epistemologia do segundo espaço ou representação do espaço caracteriza-se como sendo de cunho interpretativo, artístico, da estética arquitetônica, do simbolismo da visualização, do imaginário. Por fim, recai numa reconstrução poética a partir da semiótica do espaço.

A epistemologia do terceiro espaço, na proposta de SOJA (1996), seria uma desconstrução da dualidade primeiro espaço/ segundo espaço e uma reconstrução heurística dos mesmos, possibilitando o salto qualitativo necessário. Este avanço se apresenta na articulação das dimensões histórica, social e espacial do cotidiano.

Na abordagem *lefebvrieriana*, seria o conceito de espaço de representação.

LEFÉBVRE (1991) considera que o conceito de representação suplanta o de ideologia e se torna mais operacional na análise do espaço. É razoável assumir que a prática espacial, as representações do espaço e os espaços de representação são diferentes caminhos da produção do espaço de acordo com as qualidades e atributos de uma determinada sociedade em determinado período histórico.

Relações entre os três momentos, percebido, concebido e vivido, não são estáveis e nem simples. Suas relações estabelecem conexões distintas e variáveis.

Sendo assim, a história do espaço não se limita ao estudo de momentos específicos, como a formação, o estabelecimento, declínio e dissolução de determinada ordem; precisa também relacionar aspectos globais com aspectos particulares de sociedades e instituições. Mais além, a história do espaço possibilita uma periodização do processo produtivo muitas vezes não coincidente com as periodizações aceitas.

LEFÉBVRE (1991, p. 48) entende que o plano de referência do espaço absoluto foi a natureza fragmentária, localizada e coisificada por qualidades que lhe são intrínsecas, como os rios, as montanhas, os vales etc. Esta característica inicial, já admitida, pouco a pouco foi encampada por forças de caráter simbólico, como a religião e a política. “Assim o espaço natural foi povoado logo por forças políticas.”

Desse modo, a arquitetura reapropriou o que era natureza e transferiu para a política através de uma mediação simbólica.

Ainda mais, se tomamos por exemplo um templo religioso, notamos que o espaço por ele circunscrito é qualitativamente diferenciado pela sacralização. Sendo esta separação interna um constrangimento de oposição ao vazio da natureza externa, ao mesmo tempo que separa também restabelece a natureza noutra ordem.

O espaço absoluto onde os ritos e cerimônias foram realizados reteve vários aspectos da natureza, embora em uma forma modificada por exigências cerimoniais: idade, sexo, fertilidade etc. Sendo ao mesmo tempo civil e religioso, o espaço absoluto transpôs estas características para o estado político fundado na cidade.

O espaço absoluto, religioso e político em caráter era um produto dos laços de consangüinidade, solo e idioma, mas, além disto, evoluiu para um espaço relativizado e histórico.

O espaço absoluto perdurou no processo como substrato de um espaço histórico e de espaços de representação com simbolismos religiosos, mágicos e políticos.

Rapidamente, por uma dialética interna que apressou seu esgotamento ao mesmo tempo em que prolongou sua vida, o espaço absoluto encarnou um antagonismo entre “cheio” e “vazio”.

Depois do vazio dos espaços do templo ou o caráter monumental dos espaços políticos nas cidades, que tomam como base a amplitude de um espaço natural estabelece-se uma nova dinâmica na história: o espaço de acumulação ("a acumulação de toda a riqueza e recursos: conhecimento, tecnologia, dinheiro, objetos preciosos, obras de arte e símbolos").

LEFÉBVRE demonstra que, em um momento anterior ao processo de acumulação, havia uma correspondência direta da atividade produtiva com o processo de reprodução da sociedade. Mas quando o primeiro tornou-se independente do processo, a atividade produtiva passou a ser uma abstração portanto configurando um espaço abstrato.

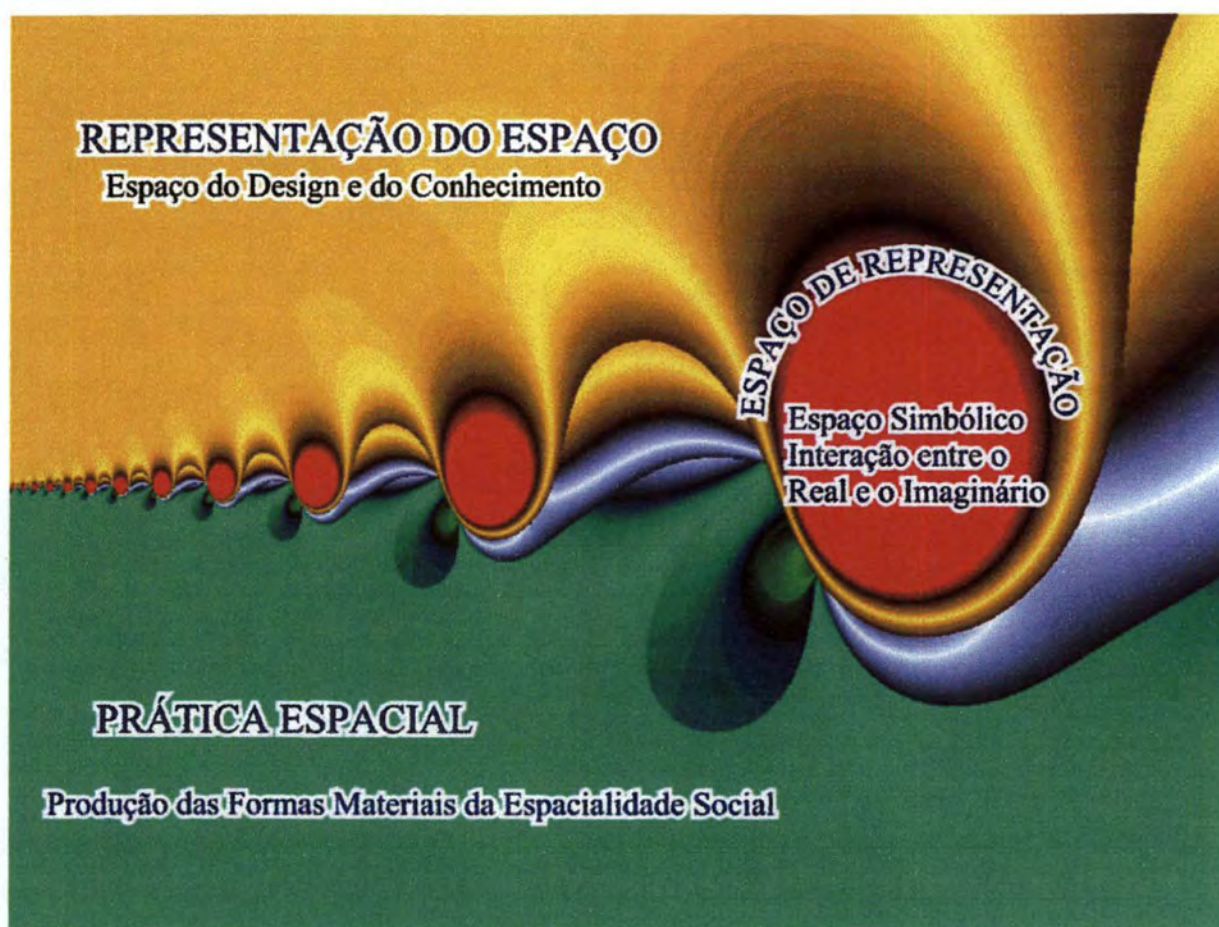
Esse espaço abstrato foi retirado de um espaço histórico que, não obstante, manteve-se vivo e foi perdendo gradualmente sua força, como substrato ou alicerce de espaços de representação.

Deste modo podemos reconhecer três categorias da espacialidade representadas pela interação de imagens e cores. Em vermelho, de modo fragmentado demonstra-se o conceito de espaço de representação que articula a parte superior, em amarelo, da representação do espaço com a parte inferior, em verde, da prática espacial. (figura. 04)

A história do espaço, na abordagem *lefebvrieriana*, é a história da realidade social através de relações e formas. Esta concepção é distinta de um inventário de objetos no espaço, como a idéia de civilização material.¹⁸ Também distingue-se das idéias e discursos sobre o espaço. Sob este prisma, leva em consideração os espaços de representação e as representações do espaço em todas as inter-relações e conexões com a prática social.

¹⁸ Termo utilizado por BRAUDEL (1997) para designar atividades de base de produção material de auto-suficiência de uma certa *infra-economia* informal responsável pela troca de bens e serviços.

FIGURA 04 - CATEGORIAS DA ESPACIALIDADE



FONTE: GIL FILHO, S.F.(2001) BASEADO EM LEFEBVRE (1991)

Neste sentido, o cotidiano se expressa em espaços de representação. As representações do espaço e do tempo fazem da história das idéias – da filosofia, da religião e da ética. O desenvolvimento desta história articula as condições do tempo em redes, que, por sua vez, estão subordinadas às estruturas políticas. A história do espaço não se assenta na idéia de processo histórico, nem tampouco na compreensão de transformações estruturais que, em última análise, caracterizam os eventos e as instituições.

Na análise de LEFÉBVRE (1991, p. 117)

The history of space does not have to choose between 'processes' and 'structures', change and invariability, events and institutions. Its periodizations, moreover, will differ from generally accepted ones. Naturally, the history of space should not be distanced in any way from the history of time (a history clearly distinct from all philosophical theories of time in general). The departure point for this history of space is not to be found in geographical descriptions of natural space, but rather in the study of natural rhythms, and of the modification of those rhythms and their inscription in space by means of human actions, especially work-related actions. It begins, then, with the spatio-temporal rhythms of nature as transformed by a social practice.¹⁹

A prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que, através do entrelaçamento das relações sociais, configuram uma particular representação do espaço. Por outro lado, a ação simbólica aponta para um espaço de representação. Cabe asseverar que espaço e tempo não são inseparáveis, mas um implica o outro.

¹⁹ (tradução livre) "A história do espaço não tem que escolher entre ' processos' e 'estruturas', mudança e invariabilidade, eventos e instituições. Suas periodizações, além disso, diferirão das que geralmente são aceitas. Naturalmente, a história do espaço não deveria ser distanciada de maneira alguma, da história do tempo (um história claramente distinta de todas as teorias filosóficas do tempo, em geral). O ponto de partida desta história do espaço não será encontrada nas descrições geográficas do espaço natural, mas no estudo dos ritmos naturais e da modificação destes ritmos e sua inscrição no espaço por meio das ações humanas, especialmente ações relacionadas ao trabalho. Inicia-se, então, com os ritmos espaço-temporais da natureza transformados pela prática social" (LEFÉBVRE, 1991, p. 117)

Consideramos na análise que o fato religioso sob o prisma de sua espacialidade enseja algumas questões teóricas importantes:

- (i) Quais são os limites teóricos entre o espaço sagrado e o espaço de representação?
- (ii) Como a categoria espaço de representação revela o fato religioso?

No que tange à primeira questão, há necessidade de redimensionar o espaço de representação enquanto conceito. Desde já descuramos a classificação exposta por BETTANINI (1982) ao considerar que o espaço de representação próprio do mundo dessacralizado gera uma oposição consciente em relação ao espaço sagrado, muito embora eles sejam expressões de permanência cristalizadas nos objetos e monumentos, tanto que na sua análise ele admite que é talvez “o momento de abandonar os monumentos do espaço de representação e de se aproximar dos documentos do espaço cotidiano, transformando em monumento.” A compreensão do autor perpassa a fixação de um espaço de representação laico, que remonta o trabalho de MOSSE, e de um espaço sagrado (a partir de ELIADE), ambos cristalizados através do rito e coisificados em objetos de culto.

BETTANINI (1982) aponta para o vivido como a dimensão própria do ser; se existe um tempo vivido, por certo também existe um espaço vivido, um espaço experienciado que brota da dimensão do corpo em relação aos outros corpos. Ou seja, expressão da vida cotidiana, das formas cotidianas fluidas em contraponto com a rigidez do monumento, do edifício do templo, da ritualização da religião e da política.

As experiências do cotidiano e do sagrado remetem à tese de MOSCOVICI (2001), que demonstra as representações como tudo aquilo que se propõe a tornar algo ou alguém não-familiar em algo ou alguém familiar. Esta é a tentativa de conceber um universo consensual em contrapartida a uma universo reificado; o jogo de forças entre o *opus proprium* e *opus alienum*, que representa a divisão profunda do conhecimento da realidade. Classicamente era o que distinguia as esferas da

ciência sagrada e da ciência profana, e que foi substituído pelos conceitos de universos consensual e reificado. Sob o âmbito consensual de sociedade existem a equanimidade e a liberdade de representar o grupo devido a determinadas circunstâncias complexas e ambíguas em mundos institucionalizados. Todavia, um universo reificado é intrinsecamente desigual, constituído de classes de papéis. A competência é determinada de acordo com o mérito atribuído e o direito de exercer determinada função. São sistemas pré-estabelecidos, onde a permuta de papéis sociais é hierarquicamente condicionada.

De certo modo as ciências tratam especialmente do universo reificado, sendo as representações sociais parte do universo consensual. O propósito do primeiro é estabelecer uma gama de forças, objetos e eventos independentes de nossos desejos, onde reinariam a imparcialidade e a objetividade da precisão intelectual. Já as representações remetem à consciência coletiva, que explica o que é de interesse imediato e acessível a qualquer um. Seria a realidade prática, apreendida através da apropriação comum da linguagem e da imagem, e de sua veiculação de idéias.

O espaço de representação é o reino da esfera consensual, e a expressão da esfera reificada da consciência coletiva, o momento em que o atributo de ser uma coisa se torna típica da realidade objetiva. Sua prática cotidiana é a própria representação, e sua expressão é o condicionamento do poder exercido.

O espaço de representação é um espaço vivo com ligações afetivas, locus da ação e das situações vivenciadas. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e dinâmico e de natureza simbólica.

Na leitura de SOJA (1996), o espaço de representação contém tanto os espaços reais como os imaginários. Sob vários aspectos o espaço de representação interage com as práticas espaciais e as representações do espaço. Esta tríade articulada entre as categorias da espacialidade perfaz um trajeto rumo a uma compreensão mais relacional e menos morfofuncional da realidade.

A noção de espaço de representação aproxima-se do parecer de GOFFMAN (1996) quando discute a região e o comportamento regional no que tange às representações sociais. O autor o define como um espaço que está delimitado a partir de obstáculos da percepção, variando de acordo com limites de sua organização, sendo circunscrito a partir dos limites dos meios de comunicação. Sob este ponto de vista a representação é balizada em uma multiplicidade temporo-espacial. Muito embora, o contexto da discussão de GOFFMAN seja a psicologia social, foi especificamente a relação entre representação social e espaço-tempo que inspirou a presente teorização.

A implicação temporo-espacial das representações sociais nos remete às relações de poder. O poder é correlato à noção de apropriação e à definição de papéis sociais hierarquizados. Assim uma das formas concretas de apropriação temporo-espacial mediada pelo poder é o território.

Entretanto, no campo das representações sociais há uma intenção adjacente de controle e legitimação na definição de territórios, á qual atribuímos a noção de territorialidade.

A territorialidade está presente em qualquer representação social cuja intenção seja definir as fronteiras de controle e apropriação de determinada realidade social.

Neste sentido compartilhamos de uma territorialidade relativa além da fachada do comportamento social humano ou da moldura perene das estruturas espaciais. Trata-se de uma estrutura social dinâmica vivenciada no cotidiano sob forma de representações sociais.

Deste modo o espaço de representação, com destaque para nossa temática, expressaria a dinâmica entre o fato religioso e a prática social mediada pelo poder. No esquema da imagem *fractal*, verificamos três níveis conceituais imbricados.

Da periferia ao centro, podemos distinguir as seguintes relações:

- (i) os *reinos* da política, do sagrado e do *ethos* que se expressam enquanto representação social;
- (ii) o círculo das categorias de mediação; o mito, o discurso, a identidade e o símbolo que permitem a visibilidade e as nuances das categorias centrais;
- (iii) o círculo das categorias centrais, o poder, o fato religioso e a prática social, cujo movimento de interação deriva do conceito de espaço de representação.

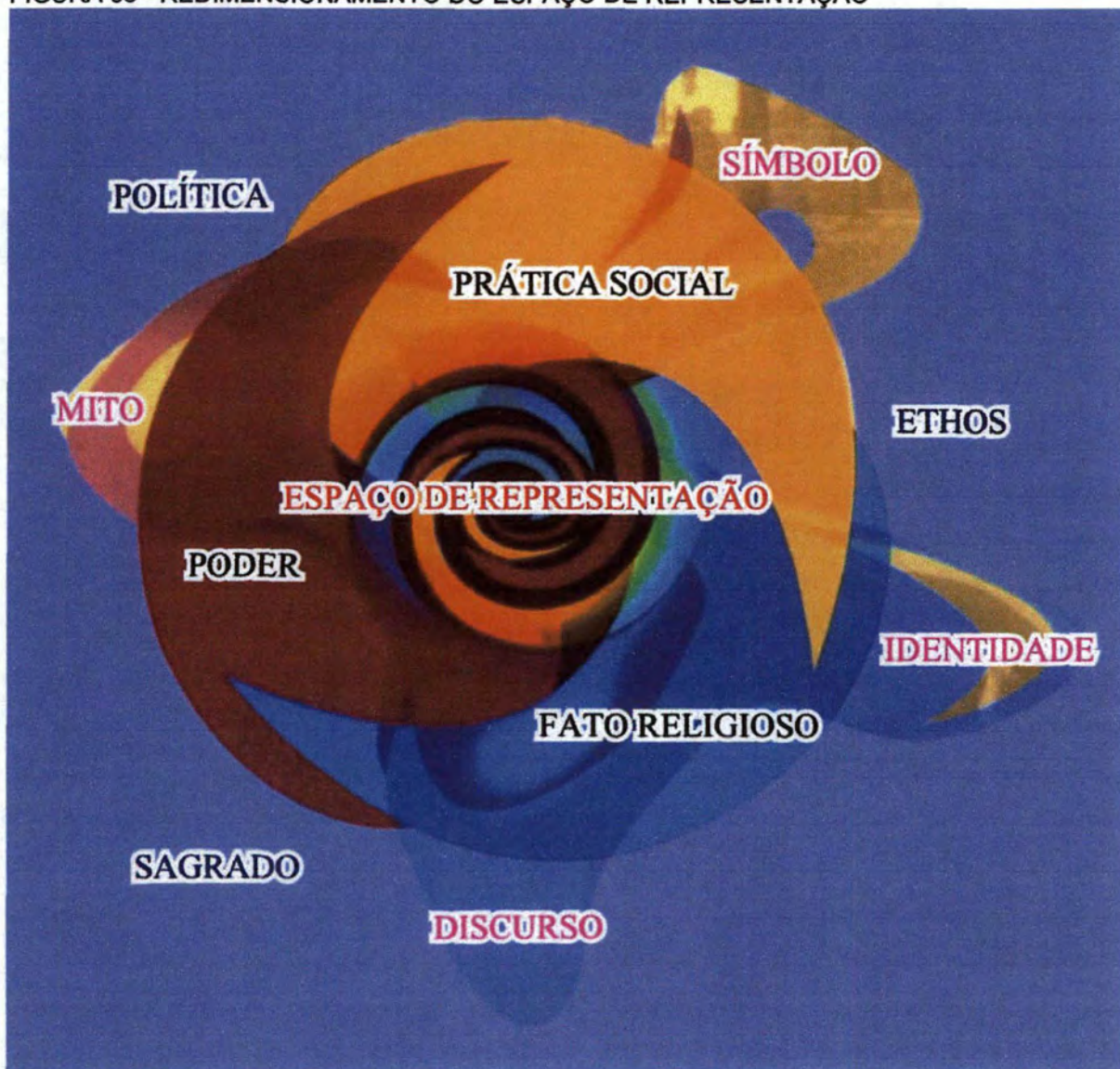
(figura. 05).

Reservamos uma autonomia ao fato religioso e suas conexões de um lado quando se realiza como prática social formando o *ethos* social, e de outro ao exercer o poder materializando uma ação institucional referendada pelo monopólio do sagrado.

Neste sentido, evidenciamos a inteligibilidade do fato religioso, tanto na teoria das representações sociais como, sobretudo, na especificidade do mesmo quanto à irredutibilidade do sagrado. Utilizamos a terminologia de fato do latim *factum* (*feito*) no sentido da ação ou efeito que é consistente à apreensão do conhecimento, correspondendo assim não só à materialidade mas também às relações e ao campo de abrangência dos conteúdos.

Antípoda à especificidade do fato religioso, na conexão do poder com a prática social, está o reino da política, o que poderíamos qualificar como a ação institucional profana.

FIGURA 05 - REDIMENSIONAMENTO DO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO



FONTE: GIL FILHO, S. F. (1999)

Subjacente a esta dinâmica central está a articulação periférica de quatro aspectos importantes:

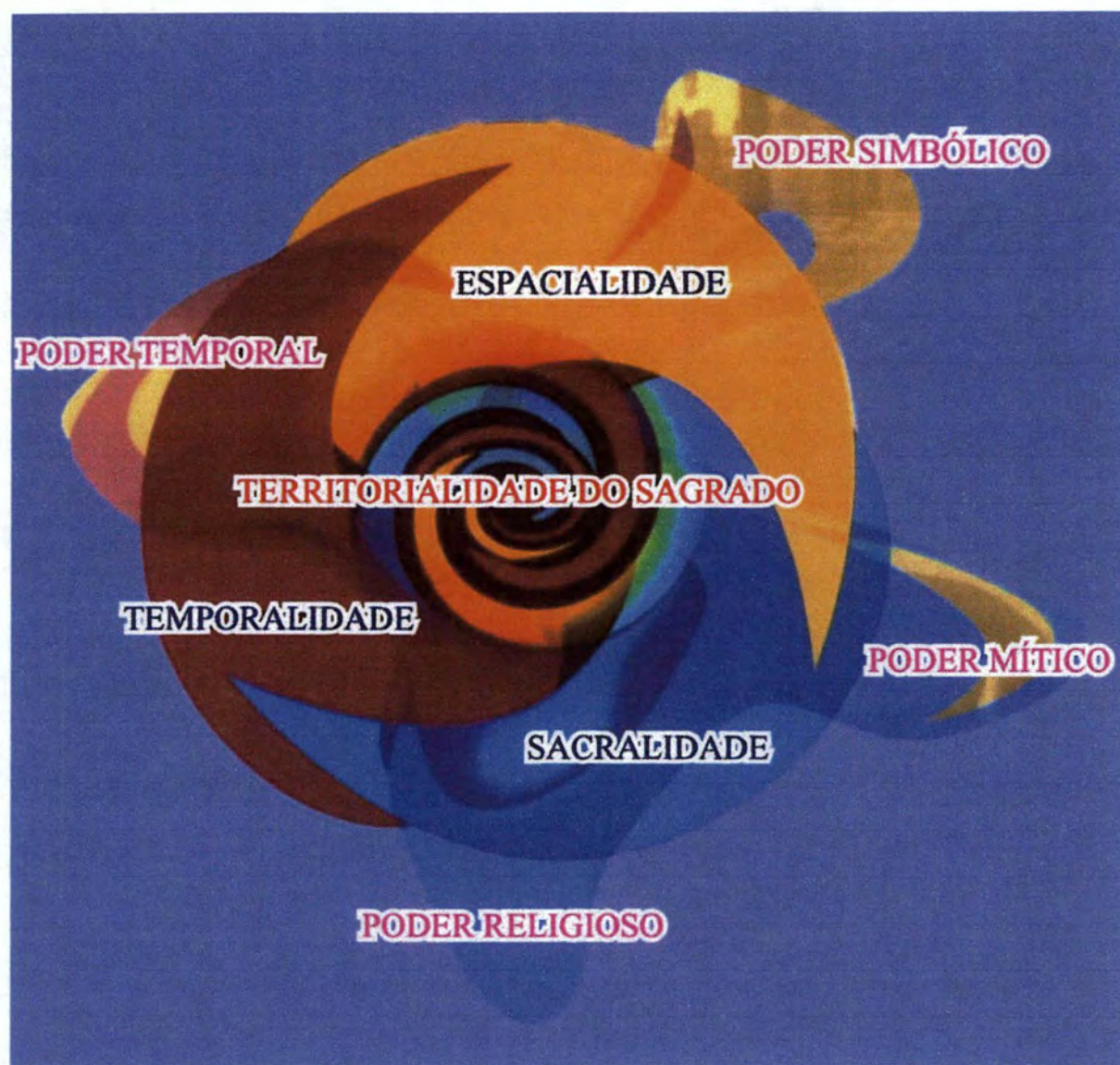
- (i) O discurso religioso e o discurso político, e sua eficácia simbólica constituída na apreensão da institucionalidade consagrada dos atos de enunciação.
- (ii) O símbolo como expressão da inteligibilidade do sagrado e do profano, através do cotidiano, dos gestos rituais e dos objetos sagrados.
- (iii) Os mitos como objetivações passíveis de explicação do mundo social.

No que se refere à segunda questão, tentamos ir além da idéia de que as instituições religiosas atuam no real social de um modo dissimulado que escapa ao entendimento dos atores sociais.

A instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferente da religiosidade, que é condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional, diante da sociedade. Esta é a idéia-chave da ação autorizada e legitimada da religião. A distinção verificável reside na busca do monopólio das coisas sagradas e do espaço sagrado, sendo uma ação de poder que manifesta-se em uma territorialidade do espaço sagrado.

A apreensão da territorialidade como categoria privilegiada de análise da religião encerra a possibilidade de uma conexão pertinente entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas do sistema territorial. Cabe ressaltar que a territorialidade por nós apontada é o atributo do sistema territorial e em outras palavras, o território é o objeto (restrição do espaço), o sistema territorial é a lógica desse conjunto estrutural e a territorialidade é o atributo de determinado fato social onde o poder é imanente. A territorialidade do sagrado seria a idéia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado (figura. 06).

FIGURA 06 – A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO



FONTE: GIL FILHO, S. F. (1999)

A territorialidade do sagrado pressupõe três qualitativos principais:

- (i) Uma sacralidade ou a condição de ser sagrado, e por isto possibilitar exercer um poder legitimado por uma condição transcendente ou a repetição de gestos *arquetípicos* (no sentido de uma origem imemorial) consagrados pelo mito, o que denominamos de poder religioso e poder mítico.
- (ii) Uma temporalidade que seria o contexto do período da gestão política por parte dos atores sociais devidamente consagrados, imbuídos assim de um poder temporal.
- (iii) Uma espacialidade cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite de um poder simbólico.

A territorialidade do sagrado, em uma primeira instância, seria a percepção das limitações imperativas do controle e da gestão de determinado espaço sagrado por parte de uma instituição religiosa.

Em uma segunda instância de compreensão a territorialidade do sagrado não reside apenas na percepção imediata da materialidade e abrangência do controle e gestão do espaço sagrado, mas, além destes, em uma imbricação de relações de poder em torno do sagrado. As relações de poder são, em última análise, os laços de coesão que estruturam a territorialidade do sagrado e objetivam o território sagrado.

A territorialidade do sagrado remete a um qualitativo exercido pelos sujeitos cuja autoridade é atribuída ao Transcendente, sendo esta expressão a razão de ser dos atributos absolutos transferidos ao clero especializado, ungidos pela instituição. Esta característica é patente nas religiões tradicionais que possuem uma hierarquia clerical definida.

Como fruto de relações de poder, a territorialidade do sagrado torna-se uma expressão de determinada trama histórica. Esta condição justifica a sua operacionalidade, como categoria teórica, na análise da religião institucionalizada.

CAPÍTULO 2 - AS FRONTEIRAS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA

2.1 - O DISCURSO RELIGIOSO E O SAGRADO

A ponte analítica buscada reporta a categorizar o discurso religioso como parte indissociável do sagrado, cerne que evidencia qualitativamente uma autonomia do campo religioso em relação ao plano secular do discurso.

Na construção do discurso e na possibilidade de nomeação do mundo, a prática das ciências sociais descurou os chamados atos de instituição, que segundo a lembrança de BOURDIEU (1982) seriam objeto privilegiado das operações de nomeação e os ritos de instituição.

Reconhecemos no discurso religioso a objetivação do símbolo no enlace do sagrado com a realidade social, pois a eficácia simbólica da linguagem é o arcabouço que edifica o mundo na sua dimensão social.

Esta conjunção entre a prática social da religião e o sagrado permeia sobremaneira o discurso religioso tradicional. Vale lembrar que a eficácia simbólica do discurso religioso reside muito mais na apreensão da institucionalidade consagrada dos atos de enunciação do que propriamente no conteúdo que eles propõem.

Por outro lado o capital simbólico da Igreja Católica Romana é reconhecido, mesmo no plano do *interdiscurso*²⁰, afora os que estão ligados a ela. Sendo assim, a legitimidade e a autoridade do discurso são proporcionais a este capital simbólico construído e reconstruído em diversos contextos históricos.

²⁰ Entendido como relação de um discurso com outros discursos. No dizer de MAINGUENEAU (1997), no *interdiscurso* procura-se compreender a interação entre formações discursivas diferentes.

Quando nos referimos ao documento pontifício, a Carta Encíclica (Quadro 03), o Sumo Pontífice personifica o poder pleno de enunciar em nome da Instituição. Ele é a própria Igreja que fala. Há, por assim dizer, um poder fora da palavra que rege o argumento e nos faz conhecer a performática do discurso.

Muito além da pura descrição dos enunciados, que no dizer de FOULCAULT (1997) nos remetem aos princípios de regularidade de uma mesma formação discursiva e nos possibilitam na construção enunciativa materializar os conteúdos, o discurso religioso preconiza uma continuidade através de um sujeito fundador ideal.

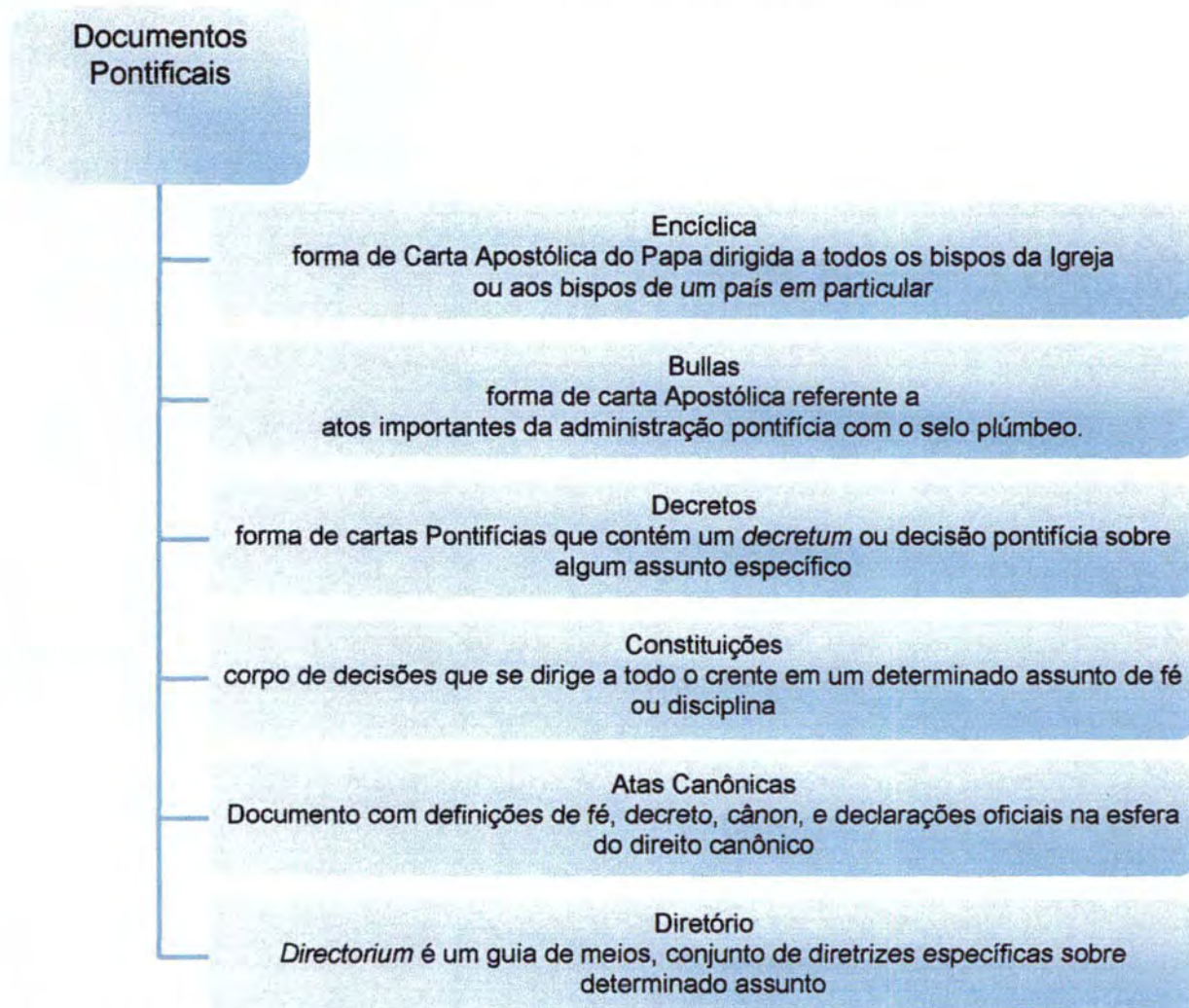
Partimos da premissa de que todo e qualquer discurso religioso tradicional tende ao discurso da *verdade* ou para a *verdade*, sendo esta revestida do caráter de permanência em contraposição à obsolescência crescente do discurso laico.

A permanência do sagrado aparece como característica distintiva do discurso religioso frente ao profano. Revela, por assim dizer, a temporalidade diferenciada do sagrado em relação à temporalidade profana.

O contexto fragmentário, no dizer de BERMAN (1986), que o mundo hodierno nos impõe revela o ruir das totalidades que tantas vezes a ciência e a religião tomaram como base de reflexão e ação.

Todavia, a ausência de uma subjetividade fundadora na análise *foucaultiana*, que permitiria avaliar no plano da descontinuidade a história, nos apresenta um problema insuperável para análise do discurso religioso. Muito embora seja possível fazê-la ela seria restritiva no que tange à interação processual que a historicidade da instituição Igreja Católica revela ser. É claro que o discurso religioso veicula saber institucional e que, portanto, exala poder.

QUADRO 03 - TIPOLOGIA DOS DOCUMENTOS DA IGREJA (USO MODERNO)



FONTE: ADAPTAÇÃO GIL FILHO (2000) CATHOLIC ENCYCLOPEDIA (2001).

O rito da linguagem está intimamente ligado à posição social da autoridade investida, sendo autoridade investida ator da performance pela qual a própria Instituição é reconhecida.

A condição da Igreja Católica Romana diante das questões que a realidade histórica recente constantemente enseja em muito se deve à tentativa de reassumir a mais pura lógica da unicidade da verdade religiosa inculcada pela fé e em muito instrumentalizada pela razão.

Cabe reconhecer que a História da Igreja é permeada por uma dialética entre tradição e missão. Na primeira está representado todo elo com o passado que autoriza de forma mítica o discurso presente e nos faz reconhecer a validade da ação performática contemporânea. A segunda, de outro modo, prognostica a recomposição dos significados dos enunciados passados em uma lógica plausível para o futuro.

Muito do que podemos compreender das diversas reformulações na constituição do discurso depara-se com a reafirmação, qualitativamente superior, de verdades outrora inculcadas que assumem nova indumentária e que pressupõem um novo *habitus*. Sendo a tradição o princípio revelador da idéia de continuidade, o apego a esta demonstra sobremaneira a tentativa de manter o fio condutor que perdura na instituição Igreja Católica Romana. "*Petra autem erat Christus*"²¹, rocha firme da imutabilidade do reconhecimento dogmático da permanência que se contrapõe a necessidade de mutabilidade de diferentes contextos históricos. Até onde podemos analisar, o discurso devidamente autorizado se faz novo por quanto tradicional ele o é.

²¹ Referência à injunção de Paulo, Apóstolo, ao evocar na história de Israel o testemunho de poder e unidade da religião cristã. "...e todos eles comeram do mesmo alimento espiritual, e todos beberam da mesma bebida espiritual; porque bebiam da pedra espiritual que os seguia; e a pedra era Cristo. (I Cor 10,03-04)

ORLANDI (1996), na tentativa de definir o discurso religioso, introduz a noção de reversibilidade colocando-a como condição do discurso, ou seja, sem esta dinâmica na relação de interlocução o discurso não teria continuidade, não se realizaria na plenitude. Adjacente à reversibilidade está o critério de *polissemia*, pois em todo discurso o sentido escapa ao seu locutor. Sob este aspecto o discurso autoritário tende a reter a *polissemia* e almejar a *monossemia*. Assim como o discurso autoritário, o discurso religioso assumiria uma ilusão de reversibilidade que lhe denotaria a tendência para *monossemia*.

A tipologia de ORLANDI no que se refere ao discurso religioso parte de ALTHUSSER (1985), que configura como exemplo a ideologia religiosa cristã. Nesta reflexão ele afirma que a ideologia religiosa tende sempre a transformar os indivíduos em sujeitos submissos à condição de escolha passiva em relação ao Sujeito principal a que todo enunciado se refere: Este outro Sujeito Único, Absoluto, ou seja, Deus. Assim, a "interpelação dos indivíduos como sujeitos supõe a existência de um outro Sujeito, Único, em Nome do qual a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos." (ALTHUSSER, 1985, p.11). Neste contexto se caracteriza o discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus, e qualquer representante Seu é a voz da Divindade.

Todavia, seremos cautelosos em relação a esta tipologia esboçada. Por primeira condição, a multiplicidade das estruturas religiosas dificulta padronizar uma tipologia constante para todo e qualquer discurso religioso por estas instituições elaborado.

Sob outro aspecto, podemos considerar que a noção de ilusão de reversibilidade que aproxima o discurso religioso do discurso autoritário é precipitada. O reconhecimento do sujeito na Divindade como enunciador e aos sujeitos como enunciatários interpelados não reduz a possibilidade de mudança de posição no plano discursivo.

Atinentes a esta possibilidade reconhecemos dois subsistemas dialógicos ²² no que tange ao discurso religioso:

- O primeiro refere-se ao discurso do enunciador devidamente consagrado em relação ao discurso feito e sacralizado em texto que se reporta ao plano da Divindade;
- O segundo refere-se ao discurso do enunciador institucionalmente autorizado em relação aos enunciatários no plano temporal.

A intermediação destes dois subsistemas dialógicos, ao nosso ver, possibilita a aproximação da característica que identifica essencialmente o discurso religioso ou seja, o seu caráter sagrado.

A redução do discurso religioso a simples ideologia pode cooptar conceitos do discurso político e relegar a um plano secundário o caráter sacro do mesmo, este último simbólico e signatário do termo de distinção do *não-sagrado*.

Ainda mais, a temporalidade do discurso religioso difere de modo significativo da temporalidade do discurso político. Neste sentido, podemos caracterizar o discurso religioso como discurso daquele que fala do sagrado. Este representa uma ruptura qualitativa na formação discursiva e que, em última instância, aponta a situação dos sujeitos do discurso.

O discurso religioso tradicional se caracteriza como um discurso baseado na verdade e em direção à verdade; a primeira verdade consagrada e única conceitualmente intrínseca à realidade humana, absoluta em essência; a segunda verdade refere-se ao caminho que os sujeitos constroem ligados ao discurso fundador já dado e permanente.

²² Dialógico, no sentido amplo (iniciado por BAKHTIN), é a relação que qualquer enunciado sobre um objeto mantém com enunciados anteriores produzidos pelo mesmo objeto (BRANDÃO, 1998).

Como afirma BOURDIEU (1996), “a especificidade do discurso de autoridade reside no fato de que não basta que ele seja compreendido (...), é preciso que ele seja reconhecido enquanto tal para que possa exercer efeito próprio.” O reconhecimento se concretiza na medida da evidência em certas condições que o legitimam. Ao reapresentar a evidência de que a Igreja é depositária de uma mensagem que provém da própria Divindade, a Igreja legitima o seu discurso produzindo as condições necessárias para emitir juízos sobre o pensamento especulativo, científico ou mesmo teológico que se relativiza diante deste contexto.

A alavanca pela qual o discurso institucional se realiza encontra no pensamento dogmático a própria eficácia. Se o homem pode atingir a verdadeira orientação dada pela revelação cristã, escapa ao acesso o que legitima esta revelação. Ao afirmar o mistério da revelação, a Igreja realiza a ruptura pela qual se reconhece o sagrado sendo este legível enquanto fenômeno, todavia, dogmático enquanto realidade essencial. É interessante observar a eficácia simbólica das palavras, pois embora a revelação não encontre realização nelas próprias, torna-se reconhecível no cotidiano e no plano da história.

Cabe ressaltar o caráter do que se denomina verdade religiosa, pois esta pode assumir várias características em diferentes tradições religiosas. PANIKKAR *apud* MAY (1997) reconhece a questão da pluralidade religiosa como impactante do pensamento teológico e especulativo contemporâneo. Seis grupos tipológicos são possíveis nesta discussão:

- (i) Reclames falsos: toda religião é falsa pois sua base de legitimação é falsa. Não existe um destino último ou Realidade.
- (ii) Subjetivismo: toda religião é verdadeira na perspectiva de que é a verdade para os seus adeptos.

- (iii) Exclusivismo: apenas uma religião é verdadeira. As outras são apenas, no melhor das hipóteses, aproximações.
- (iv) Inclusivismo (tradição primordial): Todas as religiões participam de uma mesma essência e em última análise suas aproximações recaem em uma mesma verdade.
- (v) Processo Histórico e Relativismo Histórico: As religiões são meros produtos da história, com semelhanças e diferenças de acordo com os contextos históricos que as produzem.
- (vi) Pluralismo: A verdade é plural, e como tal as religiões apresentam perspectivas únicas e circunstanciais em múltiplas aproximações.

Podemos considerar que o discurso recente da Igreja pós-Concílio Vaticano II ainda tende ao exclusivismo, pois, embora se reconheça a busca da verdade em outras tradições e opções do pensamento especulativo, reserva a tese de ser herdeira da única verdade cristã.

Não houve uma solução, mesmo teológica, para a questão do pluralismo religioso. Sob este ponto de vista, não há no discurso possibilidade de inclusivismo pois a base de construção ainda é dogmática e hierarquizada.

A fragmentação do conhecimento e da ação recompõe a possibilidade do *contradiscurso*. A diversificação do discurso religioso e filosófico autônomo denota a redefinição do contrato de delegação dado ao clero e aos teólogos. Esta crise de autoridade discursiva solapa a salvaguarda da Igreja como depositária da Verdade Última.

Contudo, há uma relativização do reconhecimento pelos enunciatários do ato autorizador do enunciador em proferir o discurso. No dizer de BOURDIEU (1996, p. 95), “a eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito.” Ainda mais, “tal eficácia repousa completamente na crença que constitui o fundamento do ministério, esta ficção social, e que é muito mais profunda do que as crenças e os ministérios professados e garantidos pelo ministério.”

O autor repassa a crise religiosa além do universo de representações e a coloca no plano das relações sociais.

Sob o ponto de vista social, o rito em muito investiu de sentido o dizer institucional, pois o rito consagra alguns em relação a outros para a experiência do sagrado ou a autorizada experiência do sagrado. A dessacralização do mundo promoveu a ruptura entre o sistema ritual e o sistema semântico, esvaziando o sentido e colocando o discurso religioso fora de contexto.

