

VÂNIA APARECIDA PONDIAN

A FIGURA DE MARIA E
AS MULHERES CATÓLICAS CARISMÁTICAS

Dissertação de Mestrado em Sociologia, apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando
Antônio Lourenço

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela comissão julgadora
em 21 / 12 / 2000.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

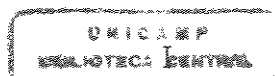
BANCA

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço

Profª. Dra. Arlete Moysés Rodrigues

Prof. Dr. Acioly Luiz Tavares de Lacerda

Outubro / 2000



0014 5366

UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: 71UNICAMP
P773f
 V. 1 Ex. 1
 TOMBO BC/ 45397
 PROC. 392/01
 C ☐ ☐ ☒ ☐
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 07-07-01
 N.º CPD

CM00157049-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Pondian, Vânia Aparecida
 P 773 f A figura de Maria e as mulheres católicas carismáticas / Vânia
 Aparecida Pondian. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Fernando Antonio Lourenço.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Renovação carismática católica – Aspectos sociológicos.
2. Pentecostalismo – Aspectos sociológicos. 3. Igreja Católica.
4. Sexo – Aspectos religiosos. I. Lourenço, Fernando Antonio.
- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Este trabalho busca investigar o significado social que a representação da imagem de Maria propicia para vida das mulheres católicas de Campinas.

A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento de leigos que ocorre no interior do próprio catolicismo e que se aproxima, em alguns aspectos, das igrejas pentecostais ao enfatizar a possibilidade de os fiéis adquirirem poderes espirituais.

Com o processo de secularização, a figura de Maria, assim como sua fonte, a Igreja Católica, vem sofrendo perda de terreno para os discursos laicos. Neste quadro, a imagem revista de Maria, produzida pelos católicos carismáticos busca ser uma proposta alternativa em meio a outros discursos que tentam orientar as práticas sociais de homens e mulheres no mundo moderno.

Este estudo, através da sociologia da religião e do gênero, tenta analisar as conseqüências acarretadas pela interpretação da imagem paradigmática de Maria que indica exemplos de comportamento para a vida das mulheres católicas.

Apesar da figura de Maria como virgem-esposa-mãe ser predominante entre os carismáticos, outras “Marias” se deixam transparecer e se mesclam entre os fiéis: a Nossa Senhora Aparecida (mãe negra, padroeira do Brasil), a Maria “iemanjizada” (bela, atraente e fascinante), a Maria libertadora (ousada e corajosa) revelando, dessa forma, que a imagem de Maria não é uma representação totalmente acabada ou definida, estando num processo que ainda não se exauriu.

ABSTRACT

This research tries to investigate the social meaning of Maria's image representation to the Catholic women life from Campinas.

The Catholic Charismatic Renovation is a movement of laymen that occurs in the own catholicism and that approaches in some aspects of pentecostalism when emphasize the possibility of the followers to get spiritual powers.

With the secularization process, Maria's image, as well a sits source, the Catholic Church, has being loosing space to the lay speeches.

In this context, the reviewed Maria's image producted by the charismatic ones searches to be a proposal alternative in way to other speeches that try to guide practical social of men and women in modern world.

This study, through the religion sociology and gender try to analyze the results caused by the paradigmatic Maria's behavior examples to the catholic women life.

Despite the figure of Maria as virgin-wife-mother to be predominant between the charismatic catholics, another "Marias" leave reveal themselves and they mix themselves between the followers: ours Lady of Aparecida (black mother, patroness of Brazil), "iemanjizada" Maria (beautiful, attractive and fascinating), the liberating Maria (bold and courageous) disclosing, of this form that the Maria's image is not a representation total finished or defined, being in a process that still was not exhausted.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador professor Dr. Fernando Antonio Lourenço, que me acolheu com generosidade, mesmo não tendo acompanhado minha pesquisa desde o início, ocasião em que eu estava sob a orientação da professora Dr^a Arlete Moysés Rodrigues, pessoa pela qual fui apresentada e indicada a este que se tornou, além de professor orientador, um grande amigo e companheiro de estudo.

À Prof^a. Dra. Arlete Moysés Rodrigues, por sua atenção, estímulo e apoio intelectual durante a pesquisa.

Aos amigos Prof. Márcio Roberto Pereira Tangerino e Prof. Luiz Roberto Benedetti, que me acompanharam e orientaram desde o início deste trabalho, com atenção, disponibilidade e carinho.

Ao amigo e terapeuta Dr. Acioly Luiz Tavares de Lacerda, pela paciência, pelo estímulo e apoio durante a pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro concedido para a realização da pesquisa.

A meus pais que souberam me orientar pelos caminhos da justiça, do amor e da firmeza, fazendo de mim o que hoje sou. A meus irmãos e amigos, pelo carinho e apoio nos momentos difíceis durante a elaboração desse trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO.	11
1 A religiosidade brasileira num ambiente católico	17
II A FIGURA PARADIGMÁTICA DE MARIA E AS RELAÇÕES DE GENERO	31
III A IGREJA CATÓLICA E A SEXUALIDADE HUMANA	39
1. A Contenção de Eros.	42
2. Masculinidade e feminilidade: modelos e mitos	48
3. A “Santa-mãezinha”.. . . .	55
4. Marianismo	61
IV AS DIFERENTES IMAGENS DE MARIA	63
1. Nossa Senhora da Conceição Aparecida	66
2. Iemanjá e Maria: Panorama do sincretismo afro-brasileiro.	69
2.1 O fenômeno sincrético Maria – Iemanjá	70
2.2 As contribuições de Iemanjá e Maria	74
3. A figura de Maria nas Comunidades Eclesiais de Base	76

4. Considerações finais	79
 V - A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA	
E A IMAGEM DE MARIA	83
1. Surgimento e Organização	84
2. Rituais e discursos da Renovação Carismática	86
3. A RCC e o Pentecostalismo	89
4. A imagem de Maria na RCC	91
5. Os padres cantores e a mídia eletrônica	104
6. Pentecostalismo e reação católica.	109
7. Os Papas	110
 VI – A FIGURA DE MARIA NA RCC DE CAMPINAS . 113	
1. Análise sociológica da imagem de Maria	
produzida pela RCC	123
2 .A representação de Maria como mulher ideal	126
3. Procedimentos da Pesquisa	128
Conclusão.	131
BIBLIOGRAFIA.	137
ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTA	147

INTRODUÇÃO

Inicialmente, a escolha de estudar o movimento de Renovação Católica Carismática (RCC) e a relação entre os sexos foi feita por razões pessoais: participamos, durante alguns anos, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), onde se desenvolvia a Teologia da Libertação, linha católica mais progressista e percebemos que muitos fiéis estavam abandonando estas comunidades e partindo para uma linha católica aparentemente mais moderna e mística, que era a RCC. Tal fato nos chamou a atenção – por que isto estaria ocorrendo, porque as CEBs –justamente as mais voltadas para os setores mais carentes da população – estariam se esgotando, perdendo fiéis para um movimento onde se concentrava as classes médias? Quisemos investigar o outro lado – no caso os carismáticos, e descobrir as razões desse sucesso e crescimento.

Assim como nas CEBs, as mulheres eram a maioria freqüentadora da RCC e isso nos deixava intrigados, pois em ambos os movimentos (em graus diferentes, é claro), elas não faziam parte das instâncias de poder, controladas pelos agentes masculinos.

Trabalhar com a questão da sexualidade parece ser algo desafiador e inesquecível para aqueles e aquelas que foram socializados nos contextos culturalmente patriarcas e machistas como, por exemplo, os que vigoram em muitas sociedades incluídas na chamada civilização ocidental. Culturas patriarcais no sentido em que elas, de certa forma, privilegiam socialmente o ser

masculino considerado como sujeito historicamente valorizado e investido dos papéis de patriarca, de pai, de patrão, de chefe e senhor primeiro da ação histórica (ARY, 1.988).

Optando então, por um projeto de pesquisa que procurava relacionar sexualidade e religião, iniciamos uma aventura instigante, onde fomos formulando questões a propósito da condição feminina, das quais várias permanecem sem resposta, enquanto outras se transformaram em novos desafios, que nos levaram a prosseguir nossos estudos nesse sentido..

A Igreja Católica foi aqui encarada como uma instituição produtora de símbolos, de valores e de normas rigorosas, visando a submeter a consciência e o comportamento de seus adeptos aos padrões impostos por sua doutrina. Colocando esses dois assuntos inter-relacionados (Igreja Católica e relações de gênero), escolhemos observá-los seletivamente no movimento carismático. A opção pela RCC dentro do catolicismo se justifica devido ao fato de que aí se encontra mais enfatizado o culto à Maria, sobretudo atualmente com o incremento da mídia eletrônica e a propaganda que se faz em torno de sua imagem. O que tentamos reconstituir não foi tanto a história desse movimento, mas a atitude dele frente às relações entre os sexos, nos termos de sua doutrina e da conduta dos adeptos, e nosso propósito maior era confrontar os discursos com as práticas, apreender as mudanças e também as permanências das representações, mostrando a ambivalência das coisas – ao mesmo tempo, a persistência do marianismo (o eterno feminino, estereótipo do “contrapoder” das mulheres), a desvalorização da sexualidade, a sublimação. Com relação às mudanças, analisar a modernização das relações entre os sexos que ocorre na atual sociedade e os traços que esta experiência deixou na vida dos participantes.

Na pesquisa, abordamos o marianismo como um estereótipo derivado do culto católico feito à Virgem Maria, que pode ser considerado como “a outra face do machismo”, privilegiado a América Latina como espaço de estudo, segundo Stevens (1.977:123), *“o marianismo é o culto da superioridade espiritual feminina, que considera as mulheres semidivinas, moralmente superiores e espiritualmente mais fortes do que os homens. Esta força espiritual engendra a abnegação, quer dizer, uma capacidade infinita de humildade e de sacrifício”*.

Qual seria a eficácia deste conceito – marianismo – em nos ajudar a compreender o sucesso relativo deste estereótipo tão bem introjetado na personalidade de tantas mulheres e de conseqüências humanamente desfavoráveis para muitas delas?

Ousamos pensar que em todas as modalidades de enquadramento teológico, com suas roupagens históricas, culturais e ideológicas, as mulheres são reificadas, quer dizer, são consideradas coisas – ora como “sedutoras” (a exemplo de Iemanjá), ora como “servas ou “salvadoras”(como Maria tradicional e Nossa Senhora da Aparecida) do sexo masculino, tido como sujeito da história. Coelho Neto, cita dois versos muito populares no Brasil, pois freqüentemente eles circulam em cartões por ocasião do Dia das Mães. “Ser mãe é desdobrar fibra por fibra o coração”; “Ser mãe é padecer no paraíso”.

Evidentemente é preciso lembrar também que esse estereótipo, mais que isso, essa ideologia – o marianismo – que cristaliza uma imagem feminina proposta como um modelo ideal no processo de identificação dos seres femininos, pode ser interiorizado de forma mais ou menos acentuada por determinadas mulheres, de acordo com seus condicionamentos individuais – biográficos e familiares – e, socioculturais, tais como a classe social a que pertencem, o meio em que vivem, o momento histórico etc., e, sobretudo,

conforme a influência mais ou menos acentuada que a religião católica pode ou pôde exercer sobre a formação de suas consciências e de sua identificação sexual que, no caso da América Latina como um todo, é forte (ARY, 1.988).

No processo de divinização de Maria, ao longo dos séculos, Nossa Senhora se tornava cada vez mais venerada, tanto no plano popular como na esfera dogmática, levando-se em conta, sobretudo, o papado em curso de João Paulo II e sua veneração a Maria. Quanto ao marianismo propriamente dito, examinamos sua presença, inserida nos tempos modernos, no movimento que se denomina Renovação Católica Carismática, a partir dos anos 70, (época em que chegou ao Brasil) até os dias atuais, detendo-nos basicamente na análise de cantos carismáticos e nas entrevistas que realizamos durante a pesquisa, onde procuramos elaborar questões mais abertas, sem tentar alguma forma de indução das respostas. O resultado foi uma reflexão que não se encontra totalmente acabada ou definida, estando aberta a novas abordagens, sugestões e pesquisas.

O surgimento de comunidades carismáticas e a expansão de grupos pentecostais no Brasil nos últimos 30 anos demonstram uma diferenciação do campo religioso, com a gradativa perda de influência da Igreja Católica na conduta da população. Revelam, também, a retomada de uma forma de religiosidade que se aproxima do sagrado, do místico, do emocional, mas que apesar disso, traz consigo uma "ética" capaz de orientar as ações diárias dos fiéis, articulando as esferas pública e privada.

Consideramos pertinente a afirmação de Peter Berger (1969) de que o ressurgimento das religiões não invalida a teoria da secularização, mas mostra o confronto das tendências duais da secularização e "contra-secularização" nas sociedades modernas. Autores das mais variadas tendências já demonstraram que se a modernidade possibilitou ao homem um maior controle sobre a natureza

(incluindo o seu próprio corpo), ela não foi capaz de pôr fim às ameaças e apreensões humanas. Dito de outra forma: se alguns riscos foram superados, outros foram colocados, deixando intacta no homem a situação de angústia existencial.. A própria modernidade fomentou descontentamentos e permitiu o aparecimento de expressões reagentes na esfera cultural, sobretudo no campo religioso.

Dentre as formas mágicas de religiosidade que se encontram em crescimento, destaca-se a Revolução Carismática Católica. Trazida dos Estados Unidos ao Brasil em meados da década de 70, ela vem ocupando um espaço cada vez maior dentro da Igreja Católica. Os carismáticos aproximam-se em alguns aspectos, das igrejas pentecostais ao sublinharem a possibilidade de os fiéis adquirirem poderes espirituais.

Nas suas reuniões, os carismáticos utilizam recursos semelhantes aos de seus oponentes pentecostais: invocam o Espírito Santo, cantam, dançam e batem palmas, expressando os sentimentos através de gestos que demonstram uma enorme desenvoltura no uso do corpo e um grande prazer em usá-lo para louvar o Senhor. Nesse sentido, (ALVES 1999:45) nos diz que as celebrações carismáticas escapam ao controle de bispos e sacerdotes. Quem está dançando, segundo ele, é alegria pura, ignora bispos, dogmas e sacramentos. A Igreja Católica se entende como um canal por meio do qual a graça divina flui e chega até aos homens. Sem esse canal, a graça não chegaria e os homens estariam perdidos. Daí a antiga fórmula teológica: "Fora da Igreja, não há salvação". As celebrações carismáticas são, nesse aspecto, eventos subversivos da ordem eclesiástica.

Os carismáticos centralizam a vida religiosa na esfera da intimidade, desenvolvendo acentuado controle moral no âmbito da família, dos costumes e

da sexualidade. Conforme (PRANDI, 1997), a Revolução Carismática pode ser considerada um movimento de dupla reação: para dentro do catolicismo, opõe-se frontalmente aos católicos da Teologia da Libertação (CEBs); para fora, competem com os evangélicos pentecostais na disputa de fiéis.

Desperta-nos a atenção o fato de o MRCC (Movimento de Renovação Católica Carismática) ser predominantemente feminino, o que nos leva ao seguinte questionamento: se a RCC exerce forte controle moral sobre os fiéis, reforçando, ao que parece, a opressão feminina, como explicar o número crescente de mulheres que se filiam aos grupos carismáticos?

No movimento carismático, as mulheres se destacam como as figuras mais carismáticas dos grupos. É em torno delas que os grupos se formam e são elas que dirigem grande parte dos encontros e reuniões de oração. Nessas ocasiões, a presença do padre torna-se secundária, cabendo a ele apenas o encerramento com a bênção final. São as mulheres que se revezam na leitura e interpretação da bíblia, sendo também procuradas para o serviço de aconselhamento.

Contudo, nas ocasiões dos grandes eventos carismáticos - como retiros espirituais e encontros de massa - a figura feminina acaba ficando ofuscada pela atração dos líderes masculinos de reconhecimento nacional (sacerdotes e bispos). Nesses grandes encontros, as mulheres - que antes se faziam notar pela sua capacidade de organização e liderança - misturam-se à multidão de fiéis e entregam a condução do evento nas mãos dos padres, numa atitude que demonstra total submissão à instituição.

Dessa forma, se é possível perceber mudanças nos rituais e celebrações carismáticas, com uma valorização das expressões corporais, uma participação mais alegre e espontânea dos fiéis (diferentemente das tradicionais missas

católicas), é preciso considerar que a extensão dessas mudanças para o exercício da sexualidade feminina exige maiores investigações.

A RCC apegase à devoção à Nossa Senhora argumentando que, após o Concílio Vaticano II, a Igreja tornou-se Cristocêntrica. Ao privilegiar os valores morais e espirituais de Maria, os carismáticos transmitem uma imagem da mulher que, acima de tudo, é mãe, acolhedora, dócil, paciente e protetora.

Ocorre, então, uma revalorização da virgindade e da castidade feminina, a reafirmação da maternidade como elemento central da identidade feminina, sendo consideradas egoístas as mulheres que não seguem este modelo, que se aproxima bastante de Maria: esposa, mãe, serva de Deus. A RCC expressa, assim, uma forte associação entre a mulher e a família, predominante na cultura brasileira.

Levados pela ânsia de renovação espiritual, os carismáticos fomentam o culto a Nossa Senhora, colocando-a como premissa insubstituível na salvação dos homens. A hierarquia católica tem expressado grande esforço para neutralizar a busca do poder do Espírito Santo pelos carismáticos, pois, se a crença de que todos os que desejam uma vida santificada estão aptos a receber o batismo do Espírito Santo e desenvolver seus dons (igualdade espiritual) for levada às últimas conseqüências, não só a autoridade masculina estaria ameaçada, mas também a própria instituição que se coloca como responsável pela salvação das almas.

A busca da santificação por meio da devoção à Maria, longe de implicar em ameaças ao monopólio do clero sobre os bens religiosos e à autoridade masculina, acaba reforçando, a um só tempo, a tradicional hierarquia católica e a ordem assimétrica de gêneros. Nesse sentido, a RCC encontra-se menos afinada

com o processo de redefinição do papel feminino em curso na sociedade moderna.

A importância de Maria, quer do ponto de vista da fé (como figura central da religiosidade popular), que da perspectiva da identidade católica do movimento (na sua diferenciação com os pentecostais), que da expectativa da própria Igreja (como dispositivo de controle do carisma) torna-se, assim, evidente.

A principal hipótese que orienta esta pesquisa afirma que a imagem de Maria produzida pelo RCC estabelece expectativas de comportamento para as mulheres católicas, delimitando fronteiras que distinguem a prática social das mulheres religiosas e das mulheres leigas. Neste trabalho, objetivamos destacar a representatividade da imagem de Maria para estas mulheres concretas que desenvolveram no contexto católico contemporâneo uma reaproximação da figura de Maria.

A dissertação se divide em duas partes. Na primeira parte são apresentados os subsídios teóricos que lançam luz sobre os problemas que enfrentam a religião e a imagem de Maria no mundo contemporâneo. (Capítulos I, II, III, IV e V)

A segunda parte apresenta a pesquisa de campo realizada, (Capítulo VI) precedido de um preâmbulo que situa a RCC como sendo uma das respostas da religião ao contexto da secularização, e mostra que a interpretação da figura de Maria realizada por essa corrente católica implica em orientações à prática social dos fiéis, sobretudo às mulheres católicas carismáticas.

Esperamos que a presença dos elementos não científicos, que sem dúvida estiveram presentes durante a elaboração deste trabalho, ciente o leitor sobre os aspectos subjetivos desta dissertação, sempre presentes na produção do conhecimento humano. De qualquer forma, é importante ressaltar que o

desenvolvimento deste trabalho foi marcado pelo esforço em produzir uma análise mais objetiva possível das implicações sociológicas sobre a imagem de Maria na RCC, acessada pelos fiéis em Campinas.

Gostaríamos de finalizar estas considerações gerais citando Cecília Meireles, cujos versos espelham bem o nosso trabalho de pesquisa: *“É este o seu destino. Os poetas o tem sabido desde sempre: A solidez, da terra, monótona, parece-nos fraca ilusão. Queremos a ilusão do grande mar, multiplicada em suas malhas de perigo”*. (Cecília Meireles).

CAPÍTULO I

RELIGIÃO e SECULARIZAÇÃO

A intenção desta parte inicial é abordar a questão do desencantamento do mundo, tendo como objetivo analisar o lugar das religiões no mundo moderno, supostamente "desencantado" devido à racionalidade da ciência, partindo da realidade brasileira atual, em que a religiosidade ocupa um largo espaço e assume elevado significado como valor social.

O nosso propósito é, aqui, o de compreender o significado da religiosidade na sociedade atual brasileira, cujo destaque é a expansão das religiões populares, principalmente o candomblé nos grandes centros urbanos, do pentecostalismo em todo o país e dos movimentos carismáticos no catolicismo (PRANDI, 1991). O nosso ponto de reflexão é o do predomínio da racionalidade, do pragmatismo religioso para a vida cotidiana diante da diluição das concepções mais abstratas e filosóficas.

No mundo moderno, a religião deixou de ser a esfera social fundante, abrindo espaço a alternativas plurais produzidas pela humanidade para solucionar os problemas de homens e mulheres (BERGER, 1964). Neste contexto, podemos dizer que a religião encontra duas vias para enfrentar as conseqüências do processo de secularização: ou ela se "adapta" à redefinição colocada pela emergência dos novos saberes e esferas produzidas pela sociedade, ou a religião se situa numa posição de "resistência" ao mundo (BERGER, 1964).

Partindo desta reflexão, é importante analisar em que medida a perda da influência da religião no mundo influi na imagem de Maria como modelo para a prática social das mulheres.

A modernidade constitui-se em um momento social marcado pelo domínio da tecnologia e sua ampla utilização na vida das pessoas, produzindo um tempo de elevada racionalidade, da confiança no controle das coisas cotidianas pelo cálculo - um mundo desencantado, portanto, em que tudo é possível prever e planejar.

No final dos anos 60, Berger constatava um enfraquecimento no ardor religioso da sociedade americana em função da racionalização crescente vinda com o processo de secularização:

*"Qualquer que possa ter sido a situação no passado, hoje, nas sociedades modernas, o sobrenatural, como realidade cheia de sentido, está ausente ou distante dos horizontes da vida cotidiana de grande número de pessoas, o mais provável da maioria, que parece dar um jeito de viver bastante bem sem ele"*¹

A modernidade se mostra repleta de contradições. O grande desenvolvimento científico, com as curas para diversas doenças antes fatais, os

¹ BERGER, Peter. Um rumor dos anjos. Petrópolis, Vozes, 1998, p. 19.

avanços na engenharia genética e tantas outras descobertas e invenções no campo da saúde, parece não satisfazer plenamente as angústias e dúvidas do homem. Além disso, a medicina que se encontra à disposição das populações mais carentes tem demonstrado uma sensível perda de qualidade, o que podemos chamar de “sucateamento” do sistema público de saúde. Diante dessa crise, as curas e soluções de problemas afetivos e/ou financeiros prometidas por determinadas religiões têm uma acolhida significativa naqueles que necessitam de atenção médica e pessoal. Nesse sentido, a religiosidade torna-se a principal via de ressignificação da vida e do sentido da existência.

As religiões de massa (pentecostais) têm enfatizado as possibilidades de atendimento aos problemas práticos da vida cotidiana, desde a cura de doenças a soluções para problemas de ordem econômica e sentimentais, enquanto que as religiões não-cristãs, como o candomblé (em expansão em número de terreiros, sobretudo nas grandes cidades, com a incorporação de adeptos de classes mais elevadas) ampliam significativamente seus campos de ação devido à sua capacidade de atender às demandas de determinada clientela.²

Considerando-se o monopólio historicamente estabelecido pela Igreja Católica, vem dela a maior parte dos fiéis para as demais religiões, o que revela a perda da eficácia do catolicismo na mediação com o sagrado, que a faz se distanciar dos adeptos que não sentem na ortodoxia da igreja o reflexo de suas identidades. O que se observa nessa realidade é o declínio das grandes religiões, como o catolicismo e a expansão de outras, a exemplo do candomblé e da umbanda, das igrejas pentecostais, das práticas individuais de culto e outras

² Cf. PRANDI, Reginaldo. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão, in Revista USP. São Paulo, nº 11, 1991, p.26

mágicas (astrologia, tarô, cristais, concepções holistas, além da farta literatura de auto-ajuda e do esoterismo (ESPINHEIRA, 1997).

A distância entre religiosidade e instituições religiosas é notável, sobretudo na época em que o homem se torna consciência de si mesmo; e parece ser essa a tendência - o culto individual, tal como observou Espinheira:

*"O processo de individualização é mais condizente com o curso da história contemporânea. Há o crescimento da importância do indivíduo como elemento matricial da vida social (...) Acho que uma das idéias que tentei passar é que o campo religioso tende a gerar o enfraquecimento das instituições e um fortalecimento da religiosidade em si."*³

O que retira o caráter de confronto entre razão e fé.

Esse paradoxo - a filiação do indivíduo às instituições como negação da individualidade - atinge seu ponto culminante quando se observa a Igreja Católica opor-se às campanhas anti-AIDS, ou quando retoma sua feição mais conservadora ao afastar-se de compromissos básicos assumidos pela Teologia da libertação (BOFF, 1993). Essa atitude da igreja demonstra um afastamento das preocupações cotidianas da vida dos fiéis.

Em sentido contrário, o pentecostalismo (inclusive o católico) coloca-se ao lado de seus adeptos e se propõe, em seu proselitismo, solucionar seus problemas no atacado e varejo (ESPINHEIRA, 1997).

É justamente neste aspecto pragmático de negociação que se baseia o poder de atração dessas religiões sobre as massas - as soluções para os problemas

³ Cf. ESPINHEIRA, Gey. Reencantamento do mundo: Individualismo e religiosidade no Brasil, in Caderno do CEAS. Salvador, nº 168, 1997:73

cotidianos da vida, as promessas de cura e salvação, sendo que por esta, entende-se não apenas o que se refere ao transcendental, mas sobretudo às questões que resolvem os aspectos práticos da vida: a que arranja emprego, alivia na doença, traz riqueza e sucesso.

A batalha com o demônio é evidente - as desgraças sociais e pessoais são vistas como obras diabólicas. A simplificação da explicação para os infortúnios da vida na figura do demônio atua como um redutor das tensões da vida pessoal, familiar e social frente à responsabilidade do indivíduo com o próprio destino. A situação de vida do fiel é compreendida como resultado do jogo praticado entre Deus e o Diabo.

Podemos considerar esse tipo de religião como de negociação, devido ao seu pragmatismo: tudo é colocado em termos de contratos de cura e salvação, simplificando a prática na vida cotidiana. Um exemplo que pode ser dado é o da Igreja Universal do Reino de Deus, que se ajusta ao modelo neoliberal do capitalismo, o que a faz pertencer à dinâmica da sociedade moderna, apesar do anacronismo do demônio como fonte de todos os males e, ao mesmo tempo, figura essencial, pois, sem ele, os acertos e contratos para a cura e solução de problemas pessoais e sociais ficaria inacessível.

Em outra dimensão encontram-se as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé e a umbanda. Nesse caso também se aplica a tese da racionalidade dos processos da ação dessas religiões: a negociação prática com o divino, o que as torna compatíveis com o modo de ser da sociedade moderna. Isso fica claro na questão da saúde, onde temos de um lado, a medicina oficial e, de outro, as soluções religiosas alternativas.

A Renovação Católica Carismática, movimento que podemos considerar como pentecostalismo católico, é outra forma religiosa que se enquadra nesse

ambiente em que o pragmatismo religioso predomina frente à diluição das concepções mais abstratas e filosóficas da religião. A exemplo do pentecostalismo, o catolicismo carismático é intensamente procurado para a solução de problemas. Isso é um atrativo de grande importância na dinâmica dessas formas religiosas, como em tantas outras (a umbanda, o candomblé, o espiritismo Kardecista, as religiões orientais modernas). A busca pela cura é um dos principais motivos que levam as pessoas a procurar o movimento carismático (PRANDI, 1997).

Nessa sociedade em constante transformação, onde predomina a mais elevada racionalidade, há lugar para deuses e demônios, para a consciência ou alienação da realidade. Esta situação não é para nós, no entanto, vista como um reencantamento do mundo, mas como racionalização dos processos religiosos e mágicos capaz de proporcionar ideologicamente identidades e conforto psicológico aos indivíduos desencontrados no mundo moderno repleto de fragmentações, de realidades múltiplas vividas que demandam a composição conjunta de múltiplas identidades. Os movimentos pentecostais (evangélico e católico) podem ser entendidos como sendo uma das respostas da religião ao contexto da secularização, seguindo uma trilha de adaptação ao mundo moderno.

Por outro lado, o desenvolvimento desses grupos religiosos, não pode ser considerado de forma unívoca (só adaptação) pois, paradoxalmente, eles representam uma espécie de rejeição à indiferença emocional da modernidade, à frieza das relações sociais que marcam a nossa sociedade.

No caso específico da RCC, podemos dizer que esse movimento religioso tenta equacionar os valores seculares e religiosos de forma peculiar. De acordo com Prandi (1991), o catolicismo como religião hegemônica no país estaria sofrendo um processo de esvaziamento "*enquanto fonte norteadora da conduta*

*para a vida diária da população urbana", aderindo aos "padrões de comportamento vigente na sociedade, ou idealmente tomados como coerentes com esta sociedade".*⁴ Nesse sentido, mesmo se mantendo inflexível em determinados pontos (a instituição do divórcio, por exemplo), mostrando-se, assim, conservadora e resistente às mudanças em curso na sociedade moderna, a Igreja estaria procurando assimilar elementos da cultura secular nas questões decisivas para a manutenção do sistema social (como a participação da mulher no mercado de trabalho). Esse rearranjo católico constituiria uma espécie de esforço adaptativo, buscando legitimar uma ética vigente no próprio sistema social, e não propriamente a elaboração de uma nova ética católica.⁵

Dessa forma, no movimento carismático católico, estão presentes tanto elementos de adaptação como de resistência da religião aos discursos laicos, buscando dar um novo sentido à vida de seus adeptos.

1. A religiosidade Brasileira num ambiente Católico.

"Não se pode entender a história do mundo - sejam suas guerras, conquistas intelectuais, artísticas e científicas - sem o catolicismo. O que sobra da mármore se extrair o catolicismo das esculturas de Michelângelo e Bernini? Que significado teriam hoje muitas das composições de Bach, Haydn e Mozart sem a ambientação católica em que foram feitas ? A Divina Comédia de Dante

⁴ PRANDI, Reginaldo. "Perto da magia, longe da política – derivações do encantamento no mundo desencantado", in NOVOS ESTUDOS – CEBRAP. N° 34, 1992, p. 32

⁵ Ibid, p.59/60

Alighieri, que sentido literário teria sem o jogo de trevas e luzes arbitradas nela pela fé católica?".⁶

Desde o início, o Cristianismo foi uma religião de salvação, revolucionou o Império Romano e, até hoje, readaptando-se, continua a transformar o mundo. Em seu desdobramento histórico, o Cristianismo redundou na Igreja Católica Apostólica Romana, cujo poder se sedimentou na Europa a partir da Idade Média.

A Reforma Protestante que se seguiu, desencadeada por Lutero e Calvino no século XVI, representou um cisma do catolicismo. Em contrapartida, o cristianismo permaneceu e se expandiu também com o protestantismo. O descobrimento e a colonização da América têm a marca cristã: católica nos países sob o controle de Portugal e Espanha; protestante na América Inglesa; católica e protestante no reduto francês.

É normal pensar em nosso país como a "grande nação católica" e importante esclarecer como isso ocorreu. Sabemos que nossa sociedade é fruto de um processo de colonização portuguesa - branco e europeu - que estabeleceu, num território previamente ocupado por várias nações indígenas, um padrão de desenvolvimento em que se impunha de fora as orientações para o país. A essa combinação do elemento europeu com o indígena veio somar-se a escravidão e o negro africano.

Um dos grandes enganos na tradição de pensar nosso país está justamente na visão de que somos o resultado de uma "mistura de raças" e que nosso povo tem características ligadas à contribuição de cada uma delas. É certo que isso ocorreu, mas o erro está em subestimar as condições sociais em que tal interpenetração de costumes ocorreu, deixando de lado a natureza das relações

⁶ Revista Veja de 25/12/1991

entre brancos, índios e negros. A idéia de que somos uma "democracia racial" desdobra-se a partir daí e é bastante ilusória.

O que é importante ressaltar é a existência de uma perspectiva sobre a constituição da sociedade e o povo brasileiro em que tudo surge como uma espécie de fábula com final feliz e muitos de nossos traços culturais mais importantes acabam sendo vistos como naturais e inevitáveis e não como fruto de um processo histórico bastante marcado pela violência.

No transcorrer da nossa história, as manifestações religiosas de índios e negros foram submetidas a um processo de dominação cultural em que se procurou desvalorizar suas crenças, chegando-se, no limite, à perseguição de seus fiéis. Índios e negros, considerados pagãos, foram submetidos a um processo de cristianização compulsória. É interessante lembrar como os indígenas acabaram encontrando nas missões jesuíticas a única forma de escapar à escravização, mas isso representava, por outro lado, a perda de seu universo de crenças. Já os negros, escravizados, tinham de se submeter às crenças de seus senhores. A forma de resistência encontrada foi "traduzir" seu culto aos orixás para a linguagem dos santos católicos (AZZI, 1987).

A predominância do catolicismo precisa ser encarada num quadro mais amplo que o meramente religioso. O empreendimento colonizador português, com seus interesses de exploração econômica e de dominação política, buscou sempre uma legitimidade na religião. A consciência colonizadora portuguesa era fortemente motivada pela religião e por uma política civilizatória. Acreditava-se estar promovendo o verdadeiro bem das regiões colonizadas. O catolicismo era uma espécie de motivação presente na ação do Estado português. Colonizar e evangelizar eram encarados conjuntamente. Dessa forma, a implantação da Igreja no Brasil foi uma obra do próprio Estado português.

A união Estado-Igreja nas origens do Brasil foi marcada pela instituição do padroado. Este consistia especificamente no direito de administrar os negócios eclesiásticos que os papas concediam aos reis portugueses. Isso tornava os soberanos portugueses chefes efetivos da Igreja no Brasil, acrescentando ao poder material que já tinham a força do poder espiritual.

Tudo isso fez com que o empreendimento colonial fosse marcado pela cristianização e, mais ainda, estabeleceu uma forte relação entre a idéia de evangelização e aportuguesamento. Essa concepção de que colonizar significava implantar a fé católica acarretou uma rejeição das religiões indígena e africana, consideradas práticas pagãs, que deveriam ser eliminadas. Em contrapartida, toda a atuação da Igreja estava comprometida com o projeto colonizador o que não eliminou eventuais atritos entre administradores e clero. O econômico e o político casam-se, dessa forma, com o religioso e nada a estranhar que a expansão do catolicismo no país tenha sido tão intensa (AZZI, 1987).

Dada a relevância da Igreja na história do Brasil, alguns fatos precisam ser destacados.

Em primeiro lugar, a importância da ação missionária. As missões foram um importante fator tanto de evangelização quanto de colonização. Empreendimento da Companhia de Jesus, as missões desempenham grande papel educacional e, em muitos casos, inibiram a escravização dos índios. Figuras como José de Anchieta e Manuel da Nóbrega ocupam lugar de destaque em nossa tradição histórica; e os jesuítas constituem um capítulo especial da expansão do catolicismo no país. Outras ordens religiosas, chegadas posteriormente, foram confirmando essa expansão (MACEDO, 1991).

Dentre elas, destacam-se os franciscanos, os capuchinhos e os beneditinos. Fixada no período colonial, a importância da Igreja manteve-se no Império e após a implantação da república.

Em segundo lugar, é preciso apontar a relevância do papel da Igreja no sistema educacional brasileiro: por quase dois séculos, os jesuítas foram os únicos responsáveis pelo ensino no Brasil. As escolas católicas tiveram grande importância em toda a história brasileira e, com a República, ganharam destaque os colégios de freiras.

Em terceiro lugar, a cultura popular foi profundamente marcada pela presença da Igreja. Ao lado das práticas oficiais do catolicismo, manifesta-se um conjunto de práticas populares em que proliferam curandeiros, rezadeiras, festas de santos e formas de culto não necessariamente marcadas pelas mesmas preocupações da Igreja oficial. Além disso, o povo freqüentemente incorpora aspectos de outras religiões, produzindo-se o fenômeno do sincretismo religioso, que - na Bahia, por exemplo, acaba-se configurando como uma espécie particular de religião.

Uma vez compreendido que a supremacia do catolicismo é um fato histórico produzido a partir do processo de colonização, é preciso analisar a questão da religiosidade dos índios e dos escravos de origem africana. Definindo-se o europeu, branco, como o modelo de progresso e civilização, índios e negros passaram a ser encarados como pertencentes não apenas a culturas inferiores mas também a raças inferiores. Dessa forma, a questão da diferença religiosa se põe num quadro em que a diferença cultural é explicada a partir de uma inferioridade biológica (MACEDO, 1.991).

Cristianizar era, assim, praticamente sinônimo de humanizar. Expressões religiosas distintas do catolicismo foram sendo não só

desestimuladas, como também, reprimidas. E isso era feito a partir de uma visão de mundo que desqualificava o diferente, tornando-o ignorância e superstição, coisa de "gente inferior". É interessante lembrar, por exemplo, que o padre Vieira, em um dos famosos sermões, exorta os escravos a serem agradecidos a seus senhores, pois, sem a escravidão, não teriam tido a oportunidade de conhecer o verdadeiro Deus e suas almas estariam perdidas (AZZI, 1.987).

O fato da repressão não significou, contudo, que as religiões desses outros povos desaparecessem. Em muitos casos, ocorreu a mistura de elementos; exemplo conhecido é a resistência dos escravos, que sob o nome de santos católicos, cultuavam seus orixás de origem.

Isso significa que a preservação de cultos e mitos originais aconteceu, mas significa também que sua re-elaboração é um fato concreto em que as tradições se adaptaram ao novo contexto.

Estudos recentes demonstram como essa filiação ao catolicismo foi marcada, também no Brasil, pela luta da igreja para sobrepor sua visão de mundo a outras através de métodos violentos. É o caso da Inquisição, cuja presença, ao contrário do que se possa ter idéia, foi razoavelmente marcante no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII. Através das visitas em que membros do clero português vinham a nosso país detectar "feiticeiras" e "bruxas", os suspeitos de heresia eram enviados a Portugal para os tradicionais processos. Estes na maioria das vezes desembocavam na fogueira, sempre envolvendo terríveis torturas. As regiões visitadas por agentes da Inquisição foram Bahia, Pernambuco, Paraíba, Grão Pará e Maranhão (MACEDO, 1.991).

Ao longo dos séculos e sob a dominação católico-jesuítica, era praticamente impossível encontrar qualquer das religiões que não tivesse, em suas práticas, elementos de outras. O candomblé, por exemplo, pode ser

considerado como uma síntese religiosa, uma criação brasileira. Era o povo vindo da África como escravo e foi esta condição de origem e a de inserção social que levaram à convergência religiosa diversos cultos, além da convivência com os indígenas, sendo que tudo isso penetrou pela casa-grande e tocou a formação do inconsciente mágico-religioso da sociedade brasileira, como mostraram Freyre (1977) e Bosi (1992).