Cada rito visa consagrar e legitimar, ou seja, permitir a ação reconhecida no mundo social. Quando o rito de instituição é relativizado, coloca-se em dúvida a ação performática, relatividade presente na pluralidade, na multiplicidade dos sentidos onde o conteúdo do que se fala não encontra referências na prática social.

A partir de uma apreciação detida do discurso religioso católico podemos apontar as seguintes características distintivas:

- (i) A dialética entre o único e o plural como dinâmica na articulação do discurso.
- (ii) A tipologia do discurso religioso como sacro ou em direção ao sagrado.

- (iii) A verificação de dois subsistemas dialógicos: entre o Sujeito ideal, Divindade /Instituição Igreja e Instituição Igreja/ enunciatários, representando um sistema dialógico com três categorias de enunciados hierarquizados, dependendo da posição dos sujeitos.
- (iv) O exclusivismo como referência dialogal em situação de crise diante do contexto hodierno.

2.2 - AS FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO A PARTIR DO CONCÍLIO VATICANO II

Consideramos como fronteiras do discurso religioso os limites da ação discursiva e das práticas de uma determinada instituição religiosa em relação a outras instituições religiosas e ao mundo. O discurso sobre o outro é o marco referencial da fronteira; neste âmbito podemos considerar a construção de territorialidades do sagrado. Sob este aspecto a opção pelo discurso católico é quase que natural, pois trata-se do dizer da instituição religiosa hegemônica no Brasil.

A caracterização do discurso católico no início da década de 70 estava pautada na influência recente do Concílio Vaticano II, fato este que se apresenta como divisor de águas na história da Igreja Católica no fim do século XX .

O Concílio (quadro 04) congrega uma rede de influências e forças que desde o século XIX tentam viabilizar a restauração da unidade católica e amplamente da unidade cristã.

QUADRO 04 - CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

ConcÍlios Antigos	
01.Nicéa	325
02.Constantinopla I	381
03.Éfeso	431
04.Calcedônia	451
ConcÍlios Medievais	
05.Constantinopla II	553
06.Constantinopla III	680
05-6.Em Trullo**	692
07.Nicea II	787
08.Constantinopla IV*	870
08.Constantinopla IV**	880
09. Latrão I*	1123
10. Latrão II*	1139
11. Latrão III*	1179
12. Latrão IV*	1215
13.Lion I*	1245
14.Lion II *	1274
15.Viena*	1311-12
16.Constância	1414-18
17.Florença*	1438-45
18. Latrão V	1512-17
ConcÍlios Modernos	
19. Trento*	1545-63
20. Vaticano I*	1869-70
21.Vaticano II*	1962-65
* Não reconhecido pelas Igrejas Orientais.	
** Não reconhecido pela Igreja Ocidental.	

FONTE: FERGUSON, S.B. & WRIGHT, D.F. & PACKER, J.I. NEW DICTIONARY OF THEOLOGY - 1988 P.171 – ADAPTAÇÃO GIL, S. F. (1999)

Em janeiro de 1848 o papa Pio IX expôs na Carta Encíclica *In Suprema Petri* as diretrizes da volta dos ortodoxos do cisma para a Igreja ocidental. Os patriarcas orientais contestaram com um sínodo em maio de 1848, configurando uma resposta cujo dilema apontava para um nível propriamente dogmático.

Até então a Igreja Católica reivindicava um monopólio do sagrado. Em contrapartida, a Igreja Ortodoxa, em sua resposta, colocava-se como guardiã ontológica da verdade.

Na trilha destas relações havia interesses políticos e religiosos, principalmente no que diz respeito à gestão dos lugares sagrados na Terra Santa.

Entre outros problemas da década estava a cooptação da Igreja Romana com as minorias ortodoxas nacionais que passaram a configurar uma concorrência com a Igreja Oriental.

O contexto de meados dos século XIX estava permeado de dificuldades conjunturais que só viriam a ser superadas em parte com as iniciativas dos papas Bento XV e Leão XIII entre 1914 e 1939. A ação destes dois papas consolidaria a integração institucional do Oriente Católico à Igreja Romana.

Bento XV considerava que o princípio da catolicidade deveria se impor as diferenças nacionais ou étnico-culturais. Esta seria a base pela qual a Igreja Oriental ocuparia a mesma posição apostólica.

No entanto, a crise política nos Estados onde a Igreja Ortodoxa tinha até então primazia, como a queda do czar na Rússia, o nacionalismo turco em Constantinopla e a situação na Palestina, adiou a materialização destas iniciativas *unionistas*.

O Papa Bento XV tentou preparar condições oportunas para o ingresso da Igreja Oriental na unidade Católica. Sua tentativa foi de levar em consideração a primazia do princípio da catolicidade como norteadora da própria unidade cristã

Segundo o parecer de AUBERT & HAJJAR (1976, p. 62):

Em Constantinopla, a evolução política adquiria um aspecto desfavorável para o nacionalismo turco. Na Geórgia, na Anatólia e no Kurdistão, comunidades cristãs inteiras pareciam olhar para a Sé romana. Em seu discurso de 10 de março de 1919, Bento XV rememorou o interesse que levava o catolicismo romano ao oriente. Mandou estudar (...) as condições em que se deveria operar se uma igreja dissidente inteira pedisse para voltar à unidade católica. Alguns documentos confidenciais que chegaram ao nosso conhecimento demonstram que essa perspectiva parecia então muito próxima. Todavia a conjuntura política da época, muito instável, não permitiu, finalmente, que se tomasse qualquer atitude decisiva nesse domínio.

O resgate da unidade católica, que chega ao auge nos trabalhos do Concílio Vaticano II, manteve sempre a coerência do princípio de unicidade da Igreja e a idéia de restauração, conclamando os dissidentes a retornarem ao seio da Igreja Mater.

Em 23 de dezembro 1922 o papa Pio XI indicou em sua encíclica *Ubi Arcano*, subliminarmente, a retomada do concílio do Vaticano. O tema da unidade da Igreja fazia parte de suas preocupações.

Em 1924, em uma Carta dirigida aos beneditinos, Pio XI indicava o trabalho de restauração *unionista*. Ainda nesta senda, a Carta Encíclica de 8 de setembro de 1928, *Rerum Orientalium*, chamava a atenção para os "assuntos orientais".

O pontificado do papa Pio XII, às vésperas da II Grande Guerra, caracterizou-se por uma certa ambigüidade no que concerne à questão da unidade católica. Nesta administração houve um reforço da hierarquia eclesiástica e do pontificado de Roma, e, por outro lado, foram dadas condições futuras para que seus sucessores se abrissem na direção do diálogo ecumênico, além de ter havido um reforço do colegiado episcopal.

Em 23 de junho de 1943, Pio XII, através da Carta Encíclica *Mystici corporis Christi*, realizou um apelo à unidade da Igreja cristã, que foi retomado, com mais ênfase, em abril de 1944, na Carta Encíclica *Orientalis Ecclesiae Decus*, por ocasião do aniversário de morte de São Cirilo de Alexandria. Novamente a unidade da Igreja é apontada através do reforço da ação *unionista*.

De qualquer modo, o pensamento de Pio XII e sua prática política não ajudaram a galvanizar as relações entre a Igreja Oriental e a Sé Romana. Somente a partir de 1959, com a eleição de João XXIII, é que as ações de restauração da unidade Católica vão se tornar mais efetivas.

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi indicado inicialmente em 25 de janeiro de 1959 e foi ratificada a sua abertura pelo Papa João XXIII através da Bula *Humanae Salutis*, publicada em 25 de dezembro de 1961.

Na própria indicação do Concílio notamos um diagnóstico da situação que ora se apresentava diante da Igreja. O discurso perpassa a contextualização de uma crise assim descrita:

A Igreja assiste, hoje, à grave crise da sociedade. Enquanto para a humanidade surge uma era nova, obrigações de uma gravidade e amplitude imensas pesam sobre a Igreja, como nas épocas mais trágicas da sua história. Trata-se, na verdade, de pôr em contato com as energias vivificadoras e perenes do Evangelho o mundo moderno: mundo que se exalta em suas conquistas no campo da técnica e da ciência, mas que carrega também as conseqüências de uma ordem temporal que alguns quiseram reorganizar prescindindo de Deus. Por isso, a sociedade moderna se caracteriza por um grande progresso material a que não corresponde igual progresso no campo moral. Daí, enfraquecer-se o anseio pelos valores do espírito e crescer o impulso para a procura quase exclusiva dos gozos terrenos, que o avanço da técnica põe, com tanta facilidade, ao alcance de todos; e mais ainda – um fato inteiramente novo e desconcertante: a existência do ateísmo militante, operando em plano mundial. (Bula *Humanae Salutis* in Documentos da Igreja 2 – Documentos de JOÃO XXIII, 1998 p. 251-252)

Diante do diagnóstico, principalmente no que se deve ao abandono de valores religiosos, o militarismo e a crescente secularização que se apresentavam no texto justificam a convocação do Concílio.

Mais do que nunca a Igreja reivindica o papel de porta-voz do resguardo moral, em contraste com uma ética materialista que é apontada como incompetente diante da solução dos conflitos políticos ou mesmo de edificar limites ao uso militar da ciência. O diagnóstico, portanto, coloca diante do mundo a legitimidade moral da Igreja para realizar a performance discursiva. Esta é a característica eminente do discurso religioso de uma instituição religiosa devidamente consagrada e possuidora de capital simbólico suficiente.

A expectativa do Concílio nos apresenta, de um lado, a idealização própria da instituição religiosa, e, de outro, marca as estratégias da ação da Igreja nas últimas décadas; ou seja, o resgate da unidade cristã através do ecumenismo e a reafirmação da Igreja Católica Romana como o centro de convergência desta ação.

"O próximo Concílio reúne-se, felizmente, no momento em que a Igreja percebe, de modo mais vivo, o desejo de fortificar a sua fé e de espelhar-se na própria e maravilhosa unidade como, também, percebe melhor o dever urgente de dar maior eficiência à sua robusta vitalidade, e de promover a santificação de seus membros, a difusão da verdade revelada, a consolidação de suas estruturas. Será esta uma demonstração da Igreja,

sempre viva e sempre jovem, que sente o ritmo do tempo e que, em cada século, se orna de um novo esplendor, irradia novas luzes, realiza novas conquistas, permanecendo, contudo, sempre idêntica a si mesma, fiel à imagem divina impressa em sua face pelo Esposo que a ama e protege, Jesus Cristo.

No instante, pois, de generosos e crescentes esforços que de várias partes são feitos com o fim de reconstituir aquela unidade visível de todos os cristãos e que corresponda aos desejos do divino Redentor, é muito natural que o próximo Concílio ilustre mais abundantemente aqueles capítulos de doutrina, mostre aqueles exemplos de caridade fraterna que tornarão ainda mais vivo nos irmãos separados o desejo de auspicioso retorno à unidade e para quem como que prepararão o caminho para conseguí-la." (Bula *Humanae Salutis* in Documentos da Igreja 2 – Documentos de JOÃO XXIII, 1998, p. 254-255)

O discurso da unidade cristã apresenta-se em destaque no Vaticano II. Sua efetivação parte de práticas e iniciativas no bojo do Ecumenismo, a fim de atender necessidades prementes da Igreja Católica frente à fragmentação do Cristianismo do qual a mesma se apresenta como fideicomissária.

2.2.1 - A Fronteira Ecumênica

A fronteira ecumênica reveste-se de uma nova territorialidade da Igreja Católica na medida em que o diálogo entre as diversas Igrejas Cristãs se realiza.

Segundo o Decreto *Unitatis Redintegratio* (Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 307), sobre o Ecumenismo, a reintegração da unidade cristã é o ponto focal do Concílio Vaticano II.

A Reintegração da Unidade entre todos os cristãos é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano Segundo. O Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, muitas Comunhões cristãs se apresentam aos homens como sendo a herança verdadeira de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e andam por caminhos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, sem dúvida, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e se constitui em escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda criatura. (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 309)

O discurso católico sobre a unidade cristã configurou muito as políticas institucionais da Igreja nas três últimas décadas. A dualidade entre unidade e as múltiplas interpretações doutrinárias consolidará uma aparente contradição no seio

do movimento ecumênico.

De um lado, o discurso ecumênico católico evidencia a posição da Igreja Católica Romana como centro de convergência do Cristianismo; e de outro, aponta a unidade dos cristãos sob a idéia de restauração.

No entanto, o Senhor dos séculos, que sábia e pacientemente continua realizando o propósito de sua graça em favor de nós pecadores, nestes últimos tempos começou por derramar, mais abundantemente, sobre os Cristãos separados entre si a compunção de coração e o desejo de união. Muitos homens, por toda parte, sentiram o impulso desta graça. E também, por obra do Espírito Santo, surgiu, entre nossos irmãos separados, um movimento sempre mais amplo para restaurar a unidade de todos os Cristãos; este movimento de unidade é chamado movimento ecumênico. Dele participam os que invocam o Deus Trino e confessam a Jesus como Senhor e Salvador, não só individualmente, mas também reunidos em assembléias, onde ouviram o Evangelho, e que declaram, cada um, ser sua Igreja e a de Deus. Quase todos, porém, embora diversamente, desejam uma Igreja de Deus una e visível, que seja verdadeiramente universal e enviada ao mundo inteiro a fim de, que o mundo se converta ao Evangelho e assim seja salvo para a glória de Deus. (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 309-310)

Verificando o referido Decreto, tornam-se evidentes os dois subsistemas dialógicos do discurso religioso:

- A Igreja justifica junto ao discurso fundador do evangelho a necessidade de unidade.
- A Igreja reconhece no movimento ecumênico a possibilidade de restauração

O contexto onde os postulados do Concílio Vaticano II são formulados aponta o caráter distintivo da fronteira da ação ecumênica católica.

Ao atribuir à ação ecumênica uma característica de restauração, as posições dos atores do discurso são hierarquicamente diferentes. A Igreja Católica Romana coloca-se como a Igreja Original ou Igreja *Mater* dentro de uma ontologia fundadora enquanto coloca as outras Igrejas como dissensões que devem ser resgatadas. Esta é a posição de quem enuncia, uma posição hegemônica, e é nesta condição que se torna possível sair da idéia de ecumenismo para a de restauração.

Assim, este Sagrado Sínodo, alegrando-se com tudo isso, e tendo já declarado a doutrina sobre a Igreja, movido pelo desejo de restaurar a unidade entre todos os discípulos de Cristo, quer propor a todos os católicos os meios, os caminhos e os modos que lhes permitam corresponder a esta divina vocação e graça. (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p.310)

A premissa da unicidade da Igreja é o postulado do ecumenismo católico. Sendo assim, a Igreja objetivaria o restabelecimento desta unidade. Para tanto, o discurso ecumênico católico reafirma a posição no plano discursivo do enunciador, o qual remete para si a mesma posição dos protagonistas do discurso fundador, o Evangelho:

Jesus Cristo quer que seu povo cresça sob a ação do Espírito Santo, através da fiel pregação do Evangelho e da administração dos sacramento, e mediante um governo amoroso, realizado pelos Apóstolos e seus sucessores – os Bispos – e o sucessor de Pedro como chefe. E Ele próprio, através de tudo isso e por obra do mesmo Espírito, realiza a comunhão na unidade: na confissão de uma fé, na comum celebração do culto divino e na fraterna concórdia da família de Deus. (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 311-312)

Devidamente estabelecida a primazia da Igreja Romana, no que tange à unidade cristã, apresenta-se a segunda premissa em relação aos “irmãos separados com a Igreja Católica”.

Necessariamente é a posição da Igreja Católica como Igreja *Mater* que constrói uma hierarquia no diálogo com os demais cristãos não-católicos.

No discurso da unicidade intrínseca da Igreja Cristã configura-se uma nova territorialidade do sagrado. Muito embora haja ainda uma tendência ao exclusivismo abre a possibilidade de uma relação com o outro. A hierarquia dos papéis no diálogo cristão responde pela idéia de restauração. Sendo assim, o ecumenismo sob este aspecto é muito mais uma representação da unidade cristã do que propriamente uma iniciativa de simples diálogo Interconfessional.

O Concílio Vaticano II redireciona de modo marcante, de um lado, as estratégias da Igreja Católica frente à secularização do mundo e de outro, com maior relevo, o problema da fragmentação do Cristianismo.

“A solicitude para instaurar a união se impõe a toda Igreja, tanto aos fiéis como aos pastores e afeta a cada um em particular, de acordo com sua capacidade, quer na vida cristã cotidiana, quer nas investigações teológicas e históricas.” (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 317)

A fronteira do ecumenismo católico, que sofre um processo de consolidação a partir dos anos setenta, se apresenta como uma faceta do novo contexto da religião diante da própria História do Ocidente.

Há de se duvidar da dicotomia entre tradição e mudança. O pensamento ocidental profusamente sistemático pressupõe a idéia processual nos pares lógicos e ontológicos da própria historicidade do fato. Reconhecemos, na verdade, patamares de equilíbrio que caracterizam determinados contextos.

A fronteira do ecumenismo católico reveste-se de um novo espaço cultural de prática do sagrado. Não despreza-se do passado, mas sem dúvida marca uma descontinuidade em relação a contextos anteriores.

Quando a Igreja Católica define a fronteira do ecumenismo não esquece o passado, mas conclama este para legitimar o seu discurso, marcando as fronteiras da ação ecumênica e resguardando a prerrogativa de gestão do sagrado.

“...Este Sacrossanto Sínodo exorta os fiéis a se absterem de qualquer zelo superficial ou imprudente que possa prejudicar o verdadeiro progresso da unidade. Pois sua ação ecumênica não pode ser senão plena e sinceramente católica...” (Decreto *Unitatis Redintegratio* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 331)

2.2.2 - A Fronteira Missionária e de Evangelização

O Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja Católica apresenta, em nosso estudo, a segunda fronteira relevante na configuração da territorialidade católica, ou seja, a fronteira missionária ou de evangelização. Esta fronteira se reveste de nova roupagem na ótica do Concílio Vaticano II. Muito embora a dialética entre missão e tradição esteja presente em vários contextos históricos de atuação da Igreja Católica, a atividade missionária é um atributo constante, “a Igreja peregrina é por sua natureza missionária” (Decreto *Ad Gentes* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 352).

Por missão entende-se a ontologia “...a Igreja cumpre sua missão quando em ato pleno se faz presente a todos os homens ou povos, a fim de levá-los à fé, à liberdade e paz de Cristo,(...)” (Decreto *Ad Gentes* in Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 356). A reafirmação do caráter missionário da Igreja repercute de modo diverso em vários contextos. Consideramos seis composições regionais principais identificáveis da territorialidade católica, que, em termos gerais, possuem as seguintes características:

- (i) A primeira refere-se às regiões onde o catolicismo é religião hegemônica, e assume características de resgate de uma catolicidade presente fora da instituição, como é o caso da América Latina e, em especial, do Brasil.
- (ii) A segunda trata de regiões onde o catolicismo é minoria, mas a maioria é cristã não-católica, sendo o caráter missionário limitado pela disputa territorial. Neste caso não existe um monopólio do sagrado por parte da Igreja Católica e esta situação impõe uma atuação étnico-cultural específica entre imigrantes, como é o caso dos Estados Unidos da América. Duas Igrejas convivem: uma tradicional onde os fiéis são na maioria anglo-saxões, e outra de caráter imigrante destinado aos povos hispânicos. As relações entre

o Catolicismo e as Igrejas da Reforma se mostram delicadas. A intensa fragmentação do cristianismo na regiões de maioria protestante coloca o movimento ecumênico não como fronteira mas, como estratégia.

- (iii) A terceira da atividade missionária são os limites da evangelização católica em relação aos povos africanos e ameríndios de religiões nativas, que em diferentes contextos históricos representaram e representam uma área de atuação constante. Claro que a ênfase na coerção e conversão modificou-se a partir do Concílio Vaticano II, principalmente.
- (iv) A quarta composição regional missionária representa os limites islâmicos, onde faz parte da prerrogativa de um Estado Islâmico evitar o avanço missionário de outras religiões. Toda e qualquer conversão de um muçulmano, sob a lei corânica, representa apostasia. Nesses países, apenas a manutenção de antigas comunidades cristãs é tolerada.
- (v) A quinta composição regional são os limites asiáticos, onde as religiões hindus e o budismo são maioria. Nas últimas décadas houve um refluxo dessas religiões em territórios eminentemente cristãos. A diferenciação básica nestas realidades é a ênfase em uma Divindade impessoal (caso do budismo), ou o limite chinês muito mais afeto ao Estado Comunista oficialmente ateu.

- (vi) A sexta composição regional refere-se a regiões de intensa secularização e de estagnação missionária, onde os limites do Catolicismo são atávicos e tiveram pouca mutabilidade nas últimas três décadas, como é o caso da Europa Ocidental. (figura 07)

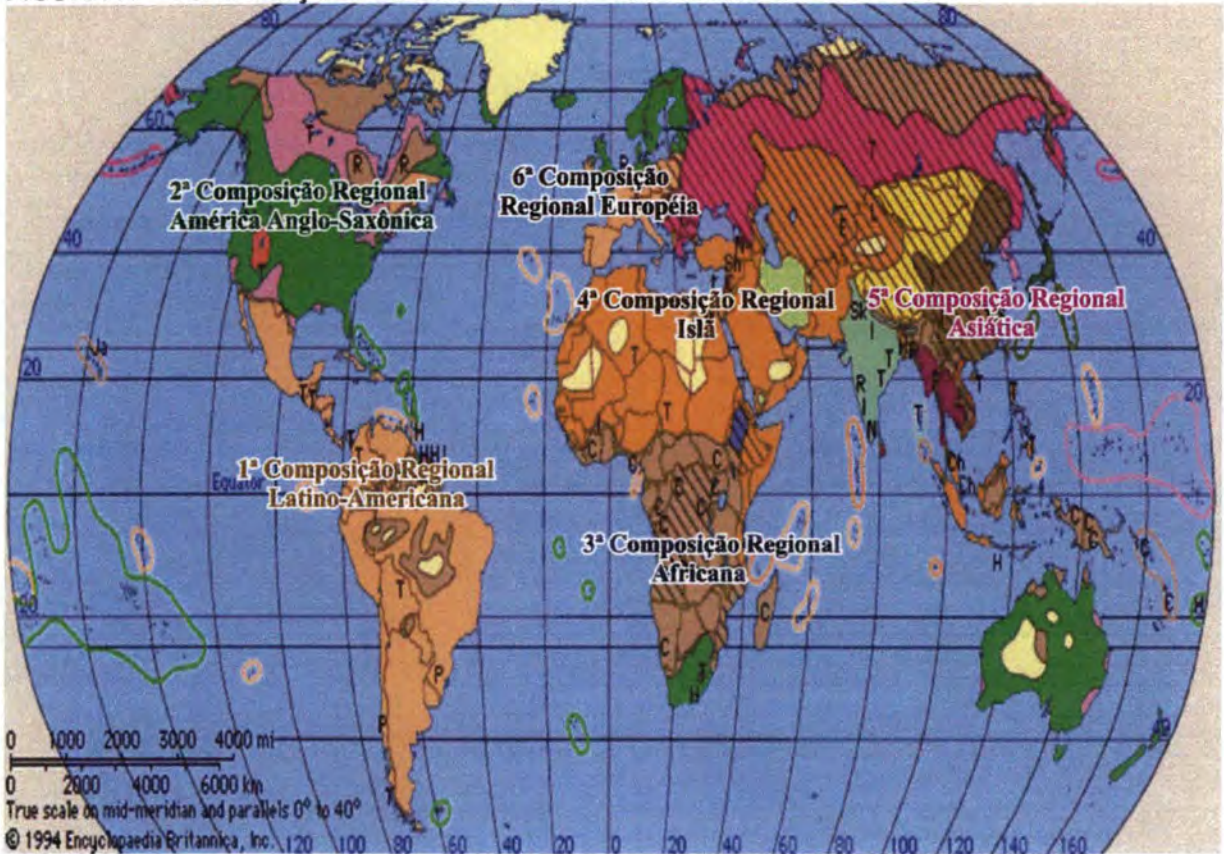
O discurso católico assevera a necessidade da “salvação de todos os homens”; esta perspectiva de caráter escatológico assenta a base da fronteira missionária na territorialidade católica.

...a Igreja, enviada por Cristo para manifestar e comunicar a caridade de Deus a todos os homens e povos, sabe que ainda lhe resta por realizar uma ingente tarefa missionária. Há dois bilhões de pessoas – este número aumenta dia a dia – que ainda não, ou muito pouco, ouviram a mensagem evangélica. Trata-se de povos numerosos unidos por estreitos laços culturais e antigas tradições religiosas, interligados por firmes vínculos de relações sociais. Alguns deles seguem uma das grandes religiões, outros desconhecem o próprio Deus, outros enfim expressamente negam Sua Existência, chegando não raro a combatê-la. (Compêndio do Vaticano II, 2000, p. 363-364)

O discurso missionário impele a expansão e construção de novas territorialidades católicas. Os pilares sobre os quais assenta o discurso da fronteira missionária são os conceitos de evangelização e conversão.

“Assim os não-cristãos, a quem o espírito santo abre o coração, livremente hão de converte-se...” (Decreto *Ad Gentes* in Compêndio do Vaticano II, 2000 p. 367). O termo conversão possui múltiplas concepções: na sua raiz hebraica significa reordenação, e na teologia cristã pode ter a conotação de renascimento e santificação. Nós adotamos o parecer de BARCLAY (1963), no sentido de mudança de direção e adoção de nova identidade religiosa.

FIGURA 07 - COMPOSIÇÕES REGIONAIS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA



LEGENDA

Tradições Religiosas

A maioria dos habitantes das áreas coloridas compartilham a tradição religiosa indicada. As letras simbolizam a tradição religiosa compartilhada por menos de 25% da população em unidades de área não menores que 1609 quilômetros quadrados. Minorias religiosas nas cidades não foram representadas.

- R Catolicismo Romano
- P Protestantismo
- E Ortodoxa Oriental (incluindo Ortodoxa Grega e Russa)
- N Igrejas independentes do Cristianismo Oriental.
- M Mórmons
- C Cristianismo de vários ramos
- I Islã predominantemente Sunita
- Sh Islã predominantemente Shiita
- B Budismo Theravada
- L Budismo Tibetano
- H Hinduísmo
- J Judaísmo
- Ch * Religiões Chinesas
- Ja * Religiões Japonesas
- * Religiões Coreanas
- * Religiões Vietnamitas
- T Religiões étnicas Tradicionais (tribais)
- Sk Sikhs
- Países com regime político que nas décadas recentes mantinham restrições a religião.
- regiões despovoadas

* Em certas áreas do leste asiático, a maioria da população tem uma pertença religiosa plural.

A pertença religiosa na da China, Coreia e Vietnã incluem o Budismo Mahayana, Taoísmo, Confucionismo e religiões Tradicionais. No Japão inclui o Xintoísmo e o Budismo Mahayana.

FONTE: GIL FILHO (2002) BASE CARTOGRÁFICA: ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (1994)

A posição do decreto *Ad Gentes* aplica sobremaneira a palavra conversão aos não-cristãos, diferencialmente da fronteira do ecumenismo que mais se aplica aos cristãos não- católicos.

Neste intuito o discurso do decreto reforça a idéia de reorientação na opção religiosa. Sob este aspecto, é na conversão que se baseia a natureza da ação missionária.(figura 08)

O destaque de duas fronteiras do discurso católico, conforme apontado pelos documentos do Vaticano II, não é arbitrário, mas enseja a utilização de critérios pertinentes na construção da idéia de territorialidade.

Verificamos duas diretrizes que convergem na articulação da territorialidade católica: uma instância político-religiosa imediata, na cor vermelha, representado pela evangelização e conversão na fronteira missionária, e uma instância político-religiosa de articulação na cor azul, representada pela unidade da Igreja e pela restauração na fronteira ecumênica. As tendências das instâncias político-religiosas imediatas e de articulação convergem ao conceito central da territorialidade católica.

FIGURA 08 - FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO



FONTE: GIL FILHO, S. F. 2002.

Praticamente todo o trabalho de caráter pastoral faz parte do arcabouço de ações estratégicas de manutenção do processo de evangelização em uma abordagem mais ampla. O parecer institucional aponta sempre para uma reeducação dos fiéis, o que nos sugere que a conversão não seria apenas de caráter externo, mas, principalmente, interno. O contexto histórico-geográfico do processo de evangelização vai fazer com que haja uma relativização do conceito na prática.

No plano das idéias o discurso católico institucional reverte-se em profundas transformações na prática sociocultural da Igreja. Nesta relação reside a conexão pertinente da territorialidade apontada no plano discursivo e sua reverberação na construção de uma *praxis* social.

CAPÍTULO 3 - AS FRONTEIRAS DO DISCURSO CATÓLICO LATINO-AMERICANO

A ação institucional da Igreja, a partir de uma instância regional integrada, foi viabilizada pela criação do Conselho Episcopal latino-americano. Este órgão possibilitou a gestão de políticas eclesiais voltadas à realidade latino-americana. A representação de uma Igreja católica latino-americana ensejou uma nova articulação institucional.

A primeira Conferência do Episcopado latino-americano, realizada no Rio de Janeiro em 1955, apresenta um diagnóstico da atuação da Igreja na América Latina, o reconhecimento da identidade católica hegemônica no continente e um plano de ação voltado à estrutura eclesiástica e principalmente às demandas vocacionais criando assim o Conselho do Episcopado latino-americano (CELAM).

El estudio de la situación de nuestras naciones ha evidenciado una vez más que, si por una parte el inmenso don de la fe católica sigue siendo, gracias a Dios, patrimonio común de todas ellas, por otra es indispensable que dicho patrimonio se incremente de manera que esa misma fe se difunda más y más e informe integralmente el pensamiento, las costumbres y las instituciones de nuestro Continente. Para ello es ante todo indispensable un Clero numeroso, virtuoso y apostólico, que pueda realizar una obra, más amplia, y profunda de evangelización, como América Latina lo exige con urgencia.

Así pues, la Conferencia ha tenido como objeto central de su labor el problema fundamental que aflige a nuestras naciones, a saber: la escasez de sacerdotes.

La Conferencia estima que la necesidad más apremiante de América Latina es el trabajo ardiente, incansable y organizado en favor de las vocaciones sacerdotales y religiosas, y hace por tanto un fervoroso llamamiento a todos, sacerdotes, religiosos y fieles, para que colaboren generosamente en una activa perseverante campaña vocacional.

Para, ello hay que formar la conciencia sobre la gravedad y trascendencia del problema; hay que acentuar la responsabilidad que tienen en su solución el Clero, los educadores, los fieles todos y, de manera especial, los padres de familia que deben ser los instrumentos más eficaces en la obra de las vocaciones . (CELAM, Declaración de la Conferencia Episcopal de Rio de Janeiro, 1955 § 03-06)²³

A segunda conferência do episcopado latino-americano em Medellín, em 1968, caracterizou-se por um discurso essencialmente voltado às questões sociais. Assim, a Igreja pensava uma ação pastoral na direção de uma reordenação política social do continente.

No início da década de 1970 se verificava o impacto recente do Concílio Vaticano II e suas reverberações na Conferência do Episcopado Latino Americano de Medellín se fizeram sentir acentuadamente no discurso social da Igreja.

Dom Cândido PADIN (1999) em sua avaliação tardia verifica que havia dificuldades do Papa Paulo VI na aplicação das decisões conciliares. Estas dificuldades derivavam de incompreensões na aplicação das teses do Vaticano II.

²³ (tradução livre) “ O estudo da situação de nossas nações evidenciou uma vez mais que, se por um lado um imenso dom da fé católica continua sendo, graças a Deus, patrimônio comum de todas elas, por outro é indispensável que este patrimônio se incremente de modo que esta mesma fé se difunda mais e mais e informe integralmente o pensamento, os costumes e as instituições do nosso Continente. Para tanto é indispensável, antes de tudo, um clero numeroso, virtuoso e apostólico, que possa realizar uma obra, mais ampla, e profunda de evangelização como a América Latina o exige com urgência.”

“Assim, pois, a conferência teve , como objeto central de seu trabalho, o problema fundamental que aflige as nossas nações, a saber a escassez de sacerdotes.”

“A conferência estima que a necessidade mais premente da América Latina é o trabalho ardente, incansável e organizado em favor das vocações sacerdotais e religiosas, e portanto faz um fervoroso chamado a todos, sacerdotes, religiosos e fiéis, para que colaborem generosamente numa campanha vocacional ativa perseverante.”

“Para isto, há de se formar a consciência sobre a gravidade e transcendência do problema; há de se acentuar a responsabilidade que têm em sua solução o Clero, os educadores, todos os fiéis e, de modo especial, os pais de família que devem ser os instrumentos mais eficazes da obra das vocações.” (CELAM, Declaração da Conferência Episcopal do Rio de Janeiro, 1955 § 03-06).

A 2ª Conferência do CELAM, na avaliação de Dom Aloísio LORSCHIEDER (1999), teve influências também internacionalmente, principalmente em dois documentos da Sé romana, o documento "Justiça no Mundo de Hoje", do Sínodo de 1971, e "Evangelificação no Mundo Contemporâneo", do Sínodo de 1974.

A missão pastoral reconhecida pela Igreja centrava-se em uma reedificação social e pessoal do seus fiéis. Tal procedimento, evidentemente, articulava-se a estruturas presentes da territorialidade católica nos países latino-americanos.

O que podemos constatar é um diagnóstico da situação social latino-americana. Neste contexto, a efervescência dos movimentos políticos de caráter "libertário" em contraposição às ditaduras estabelecidas nos mais diversos países latino-americanos, coloca a Igreja diante de uma crise ética. De um lado uma instituição sempre relacionada com os estados nacionais, e de outro os anseios populares por justiça social.

A segunda conferência do CELAM aproxima-se de uma redefinição política da Igreja e de uma tentativa de releitura do Concílio Vaticano II para o contexto latino americano.

As estratégias pastorais apontam para um redirecionamento da ação da estrutura de base no que tange às escolas nestes termos: "Reconhecendo a transcendência da educação sistemática para a promoção do homem, em escolas ou colégios, convém não identificar a educação com qualquer dos instrumentos concretos" (Dom Cândido PADIN 1999, p.51)

Neste sentido, para a Igreja, a educação seria o instrumento da promoção humana e sua garantia plenamente articulada com uma estratégia de ação social. Sob este aspecto, a ação educacional está no âmbito da dinâmica apostólica da Igreja latino-americana, como demonstram os postulados de Medellín. Torna-se estratégica a apreensão da questão educacional no discurso das Igreja no início da década de 1970.

Como poderíamos categorizar a escola como uma estrutura de base neste contexto?

Destacamos a escola como estrutura de base da territorialidade católica que se apresenta como edificadora de determinada representação social distinta da paróquia. A escola se caracteriza pela sua sistemática formal relacionada ao discurso oficial da Igreja e articulada pelos especialistas da religião e também da educação.

Sendo assim, definimos a estrutura de base como certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob forma de instituições específicas e especializadas como próprias da territorialidade católica.

Reconhecendo que o interesse religioso tem por necessidade a legitimação, no caso, do processo educacional e a apropriação simbólica do mesmo na estrutura social, podemos supor que a eficácia do processo reside na medida em que o discurso religioso pode satisfazer o interesse religioso de determinado grupo social.

Segundo BOURDIEU (1998, p. 51):

Esta proposição que se pode deduzir diretamente de uma definição propriamente sociológica da função da religião, encontra sua validação empírica na harmonia quase miraculosa que sempre se observa entre a forma de que se revestem as práticas religiosas e as crenças religiosas em uma dada sociedade em um dado momento do tempo, e os interesses propriamente religiosos de sua clientela privilegiada neste momento.

Nossa análise perpassa esta sensível articulação entre determinada estrutura de base da territorialidade católica e sua eficácia simbólica. Medellín reflete não só os desafios da época, mas de modo especial o empenho do clero em resgatar a eficácia simbólica de sua ação diante das exigências da realidade social.

"A igreja toma consciência da grande importância da educação de base. Em atenção ao grande número de analfabetos e marginalizados na América latina, a igreja, sem poupar qualquer sacrifício, se empenhará na educação de base, que deseja não apenas alfabetizar, mas capacitar o homem para convertê-lo em agente consciente do seu

desenvolvimento integral" (Medellín apud Dom Cândido PADIN, 1999, p.53).

O discurso do CELAM, muito embora nos fale de uma sociedade latino-americana e a adjective como tal, reconhece uma diversidade que coloca em dúvida a apreensão de quem sejam os enunciatários.

A realidade social, como lembra BRAUDEL (1992), é melhor definida como um "conjunto dos conjuntos", muito embora seja ampla e irrestrita, permeia de liberdade a análise da sociedade.

A razão pela qual se profere o discurso está muito mais afeta à estrutura da qual ele emerge do que propriamente à sociedade a que se destina.

A representação da Igreja latino-americana edificada em Medellín expressa uma imagem marcada de especificidades diante da própria Igreja Universal.

Na análise de Medellín verificamos que, no que tange à dinâmica das paróquias, há três grupos sociais a que se destinam as estratégias evangelizadoras:

- **relacionadas à juventude** - na busca da canalização de uma energia revolucionária já em ebulição no Brasil dos anos 1960²⁴ e também a captação de vocações sacerdotais. Revela o dilema de transformação e conservação da própria Igreja.
- **a massa popular** – admite a diversidade de crenças e práticas religiosas na América Latina. Aponta o problema de grupos étnicos "semipaganizados"²⁵. Revela, entre outras coisas, a inoperância da tradição pura no processo evangelizador diante da pluralidade

²⁴ Ações católicas especializadas, como a da Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrícola Católica (JAC) e Juventude Universitária Católica (JUC), que em seu engajamento na política estudantil nos anos 1960 espelhavam as tentativas de canalização da base contestatória da juventude católica. As tensões referentes à ação política da JUC levou à criação da Ação Popular (AP), que assumia um caráter não-confessional. (SERVUS MARIE 1994)

²⁵ Grupos étnicos que praticam cultos tradicionais sincretizados com algumas práticas cristãs.

cultural. Medellín reconhece a religiosidade popular e busca legitimá-la como tradição e redimensioná-la como potencial de fé cristã. “Ao julgar a religiosidade popular, não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes média e alta urbanas e sim do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados²⁶.” (Medellín apud Dom Cândido PADIN 1999 p.65)

- **as elites sociais** identificadas com os grupos dirigentes, políticos e militares de modo geral, as lideranças em vários campos profissionais, artísticos e intelectuais e os grupos dominantes em nível socioeconômico. Nesta denominação, Medellín classifica os grupos dominantes em conservadores, esquerdistas e desenvolvimentistas.

A recomendação pastoral de Medellín para as elites busca a mobilização de minorias comprometidas.

Em todos esses ambientes, a evangelização deve orientar-se para formação de uma fé pessoal, adulta, interiormente formada, operante e constantemente em confronto com os desafios da vida atual nesta fase de transição. Esta evangelização deve ser relacionada com os 'sinais dos tempos'. Não pode ser a-temporal nem a-histórica. Com efeito, os sinais dos tempos', que em nosso continente se manifestam sobretudo na área social, constituem um 'lugar teológico' e de interpelações de Deus... A evangelização de que estamos falando deve tornar explícitos os valores de justiça e fraternidade, contidos nas aspirações de nossos povos, numa perspectiva escatológica. A evangelização precisa, como suporte, de uma Igreja Sinal. (Medellín apud Don Cândido PADIN, 1999, p.71)

²⁶ A noção apresentada de *marginalizados* refere-se a grupos de classes sociais populares que mantêm uma religiosidade ancestral.

“Suas expressões podem estar deformadas e mescladas, em certa medida, com um patrimônio religioso ancestral, onde a tradição exerce um poder quase tirânico; correm o perigo de serem facilmente influenciadas por práticas mágicas e supersticiosas, de revelarem um caráter mais utilitário e um certo temor ao divino, que necessita da intervenção de seres mais próximos ao homem e de expressões mais plásticas e concretas.” (Medellín. cap. 06 Pastoral das Massas, I, §14.)

O distanciamento da Igreja no que se refere à sua própria representação de elite, enquanto instituição e clero especializado, marca sobremaneira o discurso de Medellín.

Lembramos do comentário de BRAUDEL (1992) sobre o Vaticano II afirmando que a Igreja Católica evoluiu mais nestes anos conciliares do que em séculos de história. A Conferência de Medellín apresenta muito de uma renovação eclesial onde a mudança de papel da Igreja diante das vicissitudes da América Latina é sintomática e configura uma nova representação social da Igreja latino-americana.

No plano da própria estrutura derivada do Conselho Episcopal, Medellín redefine as escalas territoriais da ação institucional da Igreja. "A renovação comunitária e hierárquica necessita da intervenção de "diversas assembléias territoriais de bispos legitimamente constituídas". Notadamente, apresenta as Conferências Episcopais como regulamentadoras, porém limitadas à imagem eclesial de cada comunidade cristã da Igreja Universal.

Assim Medellín, reveste de maior poder as Conferências Episcopais e aponta a necessidade de uma adaptação à realidade dos territórios de missão. O que poderíamos ponderar como uma certa autonomia regional em relação a plano hierárquico da Igreja, interpretamos como um reforço deste plano, porém com instâncias regionais de controle. Medellín recomenda a consideração dos Institutos religiosos à tomada de decisão sempre relativa à autoridade nacional ou regional. A integração dos religiosos com a ordem hierárquica é fundamental na compreensão específica da Igreja Católica.

Medellín também abre, todavia, margem para um pluralismo teológico e de ação pastoral que será duramente cerceada por setores conservadores da Igreja Universal, caso especial que acontece com a Teologia da Libertação.

O discurso de Medellín, na nossa avaliação, muito mais reestrutura as relações das instâncias de poder hierarquizado da Igreja do que modifica propriamente sua estrutura. Comunidades eclesiais de base, Paróquias e Vicariatos são exortados à descentralização da ação pastoral, mas também à convergência e reforço do poder centralizador do pároco. BEOZZO (1996) chamou Medellín de “êxodo da Igreja latino-americana”. O que apóia de certa forma esta analogia são os pontos conflitantes das encíclicas de João XXIII, a *Mater et Magistra* de 1961 e a *Pacem in Terris* de 1963, a questão da terra e o dilema político da guerra fria.

Segundo BEOZZO (1996), a inspiração de Medellín está muito mais nas Constituições Dogmáticas do Vaticano II *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*.

Pouco a pouco o reforço da construção de uma imagem de uma Igreja pobre e para os pobres vai tomando contorno, e o eco latino-americano começa a se fazer ouvir.

A encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, que pleiteava o desenvolvimento como homônimo da paz, reforça a representação social da Igreja latino-americana que pouco a pouco transforma o discurso do desenvolvimento para um discurso de libertação com suas repercussões político-sociais.

A avaliação do livro de BOFF “Igreja Carisma e Poder”, de 1981, revela a mudança de eixo do discurso que alguns setores da Igreja apontavam.

No pós-Concílio a teologia não apenas se viu confrontada com os problemas das sociedades abertas industriais e secularizadas. A questão primordial que as Igrejas se sentiam na urgência em responder era: como ser cristão num mundo crítico, adulto, funcionalista? Descobriu-se um desafio ainda maior, vindo das periferias da Ásia, África e especialmente América latina; emergem os pobres como fenômeno social, das grandes majorias, marginalizados dos benefícios do processo produtivo e explorados como excedentes de uma sociedade que privilegia soluções técnicas e soluções sociais para seus problemas. A questão é: como ser cristão num mundo de empobrecidos e miseráveis?... (BOFF, 1982, p.39)

Este redirecionamento do discurso católico que Medellín ensejara atinge uma ambigüidade significativa na Conferência do Episcopado de Puebla em 1979.