A religiosidade brasileira não é, contudo, simplesmente a interação entre diferentes sistemas religiosos ao longo do tempo, mas sim uma construção cujo lugar de destaque é o poder do catolicismo e do racismo, relacionado, principalmente, ao negro, o que reduz seu sistema de crenças à condição de feitiçaria, em função do que Bourdieu (cit. de Espinheira, 1997) chama de surgimento de uma ideologia religiosa que :

"(...) Tem por efeito relegar ao estatuto de magia ou de feitiçaria os antigos mitos e, como observa Weber, é a supressão de um culto, sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em favor de uma outra religião que, em reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu nascimento, no mais das vezes, à oposição entre religião e magia." ⁷

Conforme Weber, a religiosidade é constituída de um sentimento voltado para as coisas do cotidiano:

"(...) A ação religiosa ou magicamente motivada em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas para

⁷ Cf. ESPINHEIRA, 1970, p.70

*que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra."*⁸

Desse modo, podemos observar que toda religião é formada de um panteão e que nele existem santos e orixás, que são hierarquicamente inferiores ao Deus superior, quando há um, e que são eles que interagem com os homens em suas trocas simbólicas. Por outro lado, as religiões são compostas de quadros hierarquizados de especialistas - magos e sacerdotes - que administram a gestão do sagrado (ESPINHEIRA, 1997).

No caso brasileiro, a condição de dominação do catolicismo, como detentor do monopólio oficial do sagrado, não elimina a religiosidade afro-brasileira, apenas lhe confere, ideologicamente, um nível de inferioridade. Porém, como são as relações cotidianas mediadas por espíritos, demônios, santos e orixás, é essa realidade mais apropriada a mediar as relações do cotidiano que aquela que se ocupa de problemas mais distantes e da ordem cósmica (WEBER, 1991).

Entre a cultura dominante e as subalternas, existe uma distância que se encontra no tempo e nas formas de apropriações de valores sociais. A nosso ver, tomando como exemplo as religiões afro-brasileiras, não estamos diante da suposta veracidade da análise de Gramsci, que não valoriza a capacidade do povo na elaboração de concepções estruturadas, pois acreditamos que as culturas subalternas organizaram uma visão de mundo e sistematizaram religiões que hoje têm uma forte expressão e se expandem graças à sua estrutura racionalizadora da gestão do sagrado.

⁸ WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira, 1967, p.279.

Voltando ao catolicismo, é necessário enfatizar que ele desempenhou um papel crucial na constituição do povo brasileiro e da sua identidade. Nos últimos anos, contudo, a Igreja Católica teve de enfrentar o fato concreto da proliferação de outros sistemas de crença. Desvinculada do poder de Estado e sujeita aos processos de modernização do capitalismo, ela teve que aceitar o desafio de atualizar-se, a fim de não perder terreno. Por outro lado, essa necessidade surgiu tanto de uma crítica da perda de valores humanos no mundo moderno, quanto do reconhecimento de que ela - a Igreja - vinha se desligando de seus reais caminhos, conforme a opinião de muitos adeptos.

Nas décadas de 40 e 50, o Brasil passou por uma fase de intensas mudanças sociais, às quais se acrescentou o crescimento de expressões religiosas diferentes, que passariam a integrar o cenário político religioso brasileiro nas próximas décadas, sobretudo as religiões afro-brasileiras e as denominações evangélicas pentecostais. Historicamente discriminadas pela sociedade culturalmente branca, as religiões de origem negra foram marcando presença inicialmente nas grandes cidades do Sudeste e depois nas demais regiões do país, assumindo grande importância na religiosidade da classe média baixa e das camadas pobres urbanas, com a umbanda à frente, nascida nos anos 30 e 40, filha do candomblé fluminense com o espiritismo (PRANDI, 1991).

Já o pentecostalismo evangélico, nova face do protestantismo que havia aparecido no Brasil já na década de 20, também conquistou seu território. Assim como as religiões de origem africana, o pentecostalismo foi discriminado socialmente e permaneceu por cerca de trinta anos sem apontar um crescimento significativo. Por volta dos anos 80, novas denominações pentecostais surgiram, antecipando o “boom” evangélico dos anos 80, com as Igrejas de cura divina e da teologia da prosperidade (MARIANO, 1996).

No decorrer dos anos 80, a Igreja Católica foi disputando espaço com a umbanda e o movimento pentecostal na conquista de fiéis. Enquanto a umbanda proliferava e os pentecostais convertiam adeptos, a Igreja Católica perdia fiéis, que cada vez mais dela se distanciavam. Em 1952, surgiu a CNBB, sob a iniciativa de Dom Hélder Câmara, cujo objetivo inicial era promover um novo reformismo católico. Os reformistas incentivaram a atuação do laicato dentro da Igreja e lideravam as discussões sobre a reforma litúrgica e institucional (MAINWARING, 1989).

No final da década de 80, o movimento leigo católico passou a atuar mais à esquerda (mais vinculada aos pobres). A Ação Católica Brasileira se aproximou da atividade universitária, onde está presente mais tarde a ação popular, A Juventude Universitária Católica atuou nos movimentos de esquerda e foi se radicalizando, o que causou conflitos com a hierarquia. A esquerda católica, formada por leigos que reuniam estudantes, operários e camponeses, dava ênfase especial à luta por justiça social.⁹

Com o golpe de 1964¹⁰, os movimentos de esquerda passaram para a clandestinidade, inclusive aqueles ligados à Igreja. Porém, gradativamente, formava-se o que viria a ser um grande movimento católico popular - as comunidades eclesiais de base (CEBs) - seguindo a orientação da Teologia da Libertação, que representariam "a voz dos que não têm voz", fazendo a "opção

⁹ MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil. São Paulo. Brasiliense, 1989

¹⁰ No Golpe de 1964, os militares passaram a controlar a vida política brasileira. Chegaram ao poder para, entre outras coisas, "salvar a democracia", mas acabariam com ela e ficariam no poder por duas décadas, afastando da presidência da república João Goular. Em resumo, os militares tinham dois objetivos: segurança e desenvolvimento, o que na prática beneficiou a poucos. "O país vai bem, o povo é que vai mal", sintetizaria um dos generais-presidente, Garrastazu Médici. De fato, os 10% mais ricos do país, que se apropriavam de 45,4% da renda nacional em 1960, passariam a apropriar-se de 54% em 1976. (ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. Toda a História. Ed. Ática, São Paulo, 1997, p. 324 - 331.

preferencial pelos pobres" e resistindo à ditadura militar. Ao mesmo tempo nascia a Renovação Católica Carismática (RCC) nos Estados Unidos, movimento de leigos que seguia diretrizes opostas ao gestado pela Teologia da Libertação, que logo chegaria ao Brasil (MAINWARING, 1.989).

Nos anos 60, adaptando-se aos novos tempos, a Igreja encontrou-se num caminho de mão dupla: de um lado, incentivou as ações de esquerda e liderou importantes mudanças de ordem institucional através do Concílio Vaticano II, significando um grande passo na direção de uma teologia mais voltada para a questão social - a teologia da libertação - de outro, foi trilhando uma tendência mais conservadora, que veio a ir de encontro com a RCC.

Ao mesmo tempo, na década de 70, a Igreja Católica brasileira tornou-se uma das mais progressistas da América Latina. Sob a liderança da Igreja, formou-se uma militância política de esquerda, que conviveu amigavelmente com o Vaticano nos dois primeiros anos de pontificado de João Paulo II. Depois desse período, alguns conflitos começaram a surgir e o Papa acabou tomando medidas desfavoráveis ao movimento da Igreja popular, alertando que a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa.

Além das medidas que impediam os avanços da Igreja popular (seminários vigiados, troca de bispos, divisão de paróquias etc.), o processo de desmobilização da sociedade brasileira que coincidiu com a transição democrática acabou enfraquecendo o movimento da ala progressista católica.

Na direção oposta, vinha a Renovação Católica Carismática (RCC), que contava com o apoio do Vaticano e o incentivo financeiro de associações internacionais. Ainda que muitos bispos, padres e teólogos tenham se posicionado contra a RCC, o papa parecia estar bem de acordo com as

orientações carismáticas e distante, conseqüentemente, da Teologia da Libertação e a sua opção pelos pobres.

Resumidamente, nas sociedades contemporâneas, a religião, apesar de ter deixado de ser a esfera fundante da vida social, continua presente. A permanência da religião no contexto do mundo secularizado implicou na perda de seu significado e extensão social. Mas ela continua a desafiar os arautos da modernidade que preconizaram seu desaparecimento.

O processo de secularização introduziu a dúvida nas certezas religiosas fazendo que seu discurso e prática perdessem em “plausibilidade” e restringindo a presença dos argumentos religiosos na vida cotidiana. A religião tornou-se uma explicação a mais, competindo com outras explicações existentes nas sociedades contemporâneas.

Para Peter Berger (1964) a religião entra em crise porque perde suas prerrogativas abrangentes e, ao mesmo tempo cotidianas, de estimular ações sociais.

A religião, além de se tornar uma entre outras esferas que compõem a sociedade, vive o dilema prima, grosso modo, por duas alternativas: Ou o credo religioso se adapta ao mundo, seguindo os parâmetros da ciência e das ideologias modernas, ou se rebela contra as orientações do mundo moderno, e clama pela tradição; Peter Berger observa tal dicotomia utilizando-se para o primeiro caso a categoria “Adaptação”. O segundo caso, o autor analisa através da categoria “Resistência”.

Resumidamente, nas sociedades contemporâneas, a religião, apesar de ter deixado de ser a esfera fundante da vida social, continua presente. A permanência da religião no contexto do mundo secularizado implicou na perda

de seu significado e extensão social. Mas ela continua a desafiar os arautos da modernidade que preconizaram seu desaparecimento.

O processo de secularização introduziu a dúvida nas certezas religiosas fazendo que seu discurso e prática perdessem em “plausibilidade” e restringindo a presença dos argumentos religiosos na vida cotidiana. A religião tornou-se uma explicação a mais, competindo com outras explicações existentes nas sociedades contemporâneas.

CAPÍTULO II

A FIGURA PARADIGMÁTICA DE MARIA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO

Neste capítulo, a ênfase será a de realizar uma análise sociológica sobre o papel desempenhado pelo "Santo" nas religiões éticas (WEBER, 1944) para, depois, aproximar-nos da imagem de Maria, com o objetivo de refletir sobre os significados sociais subjacentes a esta figura nas relações de gênero (SCOTT, 1991; JANEWAY, 1990).

Na sociologia da religião, o "santo" é sinal que estimula práticas sociais (WEBER, 1944). Weber destaca as afinidades entre grupos religiosos e mensagem religiosa, ou seja, um modelo religioso é eficiente à medida que se aproxima de determinado grupo cuja prática social possua afinidades com as características essenciais do mesmo e vice-versa.

De acordo com Weber, as religiões éticas submetem a salvação ao padrão de conduta do crente e estão direcionadas às elites intelectuais. Dessa forma,

excetuando-se o Judaísmo e o Protestantismo, *"todas as religiões éticas tiveram que adotar o culto dos santos, dos heróis, dos deuses funcionais, para adaptar-se às necessidades das massas"*.¹¹

Os cultos aristocráticos da nobreza guerreira diferem-se, conforme Weber, dos cultos dos segmentos sociais desprivilegiados no que se refere à qualidade de participação permitida às mulheres por esses últimos. Weber assegura que *"há contradição entre o papel da mulher e o monopólio dos varões no sacerdócio até mesmo nas religiões que enfatizam a igualdade entre os indivíduos"*.¹²

Sintetizando, podemos dizer que o santo aponta para o invariável no que se refere à ordem social, ocupando no panteão religioso um lugar que se relaciona com a condição social de seus devotos. Podemos contrastar, nesse sentido, a imagem do "santo" com a do "líder carismático"; dentro da sociologia weberiana, se o líder questiona e altera a ordem social, o santo confirma e conserva a ordem através de suas práticas tidas como perfeitas, incentivando ações legítimas para as atividades sociais (WEBER, 1944).

No que diz respeito a este estudo, Maria representa o santo que vem orientando as práticas sociais femininas no Ocidente. Desse modo, em se falando da expressividade sociológica da figura de Maria, colocamo-nos no caminho de uma das abordagens valorativas de caráter exemplar presentes nas relações de gênero.

A aproximação da imagem de Maria da afirmação teórica de Max Weber é evidente, pois a teologia, desde o século IV, trabalha com essa representação. *"O culto a Maria, muito mais do que o título de "Nossa Senhora", proporciona um*

¹¹ Cf. Weber, 1944, p. 391

¹² *ibid*, p. 395.

modelo sobre virtudes que devem ser praticadas por homens e mulheres católicos"¹³

Documentos religiosos importantes ligam as mulheres à imagem de Maria . O Papa João Paulo II, na encíclica "*Redemptores Mater*" (A mãe do Redentor) afirma que: "*(...) a bem aventurada Virgem Maria continua a "preceder" o Povo de Deus (...)*".¹⁴

Na carta sobre A Dignidade e Vocação da Mulher - "*Mulieris Dignitatem*", João Paulo II afirma que:

*"(...) Em todas as gerações na tradição da fé e da reflexão cristã sobre a mesma, a aproximação Adão-Cristo é freqüentemente acompanhada da de Eva-Maria. Se Maria é descrita também como "nova Eva ", quais podem ser os significados desta analogia? Certamente são múltiplos. É preciso deter-se particularmente no significado que vê em Maria a revelação plena de tudo que é compreendido na palavra bíblica 'mulher tal como foi querida na criação, portanto no pensamento eterno de Deus, no seio da Santíssima Trindade. Maria é o 'novo princípio da dignidade e da vocação da mulher, de todas e de cada uma das mulheres'".*¹⁵

Dessa maneira, quando falamos da expressividade sociológica da imagem de Maria, certamente estamos pensando nos valores exemplares para as mulheres e nas relações de gênero. Nesse sentido, Maria é uma imagem paradigmática que

¹³ BARTHOLO, Maria Elisa Carvalho. Seja feita a tua vontade. Um estudo sobre a santidade e culto aos santos no catolicismo brasileiro. Tese de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ, dez 1991, mimeo

¹⁴ Papa João Paulo II. Carta Encíclica sobre A Dignidade e a Vocação da Mulher - *Mulieris Dignitatem*, 1989, p. 12

¹⁵ Papa João Paulo II. Carta Encíclica sobre A Dignidade e a Vocação da Mulher - *Mulieris Dignitatem*, p. 40/41

delimita as relações de gênero nas sociedades judaico-cristãs (SCOTT, 1991 e JANEWAY, 1990). Em termos religiosos, Maria é uma figura exemplar, um modelo da boa mulher, o ponto de equilíbrio entre as mulheres e o mundo e entre relações de gênero.

Conforme Scott (1991), a convivência em sociedade é mediada pelas relações de gênero, que consistem nas relações de poder entre homens e mulheres, as quais se evidenciam tanto na esfera simbólica como na concreta do relacionamento social. Nas diferenças de gênero encontram-se os símbolos culturais que trazem à tona diversas representações:

*"Eva e Maria como símbolos da mulher na civilização cristã ocidental, mitos que representam a luz e sombra, purificação e poluição; inocência e corrupção (...)"*¹⁶ Através das diferenças de gênero é possível resgatar conceitos normativos presentes em simbolismos que organizam e incluem possibilidades para a vida social.

Para Elizabeth Janeway (1990), a figura de Maria representa um modelo de conduta para a mulher ocidental cristã.

*"A influência de Maria, apesar de ter perdido espaço nas sociedades contemporâneas (onde o acesso ao mercado de trabalho, entre outras razões), é uma realidade para as mulheres, elucida muitas questões mal resolvidas no processo do reconhecimento da subjetividade e atuação das mulheres"*¹⁷.

¹⁶ SCOTT, Joan W. "Gender: An Useful Category of Historical Analysis", in Women's Studies International. Nairoli and Beyond. Ed. By Aruna Rao, New York: The feminist press at the city university of New York, 1991, p. 76.

¹⁷ JANEWAY, Elizabeth. Women, Sex and Sexuality. Edited by Catherine R. Simpson e Ethel Spector Person. The University of Chicago Press, 1990, p. 7.

Em Maria encontra-se o exemplo da castidade, da pureza e da obediência; por outro lado, na figura de Eva estão os elementos contraditórios ao símbolo mariano, representando a tentação, a insanidade e o desejo sexual. Janeway (1990), afirma que estas distinções simbólicas para vida das mulheres são construções exteriores à realidade feminina, pois foram produzidas no contexto das sociedades patriarcais, em que às mulheres cabia apenas o papel do silêncio.

É importante enfatizar que, enquanto a sociedade liberal burguesa se constituía, a secularização e a privatização resultante pela qual passou a religião não foram elementos de um único processo sociológico. Os princípios liberais acabaram por dividir o mundo social em duas esferas : a pública, ligada à política, à cidadania ativa dos homens independentes e adultos, e a privada, ligada à mulher sem direitos políticos, à vida doméstica e familiar (PATEMAN, 1989).

A crítica feminista¹⁸ tenta refletir sobre as conseqüências sociais provocadas pelos princípios liberais, que acabaram despolitizando a esfera privada. Conforme Pateman, essa dicotomização entre público e privado irá redefinir uma lógica de dominação nas relações de gênero, pois, *"o conflito com os patriarcalistas e os liberais não se estendeu à mulher e às relações conjugais; as mulheres foram excluídas pelos argumentos dos individualistas, perdendo a luta pela emancipação para os filhos homens adultos em relação a seus pais"*¹⁹.

O discurso feminista critica as conseqüências da organização do mundo feita pela sociedade liberal, apontando a despolitização feminina e questionando

¹⁸ Não trataremos do movimento feminista em sua amplitude. Apenas esboçaremos, quando necessário, os vínculos entre ele e o objeto de nosso estudo.

¹⁹ Cf. PATEMAN, 1989, p.121.

os paradigmas gerados pelo exemplo da figura de Maria. O modelo mariano - de castidade, pureza e bondade - teve forte influência na construção do gênero feminino no Ocidente. No caso da sociedade inglesa do Séc. XIX, Maria também passa a ser a imagem da mulher ideal, que se mantém em casa e não participa das atividades mundanas. Neste contexto, a imagem de Maria passa a encarnar os exemplos de esposa e mãe, uma vez que a visão vitoriana de esposa é de uma mãe submissa. Aliás, mãe e mulher formam a mesma imagem de sexualidade (JANEWAY, 1990). Nessa linha de pensamento, a figura oponente de Maria - Mãe Pura - é Eva, protetora das prostitutas de rua.

Em 1850, as autoridades inglesas realizaram uma verdadeira caça às prostitutas das ruas londrinas, propagando-se a idéia das mães como "anjos em casa", em oposição às trevas da licenciosidade das ruas, reino das prostitutas (JANEWAY, 1990).

Dessa maneira, a partir da elaboração da imagem de Maria feita pelos ingleses durante o processo de implantação do liberalismo, a religião e as relações de gênero ficaram confinadas na esfera privada e, portanto, despolitizada. A influência religiosa sobre a mulher e a família baseava-se no modelo de virtudes de Maria. Por outro lado, a religião enfrentava uma situação de diminuição do poder deixando de ser a esfera fundante da vida social .

Apesar disso, mesmo com o advento do mundo moderno, Maria continuou servindo de exemplo para a prática social feminina católica, passando a ser venerada a partir dos valores que representam o lugar que as mulheres e a Igreja ocupam na sociedade.

*"O movimento feminista desenvolverá formas de questionar as relações sociais produzidas pela representação de Maria como paradigma para a conduta das mulheres"*²⁰.

A crítica feminista cobrou da ciência o seu silêncio em relação ao sujeito feminino, que vem deslocando da religião o papel a ser desempenhado pelas mulheres na vida em sociedade. Assim os discursos laicos passam a concorrer com os religiosos no que diz respeito à conduta da mulher e o seu espaço nas relações de gênero.

Desse modo, o discurso sobre o feminino pode ser compreendido como uma consequência do fato da religião ter deixado de ser a esfera fundante do mundo moderno, desafiando os tradicionais direitos da religião de orientar e regular a conduta feminina e as relações de gênero. Tal fato acaba, consequentemente, atingindo a eficácia social da figura de Maria, construção católica da mulher ideal.

²⁰ Cf PATEMAN., 1989, p. 118

CAPÍTULO III

A IGREJA CATÓLICA E A SEXUALIDADE HUMANA

"(...) Declaramos e reconhecemos, outrossim, que quem escreve sobre o feminino é um varão e um religioso. Nisso há um limite intrínseco. Não é freqüente que um varão reconheça que escreve como varão. A maioria das produções teóricas dão a entender que seu autor é um homem "tout court" e assim se escondem os limites inerentes ao fato de alguém ser varão e não mulher e vice-versa. A visão do feminino constituída pelo varão será sempre do varão e

não da mulher, embora o feminino não seja exclusivo da mulher mas também realidade do próprio varão²¹".

Para uma maior compreensão do nosso trabalho, desenvolveremos nesse tópico uma análise dos desdobramentos da pesquisa relativos à posição da Igreja Católica face à sexualidade humana em geral e, em especial, à condição feminina na sociedade e na própria Igreja.

Seguindo a trilha de ARY(1.988), uma das questões pertinentes durante a pesquisa nos levava a perguntar como a religião católica funciona como um sistema de reprodução ideológica de autonomia relativa e de duração prolongada (herança cultural histórica ultrapassando diversos modos de produção e penetrando profundamente em formações sociais tão diferentes), sistema esse responsável (entre outros) pela veiculação de mitos, valores e normas sociais contraditórias, mas basicamente tendentes à sustentação das desigualdades sociais, inclusive as sexuais? Procurando ainda perceber as prováveis mudanças ideológicas internas no sistema normativo da Igreja, poderíamos supor que a teologia da libertação seria uma nova abordagem teológica que procurava superar, na sua lógica interna, o problema da desigualdade de classe ("opção preferencial pelos pobres") e da desigualdade sexual (revalorização do corpo, do desejo, do prazer sexual e da mulher). No entanto, pairavam dúvidas no sentido de que, especialmente no que se refere às questões sexuais, até mesmo para a teologia da libertação²² os avanços teóricos são diminutos e as inconsistências e incoerências ideológicas são ainda bastante significativas no projeto de "libertação". Este, tal como é proposto no discurso de teólogos propõe, como

²¹ BOFF, Leonardo. O Rosto Materno de Deus – Ensaio Interdisciplinar sobre o feminismo e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1986, p.6

²² A Teologia da Libertação é considerada uma resposta à problemática pastoral da Igreja Católica, em que os cristãos buscam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade, sobretudo no contexto latino-americano. Dessa teologia surgiram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que vislumbram um novo modo de ser Igreja, onde os fiéis se engajam nas lutas sociais buscando transformar a sociedade a partir de uma opção ética alicerçada na mensagem do cristianismo (CATÃO, 1.986; DÁVILA, 1.998).

ideal religioso, uma libertação do "povo de Deus" das opressões econômicas e políticas vigentes, dispensando ou secundarizando a proposta de libertação em outros níveis humanos, tais como o nível afetivo, emocional e sexual. Acrescente-se que quando se fala em "povo de Deus" este aparece quase sempre como uma categoria genérica, ou seja, omitindo as especificidades do homem e da mulher, que tanto diferenciam a vida humana na experiência concreta do cotidiano, desde os aspectos relativos à natureza e moral, a formação da identidade social e aos espaços do poder.

Contudo, a revisão da literatura (ARY,1988) sobre este assunto nos leva a formular as seguintes questões adicionais: estaria havendo uma liberação de eros no seio da religião católica e, assim sendo, que fatores estariam influenciando para abalar este "edifício" solidamente construído que tem como um dos alicerces a repressão da sexualidade? Percebemos então que, uma parte dessa literatura nos leva ao estudo da sexualidade propriamente dita, e aí procuramos apreender dialeticamente o processo de repressão e liberalização ou/e pseudo-liberalização do sexo e a relação dessa dinâmica histórica com a preservação ou transformação dos poderes constituídos nas diversas ordens sociais. Ora, sendo esses poderes constituídos - governos, religiões, exércitos, ciências etc. - poderes constituídos e exercidos basicamente por homens (regime patriarcalismo universal), poderíamos levantar a hipótese de que também o controle da sexualidade seria mais um produto da "cultura" masculina? E poderia essa hipótese nos levar a compreender melhor a relação entre a família, como instância por tradição do sexo regulamentado, e seus "complementos": 1) a prostituição como um mal necessário para "desforrar" a sexualidade reprimida na família e 2) a pornografia, como lugar de pseudo-liberação da repressão generalizada, sendo que todas essas três instâncias - "ordem" familiar e

"desordens" complementares (prostituição e pornografia) - seriam produtos históricos da hegemonia masculina, exercida basicamente em função de interesses ou "necessidades naturais" (aí também incluídas as questões políticas) dos homens?

Outra parte da literatura nos conduz pela busca dos fundamentos religiosos para a desvalorização histórica da mulher, nas diversas sociedades de influência cristã e na própria estrutura da Igreja Católica. Esta abordagem nos estimula a formular questões do tipo:

Qual é a importância do mito Eva para a desvalorização histórica da mulher: como criação secundária e complementar do gênero humano (quer dizer do homem como sujeito da história e fruto primordial do pensamento e da vontade divina) e como promotora da desgraça humana pelo fato de ter sugerido o pecado "sexual" (interpretação bíblica que prevaleceu historicamente sobre outras), fato que levaria as mulheres a serem vistas como "metade perigosa" e culpada da humanidade? (ARY, 1988)

A difusão dos mitos da mulher como "pecadora" (Eva) e da mulher como "santa-mãe" (Virgem Maria) teria criado dificuldades de uma identidade feminina humanizada (desmistificada) no universo cultural cristão ou de herança cristã? Como as mulheres reagem aos poderes masculinos? Existem vantagens secundárias para as mulheres na ordem masculina? (ARY, 1998).

1. A Contenção de Eros

As dificuldades do Cristianismo com relação a sexualidade encontram-se explicitadas em alguns autores religiosos, conforme podemos observar no trecho a seguir:

"A atitude católica da sexualidade humana se revela à primeira vista não apenas complexa, mas até contraditória. Há uma ambigüidade no cerne da tradição católica que dá azo à ambivalência. De um lado considera-se o matrimônio como um sacramento que intensifica a relação do homem com Deus; encaram-se as relações matrimoniais como cooperação com a criatividade divina; e a união marido e mulher é um símbolo da união entre Cristo e a Igreja. De outro lado, deu-se muita importância do fato de Jesus ter sido celibatário; durante muitos séculos julgou-se que a virgindade superior ao matrimônio; e as condições em que o prazer sexual é 'permitido' como 'legítimo' ainda permanecem restritas a um grau que encontramos em poucas culturas, sistemas éticos ou religiões.

Existem diversas razões que explicam a complexidade da atitude católica diante do sexo. A tradição da Igreja está marcada por um desenvolvimento histórico que cobre cerca de três mil anos. Esteve sujeito a muitas influências religiosas, culturais e filosóficas. Embora com raízes na Bíblia, que também atesta a evolução moral e inclui teologias diversas, a doutrina católica chega até nós desde os Santos Padres e os escolásticos medievais com as limitações de sua condição histórica pré-científica. Os conhecimentos inadequados de biologia, bem como os tabus religiosos, a tradição de tratamento subumano da mulher e a filosofia dualista da natureza humana deixaram suas marcas diversas no pensamento católico"²³.

²³ KOSNIK, cit de Ary, op.cit., p39-40.

Hoonaert (1977) historiador da Igreja, considera que a profunda condenação da sexualidade na Igreja, deve-se, em grande parte, ao que ele chamou de "modelo monacal", onde aparece implícito um conflito entre o desejo de Deus e o desejo do corpo. Para ele não houve, nos dois mil anos de Cristianismo, uma experiência mais profunda do que aquela dos padres e das madres também, no vale do Nilo, no Egito, que deixaram tudo e entraram no deserto. Na opinião do autor, esta foi uma experiência que teve uma repercussão impressionante no Cristianismo: o "modelo monacal" fundamenta a vida religiosa e sua ideologia vai ser aplicada nos seminários; todo o sistema católico no fundo, conforme sua opinião, é baseado na aplicação da experiência desses homens (e mulheres), camponeses egípcios. O pressuposto básico é que os sentidos todos afastam de Deus. Então, para poder se encontrar com Deus, dedicam-se à oração, contemplação, ao desprendimento, longe dos desejos da carne, inclusive o sexual.

A associação entre controle do corpo e poder de dominação (conforme exemplo do sistema militar romano) vai então entrando no Cristianismo através da elite da Igreja, por volta do século III e IV, tendo sua expressão mais clara nos Grandes Padres da Igreja.

As repercussões na América Latina da condenação histórica da sexualidade como um dos fundamentos da antropologia cristã começam a ser estudadas, nos últimos anos, por alguns pesquisadores.

Maduro (1978), que faz uma reflexão a respeito da relação entre a extração da mais valia, a repressão da sexualidade e o catolicismo na América Latina, suspeita por exemplo que *"o último reduto, o mais sólido e importante da*

funcionalização conservadora do cristianismo contemporâneo, reside na moral sexual oficial das igrejas e seitas cristãs²⁴".

Sintetizando seu pensamento diríamos que: a) o catolicismo instituiu a sexualidade como centro da atenção religiosa e provavelmente esta concentração da moral sexual foi acompanhada por uma dispersão das preocupações políticas; b) a sexualidade passou a ser encarada como dimensão individual e isolada do resto da personalidade e da comunidade; c) contudo, no "puritanismo católico" a sexualidade é vista como uma energia maligna que deve ser reprimida, concepção esta que contribuiria para a reprodução do sistema de extração de mais-valia, sendo um dos efeitos mais importantes desta tentativa católica de expropriação do corpo dos fiéis o "familiarismo católico", que seria conforme suas palavras:

"(...) um modelo cultural segundo o qual toda a energia pessoal deve concentrar-se na construção e reprodução das relações infra-familiares (e não por exemplo, na atividade sócio-política); em sua modalidade "capital-machista" o familiarismo tende a impor à mulher uma concentração total de sua energia nas relações intra-familiares, enquanto orienta o homem a uma concentração parcial (isto é, do resto de energia não utilizável na produção de mais-valia) nessas mesmas relações (...) os efeitos do familiarismo machista - e, por conseguinte, da moral católica moderna - são muito profundos e devastadores no lado feminino de nossa sociedade. Com efeito, se a mulher aparece - ao mesmo tempo - como mais religiosa, mais familiar, menos politizada e menos profissionalizada, isto não se dá pela natureza, nem pela

²⁴ MADURO, Otto. Extração de Mais-Valia. Repressão da Sexualidade e Catolicismo na América Latina. Rio de Janeiro, Civilização, 1978, p.37

casualidade, mas por conta de uma opressão histórico-social, objetiva e subjetiva, sofrida pelas mulheres. Objeto sexual, socialmente definido de modo fundamental e quase exclusivo como mãe (real ou potencial), a mulher padece ainda hoje de uma expropriação de sua sexualidade e de seu corpo duplamente mais intensa em sua relação com a do homem; e redobrados também são aqueles "efeitos conservadores" no que tocam a expropriação do corpo feminino. Esta situação assimétrica da mulher em relação ao homem, com a conseqüente despolitização radical da mulher, se encontra plenamente expressa na moralidade católica da expropriação puritana do corpo dos fiéis²⁵".

Outro pesquisador - BOTAS (1981), sugere importantes questões para nossa reflexão, explicitando encaminhamentos semelhantes ao de Maduro sobre a repressão da sexualidade na Igreja, partindo, contudo de novas posturas teológicas, como a Teologia da Libertação, que assumiram um compromisso de lutar também no plano temporal (aqui e agora) pela libertação dos cidadãos mais oprimidos, esquecendo contudo, de incluir nesse projeto libertário algumas dimensões fundamentais da realização humana, como ele mesmo afirma:

"Não é prioritário", provavelmente exclamarão os mais ortodoxos na religião e na política. E nesta afirmação se encontram os extremos de uma mentalidade reacionária - que nega o corpo e o prazer - em nome de outras 'prioridades' e da eficácia política. No entanto, se as pastorais das Igrejas - preferencialmente voltadas para os pobres - querem se preocupar

²⁵ MADURO, op. cit. p.42.

com o homem todo, elas deverão enfrentar, o mais possível, os desafios que o sistema capitalista coloca também para a classe trabalhadora. Se falamos de operários e camponeses é necessário falarmos deles não só como categorias em carreiras profissionais, nem só como sujeitos de processo social, mas, sobretudo, como homens e mulheres que têm direito à vida e não só ao trabalho, e direito à vida implica o direito ao prazer e ao gozo. Teólogos e pastoralistas só conseguiram pensar o amor em termos de Justiça, de Política, de Transformação do Mundo. É raro o texto que pensa o amor como doação de prazer, como vida amorosa. Não é forçoso dizer que a formação efetiva da maioria dos militantes da Ação Católica era a disciplina para a canalização do seu potencial de vida, em outras palavras, ERÓTICO, na grande tarefa de transformação do mundo. A grande disciplina compunha-se de um aprendizado da contenção da Sensibilidade, da Emoção da Sensação e do Prazer - e do estético ao sexual - para a criação de militantes Virgens e Heróis na maioria dos casos:" (...) não é raro vermos para o clero casado a expressão de que o casamento implica necessariamente num aburguesamento... E mais, padres casados foram marginalizados do trabalho pastoral popular não só porque casaram, mas também porque eram vistos como os que concederam no "aburguesamento afetivo" da mulher e filhos e não mais se dedicavam integralmente a causa da pastoral popular²⁶".

²⁶ BOTAS, Paulo César Loureiro. Creio na ressurreição da carne. São Paulo, Cortez, 1981, p. 23

Boff afirmou que a questão da sexualidade passou a ser tratada com maior atenção e especificidade pela Teologia da Libertação mais recentemente, no sentido de recuperá-la na sua dimensão pessoal como homens e mulheres, e não somente em termos sociais. Já Dussel, também teólogo da Libertação é mais ousado no que se refere à erótica como sendo um dos aspectos fundamentais da libertação humana: “*A libertação de eros se realiza pela libertação da mulher, o que permitirá ao homem recuperar parte da sensibilidade perdida na ideologia machista*²⁷”.

2. Masculinidade e feminilidade: modelos e mitos

Na tentativa de ultrapassar o recorte unilateral tipo "questão feminina", e aprofundar um pouco mais no assunto, partiremos agora para captar as estruturas míticas, ideológicas e materiais que englobam e definem historicamente a experiência concreta de dois sexos encarados correlacionadamente, ou seja, refletir sobre a feminilidade face à masculinidade, a maternidade face à paternidade, enfim, a situação real da relação entre os gêneros.

Considerando a veracidade da afirmação que faz Garaudy (1982) de que já contamos com seis (6) mil anos de ordem masculina, quer dizer, de dominação exercida pelos homens sobre o conjunto da(s) sociedade(s)" e, levando em conta, conforme alguns historiadores, que já contamos aproximadamente com três (3) mil anos de influência da chamada cultura judaica-cristã na constituição histórica de diversas ordens sociais estabelecidas em grande parte do mundo, talvez seja válido perguntar qual o modelo de homem (masculinidade-paternidade), qual o de mulher (feminilidade- maternidade) e de casal

²⁷ - DUSSEL, cit. de ARY, p. 46

(casamento, família) que povoam este universo cultural (considerando as especificidades históricas, geográficas e sociológicas das suas diversas configurações reais). De maneira mais específica interessa-nos saber como estes modelos aparecem ainda hoje na visão do mundo da Igreja Católica na América Latina e como informam sua experiência de vida.

Inicialmente é preciso destacar que há certa ambigüidade na doutrina e na prática católica, pois ao mesmo tempo em que tradicionalmente condenou a sexualidade humana, elegendo portanto a virgindade e o celibato como valores fundamentais, devido ao preceito divino de procriação (Crescei e Multiplicai-vos), acabou "sacramentando" o casamento (talvez como um mal necessário) e transformando a família cristã no espaço primordial do sagrado, onde através da idéia da unidade, plenitude e harmonia conjugal se encontre talvez a tentativa de recuperar o mito do "paraíso perdido"(ARY, 1.988:47). Metral (1979), afirma que a Igreja acreditou que a família seria um elo de ligação entre a sociedade profana e a religião encontrando nela a ocasião de tornar compreensível sua pregação e o exercício de seu poder.

Entretanto, no paradigma masculinidade-feminilidade, vistos como modelos complementares do casal ideal, na ótica cristã podemos encontrar um equívoco, pois sob a idéia de fusão, integração, unidade, camufla-se um padrão de dominação-subordinação, regulamentando, de fato, as relações afetivas e materiais dos casais.

Segundo Ary (1988), a dificuldade maior residiria num tipo de desigualdade existente entre os dois paradigmas, a saber: masculinidade-paternidade (modelo unitário) e feminilidade-maternidade (modelo binário).

Vejamos o que ela diz:

"O modelo masculino garante ao homem sua condição primordial de sujeito, senhor e ser sexuado. Podemos comprovar historicamente a hegemonia do patriarca, do senhor, do macho, do marido, enfim do PAI. A esta altura nos perguntamos qual é a real importância da

ideologia da paternidade (autoridade, hierarquia, proteção) na manutenção das diversas 'ordens' onde o homem detém o poder quase absoluto? Chamamos a atenção, de imediato, para a opressão específica implícita no modelo masculino que desumaniza o homem, exigindo dele qualidades de um ser 'todo poderoso' quando, no entanto, ele e a mulher se encontram essencialmente uma condição primordial de desamparo...! Quanto à sexualidade (genitalidade) masculina poderíamos dizer que na história judeu-cristã ela teria variado entre três possibilidades típicas: a) 'ampliada' na poligamia (judaísmo) e "libertinagem"; b) reduzida ou anulada no celibato (cristianismo) e c) 'restringida', quer dizer, permitida e cumprida, no casamento sacramentado...

O modelo feminino seria um modelo binário na medida em que propõe à mulher duas possibilidades excludentes, mas unificadas no seu predicado coisificador, na medida em que a situa como objeto, serve assexuada, enfim como complemento do único sujeito, o homem (Pai?) , a quem deve servir pelo trabalho e pelo sexo.

A primeira possibilidade se constitui numa imagem elaborada a partir do mito da primeira mulher - Eva - que, diríamos

esquemáticamente, simboliza a perdição, o pecado, a maldade desde que carrega a culpa da desgraça da humanidade (!) (dos homens em particular e de todos os seres na história humana). Viria daí o fantasma da sujeira, da impureza e o fundamento da idéia de prostituição (potencial e efetivada) onde admite ou se espera que as mulheres possam ou devam ser sexuadas (ou simplesmente sensuais e sedutoras em proveito dos homens?).

A segunda possibilidade se constituiria numa imagem redimida pela figuração mítica da Virgem Maria, que simbolizaria a salvação, a santidade, a bondade, enfim a limpeza da esposa-mãe, especializada na maternidade e domesticidade (o eterno feminino?)²⁸".