O caráter do discurso do CELAM representa, em nossa análise, um redimensionamento da territorialidade católica na escala da Igreja Universal. A Igreja Latino-americana passa de fato a ter uma identidade cultural e política específica, um nível de gestão eclesial regional com um discurso de caráter mais autônomo e que possibilitou o reforço de tendências de pensamento mais articuladas a uma representação de libertação social do continente.

Esta nova territorialidade católica demonstra uma tônica peculiar da articulação histórica da Igreja nas décadas de 1970, 1980 e 1990.

A história da Igreja é ordenada culturalmente, além do arrazoado político-institucional que verificamos no discurso de Medellín, mas o olhar está nos esquemas de significação. Outrossim, é na significação dos esquemas culturais do poder, veiculado pelo discurso e realizado pelos sujeitos históricos, que os patamares de equilíbrio das territorialidades se verificam.

Parafraseando SAHLINS (1990), as circunstâncias contingentes da própria ação não se prendem necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, o que leva os homens a repensar os seus esquemas além do convencional. Sendo assim, a cultura está ligada à ação.

Como em Medellín, podemos inferir que a mudança dos sentidos até então atribuídos à Igreja em sua contingência histórica permite uma nova relação de posição da instituição diante da sociedade, o que representa uma possibilidade de transformação estrutural.

Esta transformação estrutural se distingue da perspectiva da *longue durée* de BRAUDEL (1992, p.356), onde a estrutura é o que, no contexto da sociedade, escapa às vicissitudes do tempo, mas se aproxima da visão de FOUCAULT (1997), onde o que existe para análise são categorias universais cujos conteúdos possuem uma especificidade de época considerada em sua descontinuidade.

Empreender a história do que foi dito é refazer, em outro sentido, o trabalho da expressão: retomar enunciados conservados ao longo do tempo e dispersos no espaço, em direção ao segredo interior que os precedeu, neles se depositou e aí se encontra (...) traído. Assim se encontra libertado o núcleo central da subjetividade fundadora, que permanece sempre por trás da história manifesta e que encontra, sob os acontecimentos, uma outra história, mais séria, mais secreta, mais fundamental, mais próxima da origem, mais ligada a seu horizonte último (e, por isso, mais senhora de todas as suas determinações). FOUCAULT (1997, p. 140)

Deste modo, as estratégias de poder da Igreja presentes na formação discursiva constantemente reelaboram representações que afloram do limbo do anonimato na teia de contingências que as sustentam. Na medida em que a articulação dessas estratégias de poder muda, respondem também por transformações estruturais.

A Conferência do Episcopado latino-americano de Puebla em 1979 apresenta, em alguns aspectos, a retomada da lógica dialética de tradição e missão da Igreja. O resgate histórico da América Latina, presente no discurso de Puebla, reitera aquilo que Medellín já antecipara, porém de forma mais enfática. Todavia, existe uma restrição nos reclames históricos do documento de Puebla; ao se referir à própria Igreja, o faz colocando em primazia as ações episcopais. Mostra-se superficial na evidência, por exemplo, da rudeza do processo de colonização e escravidão na América Latina.

No entanto, o que Puebla antecipa principalmente é o dilema da pluralidade teológica e mais propriamente a diversidade conflitante de interesses religiosos latino americanos ensejados pelos resultados de Medellín, assim como, coloca em questão o discurso dos teólogos da libertação. Segundo BEOZZO (1996) havia sido arquitetado por setores reacionários da Igreja um combate sistemático à Teologia da Libertação.

No bojo desta reação estava o fato da autonomia que a Igreja Latino Americana construíra na década pós-Medellín e o envolvimento de setores da Igreja mais comprometidos com causas políticas de caráter popular. A territorialidade das comunidades eclesiais de base, que em muito contribuíram na construção de uma nova representação social da Igreja diante camadas populares, intrinsecamente colocava a Instituição em uma situação pouco confortável em relação às ditaduras militares latino-americanas.

Uma contradição de caráter institucional aflora nesta gama de relações. De um lado, a construção de uma identidade regional autônoma da Igreja Latino Americana, e, de outro, a estrutura hierárquica da Igreja Universal e suas profundas raízes européias.

Quando a Igreja latino-americana se volta para a construção de um discurso de transformação estrutural da sociedade e assume uma aproximação dos interesses das camadas populares, coloca em cheque a própria estrutura da Igreja e seu caráter implicitamente conservador.

A temporalidade da instituição Igreja Universal é diferente da temporalidade da sociedade que ela pretende transformar, marcando assim um paradoxo entre o discurso e a práxis, entre o caráter do que se é e do que se pretende mudar.

No discurso inaugural da Conferência de Puebla, o Papa João Paulo II resume sintomaticamente os caminhos de Puebla em relação aos tomados desde Medellín:

A Conferência que agora se abre, convocada pelo venerado Paulo VI, confirmada por meu inesquecível predecessor João Paulo I e reconfirmada por mim como um dos primeiros atos de meu pontificado, se liga com aquela, já longínqua, do Rio de Janeiro, que teve como seu fruto mais notável o nascimento do CELAM. Contudo se liga ainda mais estreitamente com a II Conferência de Medellín, cujo décimo aniversário se comemora.

Nestes dez anos quanto caminhou a humanidade e com a humanidade e a seu serviço, quanto caminhou a Igreja! Esta III Conferência não pode desconhecer esta realidade. Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo, mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e claras tomadas de posição.” (S.S. JOÃO PAULO II DISCURSO INAUGURAL PRONUNCIADO NO SEMINÁRIO PALAFOXIANO DE PUEBLA DE LOS ANGELES, MÉXICO 28 de janeiro de 1979, § 04-05).

No mesmo documento, João Paulo II enfatiza a “pureza da doutrina” e a fidelidade à Igreja Universal, e de caráter mais direto aos problemas do contexto político do continente ele afirma:

“Não é, pois, por oportunismo, nem por afã de novidade que a Igreja, “perita em humanidade” (Paulo VI Discurso na ONU, 5.10.1975), é defensora dos direitos humanos. É por um autêntico compromisso evangélico, o qual, como sucedeu com Cristo, é, sobretudo, compromisso com os mais necessitados.

Fiel a este compromisso, a Igreja quer manter-se livre diante dos sistemas opostos para optar só pelo homem. Quaisquer que sejam as misérias ou sofrimentos que aflijam ao homem; não através da violência dos jogos do poder, dos sistemas políticos, mas por meio da verdade sobre o homem, caminha para um futuro melhor.” (S.S. JOÃO PAULO II DISCURSO INAUGURAL PRONUNCIADO NO SEMINÁRIO PALAFOXIANO DE PUEBLA DE LOS ANGELES, MÉXICO 28 de janeiro de 1979 3.3§).

O contramovimento externalizado pelo Papa João Paulo II em seu discurso inaugural estigmatiza os destinos da Conferência de Puebla e demonstra de modo marcante a nova rede de relações de poder que redefinirá as territorialidades recentes da Igreja.

Neste aspecto, analisamos Puebla como um contraponto em relação ao Vaticano II, e particularmente, Medellín.

A mudança das relações entre as formações discursivas de cada rede com os domínios não-discursivos se expressa notadamente entre Medellín e Puebla.

A exemplo, a instalação do CELAM em 1955 foi contemporânea de um certo número de circunstâncias políticas, econômicas e institucionais. Contudo, o nosso nível de análise reconhece o discurso e a simbolização como efeitos de uma leitura que se pretende global em busca de analogias formais.

No que tange às relações, só as verificamos no contexto e em seus efeitos sobre aqueles que proferem o discurso.

O contexto de relações é aquilo que podemos perceber, situar e determinar. A vista destas regras, analisamos a ação institucional, suas condições de funcionamento, e sua condição de inserção social e de seu espaço de representação, que por fim configura o feitio de suas territorialidades.

A Conferência do Episcopado latino-americano em Puebla de Los Angeles enfatiza mais especificamente um projeto de evangelização para a América Latina. Esta fronteira apresenta ações estratégicas que já se desenvolveram e cuja direção e fragmentação pós Medellín repercutiram constantemente nas relações de poder com a Igreja Universal.

O caráter totalizador do discurso de Puebla sobre a Igreja latino-americana resgata o poder mítico da Igreja na América Latina cuja representação constante na contemporaneidade de 1979 se transformou.

"Desde o século XVI, a história da América Latina esteve ligada à presença e ação animadora da Igreja. Esta, desde então, não é estranha à vida de nossos povos, cuja sorte ela tem compartilhado e compartilha: de cujo futuro é também co-responsável. Essa problemática torna-se ainda mais grave se levarmos em conta que o continente latino-americano é um continente cristão, e por ser um continente cristão tem uma responsabilidade muito particular dentro da Igreja Universal e dentro do mundo." (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979 p. 19-20)

O resgate da presença da Igreja na América Latina do século XVI, presente no discurso religioso católico, busca uma legitimidade histórica da própria temporalidade eternizada da Igreja diante dos destinos do mundo. Muito embora o diagnóstico da realidade social permeie o discurso de Puebla ele se reveste de características míticas como se a instituição Igreja fosse isenta das vicissitudes de sua própria temporalidade.

O nosso olhar sobre a rede de relações onde aflora o discurso de Puebla de Los Angeles tematiza, por assim dizer, algumas dimensões muito presentes na análise foucaultiana, como por exemplo em “O Nascimento da Clínica”, de 1980, onde são patentes as dimensões do corpo e do indivíduo, a dimensão social e da organização e a dimensão institucional.

- A dimensão do homem em sua natureza individual, como primeira dimensão da prática espacial, corresponde à *physis social* realizada na instituição Igreja. Nesta dimensão a expressão dos atores sociais, no momento da trama, são as respostas diretas de uma dinâmica presente naquela temporalidade e que nos escapa à análise imediata. A coincidência da trama dos atores sociais com a representação da Igreja em determinada temporalidade é um dado histórico, porém sempre em transição. Agora o discurso que se configura e o contexto em que ele aparece só se integram dentro dos limites da experiência institucional da religião.
- A dimensão social ou da organização aparece nesta rede de relações na medida em que a integração entre o discurso e o contexto assume um plano de correlações análogas. Os consagrados a proferirem o discurso representam a mediação dos responsáveis pela comparação autorizada, pela classificação competente e pela construção de uma imagem do mundo pela qual se pretende dizer alguma coisa. Nesta dimensão se observa um sistema de relações que põem em relevo as divisões, as classes, as subordinações e o julgamento diferenciado.
- A terceira dimensão é a da instituição propriamente dita, a qual se realiza como ator da própria história por excelência, submete as pluralidades da dimensão anterior e se expressa na fluidez vertical do poder hierárquico. O espaço de representação constituído no plano das relações sociais e de organização é diverso e plural em

sua gênese. É subvertido pelas relações de poder e pelos atores que a exercem. A instituição é o reino do controle do grupo, do indivíduo e do dizer, constituindo assim uma territorialidade onde o agente principal é a própria instituição, a Igreja.

Sendo assim, a Conferência de Puebla pauta a sua estratégia evangelizadora para os seguintes grupos sociais:

- A família, com especial ênfase à mulher
- A juventude
- Os indígenas
- Os operários
- Os afro-descendentes

Puebla se apresenta como uma conferência de caráter essencialmente pastoral e de orientação geral da ação eclesial no continente. Também ressalta os meios de comunicação social como carentes de evangelização e revela, com maior ênfase, a tese da “opção preferencial pelos pobres”.

Todavia, se a análise do contexto latino-americano é mais profícua nos aspectos relativos aos métodos para a evangelização, também demonstra uma tendência mais conservadora em relação a Medellín.

O criticismo presente na representação eclesial da Igreja Latino-americana do fim da década de 1970 revela a situação de *crisis* em meio às transformações sociais e culturais do continente. Mostra a relatividade dos marcos culturais tradicionais em face da nova rede de relações sociais e políticas que se construíra no continente, colocando a eficácia simbólica da prática religiosa católica em franco desgaste.

Outro aspecto da crise está evidenciado no conflito em relação ao avanço de movimentos cristãos acatólicos e movimentos não-cristãos. Crise, no sentido de que a identidade hegemônica representada pela Igreja católica passa a encarar com maior acuidade a mobilidade da pertença religiosa no continente.

Até o instante em que nosso continente foi alcançado e envolvido pela vertiginosa corrente de mudanças culturais, sociais, econômicas, políticas e técnicas da época moderna, o peso da tradição ajudava a comunicação do Evangelho: o que a Igreja ensinava do púlpito era ciosamente recebido no lar e na escola e sustentado pelo ambiente social. Hoje em dia já não acontece o mesmo...

Assim também o documento assevera:

O crescimento demográfico excedeu a capacidade que a Igreja tem, presentemente, de levar a todos a Boa Nova. Também faltam os sacerdotes, escasseiam as vocações sacerdotais e religiosas, houve deserções, as Igrejas não contam com leigos mais diretamente comprometidos nas funções eclesiais, surgiram crises nos movimentos apostólicos tradicionais. Os ministros da Palavra, as paróquias e outras estruturas eclesiais são insuficientes para satisfazer a fome de Evangelho sentida pelo povo latino-americano. Os vazios têm sido preenchidos por outros, o que tem levado, em não poucos casos, ao indiferentismo e à ignorância religiosa. Ainda não se conseguiu uma catequese que atinja a vida integralmente. (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979 p. 43)

A transformação na teia de relações durante a década de 1970 revela uma ruptura de cena que é representada pela própria realidade latino-americana, e uma nova semântica religiosa e cultural necessária à própria Igreja.

O discurso remete a um ligeiro afastamento do contexto e dirige seu olhar à conjuntura da territorialidade católica.

A edificação de uma nova imagem da Igreja é ornada de evasivas, pois se a realidade percebida impõe mudanças, os atores consagrados, os Bispos da Igreja, são arremessados contra a própria estrutura que constitui a identidade católica.

O indiferentismo, mais do que o ateísmo, passou a ser um problema enraizado em grandes setores dos grupos intelectuais e profissionais, da juventude e até da classe operária. A própria ação positiva da Igreja em defesa dos direitos humanos e o seu comportamento em relação aos pobres têm levado grupos economicamente poderosos, que se consideravam líderes do catolicismo, a se sentirem como que abandonados pela Igreja, que, segundo eles, teria deixado sua missão "espiritual". Há muitos outros que se dizem católicos "à sua maneira" e não acatam os postulados básicos da Igreja. Muitos valorizam mais a própria "ideologia" do que sua fé e pertença à Igreja. (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO Texto Oficial Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979 p. 43)

Além da ambigüidade da identidade católica no interior da Igreja, também aparece um sentimento anti-católico ensejado pela disputa dos fiéis por outras denominações cristãs.

Muitas seitas se têm mostrado clara e pertinazmente não só anti-católicas, mas até injustas contra a Igreja e têm procurado minar os seus membros menos esclarecidos. Devemos confessar com humildade que, em grande parte, até em determinados setores da Igreja, uma falsa interpretação do pluralismo religioso permitiu a propagação de doutrinas errôneas e discutíveis sobre a fé e a moral, produzindo confusão no povo de Deus." (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, de 1979 p. 43)

Duas forças que agem sobre a territorialidade da Igreja Católica são sentidas com maior vitalidade: de um lado, no campo externo, o avanço de grupos religiosos não-católicos, e de outro, no campo interno, o enfrentamento por parte dos especialistas e do clero católico diante da problemática do pluralismo religioso.

A História "(...) é o modo de ser das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis" (FOUCAULT, 1995, p. 233). Assim, a análise *foucaultiano* possibilita a interpretação da ruptura entre a nova conformidade do pensamento e o espaço do saber. O estabelecimento de um estatuto da descontinuidade para a História nos incentiva ao seguinte exame: partindo do pressuposto de que em determinado período de tempo uma cultura muda seu modo de pensar e suas práticas do cotidiano e passa a pensar e agir de outro modo, ele nos remete à possibilidade de uma deterioração que vem de fora desse espaço do saber, dessa imagem, desse discurso.

Há, por assim dizer, o cataclismo de um imaginário diante da recrudescência do mundo social.

"A imagem da Igreja como aliada dos poderes deste mundo tem mudado na maior parte dos nossos países. A firme defesa que ela tem feito dos direitos humanos e seu compromisso com uma real promoção social levou-a para mais perto do povo, embora, por outro lado, ela tenha sido alvo da incompreensão ou do afastamento de determinados grupos sociais. (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 43)

Com a caracterização de organização universal, o discurso católico apresenta relações de caráter interno com características de uma racionalidade funcional. Este atributo funcional do discurso evidencia-se na medida em que a Igreja analisa o passado e prognostica ações para o futuro na perspectiva de uma sucessão de fatos. No entanto, não são os elementos *per si* presentes no discurso que expressam a vontade histórica da Igreja, mas sim as relações entre estes elementos. O conjunto destas relações é que suscita uma função específica. Quando analisamos o documento oficial de Puebla, é a instituição que enuncia enquanto sujeito, pois é ela que emana poder e é em nome dela que um corpo consagrado o exerce. Sob este ponto de vista, não é a identidade da Igreja como sujeito da história que podemos interpelar, mas sim as faces das relações que se estabelecem entre os elementos, os atores sociais que se apresentam enquanto Igreja e as reverberações de sua ação no contexto.

Os elementos que se fazem Igreja não se apresentam em uma simultaneidade e sucessão, mas as relações que estes elementos estabelecem dentro das organizações e destas com outras organizações, obedecem a certos princípios da própria estrutura.

O discurso de Puebla é a expressão das rupturas dentro da organização, ao mesmo tempo em que representa, no plano da descontinuidade, a história da Igreja.

Vinculado à comunidade: "Vive-se a comunhão em núcleos menores: a comunhão das famílias cristãs nas CEBs e nas paróquias. Realizam-se esforços para uma intercomunicação das paróquias. (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 45)

Relativo à diocese: “Vive-se a comunhão intermediária, a da Igreja particular ou diocese, que serve de ligação entre as bases menores e a universal. De igual modo, vive-se a comunhão entre as dioceses, em nível nacional e regional, comunhão que é expressa nas Conferências Episcopais²⁷ e em nível latino-americano, no CELAM.”

Relacionado à Sé Romana: “Existe a comunhão universal que nasce da vinculação com a Sé Apostólica e com o conjunto das Igrejas de outros continentes. A Igreja da América Latina tem consciência de sua vocação específica, do papel que desempenha e da contribuição que dá para o conjunto da Igreja universal e para essa comunhão de Igrejas que tem sua expressão culminante em nossa adesão ao Santo Padre, Vigário de Cristo e Supremo Pastor” (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO Texto Oficial Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979, p. 45)

Muito embora a articulação horizontal das estruturas eclesiais seja apontada, o que perpetua a Igreja enquanto instituição é sua articulação vertical e hierárquica. Toda a ação na fronteira da evangelização, muito embora baseada nas estruturas de base como as paróquias e as escolas, segue a lógica da ação hierarquizada.

Neste contexto, reconhecemos um dilema: o diagnóstico da multiplicação de dioceses, fragmentando o poder dos bispos, e a escassez de sacerdotes que contribui para uma instituição religiosa voltada mais para o clero do que para a massa dos leigos e religiosos. O conceito de “Igreja Popular” que parte da própria religiosidade do povo aponta para um embate no que tange ao caráter institucional da Igreja. A existência de uma Igreja de caráter popular comprometida com as classes populares remete a negação de uma Igreja institucional articulada com o poder temporal e, por conseguinte comprometida com as elites. A têmpera deste

²⁷ A caracterização das Conferências Episcopais são discutidas no capítulo 04.

discurso demonstra o paradoxo entre uma representação da Igreja relacionada às massas populares e outra concernente ao próprio caráter institucional da Igreja.

O problema da "Igreja popular", ou seja, a Igreja que nasce do povo, apresenta diversos aspectos. Se se entende Igreja popular como aquela que procura encarnar-se nos meios populares do nosso Continente e que, por isso mesmo, surge da resposta de fé que os grupos do povo dão ao Senhor, evita-se o primeiro obstáculo: a negação aparente da verdade fundamental que ensina que a Igreja sempre nasce de uma primeira iniciativa que "vem do alto", isto é, do Espírito que a suscita e do Senhor que a convoca. Esta designação, porém, parece pouco feliz. Todavia, a "Igreja popular" aparece como distinta de "outra", identificada como a Igreja "oficial" ou "institucional", que é acusada de ser "alienante". Isto implicaria uma divisão no interior da Igreja e uma negação inaceitável da função da hierarquia. Tais posições, de acordo com João Paulo II, poderiam ser inspiradas por conhecidos condicionamentos ideológicos. (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 60)

De novo, é a hierarquia que mantém a identidade primária da Igreja na teia de relações; "o Ministério hierárquico, sinal sacramental de Cristo, Pastor e Cabeça da Igreja, é o principal responsável pela edificação da Igreja, na comunhão e dinamização de sua ação evangelizadora." (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 101).

O conceito de "Igreja Popular" reaberto em Puebla nos remete a uma peculiaridade da Igreja no Brasil, que na segunda metade do século XIX preocupava-se em reevangelizar o país e se aproximar das classes populares. (MARCHI, 1998, p.58).

A perspectiva que se abria então é o convívio entre a Igreja Oficial e a religiosidade popular. Muito embora Puebla não apresente este fato como de natureza dual, demonstra-o como de cerne ideológico.

A evangelização como parte primordial da ação estratégica da Igreja se realiza na forma de hierarquia e seguidores. Este ponto de vista transforma a realidade da religiosidade popular em legítima enquanto parte intrínseca da comunidade eclesial. "A Igreja é, portanto, um povo de servidores" (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de

los Angeles, México, 1979, p. 61).

O discurso de Puebla expressa a sua própria condição e papel histórico. Apresenta a Igreja enquanto formadora e guia de sua história e, ao mesmo tempo, agente da história em sua totalidade. O discurso religioso aponta para um destino humano de cujas chaves a instituição Igreja legitima-se como possuidora.

“Para os próprios cristãos, a Igreja deveria transformar-se num lugar em que aprendem a viver a fé experimentando-a e descobrindo-a encarnada nos outros. Do modo mais urgente, deveria ser a escola onde se eduquem homens capazes de fazer história, para levar eficazmente com Cristo a história de nossos povos até ao Reino.” (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 61).

As nuances, as tensões, as discrepâncias da rede de relações articulam a historicidade do discurso cujo movimento estabelece uma relação entre a prática interpretativa e a realidade social. Deste modo, Puebla indica uma evangelização da própria cultura. Sendo assim, não basta a transformação do indivíduo: é necessária também a reestruturação das representações sociais.

Cristo enviou sua Igreja para anunciar o Evangelho a todos os homens, a todos os povos. Uma vez que cada um dos homens nasce no seio de uma cultura, a Igreja procura alcançar, por meio de sua ação evangelizadora não só o indivíduo senão também a cultura do povo. Procura “alcançar e transformar pela força do Evangelho os critérios de juízo, os valores determinantes, os pontos de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que estão em contraste com a palavra de Deus e com o projeto da salvação. Poder-se-ia exprimir isso dizendo: importa evangelizar - não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade, e isto até as suas raízes - a cultura e as culturas do homem...” (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO Puebla de los Angeles, México, 1979 p. 74).

Consideramos que o projeto de evangelização das culturas, apresentada pelo CELAM, seja essencialmente um projeto de redimensionamento histórico da própria Igreja latino-americana. Configura-se, no início da década de 1980, uma nova projeção da territorialidade católica.

Podemos apresentá-la com as seguintes características:

- O solapamento das estruturas do imaginário tradicional dos povos latino-americanos, o que implica na dificuldade de colagem social do discurso tradicional da Igreja.
- O dilema de legitimidade da Igreja como fideicomissária do próprio Jesus Cristo, o que corresponde a uma revisão doutrinária constante, por vezes acirrando os conflitos teológicos no seio da própria hierarquia eclesiástica.
- A busca de equilíbrio entre o processo de transformação social (no texto de Puebla denominado “aceleração histórica”) e a ação evangelizadora. O diagnóstico do CELAM apontava para um embate contra o secularismo da sociedade urbano-industrial como primordial na ação estratégica da Igreja. Sob um ponto de vista alternativo, o texto revela a pouca flexibilidade da Igreja Tradicional em agir com eficácia em espaços urbanos cosmopolitas.
- O dilema da Igreja diante das estruturas de pobreza do continente. Sob a ótica do documento de Puebla, há uma relativização das teses ligadas à teologia da libertação. Deste modo, o discurso sobre a valorização da cultura popular e sua religiosidade demonstra um certo escapismo diante de uma crítica social mais radical.
- A institucionalização da religiosidade popular latino-americana aparece com ênfase. Mesmo sendo esta uma estratégia presente no processo de colonização do continente há vários séculos, assume características distintivas no início da década de 1980.

Esta religião do povo é vivida de preferência pelos “pobres e simples” (EN 48), mas abrange todos os setores sociais e, às vezes, é um dos poucos vínculos que reúne os homens em nossas nações politicamente tão divididas. Por outro lado, deve sustentar-se que tal unidade contém diversidades múltiplas segundo os grupos sociais, étnicos e, mesmo, as gerações. (...) A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criadoramente o divino e o

humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria, inteligência e afeto. Esta sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como Filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio de uma vida muito dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado e asfixiado com outros interesses! (João Paulo II, Discurso Inaugural, III, 6-AAS, LXXI, p. 203)

Puebla coloca a religiosidade popular como ponto de coesão entre as nações latino-americanas, na tentativa de capitalizar esta característica em sua ação estratégica de gestão do território sagrado. Acreditamos que esta seja a estratégia mais eficaz da Igreja Católica na manutenção do seu poder no continente nas últimas décadas.

Em 1992 a IV Conferência Geral do CELAM, em Sto. Domingo, expressa um novo espectro de relações que vivenciamos na década de 90. O próprio documento estrutura-se de modo diferenciado de outros documentos episcopais analisados neste capítulo. O caráter de investigação da realidade está mais articulado a um discurso bíblico-teológico de justificação e ação.

Outra característica importante do documento é assumir a diversidade cultural e religiosa do continente. Este ponto é crucial, pois até em então partia-se do pressuposto de que a América Latina era um continente católico no sentido lato. A diversidade cultural e religiosa era considerada mais um detalhe minoritário das sociedades latino-americanas.

Sto. Domingo ao assumir a pluralidade cultural e religiosa do continente, abre efetivamente uma transformação de base nas estratégias de ação da Igreja, bem como define um novo perfil da territorialidade católica.

Como muitos de vós tiveram ocasião de assinalar, o avanço das seitas põe em evidência um vazio pastoral, que tem freqüentemente sua causa na falta de formação, que dissolve a identidade cristã, fazendo que grandes massas de católicos sem uma adequada atenção religiosa - entre outras razões por falta de sacerdotes - fiquem à mercê de campanhas de proselitismo sectário muito ativas. Mas, pode também acontecer que os fiéis não encontrem entre os agentes da pastoral aquele forte sentido de Deus, que eles deveriam transmitir em suas vidas. "Tais situações podem ser ocasião para que muitas pessoas, pobres e simples - como infelizmente está ocorrendo - se convertam em fácil presa das

seitas, nas quais buscam um sentido religioso da vida que, talvez, não encontrem naqueles que lho deveriam oferecer a mãos cheias. (SANTO DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992 DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM SANTO DOMINGO §12 p.05-06)

Sto. Domingo não mudou radicalmente a representação social da Igreja, mas adequou a sua ação às novas tensões na rede de relações da última década. De fato não mudou os objetos de atenção, mas o modo pelo qual eles eram tratados.

Uma nova síntese objetiva é elaborada, à emergência de uma tese de afirmação transcendental e de outro novos campos empíricos de avaliação: "Jesus Cristo ontem, hoje e sempre" (Hb 13,8 *apud* Sto Domingo p. 01).

"Ao preocupante fenômeno das seitas, deve-se responder com uma ação pastoral que ponha no centro de toda a pessoa a sua dimensão comunitária e o seu anseio de uma relação pessoal com Deus" (DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM STO. DOMINGO § 12 p. 06).

Ao formular novas interrogações, desarticulamos o discurso homogêneo e a representação totalizante. As mudanças das condições de uma relação põem em evidência novas representações possíveis. A incompatibilidade da base do discurso exclusivista das religiões tradicionais expressa-se diante da realidade "pluralismo religioso". A grande dificuldade de coerência do discurso da Igreja Católica, na última década, está em compatibilizar o absolutismo da religião tradicional e a pluralidade do mundo real.

Cristo! Cristo, nosso princípio, Cristo, nossa vida e nosso guia. Cristo, nossa esperança e nosso fim... Que não desça sobre esta Assembléia outra luz, a não ser a luz de Cristo, luz do mundo. Que nenhuma outra verdade atraia a nossa mente, fora das palavras do Senhor, único Mestre. (DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM STO. DOMINGO § 01 p. 04).

Na análise de um novo objetivo transcendental é que é possível extrair o fundamento de uma nova síntese entre a diversidade de representações. Na medida em que não há abertura do transcendental analogamente a esta, uma outra forma de pensamento que questione as relações entre as representações torna-se remota.

Outrossim, é nos limites exteriores e concretos das relações sociais que aparece a diversidade das formas e visões de mundo, o que representa um atestado de anátema para a objetivação do discurso do monopólio do sagrado.

Consideramos a nova evangelização preconizada pelo Papa João Paulo II na abertura da Conferência de Sto. Domingo, como ponto central da ação estratégica da territorialidade católica do continente na década de 1990.

Neste intuito, o discurso de justiça social das décadas passadas pouco a pouco assume novas nuances e reveste-se de promoção humana.

Levando-se em conta que a Igreja está consciente de que o homem - não o homem abstrato, mas o homem concreto e histórico - "é o primeiro caminho que a Igreja deve percorrer no cumprimento da sua missão (Redemptorhominis, 14), a promoção humana há de ser consequência lógica da evangelização, para a qual tende a libertação integral da pessoa (cf. Evangelii nuntiandi, n. 29-39 apud DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM SANTO DOMINGO § 13 p. 06).

Esta assertiva espelha uma transição profunda das características propriamente sociais de Medellín e Puebla e retoma a pura lógica de salvação da pessoa de caráter mais individual. Todavia, esta nova estratégia coisifica a cultura e propõe aperfeiçoá-la e purificá-la objetivando a denominada cultura cristã. A nova evangelização é uma estratégia para a manutenção da maioria católica no continente, de um lado, e, de outro, para o enfrentamento do processo de secularização e expressões do materialismo.

A Nova Evangelização tem como finalidade formar pessoas e comunidades maduras na fé e dar respostas à nova situação que vivemos, provocada pelas mudanças sociais e culturais da modernidade. Há de ter em conta a urbanização, a pobreza e a marginalização. Nossa situação está marcada pelo materialismo, a cultura da morte, a invasão das seitas e propostas religiosas de diversas origens. (RMI, 33). (SANTO DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992 p. 21 § 26)

A questão de novos valores: "Esta situação nova traz consigo também novos valores, a ânsia da solidariedade, de justiça, a busca religiosa e a superação de ideologias totalizantes. "(RMI, 33)."(STO. DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992 p. 21 § 26)

Os novos grupos sociais: "Destinatários da Nova Evangelização são também as classes médias, os grupos, as populações, os ambientes de vida e de trabalho, marcados pela ciência, pela técnica e pelos meios de comunicação social." (RMI, 33)."(STO. DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992 p. 21 § 26)

Sobre os indiferentes: "A Nova Evangelização tem a tarefa de suscitar a adesão pessoal a Jesus Cristo e à Igreja de tantos homens e mulheres batizados que vivem sem energia o cristianismo, tendo perdido o sentido vivo da fé, inclusive já não se reconhecendo como membros da Igreja e levando uma existência distanciada de Cristo e de seu Evangelho" (RMI, 33)."(STO. DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992 p. 21 § 26).

O discurso da reconversão coloca em questão a identidade religiosa do continente, tanto das massas populares como também dos grupos sociais mais tradicionais e que assumem comportamentos de fachada. Esta externalidade corresponde à representação social católica assumida pela instituição Igreja.

Esta escamoteação traz à superfície o dilema da identidade católica como prótese da territorialidade católica. A territorialidade, como expressão de poder, significa atos de apropriação simbólica dos que se dizem crentes.

A reflexão de GOFFMAN (1996), quando discute a atividade de representação do indivíduo diante de um grupo específico de observadores, considera fachada a funcionalidade geral que define uma situação para os observadores. Toda expressão e equipamento utilizados pelo indivíduo em sua representação, intencional ou não, corresponde às padronizações da fachada.

Nesta reflexão temos o cenário que é a Igreja com os condicionantes físicos e doutrinários, sua disposição e organização. Sob ponto de vista estrutural, tende à permanência. A mutabilidade é referência aos atores em sua trama, que em nossa análise seriam o clero e os crentes. Ambos, em posições diferentes na trama, assumem papéis que incorporam valores oficialmente reconhecidos pela sociedade.

Esta nova representação social prevê uma idealização da Igreja como símbolo.

Sob esta ótica podemos destacar do documento de Sto Domingo as seguintes premissas:

- A sacralização institucional como legitimação da ação eclesial.
- A hierarquia da Igreja como pivô da liderança diante dos crentes.
- A lembrança simbólica do poder de sacralizar através da liturgia.
- A religiosidade popular recriada e devidamente articulada com a instituição Igreja.
- A vida monástica e religiosa como expressão da representação simbólica do *status* de santidade da Igreja diante dos crentes.
- A ação social dos mentores do processo através das pastorais e sua ação missionária
- O resgate de antigas estruturas simbólicas da Igreja e as exigências do contexto histórico que correspondem ao que se pretende com a restauração de uma cultura cristã.

Ao mesmo momento em que o documento aponta para uma evangelização *inculturada* a partir de uma diversidade cultural reconhecida no continente de outro, reafirma a necessidade da realização de uma cultura cristã que normatize esta pluralidade.

O discurso da Conferência de Sto. Domingo reitera o caráter institucional da Igreja num momento em que as instituições tradicionais são colocadas em questão quanto à sua representação moral. O reforço das competências do clero e a instrumentalização da hierarquia tentam reedificar a legitimidade do poder temporal

da Igreja. Neste sentido, a Conferência representa um contraponto em relação aos pressupostos de Puebla. Prevalece uma visão de mundo mais conservadora e um retorno mítico à Igreja primitiva.

CAPÍTULO 4 - ESTRUTURAS DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA

A presença da Igreja Católica em realidades cada vez mais urbanas e cosmopolitas, nas últimas três décadas, demonstra vários arranjos institucionais na manutenção da hegemonia territorial do sagrado diante do processo de secularização e da diversidade de identidades religiosas não-católicas.

A cidade brasileira hodierna é a realização de um mundo secularizado que outrora fora eminentemente eclesiástico. Muito embora a secularização do território e a laicização das práticas sociais sejam evidentes os espaços de representação do sagrado e as práticas religiosas permeiam a dinâmica social da cidade. Neste sentido, a secularização é muito mais o processo de perda da autoridade eclesiástica sobre a cultura contemporânea do que propriamente um desterro do sagrado. Como lembra ESPOSITO (1996, p.17-19), o processo de modernização e urbanização provoca rupturas no tecido social e traumas culturais. O desenvolvimento dos países do hemisfério sul fundamentados na laicização e ocidentalização progressivas da sociedade, principalmente em contextos urbanos, considera a religião um fator político-social anacrônico. Contudo, a grande segregação econômica e social urbana no fim do século XX beneficiou muito mais as elites. Neste bojo da materialidade social, a secularização das instituições e dos afazeres administrativos encontrou barreiras consideráveis quando transportada para a instância cultural dos costumes. De qualquer modo, a década de 1990 representou, especialmente no meio urbano, o clímax de um processo de reavivamento do sentimento religioso, principalmente em contextos de injustiça social ou desenraizamento cultural e religioso.

A Igreja Católica tradicionalmente caracterizou o processo de secularização como um indício de perigo para o seus interesses. No entanto, a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* de 1975 (§ 55 e 56) relativiza a secularização como sendo mais uma autonomia em relação à religião do que uma negação da dimensão religiosa.

Ao se referir aos não-crentes, o documento representa a incredulidade como uma faceta específica da modernidade. Utiliza-se de uma distinção sutil entre secularismo e secularização. No que tange ao segundo termo, considera-o como legítimo e compatível com os ditames da fé e da religião, como sugere o Concílio Vaticano II. Quanto ao secularismo, coloca-o, sobre a base tipicamente atéia e que de forma militante nega a legitimidade de Deus, sendo desenraizadora da identidade cristã.

Sob este ponto de vista, a realidade urbana contemporânea seria intrinsecamente palco privilegiado da secularidade. Contudo, esta assertiva não pode ser tomada de modo absoluto e universal. As especificidades regionais modificam a maneira como a territorialidade do sagrado se estrutura.

O caso brasileiro deve ser examinado com cautela devido as características da religiosidade popular, que de certo modo manteve uma identidade cristã em um meio social cada vez mais racionalizado e hedonista. Este obstáculo ao censo normativo da Igreja impulsionou a estratégia de uma nova *inculturação*²⁸ do Cristianismo nos ambientes urbanos, como referido no documento do Episcopado Latino-americano de Sto. Domingo:

“Realizar uma pastoral urbanamente *inculturada* com relação à catequese, à liturgia, e à organização da Igreja. A Igreja deverá *inculturar* o Evangelho na cidade e no homem urbano, discernir seus valores e antivalores; captar sua linguagem e seus símbolos. O processo de inculturação abrange o anúncio, a assimilação e a reexpressão da fé.” (STO. DOMINGO - IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1992, § 256)

O espaço urbano contemporâneo, sob a ótica da articulação de territorialidades do sagrado, caracteriza-se por uma maior densidade de espaços de representação expressos primordialmente pelo templo e pelo santuário. O templo representa o marco do espaço construído e redimensionado simbolicamente através

²⁸ *Inculturação* é um logismo utilizado, em documentos da Igreja, no sentido de tornar um discurso em prática cultural específica.

da presença do sagrado.

O sagrado representa a separação e o caráter de inviolabilidade. Ante o sagrado, como representação, o homem religioso exercita os ditames da fé e o clero exerce o poder da investidura sacra. A fim de garantir o caráter sacro, fonte do poder simbólico, as religiões normatizam a manipulação e o acesso ao espaço sagrado.

No Judaísmo, o sagrado se relaciona ao culto de *Javé* e sua presença na lei, ligado ao lugar de permanência simbólica do templo em Jerusalém. No Islã, relaciona-se aos locais consagrados pela presença divina e suas manifestações através do Profeta *Muhammad*²⁹, como a *Kaaba* em Meca, ou a circunscrição territorial de Medina na Arábia Saudita, a mesquita de *Al-Aqsa* em Jerusalém e a tumba de Abraão em Hebron, na Palestina. Na Fé Bahá'í³⁰ as encostas do monte Carmelo, em Haifa, com a presença dos jardins suspensos em patamares até o Santuário do *Báb*, e *Bahjí*, nos arredores de *Akká*, onde se encontra o túmulo de *Bahá'u'lláh*, são lugares sagrados por excelência. No Cristianismo Católico, o sentimento do sagrado é expresso no simbolismo da "encarnação divina de Jesus Cristo" e seu ato sacrificial, representados no sacramento da comunhão. A Igreja, como local de reunião, reserva a idéia de reunião e memória. Os santuários são expressões de peregrinação popular na busca de reunião com o sagrado também através da manifestação de fenômenos sobrenaturais, os "milagres", podendo estes ser reconhecidos institucionalmente e ou popularmente.

²⁹ Preferimos usar o nome do Profeta a partir da transliteração adotada pelos orientistas ingleses do árabe *Muhammad*, em vez de *Maomé*, como foi incorporado ao português, por representar este mais uma corruptela que originalmente visava zombar do Profeta. Assim, tentamos nos afastar de certos preconceitos ancestrais incorporados na cultura cristã ocidental

³⁰ Religião nascida na Pérsia em 1844, fundada por *Mírzá Husayn 'Ali Nurí* (1817-1892), conhecido como *Bahá'u'lláh* ("A Glória de Deus"). Em 1844, *Siyyid 'Ali-Muhammad* (1819-1850), conhecido como o *Báb* ("A Porta"), proclamou uma nova Revelação Divina, dando origem à Fé Bábí. Em 1863, em Bagdá, no Iraque, *Bahá'u'lláh* proclamou ser o Prometido pelo Báb e pelas religiões do passado. Afirmou ser o Portador de uma Mensagem Divina destinada a estabelecer a unidade mundial, fundando a Fé Bahá'í. Sofreu aprisionamento, tortura e exílios durante 40 anos, até ser aprisionado definitivamente em *'Akká*, na Terra Santa.

A Igreja é um termo ambivalente ao mesmo tempo em que de sua raiz lingüística do latim *ecclesia* significa “o lugar de assembléia”, também representa a comunidade reunida. Estas duas conotações revelam uma dinâmica interessante para o estudo da Igreja como lugar e comunidade. Na lembrança de TUAN (1983), o espaço é indiferenciado e mais abstrato; quando o conhecemos melhor e o dotamos de valor afetivo, torna-se lugar. Numa segunda correlação, a lembrança de que quando tornamos algo não-familiar em algo familiar, fazemo-lo como representação social; quando dotamos um espaço de familiaridade e sentido, transformamo-lo em lugar.

A Igreja é tanto lugar sagrado quanto identidade social. Enquanto lugar, é a materialidade do sagrado, e, como identidade social é seu conteúdo *per si*. Tanto materialidade como conteúdo são amalgamados pelas relações de poder. A Igreja, como ser institucional, apropria-se tanto do lugar quanto dos seus atores sociais. Em uma primeira instância, altera o lugar em território, e em uma segunda instância submete os atores sociais à hierarquia de clero e leigos, com pertença religiosa definida.

A Igreja, como materialidade simbólica, é a realização de um ato de impregnar de significados o espaço de forma monumental. Sob esta ótica, o edifício da Igreja é eixo simbólico que congrega o espaço construído, os atores sociais e a atuação dos mesmos na hierarquia institucional. Neste sentido, é uma propriedade deste espaço monumental a imbricação de três valores solidários baseados em GRABAR (1988, p. 27-31):

- (i) O espiritual, que congrega os significados místicos e éticos atávicos da religião que simbolicamente se refletem em forma, imagem e prática social.

- (ii) O cultural, que emerge das práticas sociais e dos costumes em torno deste espaço, conferindo o seu caráter de representação. Remete a consciência do seu passado e situação regional.
- (iii) O estético, que é a forma de expressão e imagem inspirada em valores religiosos e que possuem uma diversidade devido ao contexto histórico do lugar.

Definido o ponto focal da Igreja enquanto lugar, há a necessidade de discutir o seu âmbito. O âmbito, ou campo de ação, é uma dimensão do espaço de representação. O âmbito é limitado pela escala e, portanto revela a dimensão de atração simbólica que a Igreja exerce. Esta estrutura se cristaliza na prática religiosa comunitária e em uma base territorial reconhecida.

As estruturas da territorialidade católica correspondem ao *locus* da ação institucional, da gestão e da apropriação do sagrado no que tange à sociedade como um todo. Convém asseverar que estas estruturas, muito embora se cristalizem na materialidade social, na sua dinâmica, são produtos da própria diacronia do caráter missionário da Igreja.

Sendo assim, este produto perceptível, reveste-se de atributos próprios da sacralidade ao mesmo tempo em que os territorializa.

Duas categorias de estruturas da territorialidade católica são discerníveis:

- As estruturas da territorialidade de base caracterizadas pela interação social entre a população e a Igreja através do clero.
- As estruturas da territorialidade católica derivadas, representadas por estruturas de hierarquia e/ou escala atinentes à macroestrutura administrativa da Igreja.