A autora conclui seu pensamento questionando qual seria a contribuição desse fator - dualidade do modelo binário - para o enfraquecimento social desta porção/metade da humanidade?

Revisando a literatura, com ênfase na América Latina, a respeito do fundamento religioso para a constituição, perpetuação e difusão do modelo tradicional dos modelos masculinos e femininos e suma complementaridade, encontramos valiosas contribuições na sociologia contemporânea. Sanchis, por exemplo, examinando alguns estereótipos religiosos contemporâneos difundidos pela Igreja Católica na América Latina, desde os tempos de colônia comenta:

"Deus, ser sagrado, é o criador e conservador do universo; portanto é um 'modelo masculino'. O varão deve trabalhar e dominar a terra, o universo - nunca se pensa isto da mulher. (...) O filho é obediente ao Pai, mediador entre Deus e os homens,

²⁸ ARY, op. cit., p.50

*porém para chegar a ele que passar por sua mãe que ensina o ‘ ‘
‘bom caminho’, que se entrega inteiramente ao cuidado do filho,
mesmo ao pé da cruz; que é piedosa, submissa, pura no estilo
grego. Este é o modelo religioso da mulher: a Virgem Maria. O
resultado é a mulher submissa, sofrida e abnegada; que não sai
de casa para não manchar a sua pureza; que tem como fim único
a maternidade; que está a serviço do homem em todos os
níveis; que não tem iniciativa; que sexualmente é passiva,
porque é ‘boa’ e só a mulher ‘má’ sente o sexo e ela é pura; que
não participa no trabalho criador porque isso é especificamente
masculino e ela é feminina²⁹”.*

Stevens (1977), cientista política norte-americana, dedicou sua atenção à outra face do machismo, que ela denominou de marianismo: o culto à superioridade espiritual feminina, que ensina que as mulheres são superiores moralmente e mais fortes espiritualmente que os homens. Essa força espiritual engendra abnegação, quer dizer, uma capacidade infinita para a humildade e o sacrifício. O marianismo, apesar de não ser tão percebido quanto o machismo, é predominante na cultura latino-americana:

"O marianismo é tão predominante como o machismo, porém é menor compreendido pelos latino-americanos mesmo e quase desconhecido para os estrangeiros. É o culto à superioridade espiritual feminina, que ensina que as mulheres são semidivinas, superiores moralmente e mais fortes espiritualmente que os

²⁹ SANCHES, cit. de ARY, op. cit, p. 11/14

homens. Esta força espiritual engendra abnegação, quer dizer, uma capacidade infinita para a humildade e o sacrifício"³⁰.

Neste estudo, o marianismo é analisado não como uma prática religiosa tradicionalmente sustentada na Igreja Católica, tendo como objeto a veneração especial à figura da Virgem Maria, mas como um edifício secular de crenças e práticas relativas à posição das mulheres na sociedade. Conforme a pesquisa de Ary (1988: 52):

(...) “através da História a Igreja tem dado a sua resposta selecionando na religião popular as crenças e práticas que não ameaçam o sistema de poder. Um exemplo concreto é dado pelo culto de Maria que, longe de ameaçar, ajuda a conservar o sistema: é a imagem da mãe, suavizando as relações da ‘grande família cristã’, ensinando a humildade, a resignação, a obediência e a continência sexual. Como se vê, só de vez em quando, a voz do povo é a voz de Deus...”

Em outras palavras, longe de ser uma norma opressiva ditada por machos tiranos, o marianismo tem recebido impulso considerável por parte das mulheres mesmas, podendo ser considerado como parte de um convênio recíproco cujo outro lado é o machismo.

O marianismo foi também analisado pela historiadora americana June Hanner, que destaca sua versão positivista no Brasil:

"O marianismo da América Espanhola e Lusitânia assumiu uma forma característica e secular entre os positivistas brasileiros do final do séc. XIX e principio do séc. XX.(...). O pedestal em que a

³⁰ Cf.. STEVENS, 1977, p.32

*mulher estava colocada foi um dos pilares do positivismo ortodoxo no Brasil. Os positivistas elevaram a mulher por meio do que poderia ser considerado a transfiguração do culto da Virgem. A feminilidade como um todo devia ser adorada e colocada a salvo de um inundo perverso. Para os positivistas a mulher era a base da família, que por sua vez era a pedra fundamental da sociedade. Ela formava o núcleo moral da sociedade, vivendo basicamente por meio de sentimentos, ao contrário do homem. Dela dependia a regeneração da sociedade"*³¹.

O sentido da mariologia³², portanto, é normatizar papéis para homens e mulheres cristãos. Na doutrina católica, a mulher é reificada e apresentada ora como objeto sexual e sedutora (à imagem de Eva), ora como serva/salvadora (à imagem de Maria). Assim como Eva, as mulheres representam o sexo frágil e vulneráveis à tentação : "Seres sexualmente perigosos, ameaçando os homens de desviá-los de seus destinos de perfeição espiritual". Porém, a imagem de Maria traz elementos que subvertem essa relação de inferioridade das mulheres diante dos homens. A ênfase na maternidade virginal de Maria faz com Maria seja vista como um ser assexuado, e é nesta condição que a natureza feminina adquire um caráter benigno e a mulher uma superioridade moral (ARY,1.988).

Conforme o modelo mariano, a mulher pode então, exercer um "contrapoder maternal", revelando a força do sexo frágil e a coragem de quem suporta as dores do parto e em função de sua pureza pode salvar a humanidade.

³¹ HANNER, 1978, p. 89.

³² Mariologia / Marianismo

Entendemos, aqui nesta pesquisa, como mariologia o estudo sistemático dos dogmas relativos à Maria, corroborados pelas autoridades eclesiásticas. O marianismo é o fenômeno social observado pela prática dos seguidores de Maria em todas as suas manifestações oficiais ou não.

No entanto, esse "contrapoder feminino" não traz ameaças ao sistema hierárquico que reserva aos homens a posição de sujeitos nas esferas públicas e privada. Obviamente, este é um dos motivos pelo qual essa ideologia se desenvolveu na América latina e o "estereótipo derivado do culto católico" alcançou tanto sucesso, a ponto de estar hoje impregnado no sistema de vida das mulheres das sociedades de cultura machista.

3. A "Santa-mãezinha"

Se recuarmos no tempo nos primeiras séculos de colonização brasileira vamos nos deparar com a obstinada imposição por parte da Igreja Católica da instituição do matrimônio e da maternidade sobre as mulheres, que deviam seguir rigorosamente as normas religiosas de boa conduta. Travava-se uma verdadeira batalha contra as uniões ilícitas estigmatizando as praticantes como "solteiras de vida dissoluta", "contumazes pecadoras" e "mal procedidas", companheiras de ligações não-sacramentadas ou reconhecidas pela Igreja e pelo Estado³³.

O padrão de comportamento da "boa e santa mãe" sublinhado pela Igreja era o cuidado com os filhos e a submissão ao marido, Caricaturava-se as práticas transgressivas das mulheres de classes mais pobres até transformá-las num excesso, - daí o estigma de prostituta para aquelas que não se enquadravam no estilo de vida daquela época. O importante era tornar a mãe um exemplo, a

³³ A respeito da conceituação de "mulher solteira" na época colonial, ver VAINFAS, Ronaldo cit de DEL PRIORE, MARY. Ao Sul do Corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades do Brasil Colônia. Rio de Janeiro, José Olimpo, 1993

maternidade uma tarefa árdua que, como na prolongação das dores do parto, elevasse e destacasse a mulher numa espécie de calvário, o que enquadraria a figura feminina no projeto colonizador (DEL PRIORE, 1993).

A vida social e familiar traduzia as aspirações do catolicismo tradicional e era impregnado por uma devoção cheia de gestos e palavras. Às celebrações somavam-se as procissões, novenas e festas, dominadas pelo culto externo, pela pompa das cerimônias, pela retórica dos sermões, e tais gestos deram um caráter vivencial à religião mais do que a liturgia final, a qual se assistia como a um espetáculo em língua que não se entendia e na qual se executavam atos cujo significado se desconhecia, mas cujo mistério se respeitava (DEL PRIORE, 1993). Esse tipo de religiosidade permeava o catolicismo mais ortodoxo, ocorrendo um sistema de trocas simbólicas: as mulheres que viviam amasiadas, que eram adúlteras ou tinham filhos de pais diferentes também rezavam as ave-marias e demais rezas tradicionais. No interior de semelhantes vivências religiosas, onde mães solteiras, amasiadas, abandonadas ou prostituídas conviviam ao lado de mães casadas, viúvas e de "boa família", utilizando-se do mesmo catolicismo tradicional, é que a Igreja gradualmente ia impondo um padrão, um papel social para a mulher-mãe.

Domesticar a mulher significava fazer o mesmo com a sua descendência e também selecionar, das práticas tradicionais vividas por tais mulheres, recursos para a construção de um modelo ideal. Era necessário encontrar lacunas nas práticas correntes para poder transformá-las a partir de um critério que oferecesse significado para as mulheres.

A igreja recortava com destreza, no universo das infrações cometidas pelas mulheres, dando início à construção do modelo da boa e santa mãe. Ao invés de simplesmente louvar os benefícios do matrimônio, a igreja atacava a

mulher não enquadrada, transformando em alvo principal a solteira a amancebada e a adúltera, recorrendo a uma tradição religiosa misógina, que confundia mulher e pecado.

Tal pregação acaba indo ao encontro dos interesses do Estado português, preocupado com os vazios demográficos, a dispersão populacional e o relaxamento de costumes, daí a ênfase em que "todos os meios próprios para facilitar os casamentos também o serão para promover o povoamento" (DEL PRIORE, 1.993). O povoamento, desejado e requisitado pelas autoridades civis, representava reprodução ordenada.

Essa ideologia, por sua vez, formou-se no interior da sociedade metropolitana, convencida da necessidade de dominar a mulher, considerando-se a sua "filiação diabólica" e a idéia de que era necessário domesticá-la para lhe salvar a alma. Tal comportamento suspeito sob as mulheres confirmava-se diante da conduta de determinados segmentos femininos no cotidiano colonial, pois ela era resultado de condições sócio-econômicas específicas, de uma cultura popular caracterizada pelo sincretismo de diversas raças, de inúmeros transtornos da colonização, num mundo novo sem tradições sólidas nem populações homogêneas.

As desconfianças do poder metropolitano ganhavam força frente às práticas de mulheres que pareciam apenas uma fêmea fecunda destinada a procriar bastardos, mestiços, marginais e indignos de consideração social. O olhar colonizador sobre tais mulheres só permitia identificar os traços maléficos resultantes da inferioridade física e moral que supostamente elas portassem. A Igreja reforçava tal impressão não só desenvolvendo um discurso sobre a satanização da mulher, mas afirmando também a preponderância do homem

sobre a mulher, do marido sobre a esposa. A mulher, assim diabolizada, confundia-se com o mal.

"Eva reparava no preceito que Deus lhe tinha posto, considerara na pena que incorria havia de zombar da serpente, porem como o Demônio lhe concedeu a condição, logo venceu. Notável é na verdade a fragilidade deste gênero para conseguir o que desejava, em nada repara, tudo atropela, tudo facilita, nem os preceitos o obrigam, nem os temores o acovardavam, nem as sinetas o persuadem.... O certo é que vivemos muito enganados; todos dissemos que as mulheres são muito coitadas, são muito medrosas, não há no mundo quem tenha menos medo para o mal do que as mulheres"³⁴.

Essa ideologia circulava por toda a Sociedade, tanto metropolitana quanto colonial, uma vez que as classes subalternas identificavam-se, de certa forma, com as idéias propagadas, pelas elites ligadas à Igreja. A sociedade erudita moderna não concedia à mulher qualquer atividade que implicasse poder, e a cultura popular, por sua vez, mantenedora de mentalidades misóginas, permanecia fiel à noção da diferenciação de papéis sexuais que pretendia preservar.

Presa a práticas inconstantes consideradas pela metrópole, a condição feminina colonial exigia medidas que as ajustassem ao processo de civilização portuguesa que ocorria no Velho Mundo.

³⁴ Cf. SILVA, Antonio da. Sermões das tardes de domingos da quaresma pregados na matriz do Arrecife de Pernambuco, no ano de 1763 - apud Mary DEL PRIORE, Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades do Brasil Colônia. Rio de Janeiro, Ed. José Olímpio, 1993, p. 114.

Vem daí a necessidade de um processo normativo às mulheres da colônia. Elas deveriam ser esposas e mães, complemento do homem, "ventre" que garantisse perpetuação dentro do sacramento do matrimônio. Como mães, tinham que ser defensoras tenazes da difusão do catolicismo e do povoamento ordenado da Colônia. Ao invés de gerar "maus elementos", "marginais" fora das normas institucionais, elas deveriam se concentrar em dar vida a súditos fiéis ao governo e à Igreja.

A maternidade foi o protótipo das diversas vivências femininas da colônia. A identidade feminina fazia-se a partir do nível social em que vivia.

"A comunhão entre o desejo institucional de domesticar a mulher no papel de mãe e o uso que as populações femininas fizeram deste projeto foram tão bem sucedidos, que o estereótipo da santa-mãezinha provedora, piedosa, dedicada e assexuada se construiu no imaginário brasileiro no período colonial e não mais abandonou. Quatrocentos anos depois do início do projeto de normatização, as santas-mãezinhas são personagens de novelas de televisão, são invocadas em pará-choque de caminhão (Mãe só tem uma", "Mãe é mãe"), fecundam o adagiário e as expressões cotidianas ("Nossa mãe!", "Mãe do céu"); políticos, em discursos referem-se às suas mães como "santas". O dia das mães significa um imbatível estimulador de vendas para o comércio, e tese científicas sustentam que a sociedade brasileira considera a maternidade uma tarefa essencial.³⁵"

³⁵ Cf. DEL PRIORE, op. cit., p. 18

É claro que houve resistências e conflitos dentro dos segmentos femininos com relação a esse padrão de mulher, sublinhando a falta de unanimidade em certas crenças e condutas, demonstrando como a vida nos conventos, o lesbianismo ou o infanticídio traduziram uma negação da maternidade tal como ela era idealizada nesse período, sendo vivida como uma fatalidade, uma tentativa de regeneração do pecado original ou uma forma de vocação única. A "santa-mãezinha"³⁶ era chave de uma estrutura mental articulada com mundo social, cuja função era transmitir e reproduzir sistemas por meio de valores, idéias e comportamentos. Como esposa, como mãe e como filha, a mulher assegurava esta continuidade.

É interessante perceber como a mãe tornou-se o canal, condutor das intenções metropolitanas de adestramento da mal-estruturada sociedade colonial: transmitindo os valores institucionais para seus filhos, a mulher se automatizava. É importante, também, compreender que se as mulheres interiorizavam tais idéias e normas de uma sociedade machista e androcêntrica, fizeram-no porque encontraram certos benefícios e compensações nesse projeto. Se a maternidade magnificava a mulher, impulsionando-a ao recolhimento privativo da casa, por trás da imagem de mãe ideal, as mulheres se uniam aos seus filhos para resistir à solidão e ao abandono. Além do apoio afetivo e material, os descendentes permitiam à mulher exercer, dentro do lar, um poder que ela raramente dispunha nas demais esferas da vida social, o que fazia sentir-se valorizada por uma prática doméstica quando era marginalizada por qualquer atividade ligada ao setor público. A revanche feminina traduziu-se, assim, numa rede de micropoderes em relação aos filhos e num arsenal de conhecimentos e práticas sobre o corpo, a sexualidade e a maternidade.

³⁶ Termo utilizado por DEL PIORE, op. cit.

A união entre o propósito institucional de adestramento da mulher (transformando-a em prisioneira da vida doméstica e dona de uma sexualidade reprimida) e a apropriação que as populações femininas fizeram desse projeto (comunhão com os filhos, autoridade no interior do lar) deram vida longa ao estereótipo da "santa-mãezinha". Contudo, as marcas desse processo, no qual se abria mão de certas prerrogativas para se obter outra, permaneceram junto com o estereótipo. Essa situação ambígua faz com que a tradição e a cultura popular se pronunciem sobre a maternidade com representações entre o riso e as lágrimas, a tranqüilidade e a aflição - daí o dito popular: "ser mãe é padecer no paraíso...".

4. Marianismo

Concluindo, parece que o traço mais característico da mariologia popular da América Latina é a idéia de Maria Mãe (DORADO, 1988). Ali estaria o "lugar privilegiado" da teologia mariana popular. Para a cultura brasileira esse é, certamente, o elemento principal - a centralidade da figura materna no seio da família. A família brasileira, de fato, conserva traços fortemente matriarcais. Ao patriarcalismo social corresponde a um matriarcalismo psicológico. O mundo da rua pertence ao pai, enquanto que o mundo de casa é domínio da mãe. Por isso, a religião e a educação são consideradas tarefas femininas, enquanto que o trabalho e a política são deveres cabíveis ao homem.

Para o povo brasileiro, a imagem da mãe é tão sagrada que, a esse respeito, o folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo afirmou:

"O nome da mãe é, no Brasil, um dos mais poderosos tabus verbais tanto entre as classes pobres como na chamada "alta

*sociedade". Donde ser o desafio ao sagrado nome da mãe um dos mais graves insultos exigindo repulsa imediata do ofendido*³⁷.

Dessa forma, podemos perceber a ambigüidade psicossocial dessa representação materna. Na realidade, nela opera um "mecanismo de compensação". A idealização da figura da mãe leva à degradação da figura feminina, vista então como sendo perigosa e sedutora. Ora, este processo acontece também com a figura de Maria quando é reduzida, como mãe, ao reinado do lar, no qual imperam o afeto, a piedade e a harmonia. A Virgem, vista então, compensa o machismo e as opressões que dominam no mundo duro da sociedade - o do trabalho, da lei e da política (DORADO,1988).³⁸ Nesse sentido, mantém-se uma visão puramente materna de Maria, estando implícita a idéia "natural", da Grande Mãe e a identificação da mulher com a maternidade e com o modelo mariano.

³⁷ Apud BOFF, 1995, p. 33.

³⁸ O autor situa o papel da mulher latino-americana e, em seguida, a figura de Maria, qualificando de "maniqueísmo antropológico" a dicotomia entre "universo do lar". reino da mãe e "universo da sociedade"- reino do homem.

CAPÍTULO IV

AS DIFERENTES IMAGENS DE MARIA

Sabemos que a cultura brasileira é o resultado da luta entre três elementos principais: a cultura portuguesa, a cultura indígena e a cultura africana.

A cultura portuguesa foi a dominante, pois era a dos colonizadores. Posteriormente vieram outros povos: alemães, italianos, japoneses etc.. Essas novas culturas não tiraram a hegemonia cultural que já estava estabelecida - ocidental e branca, mas consolidaram-na.

As culturas indígenas eram muito numerosas. Foram subjugadas e até destruídas. Deixaram, contudo, a sua marca na cultura brasileira.

Por último, as culturas africanas também eram diversificadas, havendo especialmente dois grupos: os ioruba ou nagô, provenientes da Nigéria, Benin, Sudão, que se estabeleceram sobretudo na Bahia; e o banto, vindo de Angola, que se fixaram principalmente no Rio de Janeiro.

Um dos grandes enganos na tradição de pensar nosso país reside na visão de que somos um resultado de uma mistura de raças. Índios e negros foram submetidos ao trabalho compulsório e suas culturas foram negadas, proibidas, reprimidas - numa palavra, escravizadas. A denominada "democracia racial" foi uma maneira de camuflar as injustiças sociais contra negros e índios pois, situando no aspecto biológico (dizendo que estes eram inferiores e atrasados) uma questão social, econômica e política, deixava-se de lado a problemática mais básica e profunda de nossa sociedade.

A formação histórica do povo brasileiro revela um traço cultural especial - a sua forte tendência para o sincretismo, o qual podemos caracterizar através de uma capacidade específica na arte combinatória, por uma incrível capacidade de misturar, mesclar tudo, de trabalhar com a lógica da inclusão. Em outras palavras: privilegiamos a diversidade, a variedade e a complementaridade.

É necessário destacar que esse processo de sincretismo ainda está em curso. A cultura brasileira mostra-se, ainda recentemente, como um receptáculo onde as experiências se juntam e se misturam, formando um grande painel cultural e religioso.

Esse é o contexto básico para compreender a maneira própria da inculturação³⁹ da figura de Maria no Brasil. Conforme nos diz Boff: "*O conteúdo sempre torna a forma do recipiente*" (BOFF, 1.995:8).

Atualmente, o catolicismo brasileiro mostra-se impregnado pela figura de Maria - 37% das paróquias do país são dedicadas à mãe de Deus (enquanto que na Polônia, tradicionalmente católica, esse índice não passa de 24%) (SANCHIS, 1.992:74).

³⁹ Roberto da MATTA trabalha bem esse caráter plástico da cultura brasileira, sobretudo em O que faz o Brasil Brasil? ROCCO, RJ., 1984. A respeito do sincretismo religioso, ver o capítulo VIII, p.107-118.

O nome de Maria é freqüente na linguagem popular, especialmente de maneira exclamativa: Virgem! Virgem Maria! Ave Maria! Mãe do Céu! Minha Nossa Senhora! Além das populares expressões, sempre que o nome de Maria é pronunciado, o é sempre respeitosamente. Não seria apenas escandaloso, mas também uma blasfêmia usar de modo ofensivo o nome da mãe de Deus.

Nas festas em homenagem à Maria comparecem multidões de devotos, como é o caso da festa de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, na foz do rio Amazonas, em outubro, quando se reúnem em torno de um milhão de pessoas⁴⁰.

A presença marcante da figura de Maria foi reconhecida pelo papa João Paulo II, quando visitou o Brasil em 1980: *"o amor e a devoção a Maria, elementos fundamentais da cultura latino-americana, são um dos traços característicos da religiosidade do povo brasileiro"*⁴¹.

Em 12 de outubro de 1995, quando foi celebrado o aniversário de Nossa Senhora como padroeira do Brasil, um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida num programa de televisão, provocando reação nacional dos fiéis católicos. A Igreja Universal foi obrigada a transferir o agressor da santa para os Estados Unidos e a se desculpar com a Igreja Católica, tamanha foi a repercussão do fato. O ataque à Santa provocou uma verdadeira "guerra santa" contra a Igreja Universal - até então empenhada na luta contra as religiões afro-brasileiras (MARIANO, 1995). Os pastores dessa igreja pentecostal não imaginaram a revolta que a perseguição à Nossa Senhora poderia ter produzido. De perseguidora, transformou-se em perseguida.

⁴⁰ Cf. ALVES, Isidoro. O carnaval devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém, Vozes Petrópolis, 1980.

⁴¹ BOFF, op.cit, p. 17

A partir desse panorama de fundo, podemos analisar a inculturação⁴² da imagem de Maria no Brasil que, nesse caso, expressam-se de três formas: "a figura de Nossa Senhora Aparecida (padroeira da Nação); o fenômeno sincrético Maria-Iemanjá e a imagem de Maria na visão da Teologia da Libertação⁴³".

Queremos deixar claro que não é nosso objetivo abordar e comentar com profundidade a bibliografia que se refere a este capítulo. Aqui apenas citaremos, de modo esparso e breve, alguns temas ou questões que nos parecerem sugestivos para a pesquisa. Tudo o quanto se afirma aqui é infinitamente mais complexo e, ao mesmo tempo, mais rico do que realmente pudemos expor nestas linhas.

1. Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

A Aparecida simboliza o Brasil católico. A cor negra da imagem leva à identificação com a população negra. As cores originais da estatueta em terracota eram aquelas da Nossa Senhora da Conceição, padroeira oficial de Portugal - o azul e o vermelho. Porém, a imagem ganhou uma coloração cinza-claro, passando depois para marrom, pelo fato de ter ficado submersa na lama do fundo do rio Paraíba (de onde foi pescada) e, além disso, pela fumaça das velas durante os seus primeiros cultos nos oratórios populares dos pescadores. Dessa

⁴² A inculturação é um conceito religioso que implica na assunção das representações culturais de um determinado povo, levando a sucessivas sínteses entre conteúdos de fé e formas culturais"(BOFF, Clodovis. Maria na Cultura Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1.995:46).

Contudo, esta é uma questão complexa, no sincretismo Maria – Iemanjá, por ex., quem incultura quem? Na opinião de BOFF (1.995:58), "parece que é Iemanjá que assume caracteres de Maria e não o contrário. A raiz, o sistema de partida,, é o afro; católico, no entanto, é o nome e o elemento adventício; trata-se de uma cobertura negra sobre conteúdo branco". Dessa forma, a nosso ver, não se trata de um processo tão bem sucedido (conforme seus objetivos) ou dialético, cujas partes em questão se sobressaem igualmente.

⁴³ Seguiremos, a seguir a análise de BOFF, Clodovis. Maria na cultura Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1995

forma, podemos dizer que Maria foi batizada no Brasil sob a cor predominante na época, a negra, que coincidia com a dos escravos.

Conforme contam os fiéis, o primeiro milagre após a pesca milagrosa, beneficiou justamente um escravo, o qual trazia uma pesada corrente no pescoço. Desejando entrar no Santuário, mas sendo impedido por seu senhor, rogou à Virgem e as correntes caíram ao chão, livrando o escravo. As correntes ainda hoje são mostradas aos peregrinos na Basílica Velha, estando lá desde 1828(BRUSTOLINI, 1979).

Devido a identificação Aparecida-Brasil-afro, foi favorecido o processo de sincretismo de Maria com uma deusa das religiões afro-brasileiras - Iemanjá. A imagem da Aparecida aparece em muitos altares da Umbanda, fenômeno que veremos logo mais adiante. Devemos assinalar no momento, o quanto é espontânea na cultura brasileira a identificação da "mãe de santo", sacerdotisa afro-brasileira, com a Mãe de Deus por causa de uma análoga função espiritual, do tipo mediacional materno(DORADO,1988).

Para a cultura brasileira, o principal elemento de Aparecida, centra-se na figura materna. A família brasileira, com efeito, conserva traços fortemente matriarcais, de forma que podemos dizer que ao patriarcalismo social corresponde um certo matriarcalismo psicológico. O universo da rua e domínio do pai, enquanto que o mundo do lar é o da mãe. Portanto, a religião e a educação são consideradas tarefas femininas e modernas, ao passo que o trabalho e a política são deveres dos homens.

Encontramos uma ambigüidade psicossocial dessa representação moderna: a idealização da figura de mãe leva à degradação da imagem feminina, que passa a ser vista como perigosa e sedutora. Da mesma maneira, esse caráter ambíguo afeta a figura de Maria quando esta é reduzida ao mundo "doce" do lar como

mãe, espaço onde reinam o afeto, a harmonia e a generosidade. Ocorre, então, um mecanismo de compensação - Maria (mãe) compensa o machismo e as opressões que caracterizam o mundo social (do trabalho e da política). É notório o fato da identificação espontânea do povo mais pobre do Brasil com a sua padroeira, no sentido de que ela se torna o seu símbolo, o espelho de seus sofrimentos e esperanças. Nesse sentido, ela representa uma figura ambígua: além de ser identificado naturalmente como mãe (anulando a sua feminilidade) ela se limita ao espaço do lar, sem a sua dimensão social, ou seja, ao mesmo tempo em que revela as contradições existentes, oculta a estrutura da sociedade, juntamente com as suas soluções eficazes. Em outras palavras, não se desenvolveria a Mãe que exerce efetivamente seu papel social, lutando por justiça e vida para todos os seus "filhos"⁴⁴.

Além da ambigüidade psicossocial da Aparecida, existe uma outra - de tipo dogmático, que se refere ao papel de mediação que Maria desempenhou para reconciliar os vários catolicismos existentes no Brasil: o romanizante, o devocional, o sincretizante. Nossa Senhora Aparecida permaneceu como um elo de ligação, onde as oposições dentro da própria Igreja (clero e devotos) se harmonizam - como uma mãe que tenta reconciliar os filhos. Nessa situação, ocorre a lógica da inclusão, a integração da diversidade. Teologicamente falando, isso representa a ameaça de romper os limites do dogma, porque tudo se ajeita de modo a conceber a coexistência da Aparecida com Iemanjá, divindade afro-brasileira. O encontro entre Aparecida e os cultos de origem africana, que estão em curso no país representa um dos problemas teológicos e pastorais mais complexos que a Igreja Católica é chamada a enfrentar.

⁴⁴ A ambigüidade social do culto da Nossa Senhora Aparecida foi destacada por Luís Roberto BENEDETTI, "A devoção a Nossa Senhora e as transformações sociais", in Vida

2. Iemanjá e Maria: Panorama do sincretismo afro-brasileiro

A evangelização dos escravos no Brasil foi forçada e superficial; desta forma, os negros apesar de se dizerem cristãos ainda estavam ligados à sua religião de origem. A grande maioria dos negros brasileiros sinceramente se consideravam católicos, mas seriam antes católicos ou do candomblé? Ou as duas coisas juntas? Essa mistura entre religião e cultura católica e afro-brasileira é que caracterizava o sincretismo.

Esse sincretismo surgiu com os escravos que disfarçavam sua divindades com o nome de santos católicos. Eles fingiam ser católicos mas continuavam a adorar sua religião de origem. Nas "Confrarias do Rosário dos Homens Pretos" esta mistura entre as duas religiões foi menos superficial. E, finalmente, nos Quilombos também havia um sincretismo, onde o catolicismo servia de religião para as diversas culturas que estavam ali juntas.

Com o Vaticano II⁴⁵ e o reconhecimento pela Igreja do pluralismo religioso, há uma expansão das religiões africanas. Estas devem ser divididas em três correntes principais:

- Candomblé, particularmente na Bahia, que desde a década de 80 tenta recuperar suas raízes africanas e se separar do catolicismo.

Pastoral. N°.122(1985), p.29-35.

⁴⁵ O Concílio do Vaticano II foi convocado pelo papa João XXIII (1962 – 1965), sendo considerado um ponto de referência para a teologia da libertação. Conforme afirma CATÃO (1986:37):

"Entendendo a Igreja como constituída basicamente pelos cristãos que acolhem a palavra de Deus na fé e vivem no amor a esperança do Reino, o Concílio abandonou explicitamente uma eclesologia de poder (concepção da Igreja fundada na hierarquia), para adotar uma eclesiologia da comunidade, em que a Igreja é concebida como a comunidade dos cristãos que se reúnem em cada lugar do mundo, através da história, procurando exprimir em sua vida e em sua palavra o sentido do dom de Deus feito a todos os homens, em todas as línguas e culturas."

- A Umbanda, principalmente no Rio de Janeiro, onde o sincretismo é mais forte e inclui também outras religiões além da católica, como o espiritismo kardecista e as religiões indígenas.
- A Quimbanda, mais conhecida como Macumba, que é freqüentemente confundida com as outras duas correntes.

2.1 O fenômeno sincrético Iemanjá-Maria

Iemanjá é uma divindade feminina da tribo ioruba. Ela é com certeza a divindade mais importante na região chamada "Costa dos escravos". É também a protetora das religiões afro-brasileiras. Aqui ela é identificada com as seguintes características:

- A maternidade, O seu culto no Brasil sublinha a qualidade materna.
- A proteção. Ela protege toda forma de vida e concede saúde aos homens do mar e àqueles que se banham nas suas águas.
- A sedução. Ela é fascinante e sensual, identificada com a sereia. São oferecidos por seus fiéis espelhos, pentes, perfumes e flores. É importante dizer que esse traço é mais típico da Umbanda.
- A importância de Iemanjá cresce na religiosidade brasileira, e alguns até lhe atribuem uma religião própria, o Iemanjismo".

Iemanjá é freqüentemente invocada sob nomes marianos e celebrada nas festas correspondentes: como Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora da Candelária ou Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora Aparecida.

Alguns mitos africanos lhe conferem um esposo (Aganju), e a iconografia africana representa-a grávida, com os seios volumosos; ela é tida como a deusa da fertilidade. A etimologia seria “mãe dos peixes”, simbolizando a maternidade por excelência. Conforme a mitologia, Iemanjá seria a mãe dos “orixás” (divindades que personificam as forças da natureza e também as estruturas mentais, que se incorporam nos fiéis durante o transe do culto (BOFF, 1.995:54).

É necessário distinguir a instituição religiosa que busca manter a disciplina evitando o sincretismo das pessoas dessa instituição. É entre essas pessoas que o sincretismo está mais arraigado.

No aspecto institucional é preciso separar o Candomblé da Umbanda. No Candomblé, Iemanjá é identificada como Maria, mas há um grande esforço para distanciar, separar essa identificação. Na Umbanda o sincretismo é mais forte, tanto a nível institucional como pessoal. Nesse sincretismo parece que Iemanjá assume características de Maria, e não o contrário. Há uma adaptação das religiões afro-brasileiras ao contexto católico.

Na perspectiva pessoal vemos que tanto no Candomblé como na Umbanda o sincretismo é bastante evidente. Há uma simbiose das duas figuras de forma inseparável. A figura dominante vai depender do fiel. A maioria dos fiéis se diz católica, portanto o culto a Iemanjá se desenvolve sob a forma católica. Esse sincretismo é bem profundo, pois a figura de Iemanjá foi modificada em sua simbiose com Maria.

No entanto o povo não confunde as duas figuras, quando estão na igreja seguem o código católico, e quando no terreiro, o afro. Há uma alternância de práticas religiosas que se deve à característica da cultura brasileira de misturar tudo.

Mais recentemente, Iwashita (1991) defendeu que Maria e Iemanjá são duas figuras distintas, mas cultuadas juntamente. Maria representa a luz, a boa mãe, enquanto Iemanjá é a sombra, a mãe que pode se tornar má, a mulher sedutora. Assim as duas figuras se complementam. A mariologia pós-Vaticano II orienta que a figura de Maria não precisa desse complemento psíquico fora de si mesma.

Nas sociedades modernas o sincretismo é um processo livre e espontâneo. As instituições religiosas não tem mais o controle dos seus símbolos e dogmas. Particularmente, a Igreja no Brasil não consegue atender seus fiéis; há um déficit pastoral da Igreja com relação aos afro brasileiros, e estes podem optar por outras religiões, não há mais um monopólio religioso. Ou seja, a hegemonia religiosa também está ameaçada pelo crescimentos das religiões afro-brasileiras e das religiões protestantes.

Por uma ótica mais negativa, o sincretismo leva a uma degradação da figura imaculada da Virgem. Na prática prega a distinção clara entre as duas, e quanto menos traços Iemanjá tiver de Maria mais fácil evangelizar o povo. Já o julgamento do sincretismo de forma mais positiva considera-o válido, pois este sincretismo cristão é melhor que o paganismo puro. Por essa ótica o contato com Maria faz Iemanjá evoluir. Nesse caso o sincretismo se apresenta como o caminho para a evangelização do povo, e a religião africana como uma base para essa evangelização, mas para isso a figura de Iemanjá tem que ser convertida e elevada do ponto de vista espiritual.

O atual sincretismo afro-brasileiro significa para a Igreja a necessidade da inculturação da fé católica na matriz afro-brasileira, ou seja, a adaptação do catolicismo à cultura afro-brasileira. Isso supõe uma distinção entre o conteúdo dogmático em Maria e suas formas culturais. A questão da inculturação da

imagem de Maria na cultura afro-brasileira é parte de uma questão muito mais ampla: a da inculturação da fé cristã em outras culturas. Primeiro é necessário entender o sistema geral da cultura e depois identificar os pontos de inserção da figura de Maria no interior desse sistema.

A cultura afro-brasileira fez grandes contribuições para o cristianismo no Brasil. Essas contribuições foram a nível signifiante, com símbolos ou expressões externas, e a nível de significado, com valores e concepções de fundo.

A inculturação a nível signifiante se refere a assumir no interior da fé cristã elementos simbólicos das religiões africanas como danças, músicas, alimentos, linguagem, etc. A inculturação a nível de significado é bem mais séria. Pois diz respeito aos próprios conteúdos religiosos dos cultos afro.

A Igreja não condena hoje abertamente o sincretismo, tolera-o. Por outro lado a figura de Maria continua a ser pregada de acordo com as formas já estabelecidas, que são aquelas ocidentais -européias estranhas à cultura afro. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) tentou favorecer algumas vezes a inculturação nas diversas culturas populares. Duas vezes tentou criar missas populares, primeiro com o "Diretório para missas com grupos populares" e depois com a "Missa dos Quilombos". As duas vezes foi totalmente desaprovado pela Santa Sé.

Mas mesmo com a inculturação afro-brasileira a nível oficial praticamente proibida, ela ocorre de maneira informal na base da Igreja por grupos organizados de cristãos. Inclusive alguns poucos sacerdotes se inserem mais profundamente na cultura e religião afro-brasileiras. Esses grupos e pessoas preenchem o abismo criado pela Igreja, que permite a inculturação na teoria mas a proíbe na prática.

2.2 As contribuições de Iemanjá e Maria

Iemanjá ajuda a fertilizar o substrato psíquico da fé, pois ativa o arquétipo feminino da grande mãe. Ajuda assim a maternizar e feminizar a figura de Deus. Esse poder maternalizante de Iemanjá aumenta e se purifica com a sua simbiose com Maria. E o que ganha a figura de Maria sendo cultuada com Iemanjá? Iemanjá traz contribuições a Maria a nível de significados:

- A dimensão de maternidade é levada a um sentido mais amplo de "mãe dos vivos", mãe de todas as formas vivas;
- A dimensão de proteção a todos os perigos do "mar da vida" e no "mar do inconsciente";
- A dimensão dos "eros", fazendo com que Maria seja sentida como ser corpóreo e sexuado.

No campo dos símbolos, merece destaque o uso de instrumentos, ritmos e danças afro-brasileiras no culto mariano.

Terminando essa questão complexa, podemos dizer que o fenômeno da inculturação Maria-Iemanjá ainda está em pleno curso na sociedade brasileira e a Igreja Católica tem que enfrentar esse desafio que os fiéis, por sua vez, vivem como um sincretismo sucessivo, identidades, alternativas ou pertenças múltiplas.

Analisando o processo de evangelização dos escravos negros no Brasil⁴⁶ podemos concluir que eles, apesar de afirmarem que havia cristãos, continuavam ligados à sua religião de origem. Denominá-los "cristãos", simplesmente não revelaria a plena verdade dos fatos.

⁴⁶ Ainda seguindo a análise de BOFF, op. cit.

Atualmente, muitos negros brasileiros consideram-se católicos e são até mesmo batizados nesta religião. Surge a questão: seriam antes católicos ou do candomblé? Ou as duas coisas ao mesmo tempo, ainda que alternados? É justamente esse entrelaçamento complexo de religião católica e afro-brasileira que assinala o fenômeno do sincretismo.

A origem desse sincretismo se deve ao fato de que os escravos invocavam as suas divindades disfarçados sob os nomes dos santos católicos. Dessa forma, havia uma espécie de dissimulação: eles fingiam aceitar a proposta cristã, contudo, intimamente, continuavam religiosamente africanos.

Nos quilombos, refúgio dos escravos fugitivos, foram, também, um espaço de sincretismo no sentido de que o catolicismo era uma espécie de religião de identificação para as diversas raças e culturas que ali se encontravam.

Assim, o encontro das religiões afro e o catolicismo não representou apenas um sincretismo estratégico, mas também formas de combinação espontâneas e criativas, onde os elementos dos sistemas religiosos em questão se correspondiam e se associavam livremente.