Podemos caracterizar quatro estruturas de base na territorialidade católica:

- (i) As paróquias, que são as estruturas principais da organização pastoral, possuem uma dimensão social e corresponde a materialidade da ação evangelizadora. Correspondem à territorialidade materializada e legitimada pela ação do poder institucional sob forma de território. É nas paróquias que reside a dinâmica social da igreja e seu propósito final. Ou seja, é a escala local onde todas as realidades da ação institucional católica veiculadas pelo discurso encontram sua realização. Não queremos afirmar com isto que o discurso hierarquizado do clero reveste-se de verdade para todos os membros da comunidade, mas, que a materialidade se expressa localmente. É nas paróquias que o discurso católico institucional torna-se reconhecível e pleno de significados.
- (ii) Em segundo lugar, sob o ponto de vista da Igreja, a escola como palco da formação evangelizadora corresponde a uma estrutura básica da identidade católica, sendo aparelho de difusão evangelizadora da Igreja.
- (iii) Em terceiro lugar estão os hospitais e instituições beneficentes, que correspondem à ação social da Igreja, à legitimação do discurso da caridade e à construção da representação social da Igreja.
- (iv) A quarta estrutura, não menos importante, é representada pelas *hierofania*³¹ católicas institucionalizadas. A institucionalização dos lugares sagrados e de peregrinação reconhecidos pela religiosidade popular é uma característica peculiar da territorialidade católica.

³¹ Vide nota número 2.

As estruturas derivadas representam escalas de hierarquia em gestão político-administrativa e formação do clero a saber:

- (i) Dioceses, que correspondem a circunscrições eclesiásticas sob jurisdição de um Bispo. Esta entidade territorial sob autoridade episcopal é, de formação, uma prerrogativa papal desde o século XVIII. A autoridade do Bispo designado muitas vezes é reservada a determinadas classes de residentes do território. Caso a autoridade esteja sob o mando de um Arcebispo, a circunscrição eclesiástica passa a ser denominada arquidiocese, que não representa de fato uma estrutura diferenciada da territorialidade católica, mas propriamente uma classe de circunscrição eclesiástica. Entretanto, o poder do Arcebispo é distintivo. Geralmente várias dioceses podem estar sob o mando de um Arcebispo Metropolitano. Além destas, são consideradas circunscrições eclesiásticas de menor frequência territorial as Prelazias, Abadias Territoriais, Ordinariato militar, Eparquias e Exarcados para ritos orientais.
- (ii) A Província Eclesiástica, por sua vez, refere-se a uma articulação de dioceses vizinhas sob direção de um *Metropolita* “que é o Arcebispo da diocese que governa; esse ofício está anexo à Sé episcopal determinada ou aprovada pelo Romano Pontífice.” (0435§0). Muito embora seja uma instância territorial específica, na prática o *Metropolita* tem um papel suplementar. Sob o ponto de vista do *Codex Iuris Canonici*, promulgado em 1983, ele não pode intervir diretamente nas Dioceses subordinadas, a não ser em casos muito específicos. O *Codex* atual prevê que “(...) cada diocese e outras Igrejas particulares existentes dentro do território de alguma província eclesiástica sejam adscritas a essa província eclesiástica” (0431§2).

- (iii) A Conferência do Episcopado Nacional e Continental corresponde a uma Instituição Eclesial que reúne os Bispos que exercem um ministério pastoral no país ou continente. Este nível de gestão nacional ou continental caracteriza-se por uma estrutura de territorialidade derivada, que no caso brasileiro tem tido cada vez mais um papel político destacado.
- (iv) Institutos Teológicos, Seminários, Casas de Formação do Clero religioso e secular correspondem a estruturas de formação do clero e também ao *locus* do desenvolvimento do pensamento religioso formal.

Cada uma destas estruturas representa diferentes aspectos do decorrer das três últimas décadas.

A territorialidade católica se constitui na articulação das estruturas de base com as estruturas derivadas e sua colagem no cotidiano da sociedade, através da ação de um clero especializado detentor da legitimidade e do exercício do poder da Igreja.

Tomando como referencia o *Codex Iuris Canonici*, diagnosticamos uma hierarquia de poder das estruturas da territorialidade católica. Diferencialmente da classificação em categorias funcionais e da hierarquia oficial do clero, a hierarquia de instâncias de poder pressupõe a relação de situação de seus agentes institucionais sob determinada base territorial. (figura. 09)

Cabe lembrar que as estruturas de poder da Igreja apresentam um mundo particular dentro do próprio mundo, onde se desencadeia um consenso normativo do sagrado, elaborado e reelaborado pelos especialistas da religião. Este consenso do símbolo e do rito, que são expressões de uma identidade coletiva, pouco a pouco cede seu lugar à dinâmica do discurso religioso interpretado por uma semântica do sagrado.

FIGURA 09 – INSTÂNCIAS DE PODER DA TERRITORIALIDADE CATÓLICA



FONTE: GIL FILHO (2001) ADAPTAÇÃO BASEADA NO CODEX IURIS CANONICI (1983)

De acordo com *Codex Iuris Canonici*, a disposição hierárquica das estruturas da territorialidade católica revelam uma lógica assentada principalmente na estrutura derivada da Diocese onde o Bispo exerce seu legado.

No antigo *Codex Iuris Canonici*, anterior ao Concílio Vaticano II, havia uma ênfase territorial na definição de Diocese. No atual *Codex*, promulgado pelo Papa João Paulo II em 1983, esse destaque é substituído pela relação entre o Bispo e a comunidade dos fiéis, sendo o caráter territorial apenas formal.

A diocese é uma porção do povo de Deus confiada ao pastoreio do Bispo com a cooperação do presbitério, de modo tal que, unindo-se ela a seu pastor e, pelo Evangelho e pela Eucaristia, reunida por ele no Espírito Santo, constitua uma Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica. (*Codex Iuris Canonici* 0369§0)

"Por via de regra, a porção do povo de Deus, que constitui uma diocese ou outra Igreja particular, seja delimitada por determinado território, de modo a compreender todos os fiéis que nesse território habitam. (*Codex Iuris Canonici* - 0372§1)

Esta mudança semântica de uma noção mais territorial para uma mais pessoal e social revela, entre outros aspectos, o caráter mais conservador que o conceito de território demonstra. Todavia, não podemos pensar em território sem ter em mente as relações de poder que lhe são peculiares, no caso, entre a pessoa do Bispo Diocesano e o corpo dos crentes.

"Toda diocese ou outra Igreja particular seja dividida em partes distintas ou paróquias." (*Codex Iuris Canonici* 0374§1). As Paróquias como estrutura territorial remontam ao século V, mas disseminaram-se em larga escala no século XIII.

No Brasil, há um grande incremento no processo de reestruturação das paróquias, que é um traço característico do movimento da Reforma do Catolicismo que se apresenta de modo particular no final do século XIX e início do século XX.

A Reforma do Catolicismo caracterizou-se como um movimento amplo no seio da Igreja, cuja direção foi estruturada a partir das decisões do concílio de Trento no século XVI. Como comenta VENARD (1990, p. 347), "... o concílio de Trento é um produto da reforma católica, mais do que seu criador; e muitas das realizações posteriores, que acabaram marcando o catolicismo moderno, não foram tanto aplicações dos decretos conciliares quanto inovações criativas."

Na realidade brasileira, o conflito entre a Igreja e o Estado na segunda metade do século XIX remete ao reforço institucional da Igreja. Este processo toma por base o modelo de romanização de inspiração Tridentina e do Vaticano I. Podemos dizer que, na medida em que a instituição Igreja se afasta do Estado, aproxima-se cada vez mais da Sé Romana. O fortalecimento desses laços tem sua realização na paróquia territorial. A paróquia, que como estrutura revelava um crescente desgaste, vê-se revitalizada. Entretanto, há um traço característico importante: o fortalecimento da paróquia é a faceta aparente das novas relações de poder que se estabelecem, como, a institucionalização da religiosidade popular e das organizações religiosas leigas. Neste contexto, a paróquia é a base de sustentação desta nova territorialidade. A Reforma Católica e a Restauração Católica³² consolidam já no início do século XX um ordenamento progressivo da hierarquia clerical e suas relações com o corpo de fiéis. A despeito das resistências por parte do clero tradicional, esta nova lógica se impõe. As Constituições das Províncias Meridionais de 1915, por exemplo, apresentam em boa parte dos seus artigos uma normatização exaustiva da vida do clero e o radicalizam no contexto paroquial. MARCHI (1998, p. 61) identifica neste processo de romanização do catolicismo uma estratégia de desarticulação da liderança leiga da religião.

³² Segundo DIEL, P. F. (1997, p. 147), " Uma característica que distingue os dois movimentos, da reforma e da restauração, é que o primeiro está mais voltado para o interior da Igreja e desenvolve uma visão negativa do mundo. Já no período da restauração, além do forte crescimento institucional, a Igreja vive um processo acelerado da massificação de sua ação pastoral."

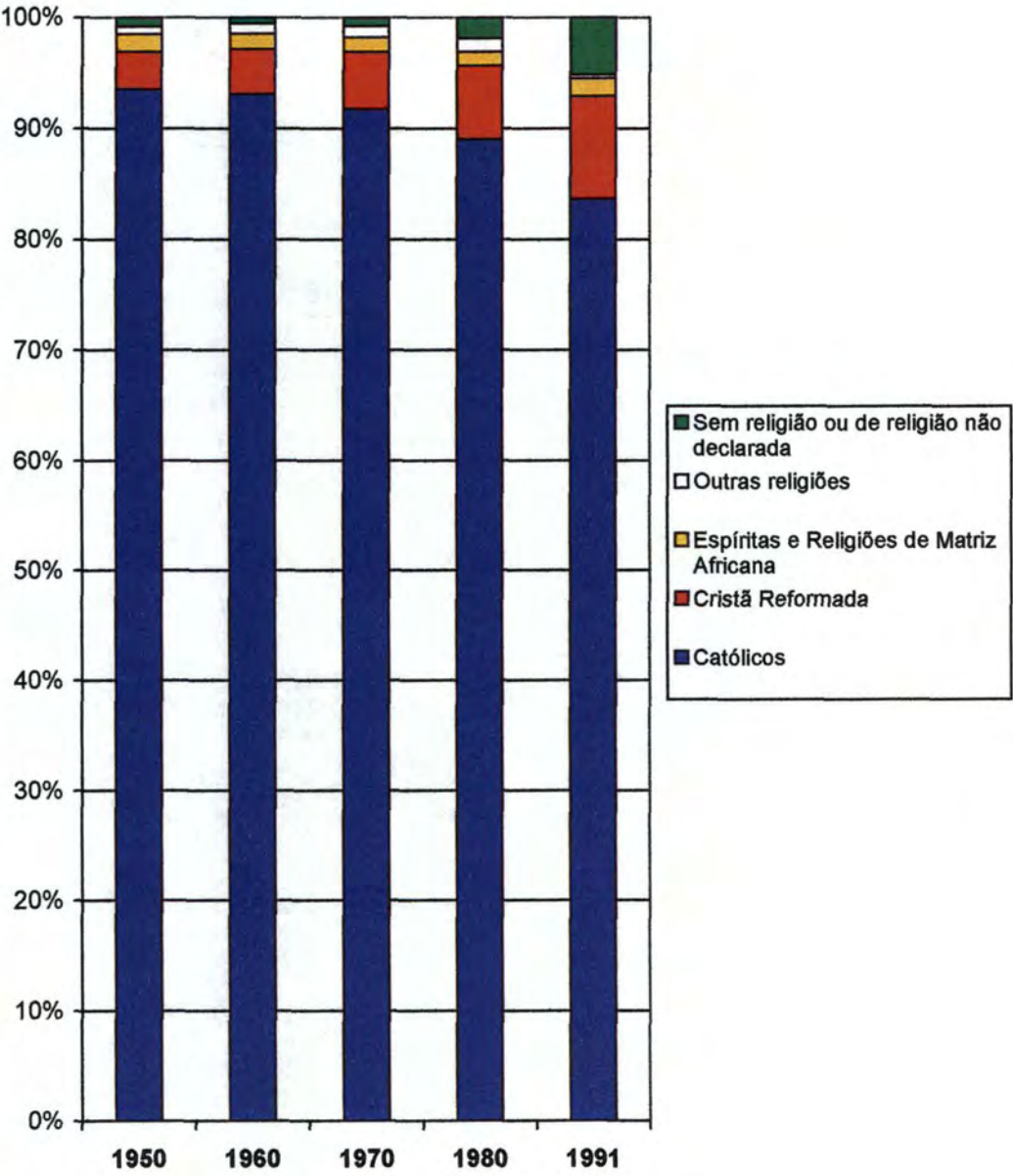
Uma clericalização crescente dos centros de peregrinação transfere a liderança leiga para o clero organizado. Esta nova realidade tem suas implicações territoriais: a institucionalização dos Santuários populares transforma o espaço sagrado em território sagrado legitimado, a religiosidade católica popular é articulada a uma nova territorialidade.

A Restauração Católica sob o pontificado de Pio XI capitaliza as estratégias políticas em uma nova representação social, propriamente expandindo o seu papel religioso em escala global. No Brasil, a Igreja articula o seu projeto de hegemonia religiosa. A base deste projeto se evidencia em uma rede de influências dos Institutos Religiosos e na articulação do discurso restaurador, através das estruturas da territorialidade católicas, como as paróquias e as escolas, e do uso da comunicação social.

A nova textura do Catolicismo do Brasil, sob a égide da Restauração Católica, paulatinamente substituiu a lógica religiosa popular por uma nova lógica de caráter clerical. Novos instrumentos de devoção foram introduzidos, novos santos, novas práticas, e houve a transformação da paróquia em um espaço de poder galvanizado pelo discurso restaurador. As firmes bases de sustentação da hierarquia estabeleceram as novas relações de poder que consubstanciam o domínio da Igreja no Brasil até o fim do século XX.

De fato, a identidade católica no Brasil na segunda metade do século XX, muito embora possua raízes profundas na história do país, revela uma relativização ligada à diversidade de práticas religiosas e à intensificação do fenômeno de novos sincretismos religiosos. O número de pessoas de origem católica que mudam a sua relação de pertença tem crescido principalmente nas realidades urbanas. Entretanto, a mobilidade religiosa permanece significativa no âmbito do Cristianismo, na direção da Igreja Católica para Igrejas Cristãs não-católicas (gráfico 02). No espectro das Igrejas Cristãs não-católicas, a mobilidade é significativa devido à intensa fragmentação de denominações cristãs.

GRÁFICO 02 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA NO BRASIL (1950-1991)



FONTE: IBGE -1950-1991

Lembrando os pressupostos conceituais sobre identidade religiosa, não se considera uma ruptura significativa da territorialidade católica a migração de seus seguidores para outras Igrejas cristãs não-católicas. A base de sustentação simbólica das Igrejas Cristãs não-católicas é a própria Igreja Católica, em acordo ou desacordo. Há, por assim dizer, uma dialética entre a territorialidade católica e as territorialidades cristãs não-católicas. Esta relação diacrônica proporciona uma estruturação sincrônica de vários patamares de equilíbrio espaço-territorial.

Dois campos de relação se transformam a partir do esgotamento do processo de Restauração e Reforma Católica na década de 1930:

- a relação da Diocese com a Cúria Romana;
- a relação da Diocese ou Igreja Local com a Paróquia.

Com a estruturação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, e o Conselho do Episcopado latino-americano (CELAM) nas décadas de 1950 e 1960, o enfoque é puramente voltado à hierarquia, e a herança do movimento de Restauração começa a se redefinir. Um efeito evidente da Reforma Católica fora o processo de apropriação da religiosidade popular e um fortalecimento da hierarquia. A nova feição da Igreja tem como fiel da balança o Concílio Vaticano II.

Um discurso voltado às bases populares redimensiona o papel da Igreja no país. Todavia, as relações de poder que cristalizaram a hierarquia da Igreja e fortaleceram os agentes clericais não se alteraram sensivelmente, mas os seus papéis sim.

A Igreja se volta mais aos fundamentos da prática religiosa como a liturgia, o apoio ao diálogo ecumênico e o incremento da atividade missionária. A instância produto deste processo foi a comunidade eclesial de base. Como representação social a comunidade eclesial de base (CEBs) se mostra como expressão maior do discurso catequético. As CEBs tornam-se bases de apoio missionário e fazem, muito embora com certa autonomia em relação às paróquias, uma ponte entre os fiéis e a hierarquia da Igreja.

Em uma primeira apreensão, as CEBs correspondiam a um desmembramento das paróquias. Todavia, em uma análise mais atenta, tratava-se de um espaço de representação estruturado a partir de uma leitura específica dos ditames do Concílio Vaticano II. Este espaço correspondia a realidades rurais assim como as realidades urbanas mais complexas. As CEBs demonstraram ser valiosas inclusive no aumento de leigos que se envolviam em um trabalho mais efetivo na Igreja, assim como no aumento de candidatos ao clero religioso e secular. Sob o ponto de vista da territorialidade de base da Paróquia, as CEBs redimensionaram a eficácia do trabalho missionário e a manutenção dos fiéis.

Nacionalmente a CNBB passa pouco a pouco a ter um papel importante na representação da Igreja no país. Muito embora alguns membros do clero apresentem uma liderança carismática no discurso da Igreja, evidencia-se um fortalecimento do discurso institucional da CNBB. A opção preferencial pelos pobres, parte do discurso que capitania a Igreja brasileira pós Medellín, fundamenta-se numa volta à consciência da realidade brasileira e num certo desencantamento com as elites. O papel dos pobres na representação social da Igreja reveste-se de um caráter *escatológico*, buscando uma justificativa ontológica no discurso fundador.

Segundo SERVUS MARIAE (1994, p. 37):

A volta (conversão) à Fonte e a volta à realidade conduziram progressivamente os responsáveis pela ação pastoral neste país a tomar uma consciência mais viva de três dimensões, que caracterizam a posição dos pobres no mistério do Reino de Deus:

A evangelização dos pobres é fundamental à missão da Igreja e é sinal do Reino de Deus;

Os pobres constituem uma presença privilegiada do mistério de Cristo;

A atitude de pobreza é essencial ao acolhimento do Reino.

A base de sustentação teológica da questão da pobreza no discurso da Igreja repercutiu em um fortalecimento de sua territorialidade em escala nacional. O redirecionamento da ação planejada da Igreja no país, liderada pela CNBB, promoveu um reestruturação da territorialidade católica.

Esta reestruturação perpassou o diagnóstico da religiosidade popular. As diretrizes gerais de ação pastoral definidas pela CNBB de 1966 a 1970 não sofreram grandes alterações após o Concílio Vaticano II. As mesmas foram reeditadas no período de 1970-1974, com algumas adaptações. De 1975 a 1978 definiram-se áreas prioritárias do trabalho pastoral da Igreja já mais sintonizadas com as reflexões do concílio Vaticano II. O diagnóstico sobre a situação do catolicismo no país revelava a manutenção de uma minoria praticante e uma imensa maioria à margem da hierarquia da Igreja em uma fragmentação de cultos particulares, muitos alimentados pela própria política teológica da Igreja no culto aos santos. De certo modo, a pulverização do culto apresentava duas facetas contraditórias: de um lado sustentava o domínio do imaginário popular católico no país, e de outro fugia ao controle institucional.

No país ainda predominantemente católico, a religiosidade popular continua viva e se multiplicam suas manifestações. Uma análise do próprio catolicismo revela a existência — ao lado de uma importante minoria praticante, cuja vivência religiosa se inspira no Evangelho e especialmente na prática sacramental — de uma maioria de fiéis cujas devoções e práticas religiosas não estão bastante integradas na comunidade eclesial e obedecem predominantemente a uma relação individual com o sagrado (Deus, os santos)... (CNBB, 1999a, § 1.2.1)

O significativo crescimento vegetativo da população experimentado pelo Brasil na década de 1970 apresentava um desafio com relação à manutenção do controle eclesial das massas, principalmente as dificuldades no enquadramento da religiosidade popular e conseqüente cooptação de alguns cultos que se multiplicavam no meio urbano. No final da década, já se fazia sentir o impacto de movimentos evangélicos não-católicos, principalmente de caráter pentecostal. O controle da territorialidade católica passava por uma necessidade de adequação a estas novas realidades gestadas na década de 1970 e que atingiram um apogeu na década de 1990.

No bojo do processo de assimilação das diretrizes do Concílio Vaticano II a Igreja no Brasil experimentava uma crise vocacional representada por uma estagnação na expansão do clero secular e, em menor impacto, do clero religioso. Segundo os dados da CNBB, havia na década de 1960 uma relação de uma média de seis mil e duzentos habitantes por sacerdote, que em 1978 crescem para uma média de dez mil habitantes por padre. É sintomático a CNBB considerar, naquele momento, a pressão demográfica mais significativa do que a fragmentação do Cristianismo. Este último tornar-se-ia uma preocupação mais relevante na década de 1990.

O pluralismo religioso torna-se mais significativo nos grandes centros urbanos e em sociedade mais cosmopolitas. Religiões Orientais e vários movimentos de caráter esotérico e mágico premeiam as práticas religiosas urbanas, muito embora as conseqüências diretas da fragmentação do Cristianismo seja uma tendência ainda subestimada.

Outra frente importante na década de 1970 foi o processo de secularização, que de certo modo tornou-se um ponto de apoio ideológico de sustentação de movimentos sociais e políticos. Quando este processo adquire nuances mais radicais assume uma postura anticlerical. A perda crescente do controle clerical sobre boa parte da religiosidade popular e da mobilidade de identidade religiosa é indicada no discurso da CNBB (1975) como um quadro sintomático da própria modernização e urbanização.

Uma forte secularização, contudo, marca as atitudes de alguns grupos sociais urbanos e certas faixas da juventude, ao menos no sentido de que uma série de comportamentos, antes "regulados" por uma ética cristã são hoje totalmente desvincilhados de uma referência à Igreja institucional e mesmo a valores transcendentais. Com relação a esses grupos, o fenômeno da secularização já se reveste de aspectos de um verdadeiro secularismo enquanto fechamento a qualquer referência ao Absoluto transcendente na vida humana.

Junto com a urbanização, também o fenômeno da secularização, com todas as suas ambigüidades, aumentou sua influência, embora sem se alastrar ainda a massas importantes da população. Em certo sentido, a secularização atingiu também a sociedade brasileira em geral, uma vez que as grandes decisões a respeito da vida política, social e econômica, com profundas repercussões sobre o perfil cultural da nação, são tomadas sem levar em conta formas de influência ou de opinião da Igreja,...(CNBB, 1999a, §1.2.3)

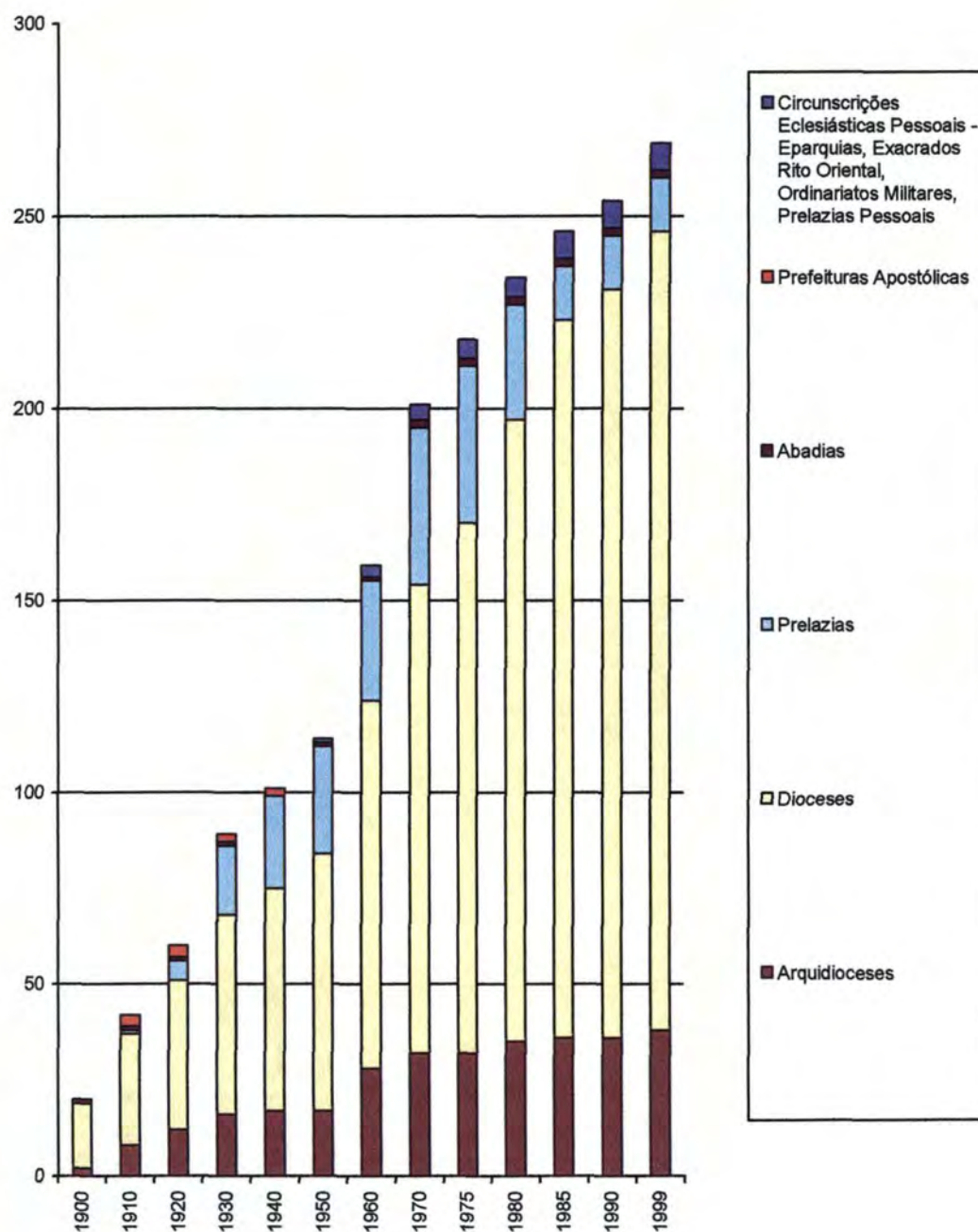
O choque entre a instituição Igreja e as características da modernidade tardia no Brasil revelam, no que tange à identidade cultural, a incompatibilidade de estruturas tradicionais e os processos modernos mais flexíveis.

Na interpretação de GIDDENS (1990, p. 44-46), os símbolos em uma sociedade tradicional são venerados por acumularem as práticas ancestrais. Fazem uma ponte imagética entre o passado e o presente. Em contrapartida, a modernidade força uma atitude reflexiva da vida através de constante reexame de suas práticas diante das informações recebidas.

Desta forma, a modernidade tardia tem sua base no modo de vida urbano que passa a ser hegemônico no Brasil a partir da década de 1970. Nas décadas de 1980 e 1990 os impactos das relações de caráter global redimensionam a escala de mudanças da identidade cultural, produzindo uma ambivalência entre o local e o global. A Igreja passa a sentir esses processos no seu âmbito de atuação social, tendo que redimensionar o seu discurso e reestruturar a suas estratégias de ação.

As circunscrições eclesiásticas da Igreja Católica no Brasil, passam por um processo de segmentação mais intensa a partir das décadas de 1960 e 1970 (gráfico 03). A segmentação das circunscrições eclesiásticas acompanha, assim, o crescimento vegetativo da população brasileira e o processo de urbanização que demanda um melhor controle territorial. Essa tendência começa a decair a partir de 1975, mantendo o padrão até 1999. Muito embora tenha crescido o número de dioceses, há uma certa estabilidade do número de arquidioceses. A despeito das questões políticas internas, que não é ambição deste trabalho analisar, a política de segmentação territorial repercute em um maior controle dos fiéis e numa maior participação da hierarquia na interação com a sociedade brasileira.

GRÁFICO 03 - EVOLUÇÃO DAS CATEGORIAS TERRITORIAIS DAS CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS NO BRASIL (1900-1999).



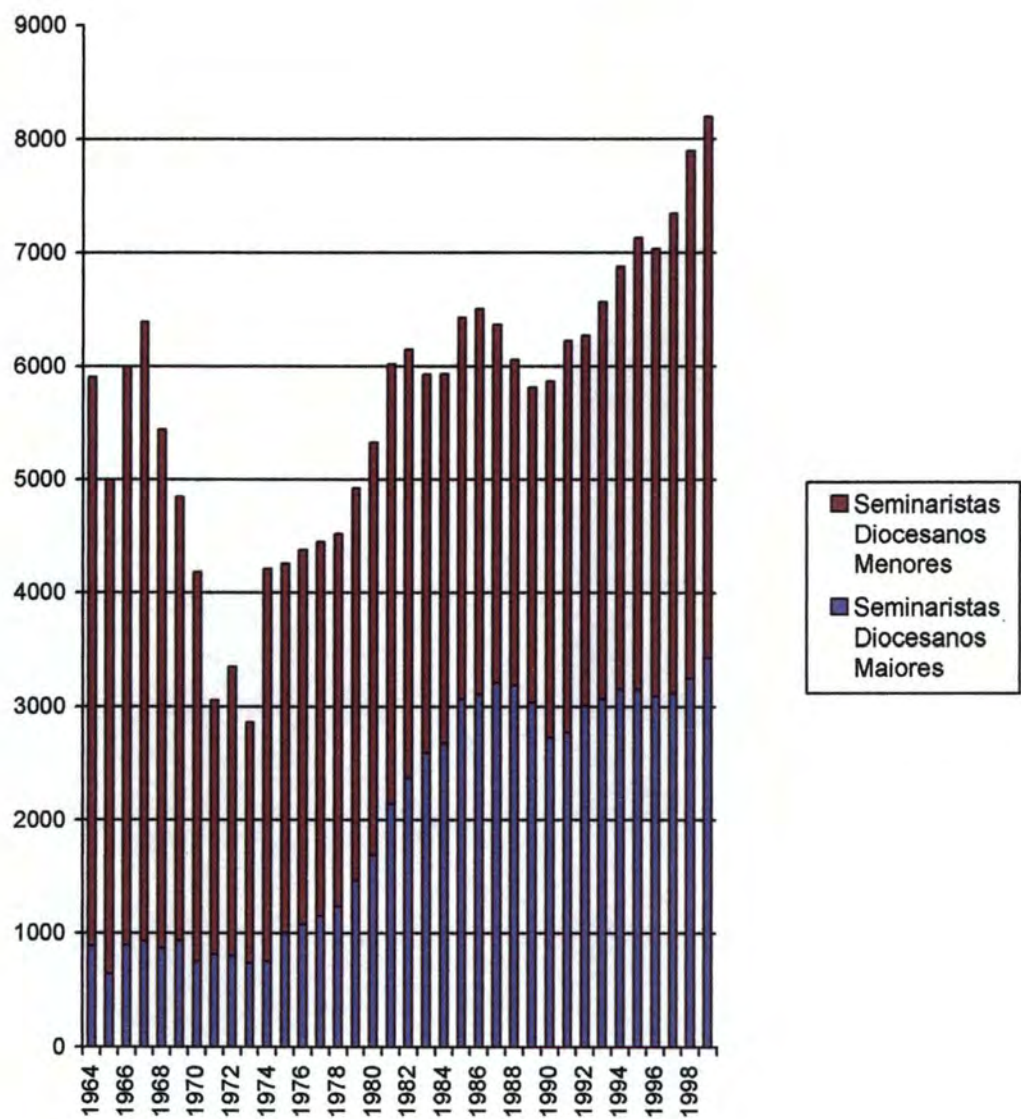
FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

Sob o ponto de vista da representação social, o modo de vida urbano, mais secular, escamoteia o controle religioso. No meio rural, mais conservador, a Igreja enfrenta a dicotomia entre assumir o discurso da “opção pelos pobres” e romper com sua própria história de relações profundas com as elites agrárias. O contexto mune uma convergência do discurso da territorialidade católica urbana próxima a intervenção direta dos bispos e um mundo rural perpassado por uma indomável religiosidade popular e com injustiças sociais quase atávicas.

Outro aspecto de notável valor trata da renovação dos atores clericais. A crise vocacional é ditada, entre outros fatores, pelo rompimento de tradições familiares e pela decadência de *status* da carreira clerical. No que tange às vocações para a vida sacerdotal, verificamos duas fases (gráfico 04). Na década de 1970 há uma queda significativa no número de vocações sacerdotais, com uma ligeira recuperação nas décadas de 1980 e 1990. O incremento vocacional nessas décadas não significa necessariamente a consumação da carreira clerical. Outrossim, o crescimento vegetativo da população católica é muito maior, o que mantém um déficit insuperável.

Muito embora as perspectivas de uma vida religiosa não sejam mais tão atrativas como eram antes do avanço de padrões da modernidade e da *cosmolização* urbana, a realidade regional brasileira não sente essa desagregação da *catolicidade* muito vista na Europa Ocidental. Os sintomas da crise vocacional da década de 1970, com reverberações até a década de 1990, possuem um caráter institucional marcante. A religiosidade popular continua crescente e, a despeito do crescimento de outras denominações cristãs e religiões não-cristãs, a busca pelo sagrado se faz através de uma *catolicidade* cultural que permeia hegemonicamente a sociedade brasileira.

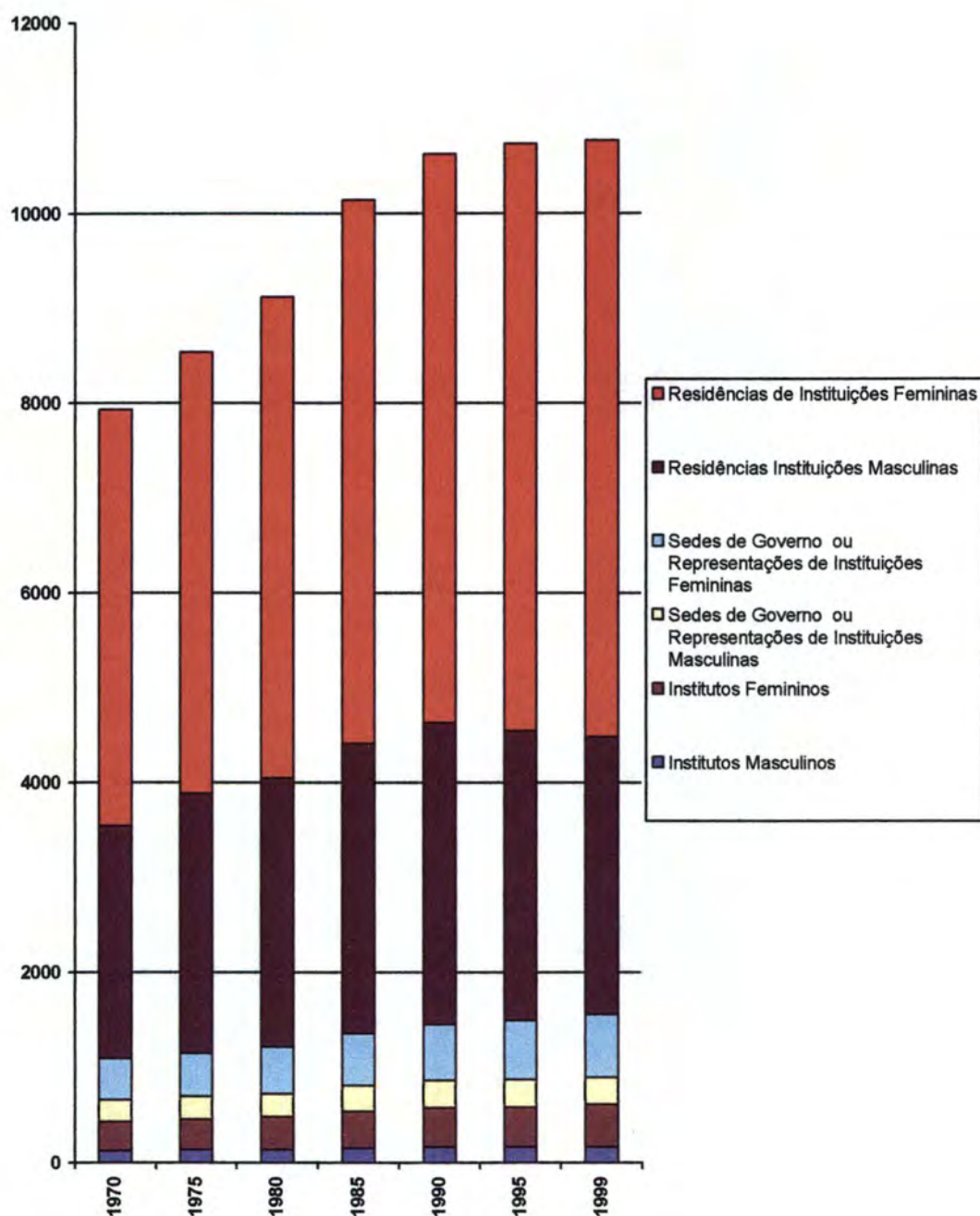
GRÁFICO 04 VOCAÇÕES PARA VIDA SACERDOTAL - BRASIL (1964-1999)



FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

A participação efetiva na vida religiosa demonstra uma expansão da participação de mulheres e uma estagnação da participação de homens. A vida secular torna-se mais atrativa, o que justifica o número irrisório daqueles que se dedicam à vida contemplativa. Os Institutos religiosos femininos e masculinos e as sociedades de vida apostólica praticamente se mantêm estáveis entre os anos 1970 e 1990, com um crescimento relativo baixo (gráfico 05). A carreira de vida religiosa masculina não-sacerdotal é muitas vezes vista em caráter secundário diante da vida propriamente sacerdotal. Embora os Institutos religiosos sejam expressões da territorialidade católica no Brasil, têm experimentado a partir da década 1970 uma relativização em seus nichos de atuação. Muitos dos trabalhos sociais sustentados pelas religiosas passaram para a iniciativa laica. O Estado assumiu boa parte das ações sociais que até os anos 1960 eram quase exclusivamente cuidados por religiosas. As iniciativas de algumas ordens religiosas ligadas a educação passaram por momentos de crise, mas já na década de 1980 começaram a experimentar a lógica da empresa capitalista e a participação no mercado efetivo da educação de caráter privado. Estas atitudes capitalizaram sensivelmente ordens religiosas, sacerdotais ou não.

GRÁFICO 05 INSTITUTOS RELIGIOSOS E SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA MASCULINAS E FEMININAS NO BRASIL (1970 -1999)



FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

O trabalho social de natureza mais assistencial e caritativa e as várias áreas educacionais do ensino infantil e fundamental têm como atores principais irmãs confessoras, cujo número é muito mais expressivo do que o de irmãos.

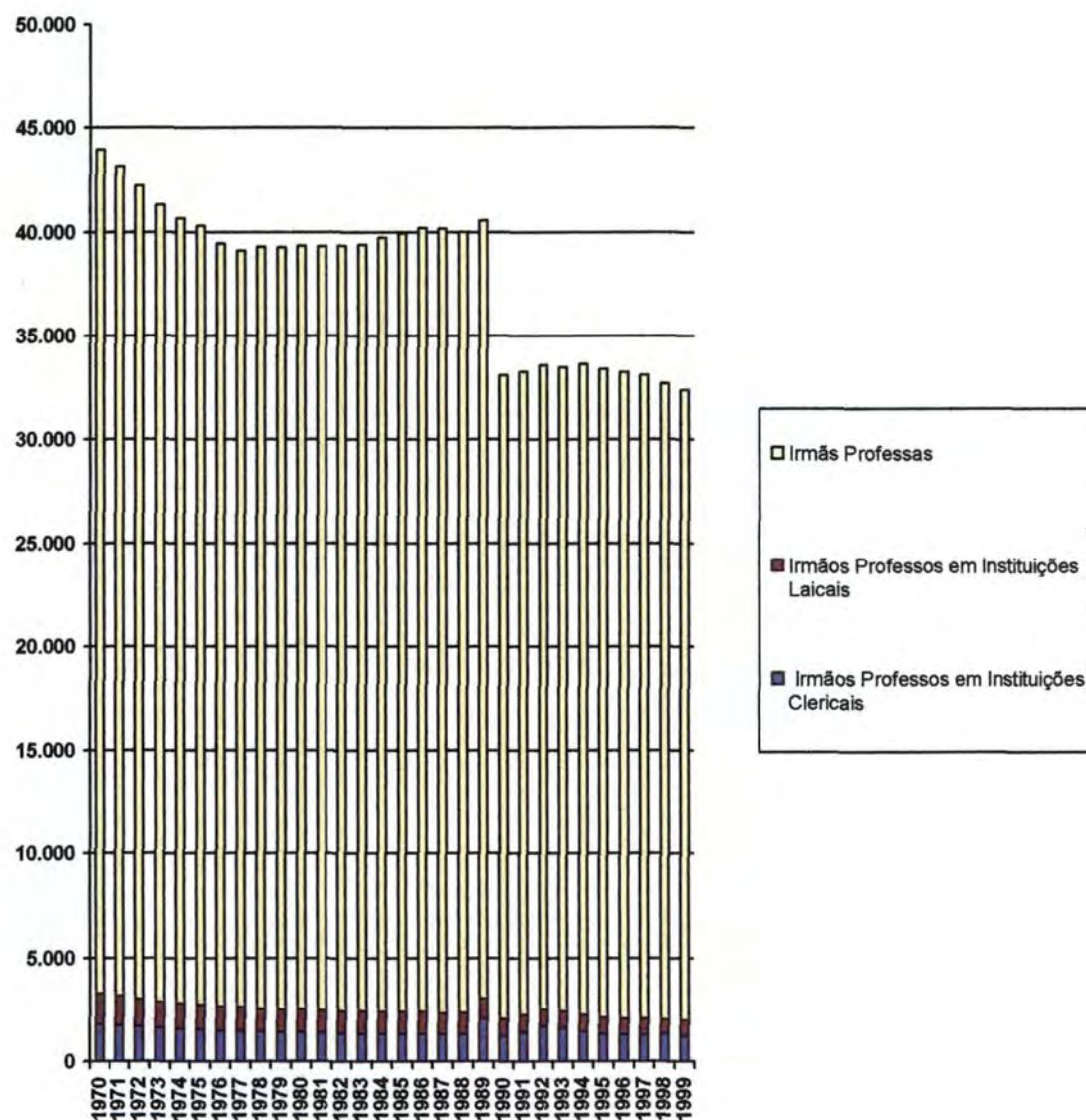
A própria lógica do trabalho feminino na Igreja explica em parte esta divisão do trabalho. As áreas de mais *status* e rentáveis estão nas mãos de ordens masculinas.

O contingente feminino sustenta as iniciativas sociais da Igreja. Embora o número de religiosos tenha decaído o contingente de religiosas mantém um índice de crescimento significativo. (gráfico 06).

No que tange ao clero secular e a toda territorialidade baseada em um sistema tradicional, há uma crise profunda a partir da década de 1960. Muitos seminários foram fechados no Brasil, e houve um abandono por parte do clero secular e religioso.

A CNBB tenta, em 1969, recuperar o fôlego diante da crise de vocações, inclusive sugerindo à Santa Sé a ordenação para o ministério de casados, muito embora esta opção tenha sido rechaçada por Roma. Contudo, esta crise não é apenas de caráter vocacional, mas de um modelo tradicional romanizado, fundamentado muito mais na hierarquia eclesiástica do que nos fiéis. A marginalização do trabalho leigo e a desconfiança em relação aos sacerdotes que optaram pelo casamento desprezaram uma nova perspectiva de reestruturação do trabalho de evangelização.