Segundo uma interpretação recente (IWASHITA, cit. de BOFF, 1.995), Maria e Iemanjá - em termos dogmáticos - são duas realidades distintas. No entanto, do ponto de vista da experiência psico-religiosa, elas são vividas juntamente. Em síntese, Maria representa a polaridade celeste do arquétipo feminino (correspondente à boa mãe, à mulher que salva), enquanto que Iemanjá é a polaridade da sombra (a mãe que pode se tornar má, a mulher que seduz). Portanto, essas figuras se complementam: Maria é a luz que falta em Iemanjá e esta, a sombra que não há em Maria - a grosso modo, as faces "negativa" e "positiva" convivendo ao mesmo tempo.

Os católicos brasileiros vivem um catolicismo peculiar com uma forte tendência cultural em misturar tudo. Ser católico, nesse sentido significa exatamente acolher, com a maior liberalidade, toda forma de religião, porque tudo quanto fala de Deus é bom"⁴⁷.

3. A figura de Maria nas Comunidades Eclesiais de Base

As comunidades Eclesiais de Base são mais um campo de inculturação de Maria no Brasil. A figura de Maria foi colocada na cultura tradicional mesmo com conteúdos sociais novos, como a opção pelos pobres e a luta pela justiça. Essas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) criam uma nova cultura religiosa que tem certas características:

- O compromisso social. Essa cultura religiosa faz denúncias das opressões e se utiliza de conceitos coletivos, como sociedade, povo, história, etc.;
- A participação democrática. Aí cada um assume sua parte, há um espírito comunitário que vai gerar união e organização.
- A reflexão. Há o desenvolvimento de uma consciência crítica das pessoas, a discussão sobre os problemas sociais.

Essas características distinguem as CEBs, mesmo assim elas mantêm uma forte relação com a grande Igreja e a tradição cristã.

⁴⁷ BOFF conta que “andava pela praia em 15 de Agosto de 1994, festa de Iemanjá-assunção, e perguntei a uma mulher católica que por ali passava o que pensava daquelas oferendas feitas a Iemanjá, isto é, se também era permitido aos católicos fazê-las; respondeu-me: ‘na igreja católica nada é proibido, graças a Deus!’ E acrescentou que, por isso, achava o catolicismo a melhor de todas as religiões.” BOFF, op.cit, nota nº 12, p.59

Os hinos religiosos das CEBs retratam Maria principalmente de quatro formas, conforme analisadas por Boff (1995):

- Maria Libertadora
- Maria companheira
- Maria mulher do povo
- Maria negra.

Maria Libertadora: mais da metade dos hinos principais das CEBs se referem ao Cântico da Virgem. Mostram Maria como profetisa e evidenciam a dimensão social. O discurso é claramente social e usa conceitos como história, povo e sociedade:

"Escolhida entre os pequenos

Mãe-profeta da libertação."

"Com as flores e o pão partilhados

Preparamos a mesa da história."

"Dá hoje o pão amassado

na mesa da igualdade."

Nos cânticos Maria também é identificada como idéia de ":reino":

Reino de Deus renovando esse chão (...)

Mãos estendidas que os tronos renegam

Reino de Deus que renova esta terra (...)

Reino de Deus atuando na história.

Maria companheira: vários cânticos representam Maria como companheira, que caminha com o povo, como irmã e guerreira que chama para a luta.

No vocabulário das CEBs, a vida é entendida como uma caminhada e Maria é sempre representada caminhando ao lado do povo, companheira do povo.

"Vem caminhar com teu povo,
De quem portastes a dor."

Nas CEBs, diferentemente da mariologia clássica, Maria não é tratada como companheira de Cristo, mas sim como companheira do povo. Maria não está acima do povo, mas ao lado dele como guia.

Maria mulher, e mulher popular: há um resgate da condição feminina de Maria através dos hinos das CEBs, e uma clara denúncia ao machismo em alguns deles:

"Mulheres na história oprimidas
Tamanha discriminação
Levantam e voz e proclamam:
É hora da libertação!"

Maria não é posta acima nem ao lado das mulheres, mas sim representada em cada uma delas. Neste canto ela é a personificação de todas as mulheres:

"Eu te saúdo na mãe nordestina, mulher do sertão
Mãe camponesa, operária, rosário de dor e aflição.
(...)
Eu te saúdo nas mães: índia, negra - mulheres de cor,
Raças que trazem a marca...da mão do opressor."

Maria, mulher negra libertadora: esse tema enfatiza a cor negra da figura de Aparecida, há uma inculturação de Maria na cultura afro-brasileira. Por exemplo, no hino *Negra Mariama* tenta-se encontrar um nome afro-brasileiro para a Virgem. Usam-se também os ritmos e motivos próprios da cultura afro-brasileira

e alguns chamam Maria por expressões africanas como "Yayá querida" e "Menina Yaô" (que significavam, respectivamente, na linguagem dos escravos "Menina" e "menina iniciada" (BOFF, op.cit, p.87). Há também expressões tipicamente brasileiras como "preta pobre", "padroeira dos negros do Brasil"...

Esses cânticos mostram Aparecida não só como negra mas também como libertadora e que fez opção pelo povo:

"Senhora de Guadalupe,
Ó Virgem da Conceição,
Negrinha do meu Brasil,
Mãe Santa da libertação."

Indubitavelmente, a história de Maria desenvolveu um papel de mediação cultural extremamente eficaz para que as várias formas de catolicismo (popular, tradicional, libertador, europeu e afro) pudessem coexistir e enriquecerem-se mutuamente.

4. Considerações finais

Uma questão que se faz pertinente neste trabalho é a seguinte: Como se chega a Deus no Brasil?⁴⁸

Temos aqui uma religião dominante, que até pouco tempo atrás (1890) era oficial: o catolicismo romano, que marcou profundamente a sociedade brasileira. Esta denominação religiosa é acompanhada de outras, que se diferenciam por meio de cultos, das crenças e condutas em geral. Assim, a variedade das

⁴⁸ Aproveitando a análise de DA MATTA, Roberto. O que faz o Brasil Brasil? Rio de Janeiro, Rocco, 1984. Sobre o sincetismo religioso, ver capítulo VIII p. 107/118

experiências religiosas brasileiras é ampla: ao catolicismo romano somam-se as várias denominações protestantes, orientais e os cultos de possessão: a umbanda, o candomblé e o espiritismo (as quais não cabe aqui nos aprofundar). Cercadas por um certo mistério, às quais a origem africana e escrava dão o tom predominante, constituem um circuito de manifestações religiosas que tendem a ser vistas como aproximados.

Apesar das variações, há sempre a relação entre este e o outro mundo. Conforme aponta Da Matta (1984), nós, brasileiros, estabelecemos intimidade com certos santos protetores e padroeiros, do mesmo modo que temos como guias determinados orixás ou espíritos do além. Em todos esses casos, a relação é fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste e do outro mundo. Trilhamos diversos caminhos para chegar a Deus: preces, promessas, oferendas, despachos, súplicas que, apesar das diferenças aparentes, são maneiras de comunicação com o além, especificamente brasileiras - um modo de ampliar as nossas possibilidades de proteção.

Podemos dizer que essas experiências religiosas são complementares entre si, e não mutuamente excludentes. O que uma permite, a outra pode proibir, o que uma torna mais racional, a outra apela ao aspecto devocional. Assim, em vez de se opor a religião popular à religião oficial, seria mais prudente entender que suas relações as complementares, como se fossem vertentes de um mesmo rio. Se vamos sempre às missas na época da Páscoa e do Natal, por exemplo, e na passagem do ano vamos à praia vestidos de branco festejar o nosso orixá, é porque – conforme questiona DA MATTA (1984) - somos todos mentirosos? Na verdade todos estes gestos são modos legítimos, cada qual com suas verdades, de nos aproximarmos de Deus, demonstrando, isso sim, que somos profundamente religiosos.

Nos caminhos para Deus podemos reunir muita coisa, sendo católicos e espíritas ao mesmo tempo, por exemplo. Com o "outro mundo", parece que a lógica da exclusão não funciona, como acontece no mundo real, que exige de nós opções: não podemos ter dois maridos ou duas esposas, temos que escolher entre este ou aquele partido político... No mundo religioso, tudo se junta e se torna sincrético; existem diversas formas de salvação e inúmeros lugares em que possamos encontrar algo bom que revele a presença de Deus. O outro mundo possui muitas formas e são inúmeros os caminhos de se chegar até lá no Brasil. Por detrás das diferenças, porém, existe o sentimento profundo de religiosidade que é capaz de unir os brasileiros das diversas denominações religiosas em torno de um mesmo objetivo: alcançar um "céu à brasileira", onde tudo possa, finalmente, fazer sentido. Podemos dizer que o caráter plástico da cultura brasileira, acaba refletindo na imagem de Maria, em três expressões de sua inculturação no país: a figura de Nossa Senhora Aparecida, o fenômeno sincrético Maria Iemanjá e a imagem de Maria na vertente da Teologia da Libertação.⁴⁹ Assim como são vários os caminhos que conduzem a Deus, são diversas as formas de se chegar até seus intercessores - no caso, a sua mãe. São muitas as Marias que conhecemos e que se mesclam no nosso cotidiano, no nosso jeito de viver, nas relações entre mulheres e homens: a Virgem Maria, a Nossa Senhora Aparecida, a Maria "iemanjizada", a Maria Libertadora, a Maria dócil e submissa, a Maria ousada e corajosa... Algumas igrejas ou pessoas podem cultuar mais essa ou aquela, mas um pouco de cada uma delas está presente na religiosidade do povo brasileiro.

⁴⁹ Cf. já mencionamos anteriormente, baseamo-nos nos estudos de BOFF, op. cit.

CAPÍTULO V

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E A IMAGEM DE MARIA

Neste capítulo, temos por objetivo introduzir os dois eixos temáticos deste trabalho, antes de apresentar os resultados da pesquisa de campo. Neste primeiro item, faremos algumas considerações sociológicas sobre os conteúdos da RCC. O item posterior visará caracterizar a interpretação da imagem de Maria produzida pelos integrantes do movimento carismático.

Os elementos teóricos, anteriormente mencionados norteiam a discussão aqui pretendida. O item inicial considera a RCC como uma linha católica que busca responder aos desafios trazidos pelo processo da secularização para a religião.

Podemos dizer, "grosso modo", que a religião encontra duas vias para enfrentar os dilemas do processo de secularização: ou ela se "adapta" à redefinição colocada pela emergência de novos saberes produzidos pela

sociedade, ou a religião se posiciona em forma de "resistência do mundo"(Berger, 1964). Neste contexto, por incentivar uma prática religiosa essencialmente devocional e sacramentalista - a exemplo da "Igreja da Tradição"⁵⁰ - a RCC pode ser considerada como uma tentativa de "adaptação" ao mundo moderno, preocupando-se com a salvação individual, e não em termos, da coletividade social, o que contribuiria para a manutenção da ordem vigente.

O segundo item parte da representação de Maria como sendo a imagem do Santo paradigmático para a conduta feminina e procura identificar os elementos que compõem a interpretação da figura de Maria produzida pela RCC.

1. Surgimento e Organização

Deus está morto!" Era o que se supunha, com o advento da razão na modernidade. A valorização do saber racional, marcado pelo avanço científico, levou muitos pesquisadores a acreditar (sobretudo neste século) que a religião seria um fenômeno em extinção a era da superstição tenderia a ceder, gradativamente, dando lugar as formas mais críticas e avançadas de compreensão do mundo. Vitória da razão e da ciência! Era o que se pensava.

Porém, o que se tem percebido recentemente, é justamente um notável crescimento de religiões, com diferentes tipos de movimentos e cultos, surgindo em toda a parte - inclusive no Brasil. A Renovação Carismática é um dos

⁵⁰ Expressão utilizada por. SILVA, J.J.R."A imagem de Maria na cidade de Duque de Caxias:mulheres católicas e a teologia da libertação", tese de Mestrado. Rio de Janeiro, IUPERJ, mimeo1994.

movimentos que integram o crescimento religioso brasileiro, reunindo 5 milhões de seguidores, aproximadamente.⁵¹

Criado nos EUA em 1967, o Movimento de Renovação Carismática foi trazido para o Brasil no início dos anos 70, ganhando maior impulso por volta de 1978, com o pontificado de João Paulo II e com os recursos financeiros da "Associação Lúmen 2000" (ou "Evangelização 2000"), cuja sede encontra-se em Dallas (EUA), compostas por empresários católicos dos países mais desenvolvidos. A Associação conta, ainda, com a contribuição de destacadas personalidades, como a do holandês Brenninkmeyer - dono da cadeia de lojas de confecções "C&A" (ASSMANN, 1987). Mais recentemente, os carismáticos recebem também auxílio da "Rede Vida", canal de TV da Igreja, comandada pelo Pe. Edward Dougherty. Aqui no Brasil, a Renovação Carismática foi iniciada em Campinas (SP), com a liderança do Pe. Haroldo Rahm, através dos "Seminários de Vida no Espírito Santo" e dos "Treinamentos de Líderes Cristãos para Jovens".

A base do MRC são os grupos de orações, que se reúnem semanal ou quinzenalmente para orar, com a coordenação de um dos membros do grupo. Os grupos gozam de grande autonomia, não havendo um controle rígido por parte as autoridades eclesiais (tanto a nível regional, como nacional).

Apesar da RCC ser apresentada basicamente por setores da classe média é visível a sua penetração também na população mais pobre, através de um aparato bastante eficiente de propaganda carismática veiculada por meios de comunicação de massa - rádio e televisão, como o programa "Anunciamos Jesus", transmitido semanalmente para todo o país e que é produzido pela Associação do Senhor Jesus", que conta com 46.000 sócios no Brasil, com sede

⁵¹ Revista VEJA, de 25/12/1991

em Campinas (SP). Existe, também, uma estação de rádio carismática, funcionando 24 horas, em Cachoeira Paulista (BENEDETTI, 1998). Esse sistema de evangelização por meios eletrônicos contribui significativamente para a difusão e força do movimento, capaz de lotar estádios, como foi o caso do Morumbi, em 1991⁵². Até mesmo o espaço político vem sendo utilizado para reconquistar os fiéis perdidos: dois deputados federais e oito estaduais formam a recente bancada do movimento (PIERUCCI, 1987).

Criada e liderada por leigos em sua grande maioria, o MRC enfrenta uma certa resistência de boa parte do clero: os progressistas definem o movimento como alienação; já os padres conservadores receiam um fanatismo sem limites. Apesar disso, a Renovação Carismática continua se desenvolvendo, ainda que à margem do apoio de padres e bispos, podendo ser visto como uma retomada do catolicismo leigo. No entanto, se há conflitos com as igrejas locais, por parte do Vaticano o MRCC recebe incentivo e apoio, mesmo porque o movimento não representa uma contestação à estrutura eclesiástica vigente, como muitos têm considerado. O processo de revitalização religiosa carismática é redirecionado para a prática sacramental. Nesse sentido, a RC acaba por reforçar o catolicismo romano.

2. Rituais e discursos da Renovação Carismática

Na sua essência, a RCC se vê como um movimento que busca reatualizar o Pentecostes, que na Bíblia aparece como o fenômeno em que os apóstolos foram tomados pelo Espírito Santo e receberam os dons de cura e de falar

⁵² Revista VEJA, de 25/12/1991

em línguas. Aliás, originalmente, a Renovação Carismática foi conhecida como "pentecostalismo católico".

Nas suas reuniões, os carismáticos acabam utilizando recursos semelhantes aos de seus concorrentes pentecostais: cantam e batem palmas, expressando os sentimentos através de gestos. O Espírito Santo é invocado o tempo todo, principalmente para manifestar o seu poder de cura. Aliás, a busca pela cura é um dos principais motivos que levam as pessoas a procurar o movimento. Depoimentos daqueles que se dizem curados de doenças letais, como o câncer, comovem profundamente os fiéis, e o resultado aparece logo, na vibração da música "Cristo tem poder":

"Jesus fez maravilhas no deserto da Judéia
Curou em Samaria e também na Galiléia
E em Cafarnaum milagres também fez
Curou lá no caminho dez leprosos de uma vez."

Todos cantam: pessoas bem ou mal vestidas, brancos e negros, jovens e idosos; homens e mulheres de diferentes classes e idades parecem esquecer suas diferenças sociais num momento onde reina a paz e a harmonia - pelo menos à primeira vista. O conteúdo religioso, a exemplo do Pentecostalismo, é essencialmente um culto de louvor e aclamação a Deus, acompanhado por manifestações de alegria, que revigoram a esperança e o desejo de viver, em meio a tantos sofrimentos da vida moderna. As orações são espontâneas, sendo que uma de suas modalidades é a "oração em línguas" (glossolalia).

A Renovação Carismática é vista por muitos como um movimento conservador; levando os adeptos a assumirem uma postura conformista diante da realidade. Há uma tendência de afastar a fé da prática política e a orientação se dá em função do sucesso individual, enquanto os ideais de classe não deixados

de lado. Tal visão parece se confirmar tanto nas músicas como nos discursos, que são acentuadamente espiritualistas, sem referência a temas sociais. É o que se observa nos trechos das músicas:

"Reunidos aqui, algo de bom vai acontecer.

"Jesus está preparando uma festa para você"

O pecado é abordado unicamente pelo moral, sendo que a inveja é um dos mais graves: "Não podemos sentir inveja das coisas dos outros. Devemos nos conformar com o pouco que Deus nos dá.

Ora, algumas questões podem ser levantadas a partir desse discurso feito pela pregadora: será que o pouco que as pessoas têm, é Deus quem determina? Se Ele é santo e, portanto, justo, como podem haver desigualdades dessa ordem? Será que é a inveja que se condena ou o desejo de buscar melhores condições materiais de vida? São dúvidas que parece não existirem entre os adeptos da Renovação Carismática. A exploração de classe e a concentração de renda não são mencionados, conduzindo a uma perspectiva fatalista da realidade.

A RCC apega-se à devoção à Nossa Senhora e aos santos, argumentando que, após o Concílio Vaticano II, a Igreja tomou-se cristocêntrica. Ao privilegiar os valores morais e espirituais de Maria, os carismáticos passam uma imagem de mulher que, acima de tudo, é mãe e, como tal, deve ser acolhedora, paciente, dócil e protetora. Quanto aos santos, eles são lembrados como exemplos de doação pessoal e de resignação. A fé, portanto, é mais contemplativa que atuante.

A concepção de mundo da Renovação Carismática aponta para uma separação nítida entre o bem e o mal - assim como a dos pentecostais: de um lado estão os bons, aqueles que pertencem à comunidade religiosa e que seguem um padrão ideal de comportamento, o qual condena vícios como a bebida

alcoólica, o cigarro, a televisão e o cinema (FRY; HOWE, 1.975); do outro lado, estão os maus, que fazem parte do mundo exterior e não compartilham tais crenças. Esse discurso tem um aspecto positivo, pois os fiéis acreditam que, se observarem tais ensinamentos, estão no caminho certo, o desejado por Deus. Isso, naturalmente, dá a eles mais segurança e, ao mesmo tempo, uma identidade, o que parece ser fundamental num espaço urbano e industrial, onde se nota que as pessoas encontram-se desorientadas, como a se perguntarem: "Quem sou?" "Onde está quem me diz como e quem sou?" (PRANDI, 1.991:65-70).

3. A RCC e o Pentecostalismo

Os limites que separam a RCC e o pentecostalismo não são tão claros quanto os que historicamente separava o catolicismo e o protestantismo. Na verdade, a RCC adota o mesmo princípio pentecostal da atualização dos dons do Espírito Santo, como a cura e a glossolalia. Por esse motivo, os adeptos reconhecem que existem muitos pontos em comum entre os dois movimentos.