GRÁFICO 06 - IRMÃS E IRMÃOS PROFESSOS EM INSTITUTOS RELIGIOSOS E SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA NO BRASIL (1970 – 1999).



FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

Dom Valfredo TEPE, um dos delegados da CNBB no Sínodo de 1990, comenta:

No curso da história, a Igreja soube com prudência e coragem proceder à reestruturação de seus quadros ministeriais. Esta prudência e esta coragem são hoje exigidas especialmente pelas Igrejas do Terceiro Mundo, que, com frequência, não se sentem respeitadas nas próprias situações pastorais, sendo enquadradas nos modelos característicos das Igrejas do Primeiro Mundo. Nestas, há ainda um número suficiente de bispos e de sacerdotes para satisfazer as exigências pastorais das comunidades. Nas Igrejas do Terceiro Mundo não é assim! (apud BEOZZO, 1996, p.215)

Caracterizando o Brasil, afirma:

No Brasil, há paróquias de cinquenta mil e até cem mil habitantes. Há párocos que celebram todos os domingos cinco e até mais missas para satisfazer, de algum modo, as numerosas comunidades da própria área. Trabalham sob estresse e se sentem frustrados porque não conseguem, de forma adequada, assistir pastoralmente as próprias comunidades. (apud BEOZZO, 1996, p.215-216)

Apresenta a necessidade de uma reestruturação da ação pastoral:

É o momento histórico de pensar numa reestruturação do serviço pastoral. Ela poderia delinear-se na ótica da situação do Brasil, da seguinte forma: os atuais párocos poderiam ser considerados "vigários episcopais", assumindo assim mais ainda um ministério da síntese, da coordenação e animação, e deixando de ser simples celebrantes de missas multiplicadas. Ao mesmo tempo, desenvolver-se-ia uma multiplicidade de novos ministérios nas comunidades menores, que constituem a realidade da paróquia. Dever-se-ia estudar de modo sério, sem medo de tabus, a necessidade e possibilidade de ordenar presidentes da Eucaristia para numerosas comunidades, os "*virii probi*" presentes e atuantes nelas. (apud BEOZZO, 1996, p.215-216)

Enseja a necessidade de uma análise da situação:

Esse estudo torna-se necessário por motivos pastorais, dado que não há previsões humanas de que nas próximas gerações surjam vocações suficientes, autenticamente celibatárias, para o serviço pastoral de tantas comunidades eclesiais, que estão em perigo de cair na situação das seitas, a partir do momento em que não é celebrada a Eucaristia, ápice e fonte da vida eclesial. (apud BEOZZO, 1996, p.216)

O diagnóstico de Dom Valfredo TEPE apresenta alguns pontos interessantes para análise:

- A continuidade da crise vocacional no enfrentamento do crescimento vegetativo da população e a expansão de outras denominações cristãs principalmente de caráter pentecostal.
- A dicotomia das relações entre as Igrejas dos países ricos do norte e a dos países pobres do sul. De certo modo, as dificuldades de visão sobre os países do sul por parte dos atores sociais do norte, comuns nas relações internacionais do mundo secular, refletem-se nas relações institucionais da Igreja.
- A flexibilização das exigências ao magistério para suprir a demanda simbólica da atividade pastoral.
- A eucaristia como o símbolo *mater* de identidade religiosa do corpo de fiéis com a hierarquia da Igreja. A sintonia simbólica entre os fiéis e a Igreja se faz na realização deste sacramento.

Uma gama de tensões entre a Igreja do hemisfério sul e a Santa Sé começou a ficar mais aguda. A visão da Santa Sé está imbuída demais do contexto europeu e possui dificuldades em introjetar o contexto dos países pobres do sul. São duas representações da Igreja diferentes que estão refletidas no discurso da CNBB e da Santa Sé. De certo modo a dinâmica da ação eclesial vive em uma dialética entre a Igreja Local e a Igreja Universal. O malogro da perspectiva hierárquica e as necessidades dos diversos contextos histórico-sociais revelam as nuances das tensões de relações.

Se existe uma territorialidade universal da Igreja a partir da Santa Sé, esta não se reflete nas Igrejas regionais. A base de sustentação do poder é múltipla. Esta base tanto está calcada na apropriação de um discurso fundador que remete à hierarquia, como está por demais assentada sobre os fiéis e seu número. Na

lembança do *constructo* teórico da territorialidade do sagrado pode-se interpretar esta malha de relações norteadas por uma gama de qualitativos do poder que tencionam a estruturação da territorialidade católica especificamente.

A Santa Sé representa o poder religioso calcado na hierarquia e no fideicomisso do sagrado baseado no discurso fundador. O clero como ator social exerce o poder temporal nas relações com a sociedade e com os fiéis. A despeito dos *carismas* entre várias *personas* na hierarquia eclesiástica há uma temporalidade inerente às suas ações. Todavia, é no âmbito do poder mítico e simbólico que os aspectos de continuidade da Igreja se realizam. Quem atribui este poder são os fiéis na sua prática religiosa cotidiana da tradição e da missão escatológica³³. Através da apropriação do poder simbólico, a instituição Igreja perpetua a sua existência e permanência na história.

Uma história da Igreja também é uma história escatológica. No sentido estrito diferencia-se do mito, pois este e aquela perfazem dois discursos diferentes. No que tange ao mito ele se volta ao passado e deste modo é descrito. A visão escatológica tende ao futuro e à visão de profecia. Quando ambos se articulam, perfazem a idéia “de uma criação entendida como primeiro ato de libertação”, e, de outro lado, “uma libertação como ato criador”. (LE GOFF, 1996, p. 331). No Cristianismo, a perspectiva escatológica reveste de sentido a história e confere a ela um aparente domínio do tempo. Sob este prisma, a Igreja transita em uma expectativa escatológica, que de fato é uma representação da manutenção de seu próprio passado ou um retorno mítico às origens, tanto é que a expectativa escatológica da transformação do mundo não prescinde de uma Igreja forte, hierárquica e instrumentalizadora deste processo.

³³ Escatologia, do grego *eschatos* (último), refere-se a doutrina dos fins dos tempos. Prognostica o destino final do homem. Se contrapõe a uma idéia cíclica da história de eterna repetição através da visão de um movimento em direção a uma realização profética. (FERGUSON, S. B. et al, 1988, p.228-231). O emprego do termo no texto coloca a escatologia como representação.

A dinâmica do poder da hierarquia da Igreja, *vis a vis* com a premência do controle territorial como espaço de representação do discurso religioso, revela outro aspecto além do espaço monumental do edifício Igreja. O contingente de presbíteros e à fragmentação territorial das paróquias correspondem à lógica do controle dos fiéis e a expressão da articulação da instituição Igreja e suas bases de sustentação popular.

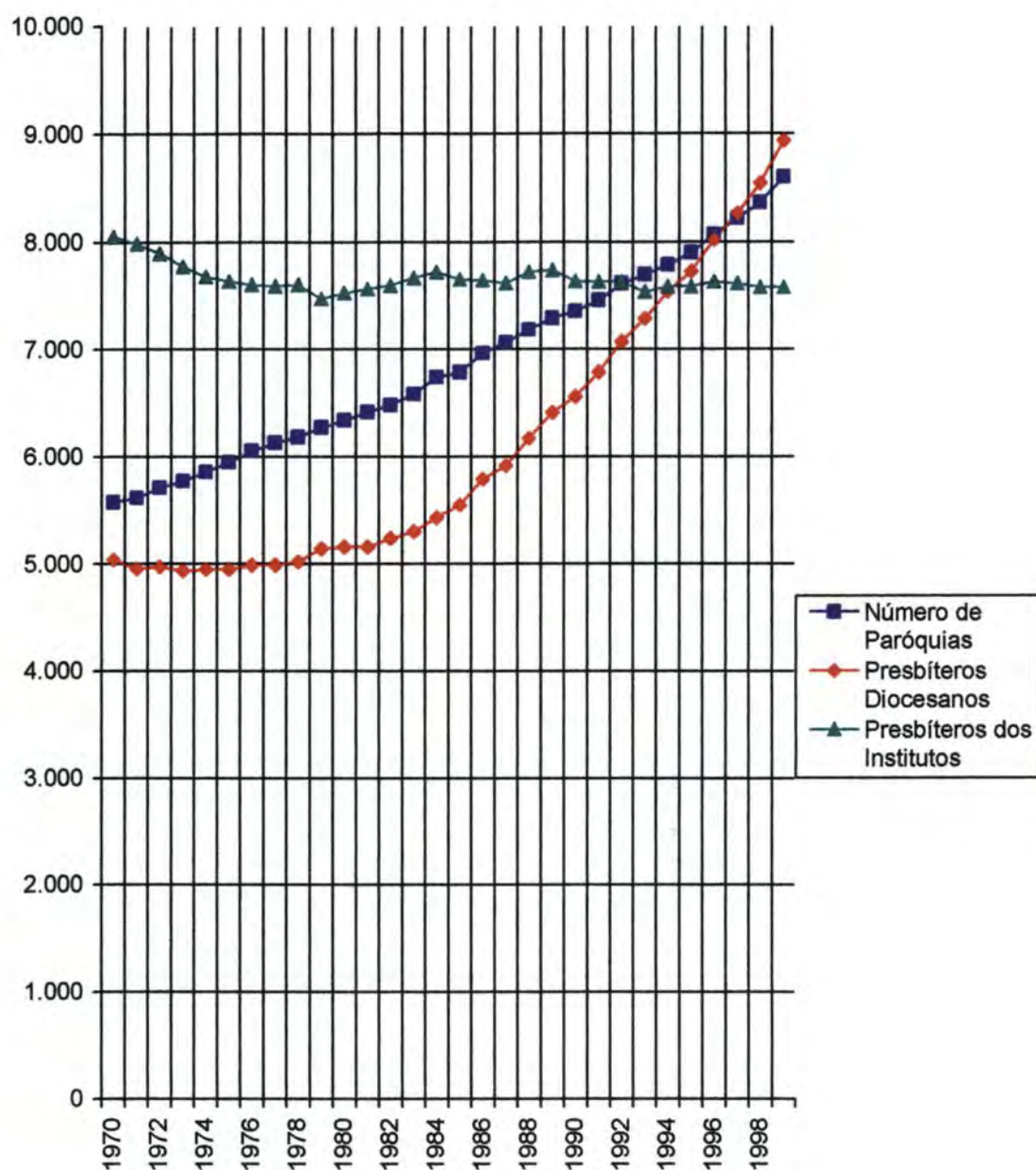
Por motivos evidentes, o exercício do poder por parte do clero se realiza na base da dicotomia material/espiritual. Esta base, na lembrança de BOURDIEU (1997 p. 157-158), no que tange ao pólo espiritual freqüentemente é considerada como fora do âmbito da ciência. Por esta razão, este aspecto se torna sempre desafiador. Sob esta ótica, o autor constrói uma teoria geral das “oferendas” dentro de uma economia religiosa. A presente análise, muito embora reconheça a dimensão das práticas econômicas fundamentais da empresa religiosa, considera como base de sustentação simbólica do poder da Igreja o corpo de sacerdotes, pois estes detêm a legitimidade da manipulação dos bens e o monopólio do discurso religioso. É o corpo de sacerdotes, como atores institucionais, que se apropria dos bens sagrados e realiza a territorialidade católica.

Assim, o controle religioso se assenta nas práticas do corpo sacerdotal, e por essa razão uma crise vocacional na Igreja também é uma crise de poder.

A territorialidade católica no Brasil pós Concílio Vaticano II, embora vislumbre uma flexibilização representada pelas CEBs, ressen-te-se da carência de presbíteros diocesanos para atender à fragmentação territorial.

O déficit entre o número de paróquias e o número de presbíteros diocesanos praticamente se normaliza em meados da década 1990. Na mesma década há uma retomada do crescimento do número de presbíteros diocesanos rompendo a estagnação das décadas anteriores. No entanto, os presbíteros ligados aos Institutos apresentam uma tendência de queda quase à estagnação(gráfico 07).

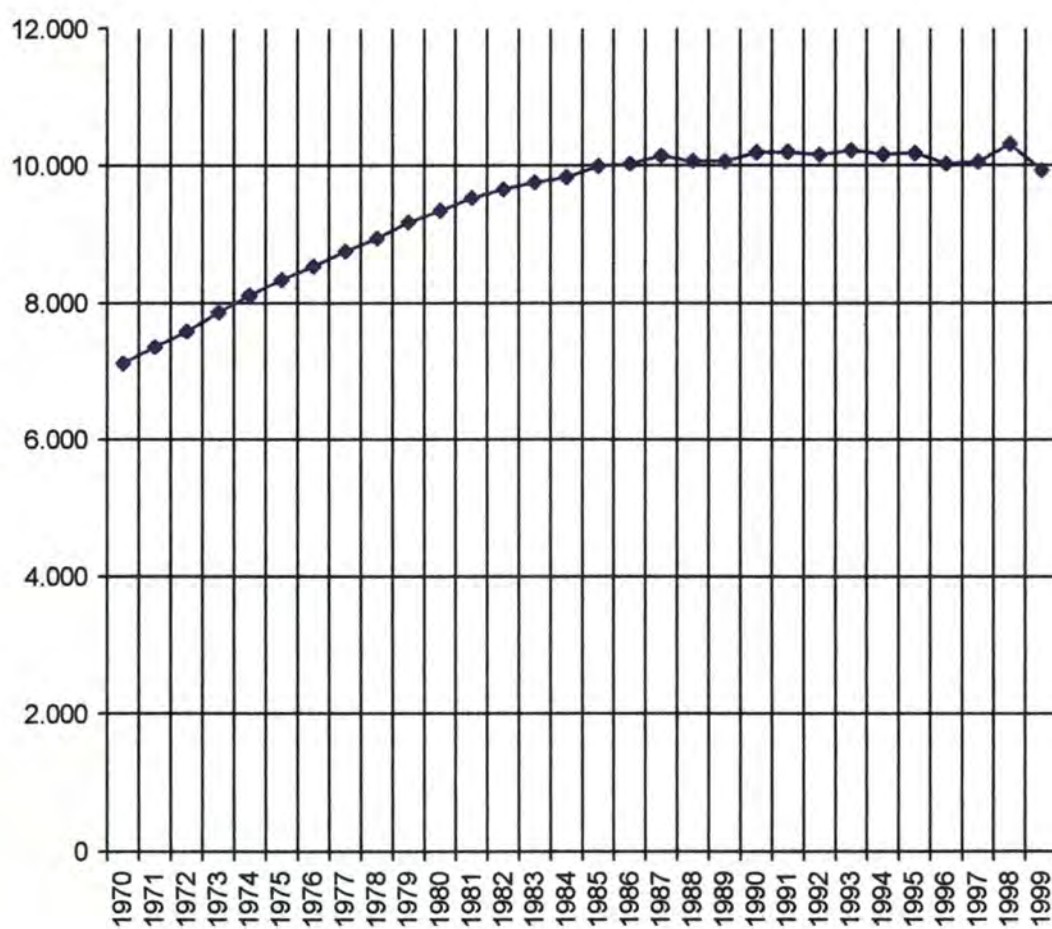
GRÁFICO 07 - EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE PARÓQUIAS E PRESBÍTEROS BRASIL (1970-1999).



FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

Todavia, a relação entre o número de habitantes por presbítero apresenta também uma tendência de estagnação nas últimas três décadas. É claro que os limites desta estatística em escala nacional escamoteiam as discrepâncias regionais, mas não invalidam o diagnóstico de crise de contingente dos atores clericais. (gráfico 08)

GRÁFICO 08 - RELAÇÃO DE HABITANTES POR PRESBÍTERO BRASIL (1970-1999)



FONTE: CERIS - CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS - 1999

O aumento do número de habitantes por presbítero revela a manutenção de um déficit que já era significativo na década de 1970 e que a partir de 1985 se mantém, até a década de 1990. Muito embora a relação demonstrada represente as dificuldades da Igreja Católica no aumento do seu quadro clerical, este porém é um pressuposto que deve ser relativizado pela mobilidade da identidade religiosa e o processo de secularização que a partir da década de 1980 acentua-se no país. O contingente de católicos, a despeito do crescimento vegetativo da população, apresenta um declínio acentuado. (gráfico 02). Esta nuance corre o risco de esvaziamento dos significados absolutos para a presente análise. Entretanto, um quadro de tendências revela-se verdadeiro. A estatística do CERIS parte do pressuposto de que o Brasil seria um país católico, o que justifica a análise do ponto de vista hegemônico. Sendo a religião católica um ato fundador no Brasil, permanece na literatura especializada a reprodução deste ponto de vista.

Em muito as novas diretrizes do Concílio Vaticano II insuflaram uma nova interpretação da Igreja no Brasil, mas as transformações no quadro dos atores institucionais sofreram com as barreiras estruturais da hierarquia, e as relações entre clero e leigos oscilaram em um primeiro momento e depois penderam para o controle hierárquico. Parafraseando o discurso institucional, podemos inferir que se de um lado o povo se faz Igreja, de outro o clero define a Igreja para o povo.

O Brasil católico é uma representação construída ontologicamente. Sob este viés o estudo da territorialidade católica significa também a verificação das projeções concretas e simbólicas desta afirmação. A arquitetura institucional da Igreja também faz parte desta representação, e o seu discurso a revela constantemente.

Na segunda metade do século XIX, segundo MARCHI (1998, p. 56):

A leitura dos textos oficiais revela um esforço em construir um discurso recorrente, no qual se reitera a idéia do Brasil como um país essencialmente católico. Seria possível dizer que esta recorrência constitui-se um verdadeiro 'mito'. Um esforço inútil, pois qualquer análise mais atenta reconhecerá a identidade do Brasil europeu, nascido e criado sob os signos do catolicismo. Ao longo dos quase 500 anos dessa presença européia, a religião católica impregnou todas as instâncias da sociedade.

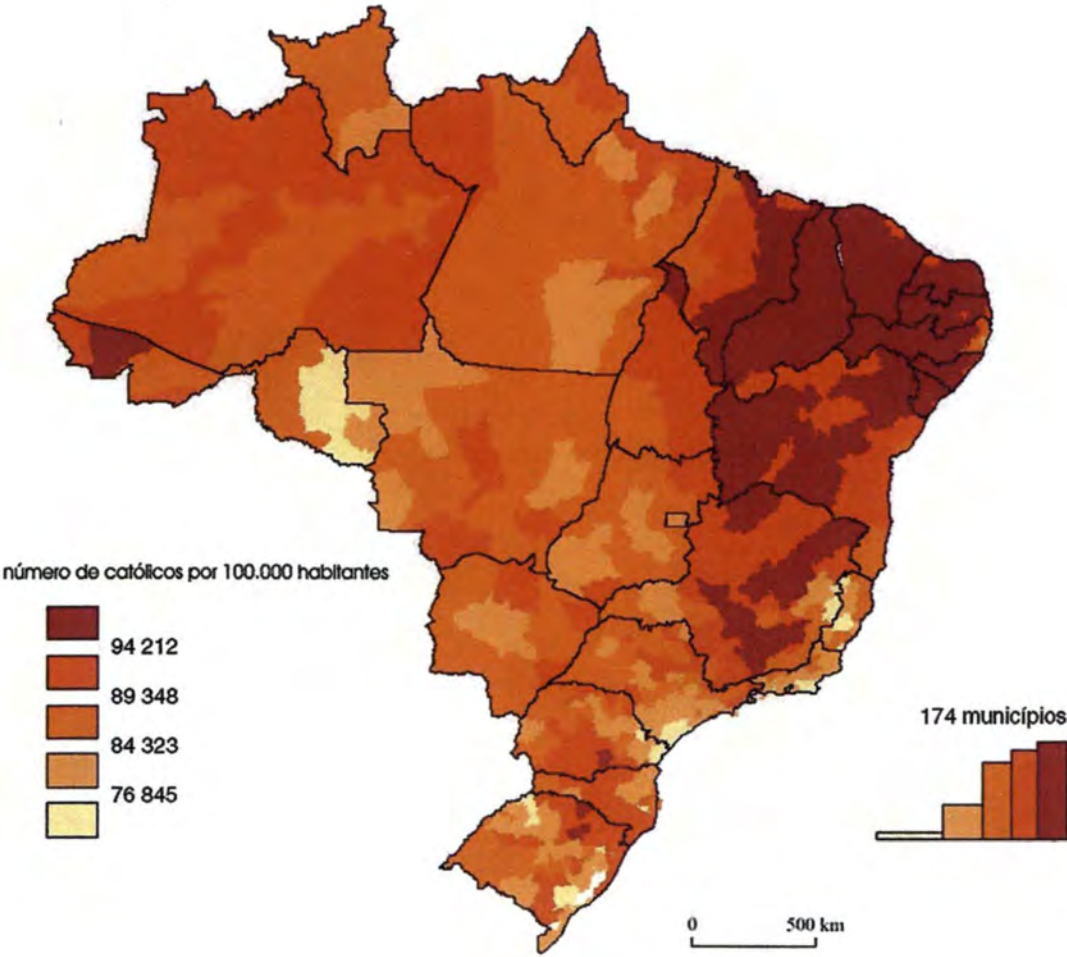
O mesmo autor comenta que se a religiosidade foi uma constante no cotidiano do povo brasileiro, o mesmo não ocorreu em relação à *catolicidade*. Sendo a *catolicidade* uma manifestação específica da religiosidade, a forma institucional que ela impõe nem sempre foi uma constante no devir do povo brasileiro.

Na década de 1990, o Brasil representava uma ampla maioria que assumia a identidade católica. Sob o ponto de vista regional, o Nordeste brasileiro destacava-se com uma ampla maioria do contingente de católicos atávicos. No entanto, no Centro-Sul e em Rondônia o impacto dos movimentos pentecostais, principalmente nos meios urbanos, demonstrou o relativismo desta hegemonia. O contexto hegemônico da identidade católica tende a manter, pelas vias da tradição, uma massa de seguidores não praticantes de um lado, e, de outro, uma religiosidade popular marginal nem sempre afeta aos ditames da liturgia. A comparação com os movimentos pentecostais e neopentecostais se deve à grande visibilidade dos mesmos a partir da década de 1980. Isso revela as tensões fronteiriças entre a territorialidade hegemônica da Igreja Católica Romana e o avanço territorial desses movimentos. (figuras 10 e 11).

A CNBB, em documentos referentes as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983 a 1986, delineava um estratégia de defesa do avanço proselitista de alguns movimentos religiosos. No mesmo documento, a preocupação com a unidade interna da Igreja revela um dilema entre as tensões externas de migração de católicos para outras denominações religiosas e os conflitos de ordem ideológica no interior da Igreja.

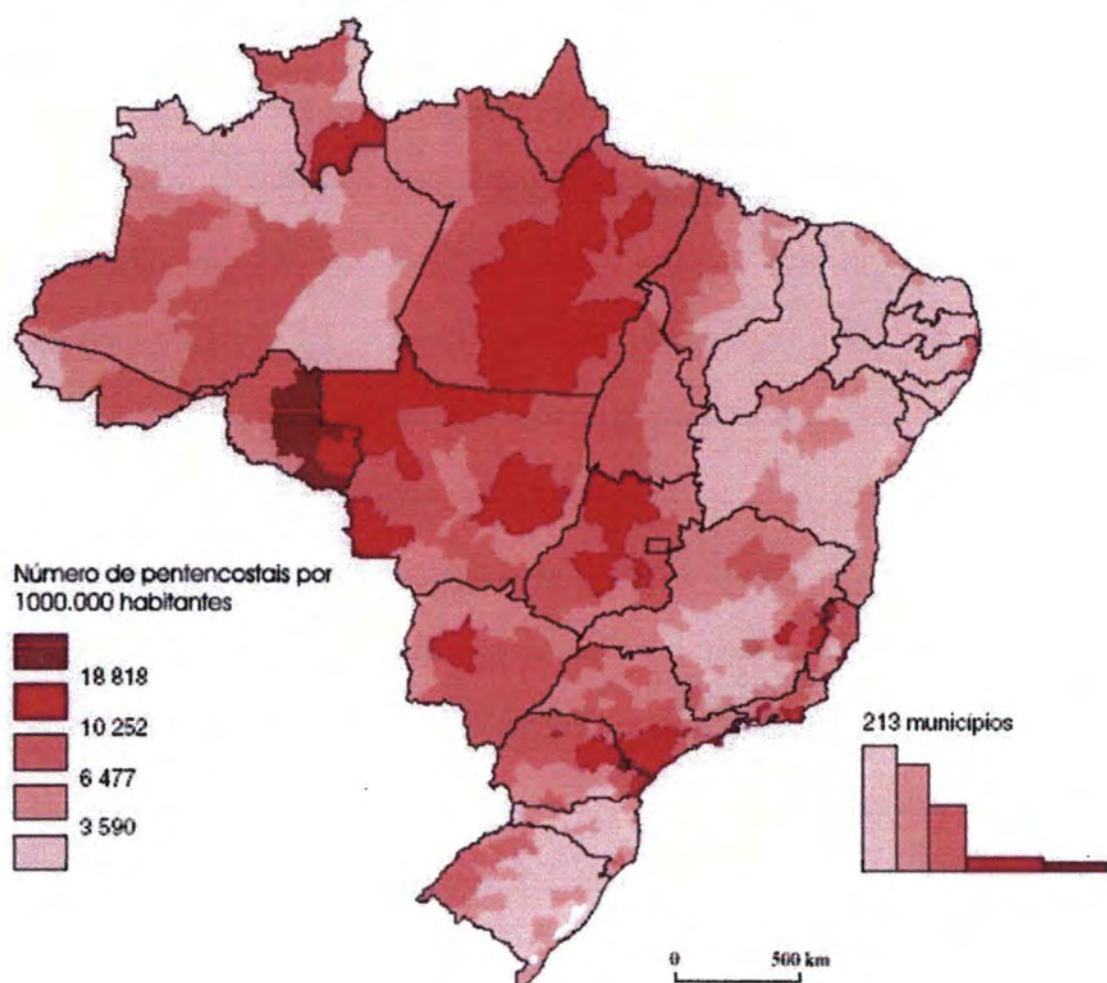
"Ponto particularmente importante nesse esforço de conversão é a busca constante da unidade entre os evangelizadores: a sorte da evangelização anda, sem dúvida, ligada ao testemunho da unidade dado pela Igreja". (CNBB, 1999, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983-1986, § 11)

FIGURA 10 - CONCENTRAÇÃO DE CATÓLICOS ROMANOS NO BRASIL – 1991



FONTE: IBGE 1991 apud WANIEZ, P. 2001

FIGURA 11 - CONCENTRAÇÃO DE PENTECOSTAIS NO BRASIL – 1991



FONTE: IBGE 1991 apud WANIEZ, P. 2001

A CNBB reapresenta a unidade, assumindo a estratégia do ecumenismo católico.

Na realidade, se anunciando o Evangelho ela se apresenta vulnerada por querelas doutrinárias, polarizações ideológicas ou condenações recíprocas, como não haveriam de se sentir perturbados, desorientados e mesmo escandalizados aqueles aos quais ela dirige sua pregação? Mas a busca da unidade, por amor à missão evangelizadora, se estende mais além, através de um sincero esforço ecumênico. Na realidade, a divisão entre os cristãos não afeta apenas o cristianismo. Afeta o mundo, pois se constitui obstáculo à sua evangelização. A falta de unidade entre os cristãos rouba ao mundo o sinal mais rico e forte da credibilidade do Evangelho. (CNBB, 1999, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983-1986, § 21)

Também diagnostica as transformações sociais no Brasil, e passa a demonstrar o impacto da pluralidade religiosa na forma de atuação da Igreja no país.

Verificam-se igualmente transformações importantes na vivência religiosa do povo. O proselitismo das seitas, cada vez mais numerosas, o envolvimento do sincretismo religioso e a tentação de variadas formas de materialismo representam um desafio e um questionamento à ação pastoral da Igreja. Por outro lado, o atual processo de renovação da Igreja tem contribuído significativamente para o crescimento da consciência comunitária da fé e de suas implicações sociais e políticas. Essa vitalidade religiosa está ajudando o Povo de Deus no Brasil a valorizar o sentido das expressões comunitárias da fé, a descobrir a alegria da celebração e da partilha do Pão, a crescer na compreensão da Palavra acolhida na vivência comunitária e a se engajar como cristãos conscientes na construção da História e do Reino. Um dos frutos dessa animação religiosa se manifesta no surgimento de novas vocações, tanto para a atuação como agentes leigos de pastoral, como para a vida sacerdotal e consagrada. Outro de seus frutos é o revigoramento de variadas formas de expressão religiosa do povo e a crescente busca de renovação entre Movimentos e Associações Católicas. (CNBB, 1999, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983-1986, § 24)

O discurso da CNBB reitera a posição da Igreja hegemônica no Brasil em relação aos outros grupos religiosos reduzidos ao conceito de "seitas"³⁴. Os grupos pentecostais e neopentecostais representam o perfil que mais se coaduna ao proselitismo agressivo e ao apelo às massas de tradição católica.

No documento Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de

³⁴ O sentido de seita no texto revela o caráter de um grupo de dissidentes de uma comunhão principal. No senso comum, a classificação de um grupo religioso como seita reserva quase sempre um tom pejorativo.

1987/1990, a questão externa relativa às fronteiras da territorialidade católica adquire uma nova semântica, direcionada também ao diálogo inter-religioso e ao enfrentamento do processo de secularização. A representação da Igreja no Brasil denominada "opção pelos pobres" é redimensionada para o discurso da "evangelização". A parte inicial do documento faz uma reflexão sobre o delineamento deste novo discurso.

Tendo assimilado o espírito e as orientações do Concílio sob a chave de leitura de Medellín (1968), dos Sínodos sobre Justiça no Mundo (1971), sobre a Evangelização (1974), com a Exortação Apostólica de Paulo VI "*Evangelii Nuntiandi*" (1975) e também do Sínodo da Catequese (1977) e do Documento de Puebla (1979), a CNBB na Assembléia de 1979 reelaborou o Objetivo Geral da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. O texto aprovado então diz que este objetivo geral é Evangelizar a sociedade brasileira em transformação, a partir da opção pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando a construção de uma sociedade fraterna, anunciando assim no Reino definitivo.

Em 1983 a Assembléia Geral assumiu o mesmo Objetivo Geral, enriquecendo-o, porém, em alguns aspectos, à luz da prática pastoral e da reflexão teológica ao longo do quadriênio 1979-1982. A nova formulação do Objetivo Geral está assim redigida: "Evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação socioeconômica e cultural, a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o Homem, à luz da opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, anunciando assim o Reino definitivo".

A avaliação do quadriênio 1983-1986 revelou que a Igreja foi conquistando novas experiências e aprofundando sua reflexão. O mesmo Objetivo Geral foi novamente assumido pela CNBB na Assembléia Geral de 1987 com algumas alterações destacadas pela avaliação do quadriênio. Ao se referir à realidade vivida pelo povo brasileiro, explicitou-se o aspecto político por sua emergência sempre maior no horizonte da sociedade e consequências para a ação pastoral.

As verdades que constituem o conteúdo fundamental da evangelização são agora introduzidas pela expressão "anunciando", que indica melhor sua presença permanente, e não apenas inicial, em todo o processo. Além disso, trata-se da "plena" verdade, que exclui qualquer reducionismo. A opção preferencial pelos pobres recebe nova precisão com o termo "evangélica". Por sua vez o objetivo visado pela evangelização é agora explicitado numa dupla dimensão: "formar o Povo de Deus" e "participar da construção de uma sociedade justa e fraterna". A dimensão escatológica da evangelização é agora expressa pela palavra "sinal", com toda riqueza de conotações teológicas que ela carrega em si. (CNBB, 1999, Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1987/1990 § 04-07)

O deslocamento do discurso da CNBB manifesta, entre outros aspectos, uma adequação ao contexto do pluralismo religioso do início da década de 1990 e uma relativização do foco anterior, de caráter muito mais relacionado à prática social e política. Neste contexto, o ato de “evangelizar” retoma todo um caráter místico e *escatológico* anuviado anteriormente.

As transformações do discurso da CNBB na década de 1990 demonstram um resgate das referências mais tradicionais da Igreja Católica. A dinâmica de atuação da Igreja Católica recupera um palco eminentemente religioso, permeado de tensões fronteiriças. Esta realidade, no Brasil, tende a um conflito em processo de intensificação, na medida direta em que o apelo pentecostal responde aos anseios mais imediatos da população. Sob este ponto de vista, o neopentecostalismo não é mais uma referência estranha à cultura religiosa do Brasil; trata-se de uma recriação, de uma nova representação da religiosidade popular. O neopentecostalismo, com sua dinâmica proselitista, com sua resposta mágica à dura realidade social e psicológica da população, revigora de súbito um misticismo simples, atávico e freqüentemente eficiente.

CAPÍTULO 5 - TERRITORIALIDADE CATÓLICA LOCAL

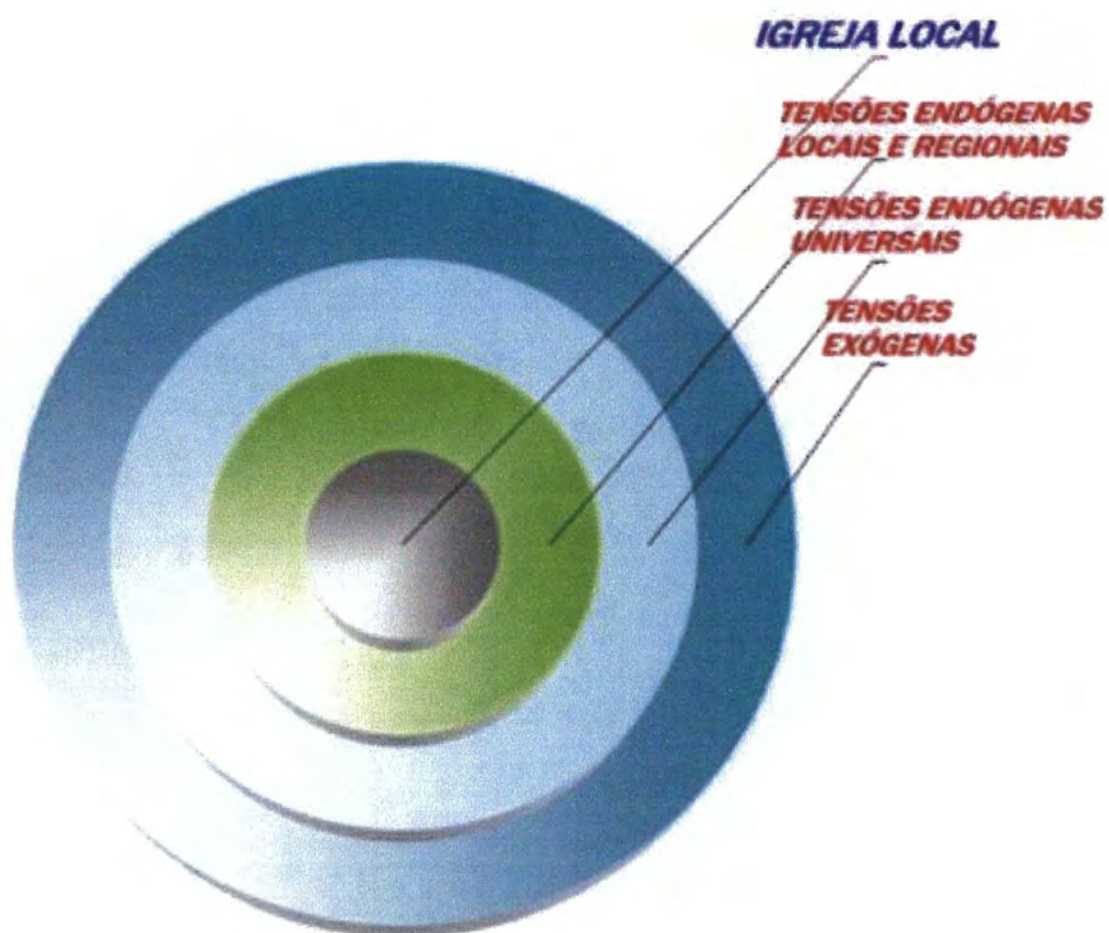
No palco das transformações do catolicismo brasileiro, o foco regional perpassa o *viés* da escala local e global como dimensões extremamente articuladas.

Esta articulação caracteriza a Igreja local com uma territorialidade de duas instâncias, vitimadas por tensões escalares de caráter global próprias da cabeça da hierarquia universal da Igreja e tensões regionais pertinentes às especificidades da Igreja local. Afora estas forças de caráter endógeno da estrutura eclesial, verificamos também tensões exógenas à própria Igreja (figura 12), representadas por instituições não-católicas e mesmo instituições laicas. Estas relações de poder têm sua consumação na Igreja local, permitindo construir uma história de especificidade relativa entre o local e o global, o particular e o universal.

As relações hierárquicas da Igreja permitem inferir que o entendimento local e regional só se torna compreensível na articulação com a escala mundo. No caso do Brasil, a Igreja Católica representa um caráter hegemônico. Neste sentido, a hegemonia católica traduz-se por uma dinâmica de poder reconhecida também por aquelas instituições que não fazem parte da estrutura de poder católica. Também se deve considerar que as políticas adotadas pela instituição hegemônica têm influência nos grupos e instituições religiosas dentro e fora de seu domínio direto, assim como muitas dessas ações podem ser assimiladas, no âmbito cultural, por grupos e instituições que vivem sob determinada área de influência da instituição hegemônica.

O conceito de hegemonia, no contexto institucional da religião, refere-se puramente a uma supremacia cultural e regional *diacronicamente* delimitada. De modo algum avança ao caráter da verdade religiosa ou mesmo teológica. Muito embora o discurso católico exale este pressuposto, não há como assumi-lo no âmbito das ciências humanas. O caráter hegemônico do discurso católico é a base de sua construção institucional e de seu espaço de representação, e sob esta ótica o verificamos.

FIGURA 12 – IGREJA LOCAL E TENSÕES ESCALARES



FONTE: GIL, S. F., 2000

No âmbito regional e propriamente urbano as relações de poder que circulam na instituição Igreja católica moldam as características da territorialidade católica e a *quadra* dos poderes temporal, simbólico, mítico e religioso.

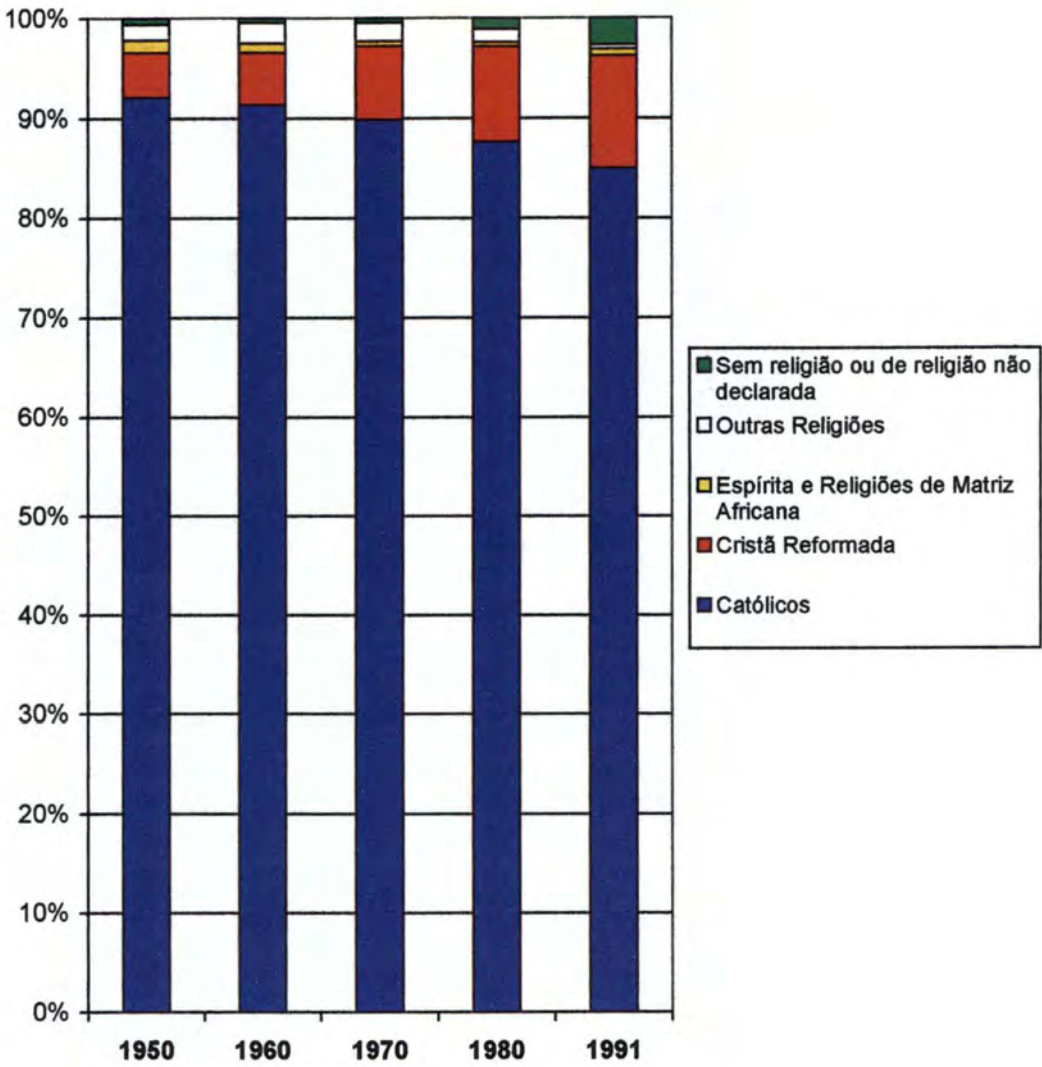
Sendo assim, a Igreja Local sofre as tensões desta rede de poderes que em determinado contexto histórico lhe conferem territorialidades específicas.

O catolicismo se faz plural na diversidade de territorialidades que enseja, pois as formas como as Igrejas locais respondem e representam o discurso católico oficial são diversas. Esta diversidade está relacionada à inculturação do discurso oficial em uma sociedade *cosmoreligiosa* presente nas grandes cidades. A identidade católica é uma leitura histórica institucionalmente articulada do cristianismo. O que podemos inferir do ser católico implica uma relação vital com uma gama de referências simbólicas que constituem a sua própria representação. Assim, ao afirmar esta identidade, o católico assume a corporeidade da religião, o rito, a disciplina litúrgica, a diretriz moral e o dogma. Todavia, assumir esta corporeidade implica na construção de uma representação social específica da religião. A intensa fragmentação da *praxis* religiosa individual implica também a fortaleza da identidade institucional unificadora. Temos, por assim dizer, uma representação do catolicismo institucional oficial, e outra do catolicismo popular expresso em diversas formas fragmentárias de religiosidade. Há uma articulação dialética entre estas duas formas que induz uma cultura católica historicamente estruturada.

Neste contexto, partimos da idéia da existência de uma *catolicidade* cultural hegemônica, que como tal revela-se mais aparente em realidades urbanas.

O Paraná revela uma proporção decrescente de católicos a partir da década de 1950, sendo que esta mobilidade populacional de relação de pertença religiosa vai em direção às Igrejas evangélicas, principalmente as de tendência pentecostal e neopentecostal, a partir da década 1980 (gráfico 09).

GRÁFICO 09 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA NO PARANÁ (1950-1991)



FONTE: IBGE 1950-1991

Estas denominações religiosas, com base em ORO (1996), representam uma série de Igrejas cristãs autônomas, parte do movimento pentecostal que origina-se nos Estados Unidos em 1906 e é transladado ao Brasil em 1910 sob forma da Congregação Cristã do Brasil, e em 1911 como a Assembléia de Deus. Na década de 1940, surge também a Igreja do Evangelho Quadrangular. Estas denominações religiosas pentecostais clássicas detinham, até a década de 1950, um avanço discreto porém contínuo.

Configura-se uma territorialidade pentecostal clássica, que de forma flexível e agressiva encontra pouco a pouco colagem com o mundo mágico-religioso brasileiro.

Entre as décadas de 1960 e 1980 o movimento pentecostal ganha raízes brasileiras, representando um avanço significativo desta tendência religiosa que começa a pressionar a territorialidade católica hegemônica. A exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Deus é Amor, configura-se um pentecostalismo diferenciado do tradicional de base norte-americana, de maior êxito proselitista, chamado de Neopentecostalismo.

A equação simples adotada pelo pentecostalismo, baseada na resposta mágica aos problemas materiais do cotidiano, no apelo emocional, na *demonização* do insucesso econômico e pessoal, no resgate ao exorcismo, na demonstração do poder religioso e uso intenso dos meios de comunicação em massa, expressa uma nova dinâmica das relações de poder religioso no Brasil.

O impacto regional do embate entre uma territorialidade católica conservadora e hierárquica com uma temporalidade de longa duração e uma territorialidade pentecostal fragmentada, flexível e com uma temporalidade de curta duração se expressa na organização espacial.

Curitiba, enquanto metrópole regional, destaca-se em sua diversidade de influência imigrante, apresentando peculiaridades na estruturação do espaço sagrado. Ao caminharmos pelas ruas centrais próximas ao Largo da Ordem e Praça Tiradentes, ou quando observamos a Catedral e as Igrejas Reitorias Católicas, a

Igreja Presbiteriana, a Mesquita e a Sinagoga, temos a imagem da realidade religiosa plural. As instituições religiosas tradicionais construíram seus templos buscando a centralidade e a aspiração vertical. Segundo TUAN (1980 p. 194-195): "A simbolização cósmica da cidade estava menos no plano do que na elevação progressiva e isolamento da parte mais sagrada: o conjunto do templo." Os símbolos arquitetônicos de transcendência na China, por exemplo, tendiam à localização central que simbolizava altura. A própria estrutura do templo utiliza-se freqüentemente de torres, domos e obeliscos, que são símbolos verticais de transcendência.

A configuração de diferentes territorialidades do sagrado imbricadas em um mesmo espaço geográfico compõe uma gama de tensões exógenas sobre a territorialidade católica local.

A metrópole regional Curitiba, instituída a partir da década de 1970 pela regulamentação de sua região metropolitana, passa a apresentar um crescimento populacional intenso. Segundo o IBGE (1980), a taxa geométrica de crescimento anual no período de 1970-1980 foi de 5,78%, o que representava o maior índice dentre as regiões metropolitanas brasileiras. Esta dinâmica de crescimento, em parte representada pelo êxodo rural, demonstrou um ciclo de urbanização crescente e contínua. As transformações da realidade curitibana neste período são marcantes também na formação de uma cultura metropolitana-até então incipiente. Entre 1980 e 1991, a taxa geométrica de crescimento anual diminuiu para 2,99%, sendo ainda, acima da média brasileira.

A cultura metropolitana de Curitiba conjuga uma cultura religiosa tradicional de origem rural e uma cultura religiosa urbana plural, pluralismo este expresso de um lado pela diversidade da cultura imigrante e de outro pela articulação entre o plano local e o global.

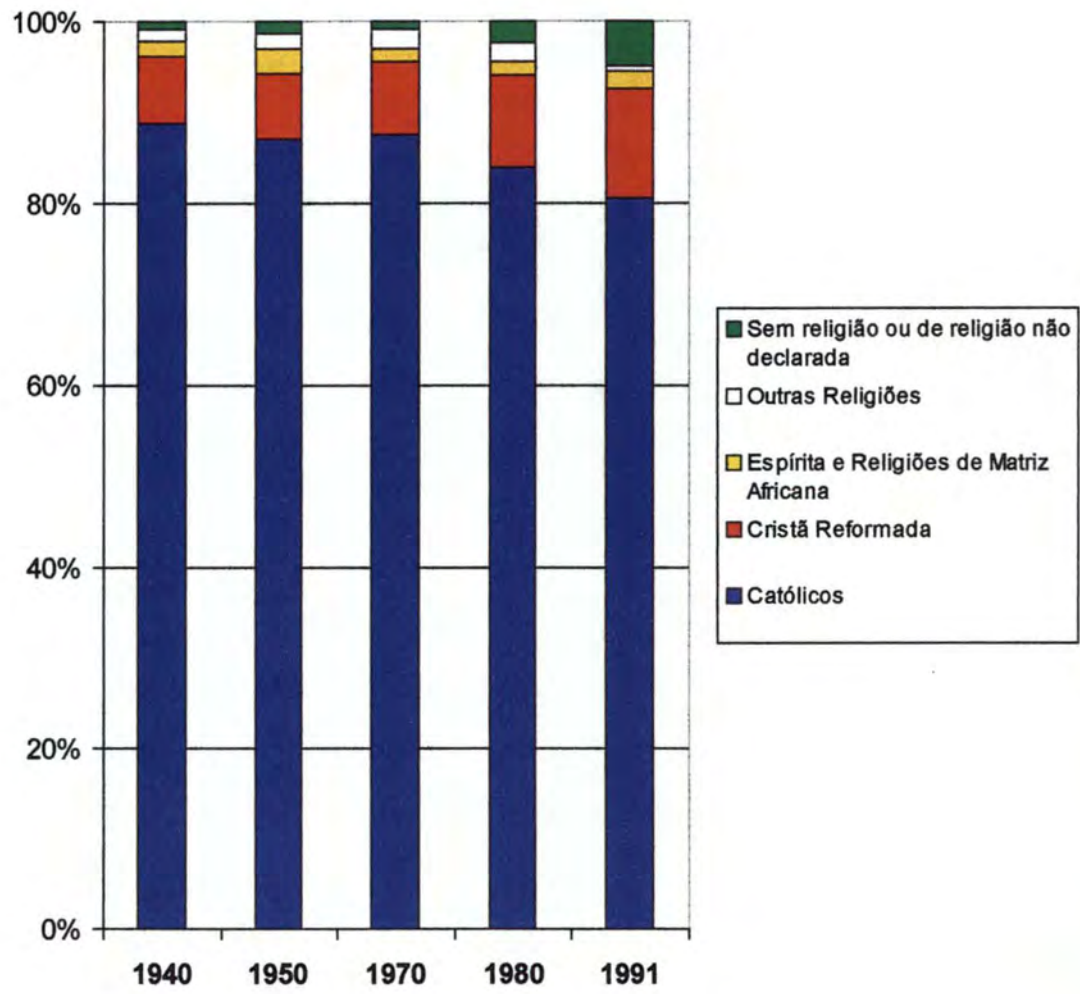
As territorialidades do sagrado que diacronicamente se sobrepõem, na realidade urbana, também se fracionam. A década de 1990 revela esta intensa multiplicidade de territorialidades do sagrado, todavia de modo mais flexível, mais

efêmero e condicionado às vicissitudes de curto prazo. Esta dinâmica de territorialidades revela a suscetibilidade de padrões religiosos locais que interagem com os globais motivando novas representações religiosas e, por conseguinte novos espaços de representação. Esta articulação entre o global e o local subverte as relações entre símbolos religiosos tradicionais e territórios específicos, estabelecendo novos códigos religiosos.

A composição da identidade religiosa em Curitiba (gráfico 10) reproduz uma tendência já verificada em outras cidades brasileiras, destacando-se o avanço de igrejas cristãs não-católicas, com relevância mais recente para movimentos religiosos de caráter pentecostal em relação ao domínio católico. Conjugados nas duas vertentes do Pentecostalismo e Neopentecostalismo com seu proselitismo agressivo e o acesso a meios de comunicação em massa, perfazem um quadro de curta duração em Curitiba, para uma avaliação histórica mais precisa. Representam uma temporalidade diferenciada em relação à da Igreja Católica Romana, cujas atitudes institucionais expressam estratégias de manutenção e inculturação religiosa de longa duração.

Outro aspecto é a manutenção estável do Espiritismo Kardecista e de Religiões de matriz africana, todavia com uma identidade mais definida, migrando de um vasto sincretismo para um sentimento de pertença específico. Finalmente há o crescimento proporcional do secularismo e expressões de ateísmo e agnosticismo.

GRÁFICO 10 - PROPORÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA EM CURITIBA (1940-1991)



FONTE: IBGE 1940-1991

O período de 1970-1996 representa uma acomodação por parte da estrutura da territorialidade católica em Curitiba em relação às diretrizes do Vaticano II via interpretação da CNBB. Sob este aspecto a dinâmica da arquidiocese de Curitiba demonstra-se mais conservadora, no sentido estrito de uma articulação a um conjunto de circunstâncias concretas pós-concílio presentes na realidade brasileira. Trata-se de uma mentalidade objetivada de circunstâncias regionais específicas diante das recentes transformações do discurso da Igreja universal pós Concílio Vaticano II.

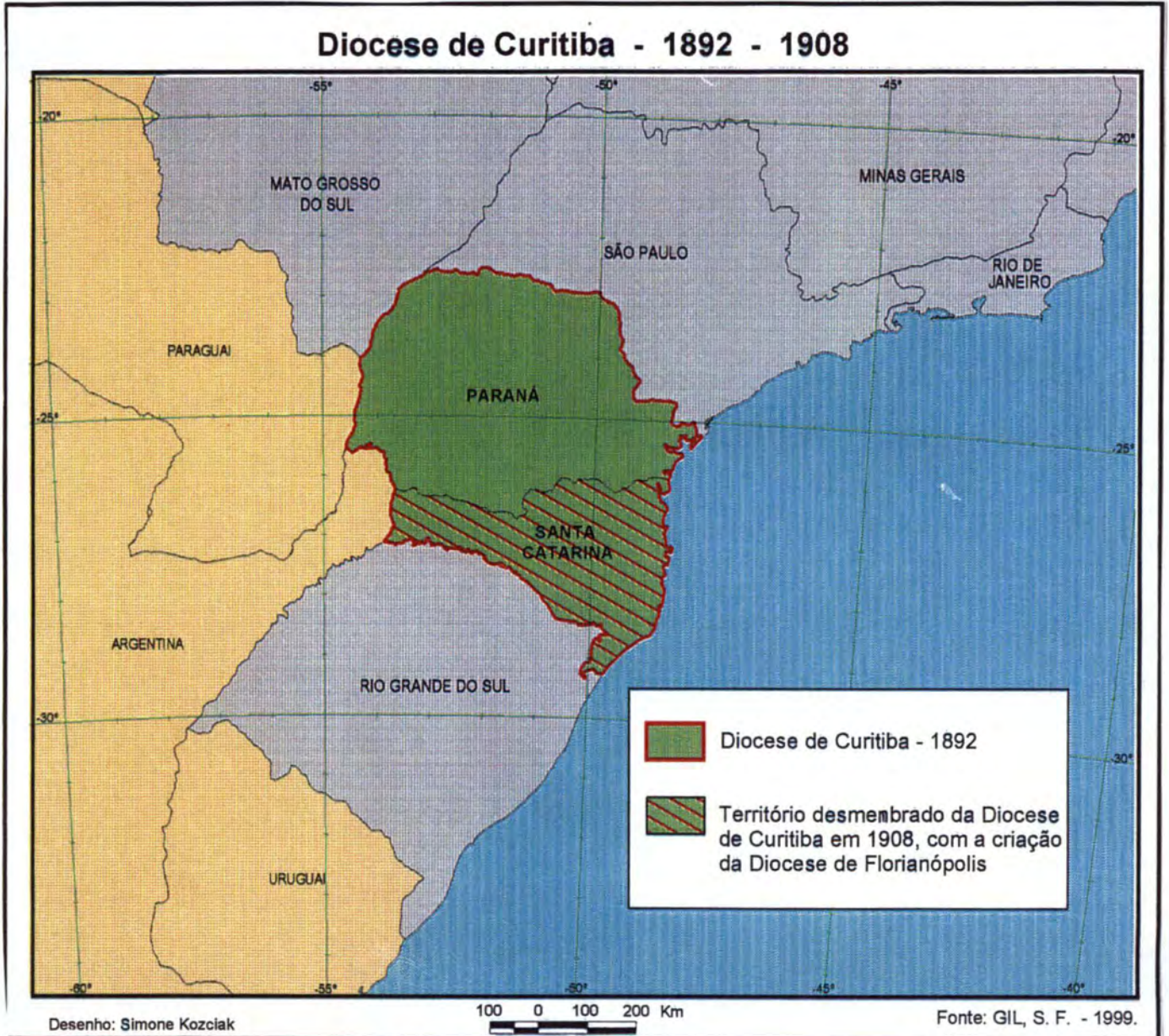
A Igreja hierárquica de Curitiba foi organizada territorialmente a partir da criação da diocese de Curitiba em 27 de abril de 1892. Sua criação pela bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* de Leão XIII colocava a diocese como sufragânea da Sé Metropolitana do Rio de Janeiro e de 1908 a 1926, da arquidiocese de São Paulo. O território desta circunscrição eclesiástica compreendia a totalidade dos estados do Paraná e Santa Catarina (figura 13).

A condição de Arquidiocese estrutura-se a partir da bula *Quum in Dies* de Pio XI, em 10 de maio de 1926. As dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a Prelazia de Foz do Iguaçu formam junto com a Arquidiocese de Curitiba a Província Eclesiástica do Paraná. Em 9 de dezembro de 1933 foi criada a Prelazia de Palmas, e em fevereiro de 1956 as dioceses de Londrina e Maringá foram desmembradas da diocese de Jacarezinho.

A diocese, e depois arquidiocese de Curitiba no período anterior ao impacto do Concílio Vaticano II teve as seguintes administrações:

- de Dom José de Camargo Barros como bispo de diocese de 1894 a 1904;
- de Dom Duarte Leopoldo e Silva como bispo de diocese de 1904 a 1907;
- de Dom João Francisco Braga como bispo de diocese de 1908 a 1926 e de 1926 a 1935 já como primeiro arcebispo;
- de Dom Ático Eusébio da Rocha de 1936 a 1950;
- de Dom Manuel da Silveira D'Elboux de 1950 a 1970.

FIGURA 13 – DIOCESE DE CURITIBA (1892-1908)



Em 28 de fevereiro de 1971 assume o arcebispo atual Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto.

Instituída a Diocese, depois Arquidiocese de Curitiba, houve uma progressiva vinda de ordens e congregações religiosas católicas para a região (quadro 05). O estabelecimento de ordens e congregações religiosas católicas constitui parte significativa da estruturação da territorialidade católica local. As ordens e congregações religiosas, quarenta e nove masculinas e setenta e quatro femininas, constituem o quadro de referência da prática institucional da Igreja em vários campos de ordem social e política. O símbolo marcante da atuação delas revela-se tanto no trabalho efetivamente assistencial como, em especial, na área da educação.

A organização territorial da Igreja Católica no Paraná apresenta a conformação recente a partir da fracionamento territorial da antiga Arquidiocese de Curitiba, com outras três Arquidioceses mais recentes formando uma nova divisão regional. Sendo assim, o Paraná possui quatro províncias eclesiásticas estruturadas recentemente a partir da década de 1970, com a criação da província eclesiástica de Londrina, e em 1979 com as províncias eclesiásticas de Maringá e Cascavel. (figura 14)

A emancipação destas três províncias e a autonomia em relação ao *metropolitana* representam uma nova dinâmica de relações de poder no Paraná. A presença da Igreja no estado revela políticas eclesiásticas com matizes diferentes. Novas territorialidades católicas se configuram nas décadas de 1980 e 1990.

Todavia, por mais que a leitura das diretrizes da CNBB possa variar de acordo com a circunscrição eclesiástica, ela denota uma relação hierárquica dessas estruturas. A instância da CNBB se faz presente através do comando da Regional Sul II, que corresponde ao Paraná. O fortalecimento de uma identidade nacional da Igreja através da CNBB representa o contramovimento entre a autonomia da Igreja diocesana e a hierarquia da Igreja universal. Esta realidade passa a ser fundamental na administração das tensões regionais e na manutenção de políticas escalares.

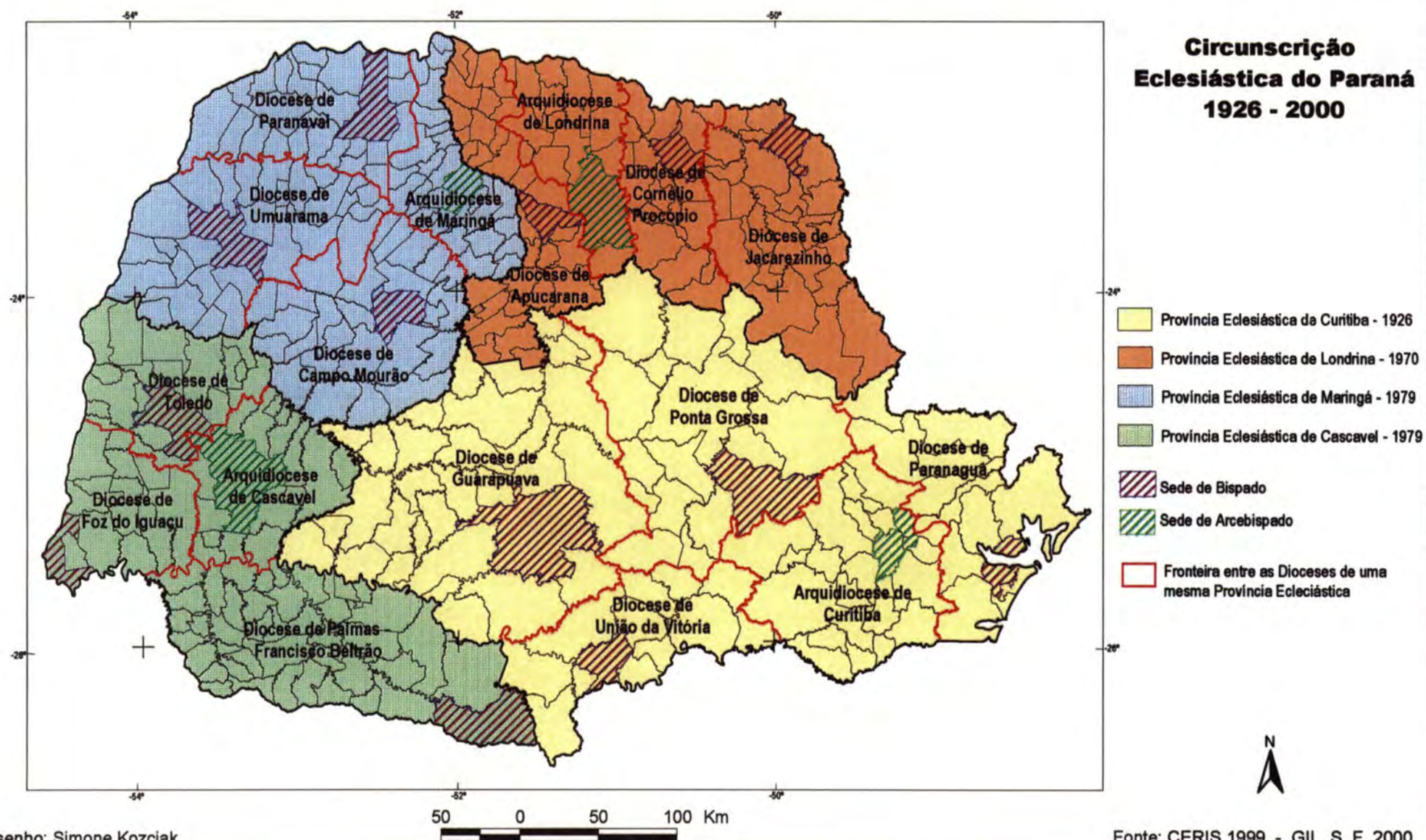
QUADRO 05 – ORDENS E CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS E FEMININAS
CATÓLICAS ESTABELECIDAS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA

CONGREGAÇÕES MASCULINAS - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA	ANO DE CHEGADA
1. C.M. VICENTINOS - LAZARISTAS - PROVÍNCIA BRASILEIRA	1896
2. C.M. VICENTINOS - LAZARISTAS - PROVÍNCIA SUL	1903
3. C.M.F. CLARETINOS	1905
4. C.P. ASSIONISTAS - C. DA PAIXÃO DE JESUS CRISTO	1911
5. C.R. CONGREGAÇÃO DA RESSURREIÇÃO	1980
6. C.R.L. ORDEM DOS CÔNEGOS REGULARES LATERANENSES	1983
7. C.S. CARLISTAS - C. SCALABRINIANA	?
8. C.S.S.R. - REDENTORISTAS - C. M. DO SST.REDENTOR	1945-1960
9. C.S.S. - ESTIGMATINOS - C. DOS SAGRADOS ESTIGMAS DE N.S. JESUS CRISTO	1957
10. C.S.Sp. - C. DO ESPÍRITO SANTO	1979
11. I.M.C. - CONSOLATA - INST. DA CONSOLATA PARA MISSÕES ESTRANGEIRAS	1953
12. L.C. LEGIONÁRIOS DE CRISTO	1987
13. M.C.C.J. - COMBONIANOS - MISSIONÁRIOS COMBONIANOS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1975
14. M.I.C. MARIANOS - C. DOS CLÉRICOS REGULARES MARIANOS SOB O TÍTULO DA IMACULADA CONCEIÇÃO I.V.M.	1967
15. M.I. CAMILIANOS - ORDEM DOS MINISTROS DOS ENFERMOS	1922
16. M.S. SALETINOS - C. M. DE N.S. DE SALETTE	1957
17. M.S.C. MISSIONÁRIOS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1956
18. M.S.F.S. MISSIONÁRIOS DE SÃO FRANCISCO DE SALES	1977
19. O.Car. CARMELITAS - ORDEM DOS IRMÃOS DA B.V.M. DO MONTE CARMELO	1709-1915-1954-1967
20. O.C.D. CARMELITAS DESCALÇOS - ORDEM DOS IRMÃOS DESCALÇOS DA B.V.M. DO MONTE CARMELO	1972
21. O.C.R. TRAPISTAS - ORDEM DOS CISTERCIENSES REFORMADOS	1977
22. O.D.P. DON ORIONNE - PEQUENA OBRA DA DIVINA PROVIDÊNCIA	1953
23. O.F.M. FRANCISCANOS - ORDEM DOS FRADES MENORES	1746-1898
24. O.F.M. Cap. CAPHICHINHOS - ORDEM DOS FRADES MENIORES CAPUCHINHOS	1920
25. O.F.M. Conv. CONVENTUAIS - ORDEM DOS FRADES MENORES CONVENTUAIS	1969
26. O.M.V. OBLATOS - C. DOS OBLATOS DE MARIA VIRGEM	1953
27. O.P. DOMINICANOS ORDEM DOS PREGADORES	1952
28. O.P. DOMINICANOS DE MALTA	1975
29. O.S.A. AGOSTINIANOS - ORDEM DE SANTO AGOSTINHO	1985
30. O.S.J. JOSEFINOS C. DOS PADRES OBLATOS DE SÃO JOSÉ	1919
31. O.S.M. SERVITAS - ORDEM DOS SERVOS DE MARIA	1977
32. P.B. PADRES BRANCOS - MISSIONÁRIOS DA ÁFRICA	1984
33. R.C.J. ROGACIONISTAS - ROGACIONISTAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1977
34. S.A.C. PALOTINOS - SOCIEDADE DO APOSTOLADO CATÓLICO	1934
35. SOCIEDADE DE CRISTO - C. DOS PADRES DA SOCIEDADE DE CRISTO	1965
36. SS.CC. - SAGRADOS CORAÇÕES C. DOS PADRES DOS SAGRADOS CORAÇÕES DE JESUS E DE MARIA	1949
37. S.C.J. PADRES DO SAGRADO CORAÇÃO C. DOS PADRES DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1959
38. S.D.B. SALESIANOS - SALESIANOS DE DOM BOSCO) - C. S. FRANCISCO DE SALES	1958
39. S.D.P. SERVOS POBRES	1972

40. S.D.S. PADRES SALVATORIANOS - SOCIEDADE DO DIVINO SALVADOR	1991
41. S.F. FILHOS DA SAGRADA FAMÍLIA: JESUS, MARIA, JOSÉ	1982
42. S.J. JESUÍTAS - COMPANHIA DE JESUS	1588-1708-1951
43. S.J.B.P. SÃO JOÃO BATISTA - C. SACERDOTAL DE SÃO JOÃO BATISTA	1975
44. S.M. PADRES MARISTAS - SOCIEDADE DE MARIA	1986
45. S.V.D. VERBO DIVINO - C. DO VERBO DIVINO	1900
46. S.X. XAVERIANOS - PIA SOCIEDADE DE SÃO FRANCISCO XAVIER PARA MISSÕES ESTRANGEIRAS	1954
47. PRELAZIA DO OPUS DEI	1976
CONGREGAÇÕES MASCULINAS NÃO CLÉRICAS	
48. CONGREGAÇÃO DOS IRMÃOS MARISTAS	1924
49. IRMÃOS LASSALISTAS	1974
CONGREGAÇÕES FEMININAS – ARQUIDIOCESE DE CURITIBA	
	ANO DE CHEGADA
1. FILHAS DE N. S. DA MISERICÓRDIA	1953
2. FILHAS DE N.S. DO SAGRADO CORAÇÃO	1963
3. FILHAS DE S. PAULO PAULINAS	1949
4. IRMÃS APÓSTOLAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1900
5. IRMÃS BENEDITINAS	1964
6. IRMÃS BENEDITINAS DA DIVINA PROVIDÊNCIA	1983
7. IRMÃS CARMELITAS CONTEMPLATIVAS	1960
8. IRMÃS CARMELITAS DA CARIDADE	1975
9. IRMÃS CARMELITAS MISSIONÁRIAS TERESIANAS	1986
10. IRMÃS CATEQUISTAS FRANCISCANAS	1965
11. IRMÃS CLARETIANAS	1966
12. IRMÃS COMBONIANAS	1976
13. IRMÃS DA BEATÍSSIMA VIRGEM MARIA	1957
14. IRMÃS DA CARIDADE DO PRECIOSÍSSIMO SANGUE	1983
15. IRMÃS DA DIVINA PROVIDÊNCIA	1903
16. IRMÃS DA SAGRADA FAMÍLIA DE NAZARÉ	1975
17. IRMÃS DE JESUS BOM PASTOR - PASTORINHAS	1991
18. IRMÃS DE MARIA DE SCHOENSTATT	1943
19. IRMÃS DE N. S. DE SALETE	1982
20. IRMÃS DE S. JOSÉ - JOSEFINAS	1986
21. IRMÃS DE SANTA CATARINA - VIRGEM MÁRTIR	1990
22. IRMÃS DE SANTANA	1985
23. IRMÃS DE SANTO ANDRÉ	1960
24. IRMÃS DE SÃO JOÃO BATISTA E SANTA CATARINA DE SENA	1987
25. IRMÃS DE SÃO JOSÉ DE CHAMBERY	1896
26. IRMÃS DE SÃO PEDRO CLAVER	1987
27. IRMÃS DE SION	1906
28. IRMÃS DO IMACULADO CORAÇÃO DE MARIA DE NAGAZAKI	1983
29. IRMÃS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1956
30. IRMÃS DO SAGRADO CORAÇÃO DO VERBO ENCANARNADO	1961
31. IRMÃS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO E MARIA IMACULADA	1985
32. IRMÃS DOMINICANAS DE N.S. DOROSÁRIO DE MONTEILS	1957
33. IRMÃS DOMINICANAS IMELDINAS	1986
34. IRMÃS DOS SANTOS ANJOS	1896
35. IRMÃS ESCOLARES DE N.S.	1979
36. IRMÃS FELICIANAS	1956

37. IRMÃS FILHAS DA CRUZ	1974
38. IRMÃS FILHAS DE CARIDADE	1904
39. IRMÃS FILHAS DO AMOR DIVINO	1989
40. IRMÃS FILHAS DO CORAÇÃO DE MARIA	1944
41. IRMÃS FILHAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1992
42. IRMÃS FRANCISCANAS BERNARDINAS	1957
43. IRMÃS FRANCISCANAS DA AÇÃO PASTORAL	1987
44. IRMÃS FRANCISCANAS DA SAGRADA FAMÍLIA DE MARIA	1906
45. IRMÃS FRANCISCANAS DE INGOLSTADT	1987
46. IRMÃS FRANCISCANAS DE S. JOSÉ	1926
47. IRMÃS FRANCISCANAS DE SANTÍSSIMA TRINDADE	1956
48. IRMÃS FRANCISCANAS DE SISEN	1970
49. IRMÃS FRANCISCANAS DO BOM PASTOR	1968
50. IRMÃS FRANCISCANAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	1984
51. IRMÃS JOSEFINAS DE CÚNEO	1971
52. IRMÃS LASSALISTAS	1991
53. IRMÃS MARISTAS	1982
54. IRMÃS MENSAGEIRAS DO AMOR DIVINO	1963
55. IRMÃS MISSIONÁRIAS DA CARIDADE	1971
56. IRMÃS MISSIONARIAS DE JESUS CRUCIFICADO	1957
57. IRMÃS MISSIONARIAS DE MARIA -XAVERIANAS	1958
58. IRMÃS MISSIONÁRIAS DE SÃO CARLOS SCALABRINIANAS	1990
59. IRMÃS MISSIONARIAS S. JOÃO BATISTA	1962
60. IRMÃS OBLATAS DO SANTÍSSIMO REDENTOR	1954
61. IRMÃS PALOTINAS	1979
62. IRMÃS PASSIONISTAS	1926
63. IRMÃS SALESIANAS	1977
64. IRMÃS SALVATORIANAS DO DIVINO SALVADOR	1962
65. IRMÃS SERVAS DE MARIA IMACULADA	1988
66. IRMÃS SERVAS DE MARIA REPARADORA	1992
67. IRMÃS SERVAS DO ESPÍRITO SANTO	1904
68. IRMÃS SERVAS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO	1955
69. IRMÃS SERVAS DOS POBRES	1978
70. IRMÃS TEATINAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO	1981
71. IRMÃS TERCÍARIAS FRANCISCANAS DA BEATA ANGELINA	1984
72. IRMÃS URSULINAS	1974
73. PIAS DISCÍPULAS	1974
74. PIAS OPERÁRIAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO	1987

FONTE: ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 1999

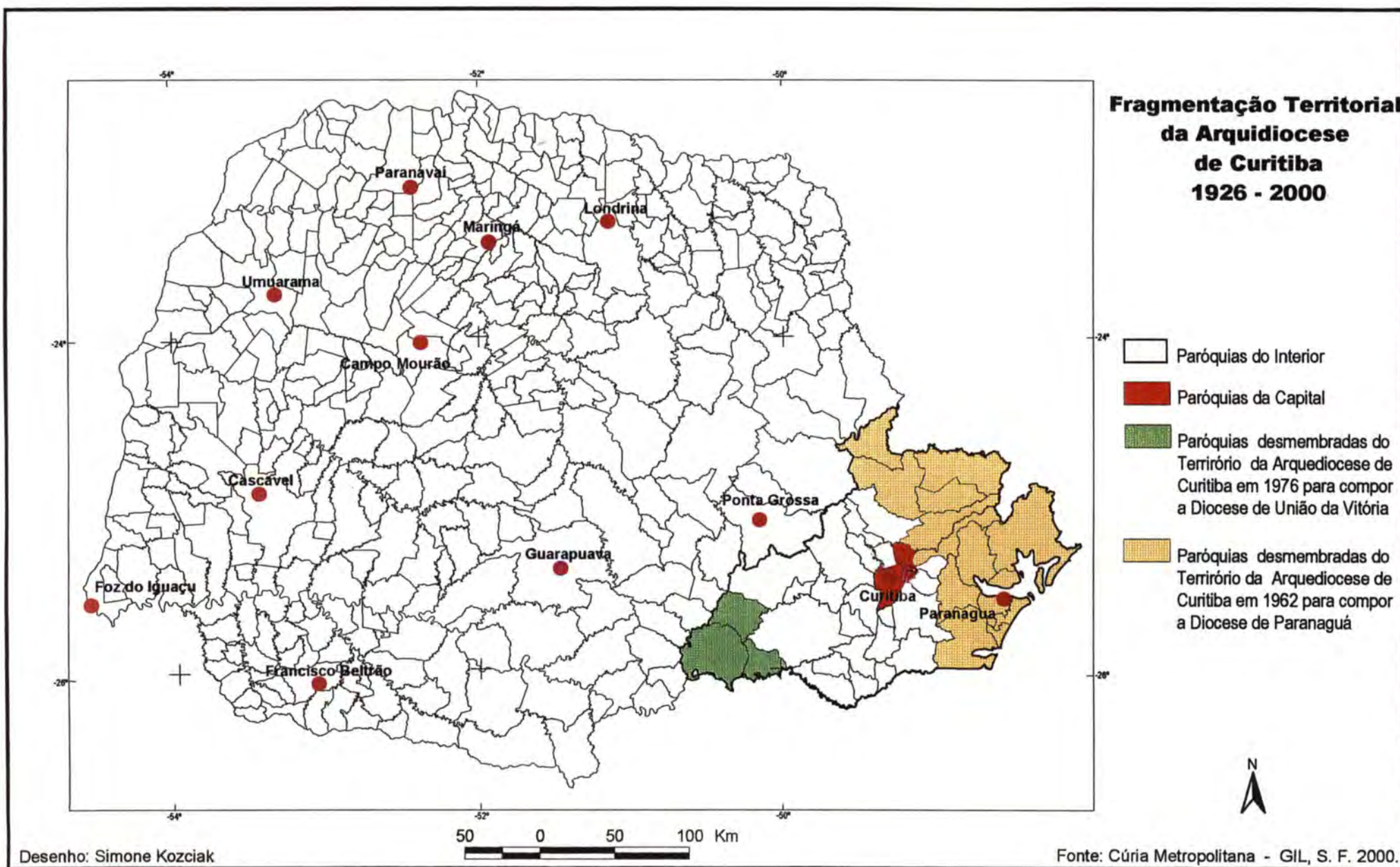


A arquidiocese de Curitiba está, sob o ponto de vista administrativo da Cúria Metropolitana, dividida em paróquias consideradas como da capital, que inclui além do município de Curitiba os municípios de Pinhais e Colombo, e as paróquias do interior, que correspondem aos outros municípios da circunscrição eclesiástica.. Também deve ser levado em conta que há uma diferença nas estatísticas quando se referem aos dados posteriores a 1976, devido ao fato de que as paróquias dos municípios de São Mateus do Sul, Antônio Olinto e São João do Triunfo passaram para outra jurisdição diocesana com a criação da diocese de União da Vitória. (figura 15)

O discurso de Dom Pedro FEDALTO em sua homilia de posse em fevereiro de 1971 representava ainda a continuidade dos paradigmas da Igreja Diocesana na administração anterior de Dom Manuel da Silveira D'ELBOUX. De certo modo as diretrizes do Vaticano II têm um impacto tardio na mentalidade conservadora de Curitiba no início da década de 1970. A homilia expressa em um primeiro momento a reafirmação de propósito, ou seja, a questão da legitimidade e missão do Bispo diante de sua circunscrição eclesiástica.

Em um segundo momento do discurso, apresenta legitimidade concedida pela hierarquia que se expressa pela relação entre clero, leigos engajados e fiéis de modo geral. O bispo assume seu compromisso de manutenção da identidade religiosa católica através da fé doutrinal e da prática sacramental. A fé sustentada no fideicomisso da verdade religiosa coloca o bispo na condição de guia e justifica sua ação política e religiosa.

No terceiro momento do discurso a ação do bispo reverte-se em missão, como mestre, evangelizador e principalmente como depositário da verdade religiosa e temporal. Quatro aspectos do discurso são sintomáticos na rede de relações históricas do momento:



- (i) O papel da religião como ordenadora social garantindo segurança e tranquilidade.
- (ii) O discurso do novo papel do laicato, uma emergência do Vaticano II. Todavia, sofreu avanços sob o ponto de vista da ação social nos anos 1970-1980 e sofreu um refluxo conservador religioso no fim da década 1980 e nos anos de 1990.
- (iii) A crítica da flexibilização litúrgica e a ameaça de dessacralização. Neste ponto houve a manutenção do rito e, por conseguinte, do controle sobre uma identidade católica projetada e institucional.
- (iv) O ecumenismo sob a ótica católica, que revela uma posição hegemônica da Igreja em relação a outras Igrejas Cristãs, sendo uma nova dinâmica de relações de poder entre as Igreja Católica Romana e as Igrejas não-católicas.

"A eficácia das ações litúrgicas são dependentes de ritos submetidos a experiência e a renovação freqüentes. A eficácia depende somente de uma atenção aprofundada da Palavra de Deus e ao ministério sagrado, cuja presença é assegurada pela observação dos ritos da Igreja e não daqueles que o sacerdote fixa ao sabor de sua fantasia." (Anuário da Cúria Metropolitana 1971, p. 32)

O rito não é só a expressão de uma identidade católica institucional, mas também uma base de sustentação do poder eclesiástico. A pressão da mobilidade de pertença religiosa em direção principalmente a Igrejas não-católicas, já identificada no início dos anos 1970, o pluralismo religioso e o afrouxamento da disciplina institucional da Igreja sentenciam a retomada dos fundamentos do catolicismo. Dentre as características que demonstram esta retração estão: a manutenção exclusiva dos textos bíblicos como base de reflexão religiosa, o cuidado com as vestes do sacerdócio e o reforço ao seu caráter simbólico de identidade do clero, a condenação de certos desvios do rito, como por exemplo a lembrança da

proibição da leitura do evangelho no altar por mulheres, e a advertência sobre a proliferação de casamentos mistos de católicos com não-católicos.

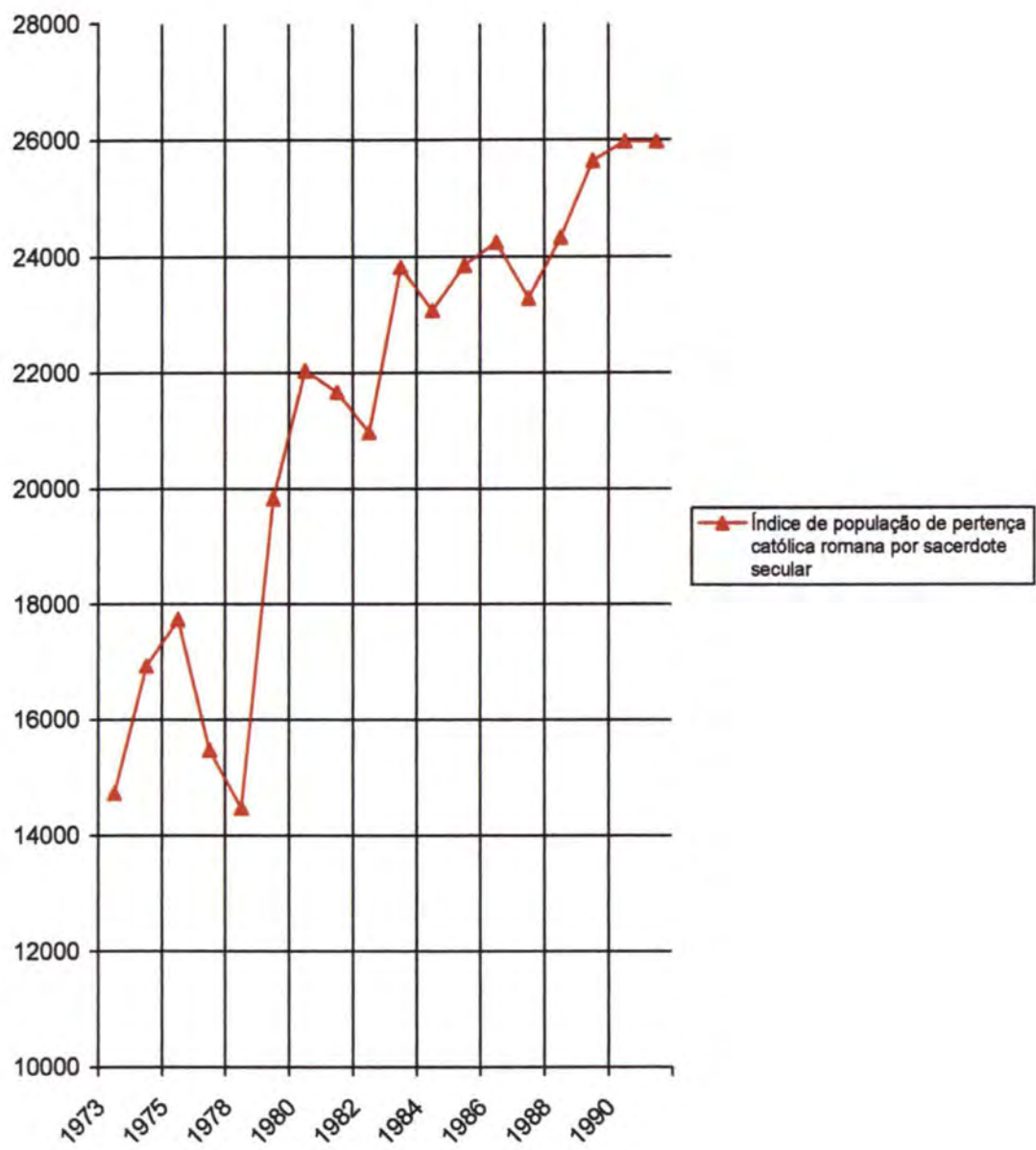
A Igreja católica em Curitiba, na administração de Dom Pedro M. FEDALTO, revela, entre outros aspectos, tendências já apontadas na escala nacional. Dentre os elementos de controle institucional da Igreja, o sacerdote, na sua relação hierárquica, ocupa o centro da gestão institucional. Os fiéis, muito embora legitimem este poder, muitas vezes apresentam-se autônomos a ele no que tange à prática de sua religiosidade.

A Igreja, todavia, tenta institucionalizar estas práticas e submetê-las ao rito romano. O clero tem papel fundamental no exercício deste poder. A crise vocacional da Igreja revela-se quando estabelecemos a relação entre o número de sacerdotes do clero secular e o número daqueles que se consideram católicos. (gráfico 11).

O aumento do número da população de pertença católica em relação ao número do clero secular se apresenta mais intenso na década de 1980-1990, e mantém uma tendência constante até o fim dos anos 1990. Entretanto, a extensão desta crise deve ser relativizada. Não se trata apenas de uma questão relativa ao clero profissional, mas também de uma catolicidade tradicional secularizada das classes médias urbanas pouco afeitas ao engajamento religioso.

Sob esta percepção, o ser católico tradicional em um ambiente urbano é muito mais uma simples prática cultural sacramental fragmentada do que propriamente uma ação religiosa comunitária. As tentativas de estruturas comunais mais participativas como as CEBs, com seu auge na década de 1980, sucumbiram ao retorno da prática religiosa paroquial. Submetidas ao pároco, as CEBs retomam a lógica da territorialidade cristalizada da paróquia. A marginalização da teologia da libertação por parte da Santa Sé que desautorizou sua interpretação de mundo, pressionou uma reordenação da política eclesial no Brasil. Até então as CEBs, muito identificadas com a representação da libertação, sofreram um solapamento de suas perspectivas mais imediatas. A reestruturação das CEBs submeteu suas ações novamente a uma lógica mais conservadora.

GRÁFICO 11 - RELAÇÃO ENTRE SACERDOTES SECULARES E POPULAÇÃO DE PERTENÇA CATÓLICA ROMANA EM CURITIBA (1973-1991)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA (1973-1991)

A base de sustentação territorial da Igreja ainda é a paróquia. É nesta estrutura territorial que se realiza a igreja e que as relações entre fiéis e o clero encontram sua consumação. É nesta dialética de atuação entre fiéis e clero que se configura a dinâmica social da territorialidade católica local.

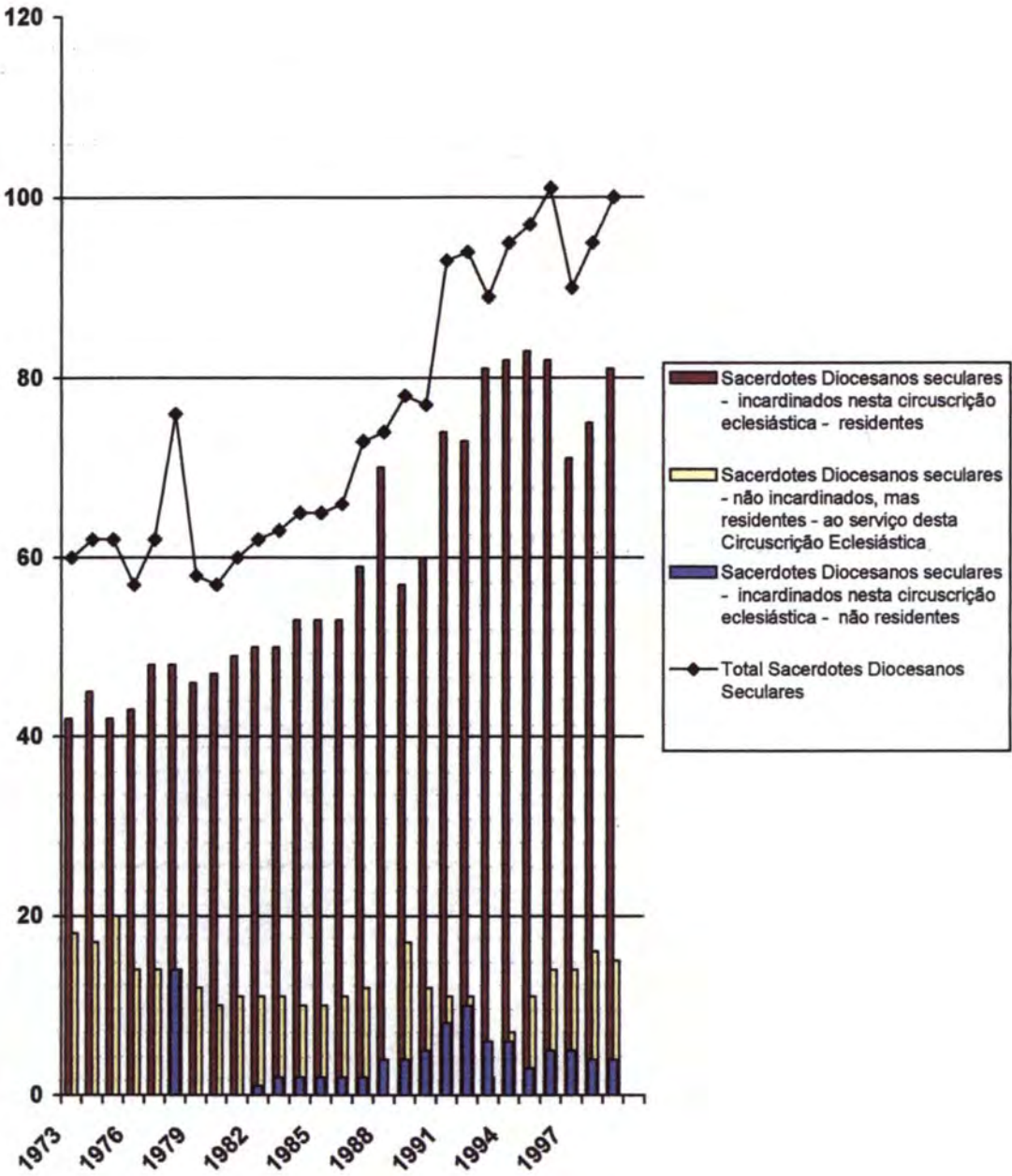
A arquidiocese de Curitiba apresentou um crescimento relativo no número do clero diocesano secular entre sessenta e cem sacerdotes, em quase trinta anos (gráfico 12). Se nos remetemos ao crescimento da população verificamos uma proporcionalidade negativa. Há de se ressaltar que o número de católicos tem diminuído em relação ao número de não-católicos; todavia, tem crescido em números absolutos devido ao crescimento vegetativo da população.

No caso de Curitiba, a Igreja relegou seu caráter missionário a um segundo plano, sua ênfase na manutenção de uma territorialidade quase atávica revela-se na cristalização da paróquia, muito mais como um marco cultural de catolicidade do que como um projeto de evangelização efetiva. É muito patente no discurso das autoridades eclesiais a reconstrução da lógica missionária da Igreja, muito mais no sentido de ensinar o catolicismo institucional ao catolicismo popular do querendo propriamente uma reestruturação das práticas religiosas e políticas.

Assim, a paróquia se apresenta mais como uma estrutura administrativa cartorial do que como foco missionário e evangelizador. Este dilema é referendado por STRAGLIOTTO *apud* TORRES-LONDOÑO (1997, p. 253):

A paróquia é realidade mais jurídica do que *mistérica*. Acabou sendo uma sociedade de batizados, conscientes ou não de sua fé, que vivem em certo território, com uma série de deveres ou obrigações, que nem sempre entendem e aceitam. Mas, em geral, sujeitam-se a elas para conseguir certos benefícios ou para satisfazer necessidades. À frente da paróquia está, ou deveria estar, um padre que tem todo o poder delegado pelo bispo.

GRÁFICO 12 - SACERDOTES DIOCESANOS SECULARES - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA (1973-1999)

A permanência de uma catolicidade tradicional reificada no senso comum, que se baseia na seleção de exterioridades da prática religiosa que se impõe aos demais representa uma dualidade diante do fortalecimento da evangelização institucional da Igreja. A tradição que de um lado faz a manutenção de uma religiosidade hegemônica, de outro lado demonstra-se frágil diante de respostas imediatas aos renovados problemas do cotidiano. A territorialidade da paróquia é produto desta dualidade de representações. A paróquia é expressão díspar do retorno à institucionalidade de longa duração e à estrutura mais flexível que representavam as CEBs.

Todavia, é na fragmentação territorial das paróquias que reside a expansão da Igreja diocesana. A paróquia é a estrutura de base da territorialidade católica. Assim, reconhecemos que, diante do crescimento vegetativo da população e da mobilidade da pertença religiosa em Curitiba, as forças conjuntas do clero e fiéis materializam-se na expansão do número de matrizes de paróquias.

A estrutura do templo é ícone da presença institucional da Igreja e expressão de seu controle no espaço. Trata-se do espaço de representação cuja monumentalidade do templo é um componente indissociável da materialidade do sagrado e do poder da instituição religiosa. As matrizes das paróquias representam uma rede de poder simbólico da religião.

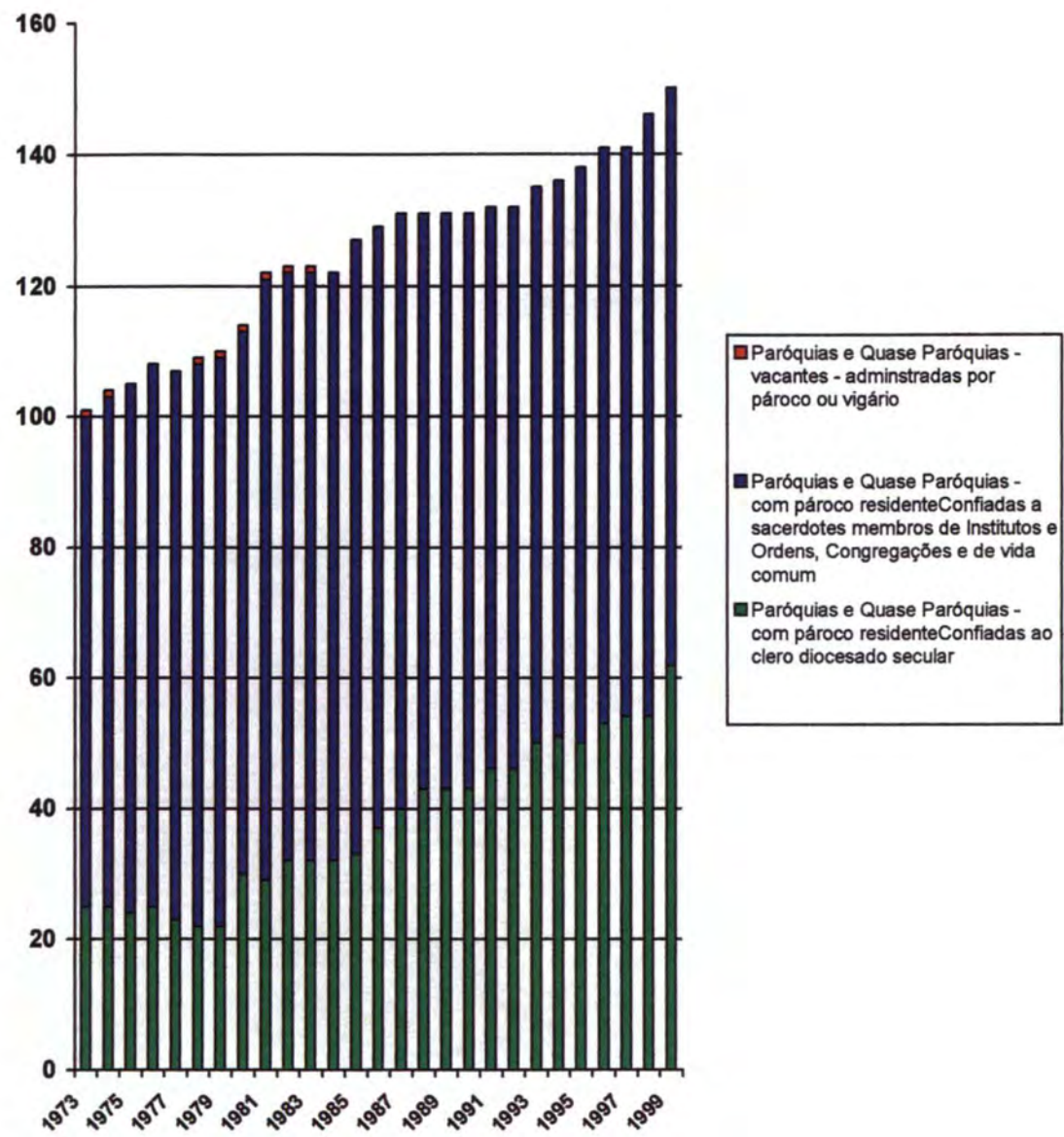
Com a ressalva da fragmentação da Arquidiocese de Curitiba em 1976 (figura 15), a evolução da fragmentação territorial das paróquias representa um crescimento pouco significativo. Na realidade, o que se verificou foi uma presença cada vez maior do clero religioso na administração das paróquias, devido à carência do clero secular. A expansão do número de paróquias sob administração de Dom Pedro M. Fedalto de 1970 a 1990 foi de 82 para 131. Representa neste período de 20 anos um processo de fragmentação paroquial de 2,45 por ano, pouco superior à administração anterior, do período 1950-1970, que representava um índice de 2,15

por ano. No entanto, se considerarmos o incremento populacional de Curitiba e o aumento do número de paróquias nós tínhamos uma relação de 16.153,8 habitantes por paróquia em 1950 e 11.858,9 habitantes por paróquia em 1970, para uma relação 16.641,2 habitantes por paróquia em 1990 e 17.706,6 habitantes em 2000 por paróquia ³⁵. Praticamente a fragmentação territorial das paróquias obedece a uma tendência de crescimento regular. (gráfico 13). A consolidação deste perfil confirma o pressuposto da política de manutenção institucional da Igreja em Curitiba no que tange à rede de paróquias, marca de que os impactos do crescimento populacional e a mobilidade religiosa para outras Igrejas e Religiões foram assimilados simbolicamente. Mesmo que a vitalidade e mobilização dos fiéis nas paróquias possam variar sensivelmente em relação a Igrejas cristãs não-católicas que representam uma lógica de curta duração, ainda não demonstram fissuras na hegemonia católica em Curitiba.

O presente diagnóstico sobre expansão do número de paróquias em Curitiba revela muito mais um acompanhamento do processo de urbanização da cidade, sendo assim, a organização de paróquias obedece muito mais a uma interação de comunidades urbanas e do local de culto do que propriamente a um caráter de expansão missionária.

³⁵ Estatísticas presentes no documento mimeografado de síntese histórica da Igreja no Paraná e em Curitiba da Cúria Metropolitana de Curitiba, 2000

GRÁFICO 13 - FRAGMENTAÇÃO TERRITORIAL DAS PARÓQUIAS - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)



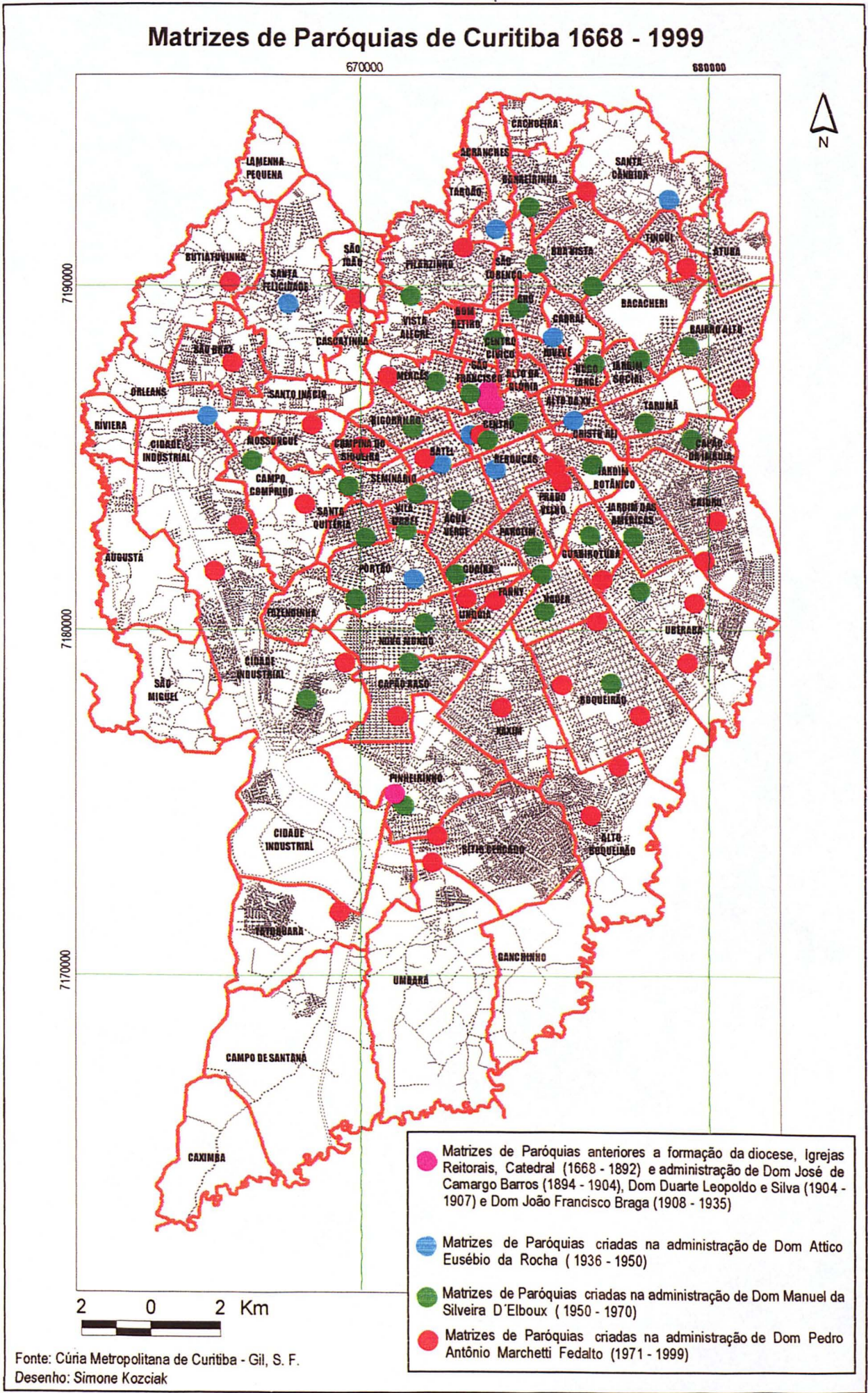
FONTE: CÚRIA METROPOLITANA 1973-1999

Partindo do centro histórico de Curitiba, da Praça Tiradentes e Largo da Ordem, com a presença da Catedral e as Igrejas Reitorais, vemos que estas obedecem a uma expansão do número de matrizes, acompanhada da expansão da malha urbana. Não há um processo multiplicador, mas há a confirmação da ereção de matrizes paroquiais a partir do estabelecimento de comunidades urbanas periféricas. Estes marcos da territorialidade católica apresentam uma expansão ordenada e pretérita, própria da situação de instituição religiosa hegemônica. (figura 16)

A consolidação das estruturas da territorialidade católica em Curitiba remete-se muito mais à administração de Dom Manuel da Silveira D'ELBOUX. (1950-1970). A expansão paroquial é uma faceta de sua política. Todavia, a expansão da Universidade Católica, o apoio ao estabelecimento crescente de Colégios Católicos e o estabelecimento de instituições de caridade significativas no período reforçam a tese de que os marcos de controle e poder hierárquico da Igreja atingem o seu auge.

O período pós Vaticano II, sob administração de Dom Pedro M. FEDALTO, representa a manutenção da ordem anteriormente edificada, com certa retração em algumas áreas de atuação da Igreja, como as instituições ligadas à ação social, principalmente na década de 1990.

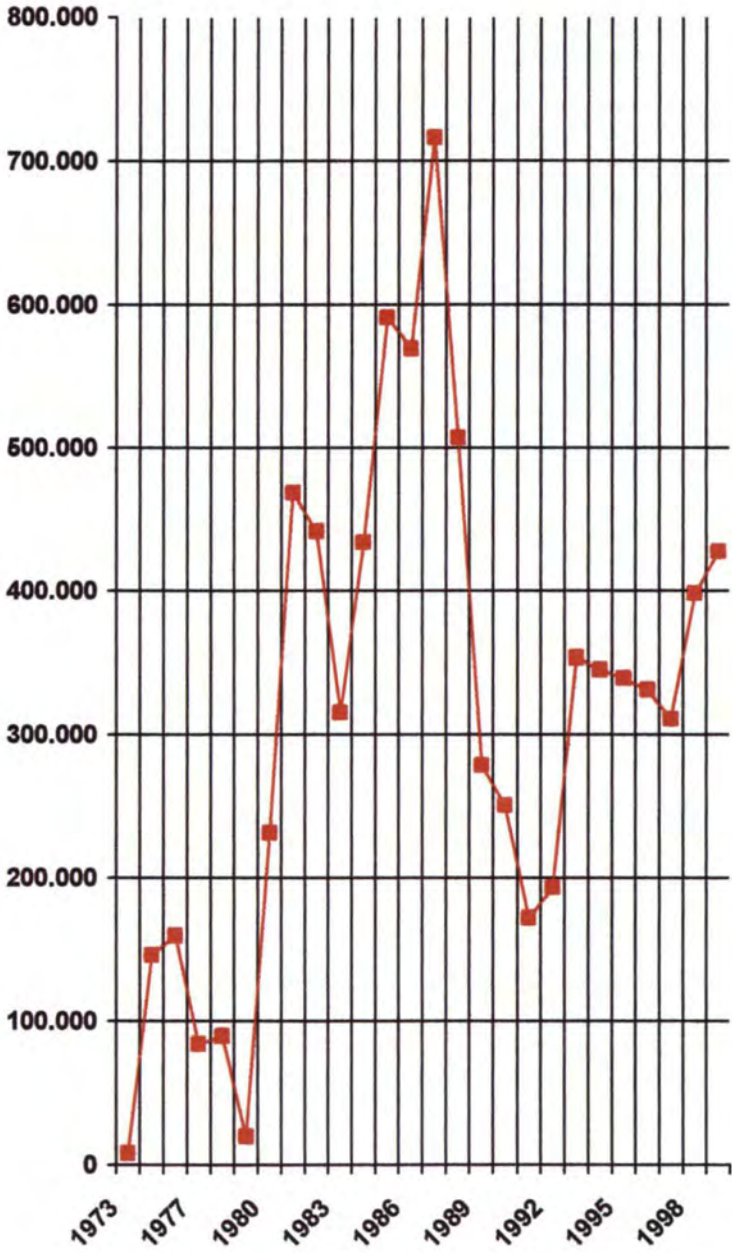
FIGURA 16 – MATRIZES DE PARÓQUIAS DE CURITIBA (1668-1999)



Os dados coletados na Cúria Metropolitana de 1973 a 1999 apresentam algumas discrepâncias interessantes. Primeiramente, a diferença acentuada dos dados do início dos anos 1980, que coincide com a visita à Curitiba do papa João Paulo II. Depois, os dados do fim dos anos 1980, com o pico de pessoas assistidas pelas instituições assistenciais em 1987. (gráfico 14). Reservadas as possíveis mudanças de critérios dos relatórios, podemos verificar a retração da década 1990. Muito dos estabelecimentos administrados por religiosos passaram para a administração leiga, sendo que para efeito estatístico a atuação de religiosos foi computada, mesmo em áreas fora do controle total da Igreja.

Na área assistencial, poucas instituições sob controle majoritário da Igreja ainda permanecem, como o Pequeno Cotelengo do Paraná, Lar dos Meninos São Luiz, Casa dos Pobres São João Batista e o Patronato Santo Antônio.

GRÁFICO 14 - PESSOAS ASSITIDAS EM INSTITUIÇÕES DE CARIDADE CONTROLADAS POR RELIGIOSOS CATÓLICOS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA, 1973-1999.

Uma atenção em áreas mais rentáveis de atuação social é verificada. O controle de ordens religiosas sobre patrimônios ligados à educação voltada às classes médias urbanas e elites se manifesta sobre as estruturas de instituições de ensino pago (gráfico 15).

De certo modo, a lógica educação-empresa revela circunstâncias próprias da ordem atual. Esta é a dinâmica de um novo espaço de representação mais secular, mais afeta às escalas do capital e principalmente a uma maior separação entre Estado e Igreja.

Esta tendência marcada está presente em várias instituições religiosas, não somente católicas. A questão que se coloca neste caso é: até que ponto a atuação econômica das instituições religiosas pressupõe um distanciamento do sagrado e uma secularização crescente?

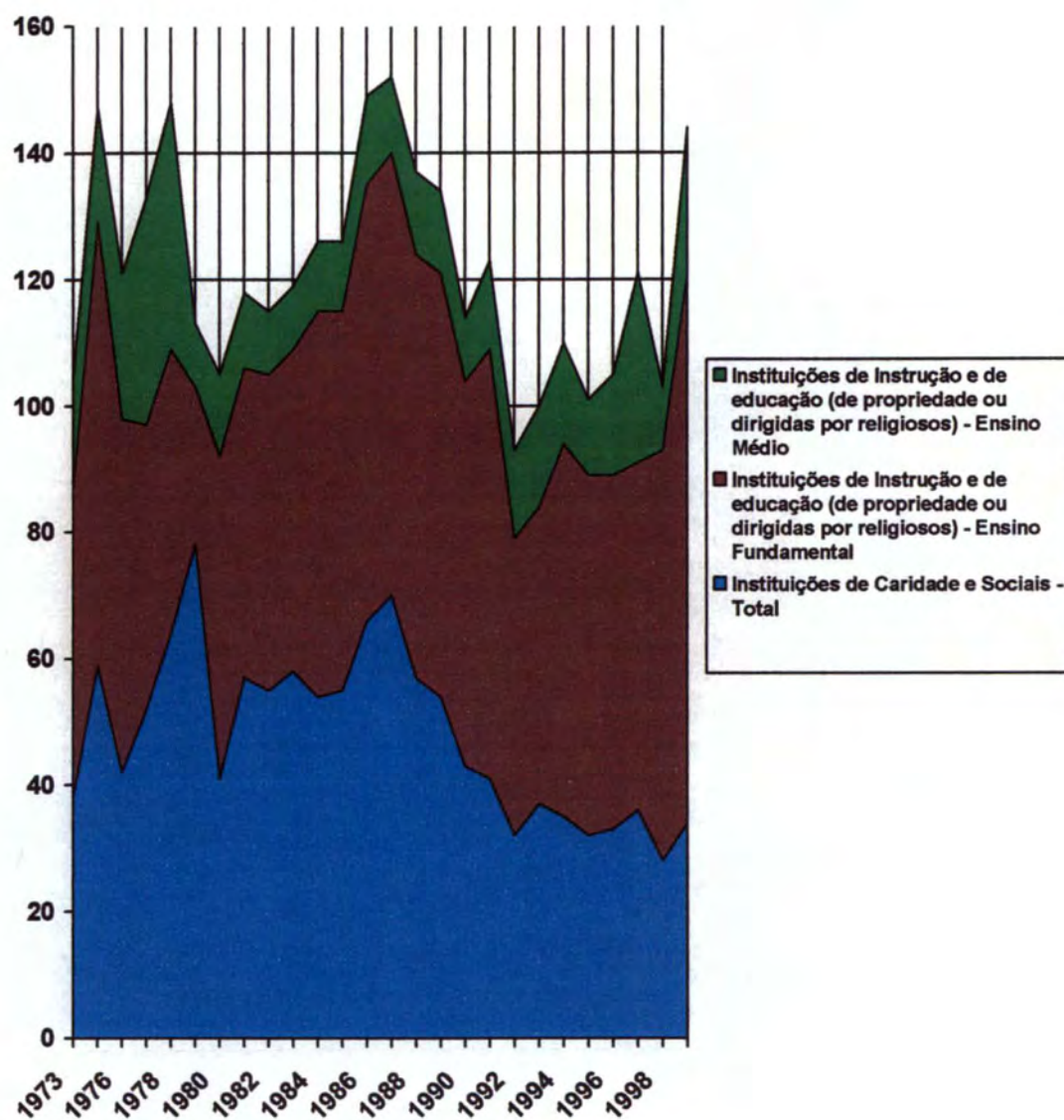
Ao encontro desta questão podemos inferir que:

Existe uma autodefinição institucional no que diz respeito à sua atuação, à sua vontade, ao seu discurso e aos seus parâmetros de legitimação;

Por outro lado, há uma representação social correspondente a atuação de indivíduos num determinado momento em determinado espaço geográfico. Esta realidade liga-se a uma noção de totalidade e coerência representada pelo discurso do sagrado. Edifica-se, assim, a imagem de controle absoluto sobre o destino da ação institucional.

A parceria e a iniciativa como empresa de várias Ordens Religiosas Católicas no que diz respeito às instituições de ensino referendaram uma nova fase gestada na década 1970 e que atingiu o auge na década de 1990. A Igreja em Curitiba, pouco a pouco, fica mais indiretamente ligada às instituições puramente assistenciais e sociais, e mais diretamente ligada a áreas de atuação especialmente educacionais rentáveis. Na medida em que a iniciativa assistencial passa paulatinamente aos auspícios do Estado, constrói-se um novo arranjo de relação Igreja – Estado.

GRÁFICO 15 - INSTITUIÇÕES CONTROLADAS POR RELIGIOSOS NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1973-1999)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA, 1973-1999.

Este contexto recente demonstra um processo de secularização da prática caritativa local. Todavia, esta realidade não representa uma saída da Igreja deste campo específico, mas uma ação mais indireta através das pastorais sociais.

Existe uma diferença sutil entre a atividade puramente assistencial e as ações sociais. Conceitualmente, no presente trabalho, reconhecemos que a atividade assistencial é base de uma atitude consagrada na prática cristã; aponta uma justificação doutrinal, e como representação possui também uma faceta institucional. Esta faceta revela-se a partir do controle e manutenção de organizações assistenciais de modo geral. Por outro lado, as ações sociais demonstram, em seu bojo, um caráter mais atinente às transformações estruturais da sociedade. Sob este aspecto, o caráter político temporal destas ações se destaca.

Neste âmbito, não existe uma essência material dos problemas sociais além de suas conseqüências. As injustiças sociais, sob esta ótica, são elas próprias significante e significado, ou seja, a coleção das mazelas sociais representa a própria condição de injustiça. Embora superficial, esta assertiva é plenamente justificável sob o prisma do assistencialismo.

Entretanto, a condição de injustiça social é muito mais ampla, pois podemos setorizar seus elementos e avaliar suas conseqüências. Assim, as mazelas sociais no dizer do mundo sacralizado, não são sintomas supremos do fenômeno de injustiça social, mas se opõem à ordem transcendente da moral religiosa. Quando a Igreja desenvolve a sua ação social esta legitima-se perante o discurso religioso procurando confrontar a injustiça social em bases da ordem transcendente da moral religiosa.

Como estrutura da territorialidade católica, as instituições assistenciais e educacionais configuram espaços de representação com nuances diferenciadas. As de caráter assistencial justificam o discurso religioso, e as de caráter educacional expressam parâmetros de controle e manutenção do poder institucional.

Os sacramentos são instrumentos simbólicos da identidade católica. A prática sacramental representa tanto uma identidade religiosa como também uma tradição cultural. O batismo, a 1ª comunhão e o matrimônio possuem este caráter tradicional mais presente, enquanto a crisma já demonstra um envolvimento maior com a dimensão religiosa do catolicismo por ser um sacramento de pouca evidência.

A dinâmica do batismo revela, em Curitiba, características quase de estagnação nas paróquias consideradas da capital, e de modesta ascensão nas do interior do território da Arquidiocese.³⁶ Verifica-se, em números absolutos, pouca variação a partir de 1986.

Muito embora o batismo, sob o ponto de vista simbólico, demonstre uma das facetas hegemônicas do catolicismo, ele é impreciso quanto à referência de pertença religiosa a longo prazo. Dois caminhos podemos adotar: considerar que a estagnação do número de batizados é um reflexo do processo de secularização ou da intensificação de mudança da relação de pertença religiosa da população.

Matrimônio, crisma e 1ª comunhão apresentam variações semelhantes com um declínio maior do número de matrimônios nas paróquias da capital. Nas paróquias do interior as práticas sacramentais revelam ascensão. Todavia, temos de relativizar a afirmação de que as paróquias consideradas do interior possuem uma prática sacramental mais efetiva. Esta premissa, muito presente no discurso secular, estaria ligada a uma postura tradicionalista do interior face à modernidade da capital. Contudo, Curitiba demonstrou uma maior *marginalização espacial*³⁷ de sua população, principalmente a partir da década de 1980. Esta tendência revela também uma concentração de população mais pobre na periferia em face do

³⁶ A distinção entre paróquias do interior e da capital é uma distinção feita pela Cúria Metropolitana de Curitiba (figura 14).

³⁷ Marginalização espacial no sentido de exclusão das camadas populares da população para a periferia do município. Isto se deve a uma série de políticas urbanas, do processo de valorização do solo urbano e especulação imobiliária.

processo de valorização do espaço no município de Curitiba. Levando em conta esta reserva, podemos inferir que o comportamento do movimento sacramental nestas duas regiões revelam que quanto mais Curitiba torna-se cosmopolita, o volume das práticas tradicionais são redimensionados em relação a este contexto. (gráficos 16 – 17).

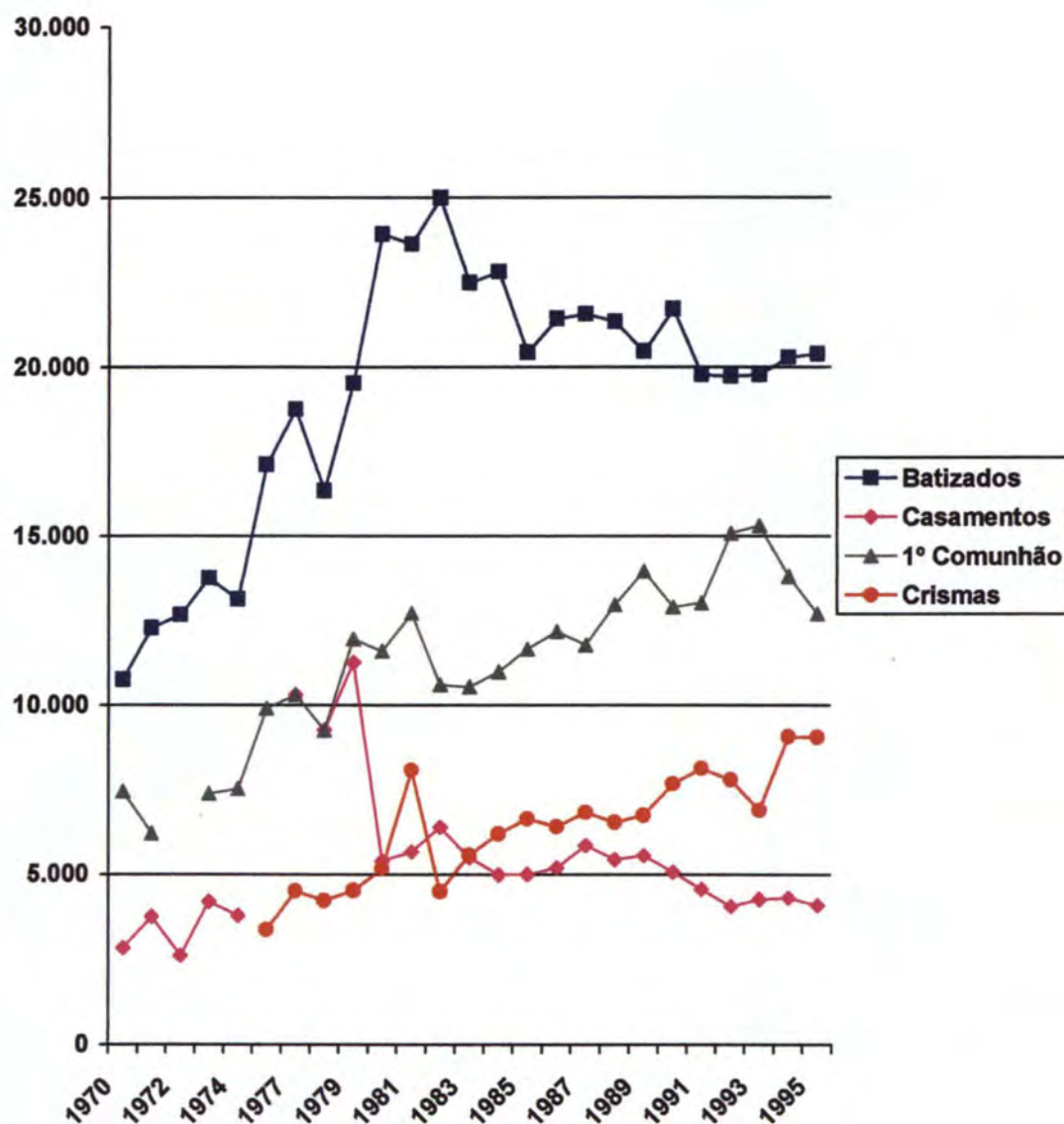
No âmbito da fronteira ecumênica em Curitiba, a ação institucional católica concentra-se também na área de educação religiosa para as escolas públicas. A motivação desta ação está relacionada à promulgação da lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei 9475 de 22 de julho de 1997 que desloca o ensino religioso confessional para um caráter interconfessional, possibilitando a constituição de uma disciplina específica dentro das escolas públicas.

Segundo o texto do artigo 1 da lei 9.475 de 22 de julho de 1997: "O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo."

A lei ainda estabelece que "os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para definição dos conteúdos de ensino religioso" (§2º artigo 1º lei 9475 de 22 de julho de 1997)

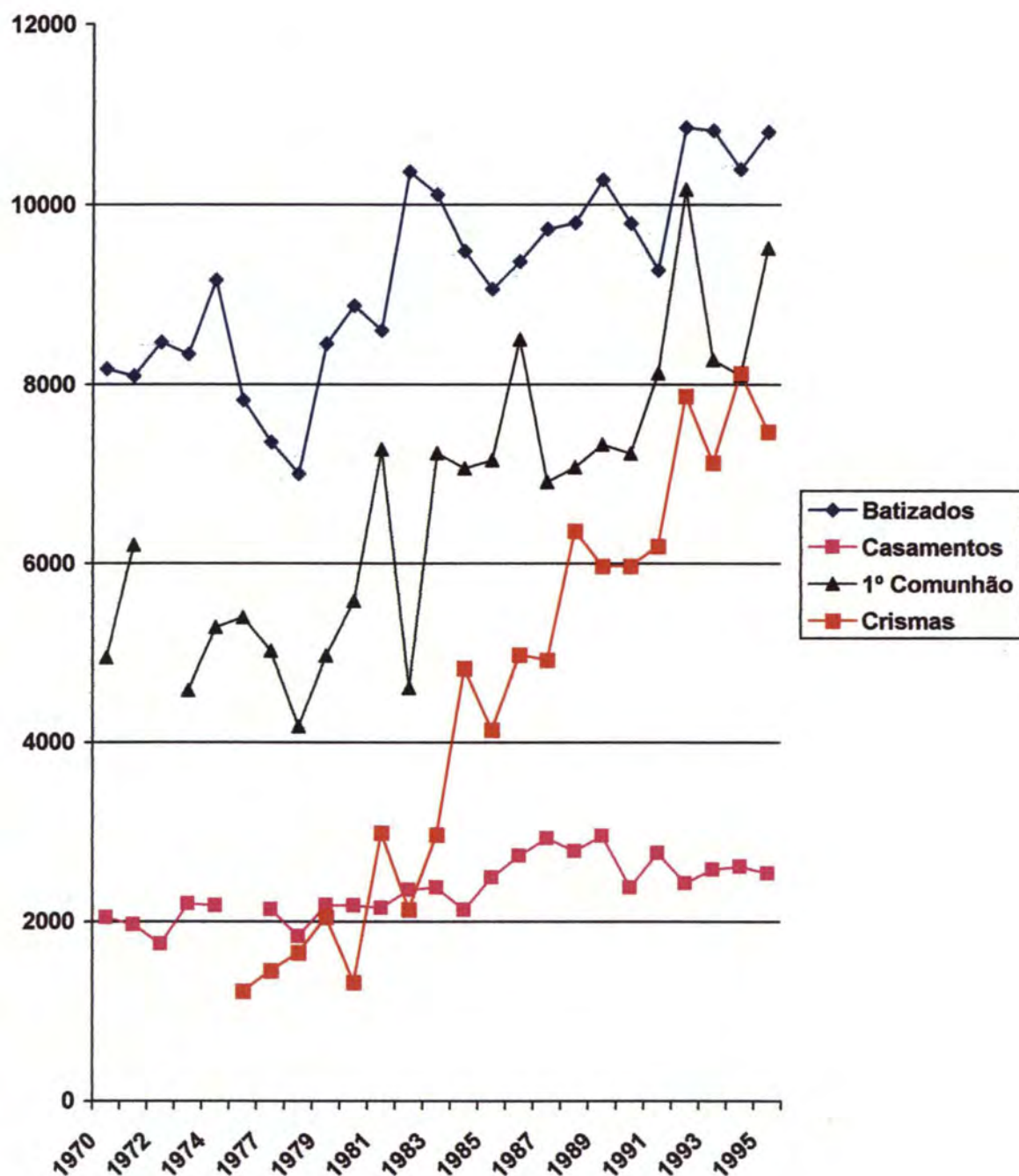
No Paraná, a Arquidiocese de Curitiba mantém uma ação institucional junto à Associação Interconfessional de Educação (ASSINTEC), entidade civil de caráter interconfessional fundada em 20 de junho de 1973, que se apresenta como orientadora do ensino religioso no Estado do Paraná. O período de fundação da entidade corresponde ao início do ministério de Dom Pedro M. FEDALTO e já representava uma faceta específica da política ecumênica da Igreja Local em face dos ditames do Concílio Vaticano II.

GRÁFICO 16 -MOVIMENTO RELIGIOSO - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA - PARÓQUIAS DA CAPITAL (1970-1995)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA, 1970-1996

GRÁFICO 17 - MOVIMENTO RELIGIOSO - ARQUIDIOCESE DE CURITIBA - PARÓQUIAS DO INTERIOR (1970-1995)



FONTE: CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA (1970-1996)

A ASSINTEC congregava denominações cristãs, com algumas variações até a reestruturação do estatuto em 10/02/1998, sendo que as representações que permanecem são: a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Evangélica Reformada, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Irmãos Menonitas e a Igreja Evangélica Menonita.

Com a criação do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), em setembro de 1995, e o impacto da lei de ensino religioso de 1996-1997, a ASSINTEC, sob presidência de um representante da Igreja Católica Romana, desencadeou o processo de admissão de instituições religiosas além do âmbito cristão. Assim, com a reestruturação do estatuto em 10/02/1998, em 1999 foram admitidas representações além do espectro cristão: a Federação das Religiões de Matriz Africana do Paraná e a Fé Bahá'í através do Conselho Bahá'í do Paraná.

Segundo a Regional Sul II³⁸ da CNBB:

Constata-se no Paraná uma grande diversidade quanto ao pensamento e à prática religiosa favorecida pelo grande fluxo migratório e, conseqüentemente, grande variedade de etnias, com seus credos, usos e costumes. A divisão entre os cristãos que tem acontecido na história, e ainda acontece hoje e que faz surgir sempre novos grupos separados, "contradiz abertamente a vontade de Cristo e se constitui um escândalo para o mundo, como também prejudica a causa do anúncio do Evangelho a toda criatura". Fiel às grandes inspirações do Concílio Vaticano II, ao crescimento do Ecumenismo e Diálogo Religioso depois do Concílio e em resposta ao crescimento do pluralismo religioso no Paraná, a Igreja Católica propõe-se realizar o objetivo geral de sua ação em diálogo com os irmãos de outras Igrejas e comunidades Eclesiais, com adeptos de outras religiões e filosofias de vida. (CNBB, - *Ecumenismo e Diálogo Religioso*, 2002)

A conjuntura da segunda metade da década de 1990 propiciou uma reelaboração do discurso sobre ensino religioso nas escolas. Dentre as características marcantes deste processo está o deslocamento do discurso

³⁸ A Regional Sul II da CNBB corresponde ao estado do Paraná. (CNBB, 2002)

estritamente confessional e catequético para um discurso do conhecimento universal. O ecumenismo e o diálogo inter-religioso aparecem como pano de fundo na implementação do ensino religioso. Muito embora o ensino religioso público seja redefinido em uma ótica inter-religiosa, a hegemonia do discurso católico sobre o assunto se impõe, resultando em uma *práxis* contraditória.

A fronteira ecumênica da territorialidade católica em Curitiba, que na década de 1980 circunscrevia-se ao diálogo com as Igrejas protestantes tradicionais, demonstra na década de 1990 uma tendência mais plural ao estender o diálogo à religiões não-cristãs. Todavia, as repercussões efetivas destas estratégias ainda demonstram-se tímidas em relação à dinâmica cultural da segunda metade da década de 1990. O discurso católico local, neste limite, ainda permanece ambíguo para os enunciatários.

CONCLUSÃO

A construção desta tese partiu da percepção das transformações da hegemonia católica no Brasil pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), através do discurso oficial da Igreja e de suas formas de apropriação material e simbólica na constituição de uma determinada territorialidade do sagrado.

Neste intuito, analisamos as dinâmicas do poder e as estratégias de expansão e preservação da Igreja Católica Romana em quatro escalas de representação que consolidam os limites da territorialidade católica. O primeiro âmbito é representado pelo discurso através de documentos papais e textos conclusivos do Concílio Vaticano II; o segundo refere-se ao discurso do CELAM nas Conferências Episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Sto. Domingo (1992); o terceiro refere-se ao discurso da CNBB, e por fim, a escala da Igreja local é representada pela Arquidiocese de Curitiba.

Para tanto, realizamos uma reflexão teórica específica, partindo de conceitos de base como o poder, as representações sociais e o sagrado, que por sua vez consubstanciaram as categorias analíticas que regem esta interpretação da história da Igreja Católica Romana. Sendo assim, delineamos o arcabouço teórico-metodológico do trabalho na ancoragem da temporalidade do sagrado, da identidade religiosa, do espaço de representação e da territorialidade do sagrado.

A Igreja Católica Romana circunscrita pelos limites estabelecidos pelo discurso institucional realiza a manipulação da sua própria expressão concreta através da ação dos atores sociais em sua representação de poder. O clero é a equipe articulada que mediante o subsídio da *virtude* constitui um consenso operacional da expressão religiosa da Igreja. A interação entre a hierarquia da Igreja e os crentes se dá de forma tácita a partir de uma convenção, mantida não só no rito como também no cotidiano.

Esta relação de poder se faz como representação social e constitui a territorialidade católica. Estes aspectos são, portanto, o quadro de referência peculiar à dinâmica histórica que sustenta uma determinada teia de relações projetadas para o futuro.

Os procedimentos metodológicos adotados correspondem inicialmente a uma *desconstrução* do discurso oficial da Igreja, contextualizado e interpretado sob o arcabouço teórico erigido no primeiro capítulo. Em um segundo momento, a partir das fontes primárias pesquisadas, edificamos um sistema de informações através de técnicas estatísticas e gráficas pelas quais elaboramos a análise da base material da instituição Igreja. A interpenetração destes dois procedimentos coligidos constitui o ritmo e integridade da pesquisa.

O plano discursivo é analisado em consonância com a materialidade das práticas da instituição Igreja. Esta perspectiva de análise foi projetada em uma interpretação *culturalista* da concepção de história do espaço em LEFÉBVRE (1991) e nas possibilidades de uma história das representações em CHARTIER (1991). Portanto as diversas formas de apropriação do discurso e sua interpretação foram confrontadas com a materialidade da prática espacial de seus conteúdos simbólicos e galvanizadas pela análise das relações de poder.

O último quartel o século XX demonstra uma crise da representação dominante da Igreja Católica Romana e sua reestruturação no Brasil. A conjuntura secularizante da base de sustentação da Sé Romana na Europa e a retração no espírito missionário da Igreja, em outras partes do mundo contabilizaram uma certa estagnação do domínio simbólico da Igreja em especial nos países de maioria católica. Com efeito, o pluralismo religioso dos grandes centros urbanos cunhou uma nova realidade no Brasil, baseada em um crescente questionamento do mito do Brasil católico. A emergência de movimentos religiosos pentecostais e neopentecostais, em primeira instância, representou nas décadas de 1980 e 1990 um impacto considerável na forma pela qual a religiosidade popular redefiniu sua identidade religiosa.

Em consequência desta nova trama, reconfigura-se o espaço de representação da Igreja Católica Romana no Brasil. Os sinais mais candentes desta transformação encontram-se na forma como os ditames do Concílio Vaticano II são assimilados e adquirem nova semântica nos discursos do CELAM e da CNBB. A manutenção de um catolicismo de fachada de católicos não-praticantes é uma das facetas deste processo. Entretanto, mais além deste quadro está toda uma prática social destoante da *disposição da virtude*, uma das bases do poder simbólico da Igreja que coloca cada vez mais em questão a colagem do discurso institucional no cotidiano dos crentes.

O redimensionamento do *sagrado* da condição de objeto de estudo para categoria de interpretação e avaliação marcou sensivelmente as formas de articulação analítica entre o contexto discursivo e o levantamento da realidade institucional da Igreja, principalmente à escala local.

O tratamento das fontes relativas à Arquidiocese de Curitiba, com seu perfil tradicional, permitiu a objetivação de nossa análise em relação as formas de apropriação e prática dos discursos de outras instâncias de poder da Igreja Católica.

As novas relações estabelecidas pouco a pouco galvanizam uma série de tensões endógenas e exógenas da Igreja, sendo a primeira no plano hierárquico e regional, e a segunda, com maior propriedade, no plano dos limites do pluralismo religioso. Estes aspectos constituem a base da territorialidade católica, pois denotam uma gama de relações de poder político e simbólico da instituição Igreja.

Deste modo, o quadro analítico revelou as seguintes considerações finais:

- (i) O discurso hierárquico da Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, foi sensivelmente redimensionado sendo que seus impactos regionais tardios constituíram temporalidades diferenciadas. Verifica-se muitas vezes o descompasso entre o discurso da Sé Romana e o do CELAM e da CNBB. Existe uma dialética entre o discurso do ecumenismo e o reforço da primazia da Igreja como detentora da *única verdade religiosa* e da *disposição da virtude*.

- (ii) O discurso católico institucional pós-Concílio Vaticano II assume como estratégia de enfrentamento da pluralidade religiosa o ecumenismo católico e o diálogo inter-religioso.
- (iii) Configura-se a tese da unidade cristã que evidencia a Igreja Católica Romana como centro de convergência dos cristãos, e como tal transforma-se em um discurso de restauração.
- (iv) A atividade missionária e de evangelização corresponde ao resgate de um atributo constante no discurso da Igreja Católica. Todavia, a *práxis* no contexto regional do Brasil representa um processo de readequação da religiosidade popular em direção à representação institucional da Igreja. Esta lógica, nas décadas de 1970 e 1980, no Brasil, perpassa o engajamento social popular da Igreja estimulado pelas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla.
- (v) A territorialidade católica no Brasil sofreu uma transformação nas décadas de 1970 e 1980 e representou uma ruptura em relação ao discurso de caráter mais eurocêntrico da Santa Sé. Foi constituída uma nova representação social da Igreja sintetizada pela proposição da "*opção preferencial pelos pobres*" das conferências do CELAM, de Medellín e Puebla e pela emergência da teologia da libertação.
- (vi) Na década de 1990, sob impacto da consolidação do avanço neopentecostal, a postura da Igreja Católica caracteriza-se pela manutenção de seu poder simbólico e pela intervenção no corpo dos crentes, refletidas no discurso mais conservador de Sto. Domingo. A iniciativa do movimento de renovação carismática, os cultos espetaculares de mobilização das massas populares e a dinâmica de introdução de novos santos na prática religiosa individual constituem novos elementos do espaço de representação da Igreja no Brasil.

- (vii) A fragmentação territorial da Igreja no Brasil pós-Concílio Vaticano II, através da multiplicação das dioceses e paróquias de modo contraditório, evidenciou o esvaziamento do poder regional dos bispos e explicitou a escassez de sacerdotes. De outro lado, este processo reforça que a ação estratégica que caracteriza a territorialidade católica está muito mais centrada em um monopólio do poder religioso por parte do clero, em contraposição ao acesso e à socialização leiga do espaço sagrado, próprios da religiosidade popular do Brasil.
- (viii) A relativização, nos anos 1990, do monopólio do sagrado representado pela hegemonia do catolicismo no Brasil estabelece uma situação de crise da identidade católica. Haja visto o discurso da Conferência Episcopal de Sto. Domingo (1992) sobre a necessidade de reconversão das massas populares e dos católicos não-praticantes.
- (ix) Em relação à Igreja local, a paróquia como estrutura de base da territorialidade católica teve dificuldades em libertar-se da sua imagem cartorial e pouco flexível. Nas décadas de 1970 e 1980, em decorrência do surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, a paróquia experimentou certa vitalidade social, mas se retraiu na década de 1990. No contexto do impacto da pluralidade religiosa urbana, a hegemonia da Igreja foi relativizada e a estrutura por demais cristalizada da paróquia sofreu certa paralisia.
- (x) Na escala da Igreja Local, a escola como estrutura de base da territorialidade católica representa uma faceta importante das relações de poder que a Igreja estabelece com a sociedade. Nas décadas de 1980 e 1990 o processo de secularização do ensino e a transformação deste em prática empresarial estabeleceram um

reordenamento da prática educacional católica.

- (xi) O meio urbano no Brasil é o palco por excelência da diversidade de territorialidades do sagrado. No contexto local de Curitiba há uma multiplicidade de territorialidades locais sobrepostas decorrente da mobilidade da identidade religiosa e das disputas de domínio simbólico das diversas instituições religiosas.

Realizamos a construção de uma interpretação alternativa dos mecanismos de inserção social da religião institucionalizada através de suas representações e práticas espaciais. Deste modo, elaboramos uma trajetória da Igreja Católica Romana sob análise das transformações da territorialidade católica. O recorte temporal toma como base o Concílio Vaticano II e o último quartel do século XX.

Fica patente que, considerando os limites da abordagem escolhida, a territorialidade católica é atravessada por uma crise refundadora na segunda metade do século XX. Os primeiros anos pós-Concílio Vaticano II estabelecem a consciência de uma ruptura marcante no discurso da Igreja. Este plano discursivo pouco a pouco reverbera de modo diferenciado em várias instâncias regionais de poder da Igreja. No Brasil das décadas de 1970 e 1980 constitui-se um sistema de práticas institucionais de certo modo autônomas em relação ao pensamento dominante da Igreja.

Como nova ruptura, não tão radical, a retração conservadora do discurso de Sto. Domingo empreende uma *nova romanização* da Igreja Latino-americana.

Os anos da década de 1990 representam, no campo da religião, a fixação do paradigma do pluralismo religioso e, neste bojo, uma implacável fragmentação do Cristianismo. Entre outros aspectos, a individuação da prática religiosa é diretamente proporcional ao enfraquecimento do controle institucional. A reforma protestante, como protótipo da modernidade, reapresenta também no século XX, freqüentemente, os mais profundos questionamentos estruturais à Igreja Católica Romana. O pentecostalismo e o neopentecostalismo são facetas representativas

deste processo de fracionamento do rito e do sectarismo. Por outro lado, dialeticamente articulada ao processo anterior está a emergência do diálogo inter-religioso além do âmbito estritamente do ecumenismo cristão. Deste modo, podemos inferir que esta dinâmica contraditória poderá nas próximas décadas representar o salto qualitativo necessário a um novo patamar de desenvolvimento nas relações entre religião e sociedade.

A perspectiva do avanço pentecostal e neopentecostal em detrimento da população católica se configura como um ponto crítico. Os resultados preliminares do Censo Demográfico de 2000 sobre a relação de pertença religiosa no Brasil, divulgados recentemente pelo IBGE, indicam a consolidação das tendências transformadoras na territorialidade do sagrado no Brasil como apontadas neste trabalho. Os católicos representam 73,06% e os evangélicos 15,41%, sendo que desses últimos, 67,6 % são pentecostais e neopentecostais.

A reestruturação da territorialidade católica, diante desse quadro, é insólita assim como inexorável. Explicar esse processo de crescente perda da hegemonia católica no Brasil é o desafio que se coloca para a continuidade desta investigação no futuro.

FONTES

I - DOCUMENTOS DATILOGRAFADOS DO ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1973, Curitiba, 1974.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1974, Curitiba, 1975.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1975, Curitiba, 1976.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1976, Curitiba, 1977.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1977, Curitiba, 1978.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1978, Curitiba, 1979.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1979, Curitiba, 1980.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1980, Curitiba, 1981.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1981, Curitiba, 1982.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1982, Curitiba, 1983.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1983, Curitiba, 1984.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1984, Curitiba, 1985.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1985, Curitiba, 1986.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1986, Curitiba, 1987.

_____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1987, Curitiba, 1988.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1988, Curitiba, 1989.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1989, Curitiba, 1990.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1990, Curitiba, 1991.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1991, Curitiba, 1992.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1992, Curitiba, 1993.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1993, Curitiba, 1994.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1994, Curitiba, 1995.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1995, Curitiba, 1996.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1996, Curitiba, 1997.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1997, Curitiba, 1998.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1998, Curitiba, 1999.

____ Questionário Estatístico Geral Anual - Secretaria de Estado do Vaticano - Serviços Centrais de Estatística da Igreja Romana 1999, Curitiba, 2000.

II - DOCUMENTOS IMPRESSOS DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 32, n. 46, 1969. p. 03-148

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 33, n. 46, 1970-1971. p. 03-170

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 34, n. 47, 1971-1972. p. 03-219

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 35, n. 48, 1973. p. 03-253

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 36, n. 49, 1974. p. 03-221

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: v. 37, n. 50, 1975-1977. p. 03-427

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 51, 1977-1980. p. 07-219

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 52, 1981-1982. p. 32-186

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 53, 1983-1984. p. 30-211

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 54, 1985-1986. p. 31-399

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 55, 1987-1988. p. 180-479

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 56, 1989-1992. p. 200-569

Anuário da Arquidiocese de Curitiba – Paraná. Curitiba: n. 57, 1992-1996. p. 29-803

III - DOCUMENTOS EPISCOPAIS DO CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO –CELAM

CELAM. Declaración de la Conferencia Episcopal de Rio de Janeiro 1955

Disponível em: < <http://www.aciprensa.com/rio.htm> > Acesso em 25 Jul. 2002.

_____. **Bispos da América latina – Conclusões de Medellín.** Disponível em: <http://www.capeladelourdes.org.br/celam/medellin_p_main.htm> Acesso em 17 Jul. 2001.

_____. **III Conferência Geral do episcopado Latino-Americano – Puebla – A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina.** Disponível em: <http://www.capeladelourdes.org.br/celam/puebla_p_index.htm> Acesso em: 16 Jul. 2001.

_____. **Santo Domingo- IV Conferência do Episcopado latino-americano - Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã.** Disponível em : <http://www.capeladelourdes.org.br/celam/santo_domingo_p_main.htm> Acesso em 17 de Jul. 2001.

IV - DOCUMENTOS EPISCOPAIS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB

CNBB. Testemunhar a Fé Viva em Pureza e Unidade. Documentos da CNBB nº 01, nov. 1973. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999a. 1 CD-ROM.

_____. Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1975/1978. Documentos da CNBB nº 04. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999b. 1 CD-ROM.

_____. Comunicação Pastoral ao Povo de Deus. Documentos da CNBB nº 08, out. 1976. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999c. 1 CD-ROM.

_____. 4º Plano Bienal dos Organismos Nacionais 1977/1978. Documentos da CNBB nº 09, 1977. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999d. 1 CD-ROM.

_____. Exigências Cristãs de uma Ordem Política. Documentos da CNBB nº 10, fev. 1977. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999e. 1 CD-ROM.

_____. Diretório para Missas com Grupos Populares. Documentos da CNBB nº 11, 1978. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999g. 1 CD-ROM.

_____. Subsídios para Puebla. Documentos da CNBB nº 13, fev. 1977. In: _____. **Documentos da CNBB.** São Paulo: Paulinas, 1999f. 1 CD-ROM.

- _____. Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1979/1982. Documentos da CNBB nº 15, 1979. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999h. 1 CD-ROM.
- _____. 5.º Plano Bienal dos Organismos Nacionais 1979/1980. Documentos da CNBB nº 16. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999i. 1 CD-ROM.
- _____. Batismo de Crianças Subsídios teológico-litúrgico-pastorais. Documentos da CNBB nº 19, fev. 1980. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999j. 1 CD-ROM.
- _____. Vida e Ministério do Presbítero Pastoral Vocacional. Documentos da CNBB nº 20, fev. 1981. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999k. 1 CD-ROM.
- _____. 6º Plano Bienal dos Organismos Nacionais 1981/1982. Documentos da CNBB nº 21, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999l. 1 CD-ROM.
- _____. Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política. Documentos da CNBB nº 22, ago 1981. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999m. 1 CD-ROM.
- _____. Solo Urbano e Ação Pastoral. Documentos da CNBB nº 23, fev. 1982. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999n. 1 CD-ROM.
- _____. Pronunciamentos da CNBB 1981-1982 coletânea. Documentos da CNBB nº 24, 1982. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999o. 1 CD-ROM.
- _____. As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil. Documentos da CNBB nº 25, nov. 1982. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999p. 1 CD-ROM.
- _____. Catequese Renovada Orientações e Conteúdo. Documentos da CNBB nº 26, abr. 1983. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999q. 1 CD-ROM.
- _____. Pronunciamentos da CNBB 1982-1983 coletânea. Documentos da CNBB nº 27, 1983. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999r. 1 CD-ROM.
- _____. Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1983/1986. Documentos da CNBB nº 28. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999s. 1 CD-ROM.
- _____. 7º Plano Bienal dos Organismos Nacionais 1983/1984. Documentos da CNBB nº 29, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999t. 1 CD-ROM.
- _____. Formação dos Presbítero da Igreja do Brasil. Documentos da CNBB nº 30, mai. 1984. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999u. 1 CD-ROM.

_____. Carta aos Agentes de Pastoral e às Comunidades. Documentos da CNBB nº 33, abr. 1985. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999v. 1 CD-ROM.

_____. 8º Plano Bial dos Organismos Nacionais 1985/1986. Documentos da CNBB nº 34, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999x. 1 CD-ROM.

_____. Pronunciamentos da CNBB 1984-1985 coletânea. Documentos da CNBB nº 35, 1985. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999y. 1 CD-ROM.

_____. Por Uma Nova Ordem Constitucional Declaração Pastoral. Documentos da CNBB nº 36, abr. 1986. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999z. 1 CD-ROM.

_____. Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1987/1990. Documentos da CNBB nº 38. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999w. 1 CD-ROM.

_____. 9º Plano Bial dos Organismos Nacionais 1987/1988. Documentos da CNBB nº 39, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 a.1. 1 CD-ROM.

_____. Igreja: Comunhão e Missão na Evangelização dos Povos, no Mundo do Trabalho, da Política e da Cultura. Documentos da CNBB nº 40, abr. 1988. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 b.1. 1 CD-ROM.

_____. 10º Plano Bial dos Organismos Nacionais 1989/1990. Documentos da CNBB nº 41, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 c.1. 1 CD-ROM.

_____. Animação da Vida Litúrgica no Brasil. Documentos da CNBB nº 43, abr. 1989. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 d.1. 1 CD-ROM.

_____. 11º Plano Bial dos Organismos Nacionais 1991/1992. Documentos da CNBB nº 46, In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 e.1. 1 CD-ROM.

_____. Educação, Igreja e Sociedade. Documentos da CNBB nº 47, mai. 1992. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 f.1. 1 CD-ROM.

_____. Das Diretrizes a Santo Domingo. Documentos da CNBB nº 48, ago. 1992. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 g.1. 1 CD-ROM.

_____. 12º Plano de Pastoral dos Organismos Nacionais 1993/1994. Documentos da CNBB nº 49. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 h.1. 1 CD-ROM.

_____. Ética, Pessoa e Sociedade. Documentos da CNBB nº 50. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 i.1. 1 CD-ROM.

_____. Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. Documentos da CNBB nº 53, nov. 1994. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 j.1. 1 CD-ROM.

_____. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998. Documentos da CNBB nº 54. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999k.1. 1 CD-ROM.

_____. Rumo ao Novo Milênio Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000. Documentos da CNBB nº 56 abr. 1996. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 l.1. 1 CD-ROM.

_____. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1999-2002 – Documentos da CNBB nº 61, abr. 1999. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 2000 m.1. 1 CD-ROM vers. 2.0 update.

Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas. Documentos da CNBB nº 62, abr. 1999. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 2000 n.1. 1 CD-ROM vers. 2.0 update.

Brasil – 500 anos Diálogo e Esperança Carta a Sociedade Brasileira e às Nossas Comunidades. Documentos da CNBB nº 62, mai. 2000. In: _____. **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 2000 n.1. 1 CD-ROM vers. 2.0 update.

_____. **Ecumenismo e Diálogo Religioso** Disponível em:
<<http://www.cnbbs2.org.br/index.php?link=show.php&id=52>> Acesso em 25 Jul. 2002

TEPE, D. V. Identidade do padre na situação atual – Sínodo dos Bispos em Roma 30 de setembro a 28 de outubro de 1990. **Comunicado Mensal da CNBB**, Brasília, v. 39, n. 445, out. 1990, p. 1332-1333.

V - DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS.
Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o Ecumenismo. São Paulo: Paulinas, 1994

_____. **Diálogo católico-pentecostal Evangelização, Proselitismo e Testemunho Comum**. São Paulo: Paulinas, 1999

_____. **A dimensão Ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral**. São Paulo: Paulinas, 1993

JOÃO XXIII. Bulla Humanae Salutis – Convocação do Concílio Vaticano II. In: _____. **Documentos da Igreja 2**. São Paulo: Paulus, 1998.

JOÃO PAULO II. Redemptor Hominis – O redentor do Homem. **Documentos da Igreja 4**. São Paulo: Paulus, 1997

_____. Veritatis Splendor – Esplendor da Verdade. In: _____. **Documentos da Igreja 4**. São Paulo: Paulus, 1997

_____. Ut Unum Sint – Sobre o Empenho Ecumênico Que todos sejam Um. In: _____. **Documentos da Igreja 4**. São Paulo: Paulus, 1997

_____. **Fides et Ratio**. Vaticano: Vaticano Ed., 1998.

PAULO IV. Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* – Os Caminhos da Igreja. In: _____ **Documentos da Igreja 3**, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Carta Encíclica *Populorum Progressio* – Sobre o desenvolvimento dos Povos. In: _____ **Documentos da Igreja 3**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* – 80º Aniversário da Encíclica *Rerum Novarum*. In: _____ **Documentos da Igreja 3**, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Exortação Apostólica Evangelica *Testificatio* – sobre a Renovação da Vida Religiosa In: _____ **Documentos da Igreja 3**, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: VIER, Frei Frederico O.F.M. (org) **Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo. In: VIER, Frei Frederico O.F.M. (org) **Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. In: VIER, Frei Frederico O.F.M. (org) **Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações**, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs. In: VIER, Frei Frederico O.F.M. (org) **Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa. In: VIER, Frei Frederico O.F.M. (org) **Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VI - FONTES ESTATÍSTICAS DO CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS – CERIS

CERIS. **Circunscrições Eclesiásticas por Categorias Brasil 1500/1999**. Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_01.htm > Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Dados Gerais das Circunscrições Eclesiásticas, Paróquias e Presbíteros 1970-1990**. Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_02a.htm > Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Dados Gerais das Circunscrições Eclesiásticas, Paróquias, Presbíteros e Diáconos Permanentes Brasil 1991-1999**. Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_02b.htm > Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Dados Gerais dos Institutos Masculinos e Femininos (Institutos religiosos e Sociedades de Vida Apóstolica) Brasil 1970-1989**. Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_03a.htm > Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Dados Gerais dos Institutos Masculinos e Femininos (Institutos religiosos e Sociedades de Vida Apóstólica) Brasil 1990-1999.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_03b.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Evolução do Número de Paróquias por Regional da CNBB Brasil- 1964-1978.** Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_04a.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Evolução do Número de Paróquias por Regional da CNBB Brasil- 1979-1993.** Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_04b.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Evolução do Número de Paróquias por Regional da CNBB Brasil- 1994-1999.** Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_04c.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1964-1968.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05a.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1969-1973.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05b.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1974-1978.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05c.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1979-1983.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05d.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1984-1988.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05e.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1989-1993.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05f.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1994-1998.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05g.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Distribuição Percentual das Paróquias Segundo a Provisão, por Regional da CNBB Brasil 1999.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_05h.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Evolução do Contingente Prebiterial Diocesano nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1964-1978.** Disponível em: < http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_06a.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

_____. **Evolução do Contingente Prebiterial Diocesano nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1979-1993.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_06b.htm> Acesso em 20 Jul. 2001.

Evolução do Contingente Prebiterial Diocesano nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1994-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_06c.htm Acesso em 20 Jul. 2001.

Movimento Anual do Contingente Prebiterial Diocesano Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_07.htm Acesso em 20 Jul. 2001

Baixas no Presbitério Diocesano Segundo Motivos Diversos Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_08.htm Acesso em 20 Jul. 2001

Evolução do Contingente Presbiterial dos Institutos nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1964-1975. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_09a.htm Acesso em 09 Ago. 2001.

Evolução do Contingente Presbiterial dos Institutos nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1976-1987. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_09b.htm Acesso em 09 Ago. 2001.

Evolução do Contingente Presbiterial dos Institutos nos Diversos Regionais da CNBB Brasil 1988-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_09c.htm Acesso em 09 Ago. 2001.

Movimento Anual do Contingente Presbiterial dos Institutos Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_10.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Baixas no Presbitério dos Institutos Segundo Motivos Diversos Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_11.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Movimento Anual do Contingente de Irmãos Professos dos Institutos Religiosos Laicais Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_12.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Baixas entre os Irmãos Professos dos Institutos Religiosos Laicais Segundo Motivos Diversos Brasil 1964-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_13.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Número de Presbíteros Brasileiros e Estrangeiros Brasil 1970-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_14.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Evolução do Número de Religiosas Professas, Noviças e Professas Egressas Brasil 1961-1999. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_15.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Evolução do Contingente de Religiosas Professas, por Regional da CNBB Brasil 1970-1979. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_16a.htm Acesso em 09 Ago. 2001

Evolução do Contingente de Religiosas Professas, por Regional da CNBB Brasil 1980-1989. Disponível em: http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_16b.htm Acesso em 09 Ago. 2001

_____. **Evolução do Contingente de Religiosas Professas, por Regional da CNBB Brasil 1990-1999.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_16c.htm> Acesso em 09 Ago. 2001

_____. **Dados Gerais dos Institutos Seculares Femininos Brasil 1970-1999.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_17.htm> Acesso em 09 Ago. 2001

_____. **Vocações para Vida Sacerdotal e Religiosa Brasil 1964-1989.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_18a.htm> Acesso em 09 Ago. 2001

_____. **Vocações para Vida Sacerdotal e Religiosa Brasil 1990-1999.** Disponível em: <http://www.ceris.org.br/estatistica/quadro_18b.htm> Acesso em 09 Ago. 2001

_____. **Anuário Católico do Brasil 2000.** Rio de Janeiro: CERIS, v. 11, 2000.

VII - FONTES ESTATÍSTICAS DO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)

IBGE. **Censo Demográfico do Brasil 1940.** Rio de Janeiro: IBGE, v. II, 1951.

_____. **Censo Demográfico - Estado do Paraná 1940.** Rio de Janeiro: IBGE, 1951.

_____. **Resultados do Recenseamento de 1950 do Estado do Paraná.** Rio de Janeiro: IBGE, 1956

_____. **Censo Demográfico do Estados Unidos do Brasil 1950.** Rio de Janeiro: IBGE, 1956

_____. **Censo Demográfico do Brasil 1960.** Rio de Janeiro: IBGE, ?

_____. **Censo Demográfico - Estado do Paraná 1960.** Rio de Janeiro: IBGE, ?

_____. **Censo Demográfico do Brasil 1970.** Rio de Janeiro: IBGE, 1973.

_____. **Censo Demográfico 1970 – Paraná.** Rio de Janeiro: IBGE, 1973

_____. **Censo Demográfico do Brasil 1980.** Rio de Janeiro: IBGE, 1983.

_____. **Censo Demográfico 1980 – Paraná.** Rio de Janeiro: IBGE, 1983

_____. **Censo Demográfico do Brasil 1991.** Rio de Janeiro: IBGE, 1994.

_____. **Censo Demográfico 1991 – Características Gerais da População e Instrução - Paraná,** Rio de Janeiro: IBGE, v. 22, 1994.

_____. **Censo Demográfico - 2000 - Resultados Preliminares da Amostra- Tabela 1.1.2 - População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo a religião - Brasil.** Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em 25 Ago. 2002.

VIII – FONTES DA ASSOCIAÇÃO INTERCONFESSIONAL DE EDUCAÇÃO – PARANÁ

ASSINTEC. Estatuto da Associação Interconfessional de Educação- Paraná.
Curitiba 1998.

_____. **Relatórios da Diretoria 1999, 2000,e 2001.**

_____. **Proposta para o Ensino Religioso nas Escolas Publicas Estaduais, Municipais e Particulares do Paraná, 2000.**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 'ABDU'L-BAHÁ. **Some Answered Questions**. Wilmette Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1978.
- ALCORÃO. Inglês. **The Koran**. Tradução: J. M. Rodwell. New York: Ballantine Books, 1993
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALBERIGO, G. **A Igreja na História**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. O Concílio Vaticano I (1869-1870). In: _____. (org.) **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 367-390.
- _____. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: _____. (org.) **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p.393-442.
- ANSART, P. **Ideologias, Conflitos e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ANTONIAZZI, A. & CALIMAN, C. **A Presença da Igreja na Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- AQUINO, T. de. **Suma Teológica vol. II**. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, M. F. de.. **O Conceito de Religião em Hegel**. . São Paulo: Loyola, 1989.
- ARAÚJO, J. C. **Igreja Católica no Brasil – um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo, Paulinas, 1986.
- ARAÚJO, L.B.L.. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996
- ARNS, P. E. & BEOZZO J. O. **O que é Igreja?**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ARTOLA, J. P. O sagrado. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, v. 19 n. 1. p.04-07, jan., 1991.
- ASSEMBLÉIA ESPIRITUAL NACIONAL DOS BAHÁ'ÍS DO BRASIL, **Fé Bahá'í Verbetes e Errata**. Porto Alegre: Dp. Bahá'í de Informação Pública, 1982.
- AUBERT, R.& HAJJAR, J. **Nova História da Igreja – A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno III**. Petrópolis: Vozes, 1976
- AUBERT, R.; CRUNICAN, P. E.; TRACY ELLIS, J. C.; PIKE, F. B. & BRULS, J. **Nova História da Igreja – A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno II**. Petrópolis: Vozes, 1976
- BACHELARD, G. **A Poética do Espaço**, São Paulo: Martins Fontes, 1998
- BARCLAY, W. **Turning to God**, London: s.n., 1963

BARRET, D. B. **World Christian Encyclopedia; a Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900-2000**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BARROS, D. L. P. **Teoria Semiótica do Texto**. São Paulo: Ática, 1994.

BECKFORD, J. A. **New Religious Movements and Rapid Social Change**. Bristol: SAGE/UNESCO, 1986.

_____. **Religion and Advanced Industrial Society**. Bristol: SAGE, 1989

BELL, D. **The Cultural Contradictions of Capitalism**. New York: Basic Books, 1996

BERMAN, M. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar**. trad. C. F. Moisés & A. M. L. Hardman. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BERGER, P. L. **Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BETTANINI, T. **Espaço e Ciências Humanas**. trad. L. Laganá Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BEOZZO, J. O. **A Igreja do Brasil – De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Pe. Matos Soares. 19ª ed. São Paulo: Paulinas, 1964.

BIRCK, B. O. **O Sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre RS: EDIPUCRS, 1993.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. **Distinction A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univeersity Press, 1998.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas SP: ED da UNICAMP, 1998.

BRAUDEL, F. **Reflexões sobre a História**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

_____. **Civilização Material, Economia e Capitalismo Séculos XV—XVIII – As Estruturas do Cotidiano: O Possível e o Impossível v. 01**. São Paulo: Martin Fontes, 1997.

BREUIL, P. **Zoroastro Religião e Filosofia**. São Paulo: IBRASA, 1987

BINGEMER, M. C. **Impacto da Modernidade sobre a Religião**. São Paulo: Loyola, 1992.

BOECHAT, W. **Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, L. **Igreja Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOWKER, J. (Org.). **The Oxford Dictionary of World Religions**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas SP: ED da UNICAMP, 1998.

BRASIL. Lei n. 9475, de 22 de julho de 1997. Sobre o Ensino Religioso no Brasil. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 23/07/1997.

CAMARGO, C.P.F. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS JR, L. de C.. **Pentecostalismo**. São Paulo: Ática, 1995.

CÁRDENAS, E. **La Iglesia Hispanoamericana en siglo XX (1890-1990)**. Madrid: MAPFRE, 1992.

CARDOSO, C. F. & BRIGNOLI, H. P. **Os Métodos da História**. Rio de Janeiro: GRALL, 1983.

CARDOSO, C. F. & MALERBA, J. (Org.) **Representações – Contribuição a um Debate Transdisciplinar**. Campinas SP: Papirus, 2000.

CASSIER, E. **Ensaio sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Linguagem, Mito e Religião**. Porto: Rés-Editora, 2000.

CASTELLS, M. **The Rise of Network Society - The Information Age: Economy, Society and Culture vol.** Oxford: Blackwell, 1997

_____. **The Power of Identity – The Information Age: Economy, Society and Culture vol II.** Oxford: Blackwell, 1997.

_____. **End of Millennium – The Information Age: Economy, Society and Culture vol III.** Oxford: Blackwell, 1997.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA **Articles and Glossary** Disponível <<http://www.newadvent.org/cathen/>> Acesso em 09 Ago. 2001.

CHARTIER, R. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados** 11(5), 1991 pp 173-191

CHURRUCA, A.; GUTIERREZ, G. & outros. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.

CLAVAL, Paul. **Géographie Humaine et Économique Contemporaine**. Paris: PUF Fondamental, 1984.

CNBB. **Código de Direito Canônico – Codex Iuris Canonici**. São Paulo: Paulinas, 2000. 1 Cd-ROM.

CONFÚCIO. **Diálogos de Confúcio**. Trad. A. S. Ferreira. São Paulo: IBRASA, 1983.

CRIPPA, A. **Mito e Cultura**. São Paulo: Convívio, 1975.

DEPUIS, J. **Toward a Christian Theology of Religious Pluralism**. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999.

DERRUAU, M. **Geografia Humana**. Lisboa: Presença, 1982. Tm I, II.

DIEL, P. F. A Paróquia no Brasil na restauração católica durante a Primeira República. In: LONDOÑO, F. T.(org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil Perspectiva Histórica**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 131-170.

DUCROT, O & TODOROV, T. **Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem**, São Paulo: Perspectiva, 1998

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Sociologia e Filosofia**, São Paulo: Ícone Editora, 1994

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. trad N. Nunes & F. Tomaz, Lisboa: Cosmos, 1977.

_____. **O Mito do Eterno Retorno**. trad. M. Torres, Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Tomo I, II, III, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ESPOSITO, J. L. O Ressurgimento da Religião. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 11. p.17-19, nov. 1996.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**, São Paulo: Paulus, 2000.

FERGUSON, S. B, WRIGHT, D.F.& PACKER, J. I. **New Dictionary of Theology**, Leicester – England: InterVarsity Press, 1988.

FEBVRE, L. **Combats pour l'histoire**, Paris: A. Colin, 1953.

FOUCAULT, M. **Histoire de la Sexualité**, 1 - La Volonté de Savior. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **A Arqueologia do Saber**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: GRAAL, 1998.

_____. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. Trad. R. Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1990.

GIL, Sylvio F. Espaço de Representação e Territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. **Ra'e Ga O Espaço Geográfico em Análise**: Curitiba, v. 3 n. 3, p 91-120, 1999.

_____. & GIL A. H. C. F. "Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado : Notas para uma Teoria do Fato Religioso" in ROSENDAHL, Z. & CORREA, R.L.(org.) **Religião, Identidade e Território**- Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

GOTTDIENER, M. **A Produção Social do Espaço Urbano**. trad. G. G. de Souza, São Paulo: EDUSP, 1993.

GOFFMAN, **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Trad. M. C. Santos Raposo, Petrópolis: Vozes, 1996.

GRABAR, O. O Sentido do Sagrado. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 10, p. 27-31, out. 1988.

GREGORY, D., MARTIN, R. & SMITH, G. (org.) **Geografia Humana Sociedade, Espaço e Ciência Social**. trad. Mylan Isaack. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH (org.) **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HALBWACHS, M. **On Collective Memory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992

- HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**, Rio de Janeiro: DP&A, 1998
- HARVEY, D. **Justice, Nature & the Geography of Difference**. Oxford, Blackwell, 1996.
- _____. **Condição Pós- moderna**. São Paulo: Loyola, 1982.
- HERRERO, F. J.. **Religião e História em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.
- HOORNAERT, E.; AZZI, R; GRIJP, K.V.D e BROD, B. **História da Igreja no Brasil – Primeira Época**, Petrópolis: Paulinas – Vozes, 1977.
- _____. **História da Igreja no Brasil – Segunda Época Século XIX**, Petrópolis: Paulinas – Vozes, 1980.
- _____. **História da Igreja no Brasil – Terceira Época**, Petrópolis: Paulinas – Vozes, 1980.
- HUDDLESTON, J. **The Search for a Just Society**. Oxford: George Ronald, 1989.
- HUNT, L. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HUSSERL, E. *Ivestigações Lógicas*. in **Os Pensadores Vol. II**, São Paulo: Nova Cultural, 1992. (pp.07-181)
- IMBRIGHI, G. **Lineamenti di Geografia Religiosa**. Roma: Studium, 1961.
- IRINEU DE LIÃO, **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.
- JODELET, D. Représentations Sociales: phénomènes, concept et théorie. In MOSCOVICI, S. (ed.) **Psychologie Sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984
- JOHNSTON, R. J. **Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches**. London: Edward Arnold, 1989.
- JUNG, C. G. **The Man and his Symbols**. London: Aldus Books Limited, 1964.
- _____. **Psicologia e Religião Oriental**, São Paulo: Círculo do Livro, 1991
- _____. **Psicologia e Religião**, Petrópolis: Vozes, 1999.
- KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. Trad. V. Rohden & U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- KLEIN, P. **The Catholic Source Book**. Dubuque: BROWN-ROA, 2000.
- LAKATOS, E. M. & MARCONI, M. A. **Metodologia Científica**, São Paulo: Atlas, 1988.

LEBRUN, G. **O que é Poder?**, São Paulo: Brasiliense, 1981

LEFÉBVRE, H. **Lógica Formal/ Lógica Dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **The Production of Space**. Oxford: Blackwell, 1991.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Ed da UNICAMP, 1996.

_____. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LIBÂNIO, J. B. *Anos 80 – Igreja Católica – Inverno da Igreja*. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro: CEDI, ano 12, n. 249, jan/fev 1990.

LONDOÑO, F. T.(org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil Perspectiva Histórica**. São Paulo: Paulus, 1997.

LYOTARD, J. F.. **A Fenomenologia**, Lisboa: Ed. 70, 1986.

MADURO, O. **Religião e Luta de Classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

MAINGUENEAU, D. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas: PONTES – UNICAMP, 1997.

MARCHI, E. O Mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os Contrapontos de um Discurso. **História Questões e Debates**, Curitiba, v. 15, n. 28, p. 55-75, jan/jul. 1998

_____. Religião e Igreja: AConsolidação do Poder Institucional. **História Questões e Debates**, Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 172-195, jan/dez. 1997

MARX, K. & ENGELS, F. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

MARTELLI, S. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999

McLEAN, J.(org) **Revisioning the Sacred**. Los Angeles: Kalimát Press, 1997

MENOZZI, D..**A Igreja Católica e a Secularização**. São Paulo: Paulinas,1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la Percepción**. Buenos Aires: Planeta-Agostini. 1994.

MOURREAU, J.J. **A Pérsia dos Grandes Reis e de Zoroastro**. Rio de Janeiro: FERNI, 1977.

MOSCOVICI, S. "Prefácio de Textos em Representações Sociais", 1984..

GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH (org.) **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1998

_____. **Social Representations – Explorations in Social Psychology**, New York: New York University Press, 2001.

MOSSE, G. L. **Masses and Man Nationalist and Fascist Perceptions of Reality**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

_____. **The Nationalization of the Masses**. London: Cornell University Press, 1996.

MUMFORD, L. **A Cidade na História – suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Martin Fontes, 1998.

NORTON, W. **Historical Analysis in Geography**. Harlow: Logman Group, 1984.

OLIVEIRA, P. A. R. de. **Religião e dominação de classe: Genese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORLANDI, E. P. **A Linguagem e seu Funcionamento**, Campinas SP: Pontes, 1996.

ORO, A. P. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

OTTO, R. **O Sagrado**, Lisboa: Edições 70, 1992.

PADIN, C. **A Conferência de Medellín – Renovação Eclesial**. São Paulo, LTR, 1999.

PARK, C. C. **Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion**. New York: Routledge, 1994.

PARROQUÍA SANTO TOMÉ.- TOLEDO. **El Entierro del Conde de Orgaz (El Greco)**. Disponível em: < <http://www.santotome.org> > Acesso em 25 Jul. 2002.

PRADO JR. C. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PROFANO In: HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 p.2305

RAFFESTIN, C. **Por Uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REALE G. & ANTISERI, D. **História da Filosofia vol I** São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. **História da Filosofia vol III** São Paulo: Paulinas, 1991.

REHFELD, W. I. **Tempo e Religião**. São Paulo: EDUSP, 1988.

ROLIM, F. C. (org.) **A Religião numa Sociedade em Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Dicotomias Religiosas – Ensaios de sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ-NEPEC, 1996.

_____. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANTOS, B. Beni (org). **Puebla – Analise, Perspectives, Interrogações**. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAUER, C. O. **Land and Life**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

SCOTT, J. SIMPSON-HOUSLEY, P.(org.) **Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam**. New York: Greenwood Press, 1991.

SCHLESINGER, H. & PORTO, H. (org.) **Crenças, Seitas e Símbolos Religiosos**. São Paulo: Paulinas, 1983.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Riode Janeiro: Contaponto, 2001.

SERVUS MARIAE. **Para Entender a Igreja no Brasil – A Caminhada que Culminou no Vaticano II (1930-1968)**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOJA, E. W. **Thirdspace**. Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1996.

SPINK, M. J. (org.) **O Conhecimento no Cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

STURZO, L. *La vera vita – Sociologia del Soprannaturale*. **Opera Omnia**, Bologna: Zanichelli, 1943.

THOMPSON, P. **A Voz do Passado – História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TORRES-LONDOÑO, F. (org.). **Paróquia e Comunidade no Brasil - Perspectiva Histórica**. São Paulo: Paulus, 1997.

TOYNBEE, A. J. **Estudos de História Contemporânea**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.

_____. **A História e A Religião**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

TUAN, Yi-Fu **Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores de Meio Ambiente**. Tradução Livia de Oliveira, São Paulo: Difel/Difusão Editorial S/A, 1980.

_____. **Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência**. Tradução Livia de Oliveira, São Paulo: Difel/Difusão Editorial SP, 1983.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ- SISTEMAS DE BIBLIOTECAS. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 2: Teses Dissertações Monografias e Trabalhos Acadêmicos.

_____. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 6: Referências.

_____. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 7: Citações e Notas de Rodapé.

_____. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 8: Redação e Editoração.

_____. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 9: Tabelas.

_____. **Normas para Apresentação de Documentos Científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000. v. 10: Gráficos.

VERNARD, M. O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In ALBERIGO, G..(org.) **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 315-363.

VERGER, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. 2a. ed. São Paulo: Corrupio & Círculo do Livro, 1985.

WACH, J. **El Estudio Comparado de Las Religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967.

WANIEZ, P. **Les Donnés et le Territoire au Brésil**. Paris, 2001. 401 f. Dossier de Candidature a l'Habilitation à Diriger des Recherches - Université Paris X Nanterre, 2001.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: E. M. Guazzeli, 1994.

_____. **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press, 1993.

WILSON, B. **La Religión en La Sociedad**. Barcelona: Labor, 1969.