Cecília Mariz e M. Machado abordam alguns pontos de convergência entre carismáticos e pentecostais: experiência subjetiva da conversão; identidade adquirida e não herdada; prática religiosa emocional, conduta acética; construção de uma *"demonização do espiritismo e das religiões afro-brasileiras"* (MARIZ e MACHADO, 1967). As divergências encontram-se na ênfase sobre a teologia da prosperidade entre os pentecostais (sobretudo os neopentecostais), que está ausente na RCC e por parte desta última, na obediência ao papa e na devoção à Virgem Maria, a qual constitui *"o divisor de águas, a fronteira, e se esta não for*

reforçada não há por que ficar no universo católico" (MARIZ; MACHADO, 1.994:30).

Os rituais, de maneira geral, são semelhantes entre ambos os grupos, além da atenção especial dada ao uso dos meios de comunicação de massa por parte da RCC, a exemplo de seus adversários.

Podemos dizer que não existe uma posição única e nem uma ação homogênea dentro da Igreja Católica - enquanto para muitos sacerdotes e bispos a RCC não se constitui num problema, outros consideram-na seriamente. A CNBB, por sua vez, passou a encarar como preocupante esta situação, que poderia abalar o histórico modelo de supremacia católica. Tal preocupação mostra que a Igreja Católica "não aprendeu ainda a conviver no Brasil com uma pluralidade aberta" (SANCHIS, 1.994:4-11). Contudo, é necessário reconhecer que no Brasil, a resposta católica ao avanço pentecostal não se limita mais na atitude de condenação pura e simples, mas se encontra na reconsideração da própria pastoral (ORO, 1996).

Dentre as atitudes católicas para enfrentar o desafio pentecostal, estão os retorno à devoção, a ênfase à dimensão místico-espiritual do homem, a revisão de práticas pastorais, a utilização da mídia eletrônica e o incentivo à RCC (ORO, 1996).

Uma vez que as práticas religiosas dos carismáticos valorizam o lado emocional, as curas e os dons do Espírito Santo, podemos dizer que eles adotam, até certo ponto, as mesmas "armas" dos pentecostais para atrair fiéis. Por isso, Prandi e Pierucci frisaram que a RCC é um movimento que possui duas dimensões: uma voltada para fora do catolicismo, confrontado o pentecostalismo e outra para dentro do catolicismo, no combate aos setores mais progressistas (PRANDI e PIERUCCI, 1994).

De qualquer forma, apesar dos conflitos, a RCC e o pentecostalismo ampliam os horizontes místicos do campo religioso, constituindo-se em respostas alternativas ao processo de secularização da sociedade.

4. A imagem de Maria na RCC

Este tópico procura mostrar os elementos que fazem parte da interpretação da imagem de Maria na visão carismática, com o intuito de destacar os conteúdos subentendidos na abordagem feita pela RCC, revelando as características de comportamento exemplar que são exaltados por esta corrente religiosa.

Os elementos que caracterizam, de maneira simplificada, a figura de Maria para a grande maioria dos católicos, expressam piedade, pureza corporal, fé e expectativa transcendental como valores, tanto para a "Maria Tradicional" como para a "Maria Carismática", uma vez que a RCC se mantém fiel aos dogmas e conteúdos do catolicismo romano, marcando fortemente sua identidade católica, ao acentuarem a devoção a Nossa Senhora, o apego à Eucaristia e a fidelidade ao Papa (PRANDI, 1997).

Como recurso para analisarmos a "Maria Carismática"⁵³, utilizaremos o livro de cânticos de orientação da RCC Louvemos o Senhor. Queremos, aqui, analisar como Maria aparece nas canções religiosas carismáticas, pois acreditamos que estas são uma forma mais clara, de maior proximidade e identificação com os fiéis. Portanto, analisaremos alguns hinos religiosos, mais

⁵³ Utilizamos, aqui, as expressões "Maria Tradicional" e "Maria Carismática" para identificarmos a linha religiosa na qual estamos situando Maria.

cantados nas comunidades carismáticas e mais expressivos com referência à imagem de Maria, para vermos que tipo de figura mariana aparece.

É importante deixar claro que pelo fato da devoção a Maria e suas manifestações serem várias, optamos por desenvolver esta dissertação a partir dos *dogmas marianos*⁵⁴, que são quatro, produzidos ao longo da história da Igreja: (1º) Maria é a mãe de Deus; (2º) que ela permaneceu virgem (Virgem Maria); (3º) que ela foi concebida sem pecado (Imaculada Conceição) e, por último, (4º) que após sua permanência na terra, foi levada em corpo e alma à glória celeste (Assunção de Nossa Senhora) (SILVA, 1994).

O primeiro dogma a ser apresentado comenta sobre a maternidade divina de Maria. Segundo a tradição religiosa católica, a maternidade divina de Maria refaz a ligação outrora partida entre Deus e a humanidade, restabelecendo a antítese existente entre a figura de Maria e de Eva: se esta última (a primeira mulher) foi o retrato da mulher pecadora e desobediente e, por esse motivo, condenada a "sofrer as dores do parto", na figura de Maria se encontra o modelo da mulher que possibilitou a graça de Deus, sendo-lhe confiada a missão de ser mãe do novo homem - Jesus Cristo⁵⁵.

Assim sendo, em Maria estão enaltecidos os valores do amor maternal, da obediência e da intercessão do homem diante de Deus. Maria é sempre lembrada por seus fiéis pela sua presença, e intervenção na ocasião do primeiro milagre realizado por Jesus onde, segundo a bíblia, ele teria transformado água em vinho numa festa de casamento. A maternidade proveniente de Deus tomou-se fonte da divinação feminina: ser mãe de Jesus foi o "privilégio de Maria que

⁵⁴ Os dogmas, neste estudo, são conceitos canônicos sobre Maria que dão legitimidade às práticas devocionais em torno de sua imagem, Cf. analisa SILVA, JJ.R, op.cit

⁵⁵ A esse respeito, ver o livro de PAGELS, E. Adão, Eva e a Serpente (Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1992), que faz uma análise histórica e sociológica da problemática presente no livro de Gênesis.

mais trouxe glória para todo o gênero humano, principalmente para as mulheres"⁵⁶.

Na versão de Maria Carismática, o dogma que afirma Maria ser mãe de Deus também é respeitado, como podemos observar nas letras das músicas:

VEM, MARIA VEM

"Vem Maria, vem, vem nos ajudar
Neste caminhar tão difícil, rumo ao Pai
Vem, querida Mãe, nos ensinar
A ser testemunhas do amor
Que fez do teu Corpo sua morada
Que se abriu para receber o Salvador

Há uma exaltação da maternidade, pelo seu sinal reducionista, orgânico, tendo como base a cena bíblica narrada por Lucas (Lc, 11,27), em que uma mulher diz no meio da multidão: "*Feliz o ventre que te gerou e os peitos que te amamentaram*".

AVE, MARIA

"Ave, Maria, Mãe de Jesus/O tempo passa não volta mais/Tenho saudade daquele tempo, que eu te chamava de minha Mãe/Ave, Maria, Mãe de Jesus".

Nesta canção, a idéia é de proteção maternal, num certo tom saudosista em que o autor relembra os tempos de sua infância, na qual podia recorrer à grande

⁵⁶ CARVALHO, José Geraldo Vidal de. Temas Marianos. Viçosa, Ed. Folha de Viçosa, 1986, p.20

Mãe que socorre e defende, estabelecendo uma relação de entrega com confiança total.

E assim outros cânticos, onde se misturam referências de ternura e proteção:

A NOSSA SENHORA DA GUARDA

"Olha que a noite não tarda
Nossa Senhora da Guarda
Vem com teus braços maternos
Vem logo me proteger
Abre teus olhos tão ternos
E estende, oh! Mãe, o seu manto
Para afastar todo o espanto
Que as vezes nos faz tremer

TU ÉS O SOL

Tu és o sol do novo amanhecer.
Tu és farol da vida renascer.
Maria, Maria, és poema de amor
és minha Mãe e Mãe do meu Senhor

Já na música "Maria da noite escura", a maternidade é identificada com o sofrimento, como se toda a mãe precisasse sofrer muito, tendo as preocupações do mundo em relação ao que poderia acontecer de mal com os filhos, sentindo até mesmo suas dores:

MARIA DA NOITE ESCURA

"Maria da noite escura,

Ó Mãe da solidão
Teu filho morreu/ Morreu numa cruz
Teu filho morreu/ Morreu por Amor!
Mas ele falou/ Vou ressuscitar...
Não chores, ó Mãe/ Ele vai voltar!
Eu quero beber/ Contigo também...
Todo esse amargor/ Que te faz sofrer!

A idéia do sofrimento materno também está contida na música:

POR QUE AMO MARIA?

Ave Maria, Ave Maria, estrela guia
Mãe admirável que ao Pai me conduz.
Ave Maria, Ave Maria, no dia-a-dia
eu quero te amar com amor de Jesus
Não encontra quem quiser encontrar Cristo sem cruz.
Impossível é sem Maria encontrar também Jesus.
Como não há cruz sem Cristo e não há Cristo sem cruz,
Não há Jesus sem Maria nem Maria sem Jesus.

A missão de servir atribuída às mães é acentuada neste outro canto:

"É Mãe de Jesus e minha mãe,
Ensina-me a amar, ensina-me a servir."

Concluindo, a idealização da maternidade expressa nas letras das canções carismáticas pode criar uma espécie de "camisa-de-força" em torno às mães, chegando-se à criação de estereótipos contidos em frases como "ser mãe é padecer no paraíso", "mãe é uma Santa". Qual seria, portanto, o padrão de mãe que deve ser seguido pelas mulheres na RCC? Seria uma infeliz, ou melhor, teria

a obrigação de ser infeliz, de viver com medo e preocupada, voltando-se ciosamente para o filho?

O segundo dogma fala sobre a virgindade de Maria. A versão tradicional ressalta a pureza do corpo e da alma de Maria e se baseia na interpretação da narração do evangelho de São Lucas 1, 35, segundo o qual a dignidade de Maria começa a partir da ausência da fecundação natural.

"A crença no fato de Maria, excepcionalmente estando grávida de Jesus e, ao mesmo tempo, ter continuado virgem, conduz os fiéis a valorizarem tal estado e ficarem alertas para as conseqüências negativas do contato com o mundo terrestre e suas tentações"⁵⁷.

Em suma, as qualidades da Virgem Maria para os fiéis tradicionais podem ser sistematizadas por Carvalho(1986):

"(...) fascinados pela espiritualidade da Mãe do céu, muitas passam a abominar seus vícios e inúmeros são os que se conservam a vida toda inteiramente puros"⁵⁸. Os cânticos carismáticos também destacam a virgindade de Maria, como podemos observar na seguinte letra:

MARIA DE NAZARÉ

"Maria de Nazaré

Maria me cativou

Fez mais forte a minha fé

E por filho me adotou

Às vezes eu paro e fico a pensar

⁵⁷ CARVALHO, op. cit., p. 29

⁵⁸ ibid., p.29

E sem perceber me vejo a rezar
E meu coração se põe a cantar
Pra virgem de Nazaré
Menina que Deus amou e escolheu
Pra mãe de Jesus, o filho de Deus".

Analisando a letra, podemos constatar que o ideal feminino supõe que a mulher cristã seja mãe com tendência para a santidade. Dentro desse "puritanismo católico"(Ary, 1998) a sexualidade é vista como uma energia maligna que deve ser reprimida.

Numa outra canção, a RCC reforça a divisão da sexualidade como dimensão individual e isolado do resto da personalidade feminina:

ÉS, MARIA, A VIRGEM QUE SABE OUVIR

"És, Maria, a Virgem que sabe ouvir
e acolheu com fé a santa palavra de Deus.
Dizes 'sim' e logo te tornas Mãe;
dás à luz depois o Cristo que vem nos unir
Virgem que sabe ouvir o que o Senhor te diz
Crendo geraste quem te criou! Ó Maria, tu és feliz!"

A mulher acaba por padecer de uma expropriação de sua sexualidade e de seu corpo, sendo identificada socialmente de modo fundamental e quase exclusivo como mãe, cuja proteção é invocada até para a nação católica:

VIVA A MÃE DE DEUS E NOSSA

"Viva a mãe de Deus e nossa,
sem pecado concebida!
Viva a Virgem Imaculada,
A Senhora Aparecida

Protegei a santa Igreja,
Ó mãe terna e compadecida
Protegei a nossa Pátria,
Ó Senhora Aparecida."

Como vemos, a leitura das letras carismáticas buscam ressaltar, a exemplo da versão tradicional de Maria, traços mais literais e concretos em relação ao corpo da mulher a partir do dogma da virgindade.

O terceiro dogma mariano afirma sobre a Imaculada Conceição, de Nossa Senhora tendo sido proclamado pelo Papa Pio X, em 1854. Na versão tradicional, esse dogma vem acentuar a pureza de Maria a partir do momento de seu nascimento, livre do pecado original. Fontes, cuja autenticidade não foi comprovado pela Igreja falam a respeito das virtudes dos pais de Maria (Santa Ana e São Joaquim) que, idosos e crentes em Deus, deram vida à Virgem livre do pecado original. Segundo Carvalho(1986), a devoção à Imaculada Conceição de Maria:

"(...) é penhor seguro de vitória sobre as tentações do mal que trabalham sobre a concupiscência. Ela, que tem o império absoluto sobre os movimentos do apetite interior, da imaginação e das paixões, pode auxiliar para que o perfeito controle seja atingido por este microcosmo que é o homem"⁵⁹.

Para Bingemer, que defende a versão de uma Maria Libertadora (vertente mais próxima à teologia da Libertação) Maria Imaculada é "*protótipo daquilo que o povo é chamado a ser, escolhido desde antes da criação para ser santo e*

⁵⁹ CARVALHO, op. cit., p. 57

imaculado"⁶⁰. Para a autora, este dogma traz conseqüências para o corpo da mulher que modificam o que o livro de Gênesis denunciava com do pecado original; ou seja, antes, com Eva, ficava uma imagem negativa da mulher — a "tentadora"; com Maria surge a possibilidade de uma nova e redimida mulher com tendência para a santidade.

Ora, isso sugere duas possibilidades excludentes: uma que se constitui numa imagem elaborada a partir da primeira mulher Eva - que simboliza a perdição, o pecado e a maldade, pois começa a culpa da desgraça da humanidade. A segunda possibilidade se constituiria numa imagem redimida pela figura mítica da Virgem Maria, que representa a salvação, a santidade e a bondade. Esta dualidade acabou criando, historicamente, dificuldades pela difusão dos mitos da mulher como "pecadora" (Eva) e da mulher como "Santa-mãe" (Virgem Maria) para a constituição de uma identidade feminina humanizada — desmistificada — no universo cultural cristão.

Efetivamente, pensa-se em Maria Imaculada, quando se canta entre os carismáticos:

IMACULADA MARIA DE DEUS

"Imaculada Maria de Deus,
Coração pobre, acolhendo Jesus!
Imaculada Maria do povo,
Mãe dos aflitos que estão junto à cruz."

A RCC confirma, como podemos observar, o dogma da Imaculada Conceição de Maria. Além de ser pura, ela é uma mãe devotada e incansável,

⁶⁰ BINGEMER, Maria Clara (org). "O Mistério de Deus na Mulher", in Cadernos do ISER. N° 25, Rio de Janeiro, 1990.

que continua unida ao filho até o fim, suportando heroicamente toda espécie de sofrimento (simbolizado pela cruz).

Maria sem, pecado, deve servir de modelo aos católicos, conforme percebemos no canto a seguir:

ENSINA TEU POVO A REZAR

"(...)

Maria Senhora nossa

Maria do povo, povo de Deus

ensina o teu jeito perfeito de sempre

escutar teu Deus."

Além de protótipo humano, ela representa o caminho para um mundo melhor:

MARIA

"(...)

Louvado seja Deus que nos reuniu aqui

Louvado seja Deus que nos fez amar assim.

Aleluia, glória a Ti Senhor, Aleluia

O Pai te criou para que fosses aquela

que tornaria o mundo doce.

Maria, a tua humildade é caminho para a santidade."

O último e mais recente dogma mariano foi anunciado pelo Papa Pio XII, em 1950, e afirma que Maria, da mesma forma que seu filho Jesus venceu a morte, foi elevada aos céus pelos anjos, mostrando que aqueles que fogem da tentação da carne têm o paraíso como recompensa (CARVALHO, 1986).A

assunção de Maria representa o destino eterno daqueles que seguem a vontade de Deus.

Devido, talvez, ao fato de ser o mais novo dos dogmas marianos, ele não seja tão mencionado nas letras das músicas carismáticas. O sentido, porém, encontra-se implícito, uma vez que a RCC mantém a sua obediência aos ensinamentos oficiais da Igreja Católica.

Esta é a idéia contida na letra da música abaixo:

Ó MÃE, NESTE DIA

"Ó mãe de Jesus, nós queremos cantar
com grande alegria exaltar, unidos
aos anjos que cantam no além, é festa
no céu e na terra também.
Na Encarnação te entregaste ao Senhor,
à sua vontade aderiste com ardor.
Na visitação prorrompestes em louvor,
ao Deus que Ti fizera um primor.
De Deus a Palavra guardavas na mente,
a graça crescia em tua alma ardente."

Conforme podemos interpretar, a letra mostra a trajetória de Maria - desde o seu nascimento, passando pela gravidez de Jesus, até chegar ao destino reservado aos que seguem o caminho indicado por Deus: o céu, a vida eterna.

Já na música "Os mistérios do terço", o dogma da Assunção aparece de forma mais clara:

(...)

Rezaremos todo dia, com Maria que esperou os Mistérios da
Esperança, pois Jesus ressuscitou.

- 1) No primeiro Mistério a esperança voltou: aleluia, o Senhor ressuscitou!
- 2) No segundo Mistério, na Sua Ascensão, volta ao Pai o manso e humilde coração.
- 3) No terceiro Mistério, a promessa chegou, o Espírito de Deus, Jesus mandou.
- 4) No quarto Mistério: Assunção de Maria, mãe e filho num encontro de alegria."

Como observamos, as letras das canções carismáticas que falam de Maria expressam as idéias de pureza, piedade, fé. A imagem de Maria como mãe "serva de Deus" e como mulher passiva e conformada com a sua realidade, também se torna nítida, conforme as músicas abaixo:

SENHORA

"Senhora, mãe da Igreja, sei que tu desejas, que teu filho seja meu único senhor.

Senhora tão orante, eu sou tão inconstante, me acolha nesse instante, me ajude a não cair. Teu colo preciso dele para descansar. Me aqueça, esqueça que eu não sei te amar. Teu manto possa ele agora me envolver.

Quero aprender a obedecer, a ser o que Deus quer, a ser o que Deus quer,

Minha mãe de Deus, bendita entre as mulheres.

Senhora obediente, mãe terna e paciente, preciso urgentemente do teu amor de Mãe.

Senhora, intercessora, mãe pura e acolhedora,

como uma professora, me ensine a seguir.

AVE MARIA CONSOLADORA

Vindo de longe ou de perto, pelos caminhos da vida
Chego aos teus pés, mãe querida, buscando consolação
Nos pés o pó da estrada, na alma o fogo do amor,
Tu me sorris do andor, te entrego meu coração
Ave Maria, Ave Maria, admirável intercessora
Ave Maria, Ave Maria, Nossa Senhora Consoladora
Vindo de longe ou de perto, trazendo a flor ou a cruz
Encontro aqui teu Jesus que quer minha conversão
Trago pedidos na alma, trago esperança e fé,
Trago pecados até, pedindo a Deus o perdão.
Vindo de longe ou de perto, venho pedir a saúde
Que teu poder me ajude a nunca desanimar.
E no meu pranto te peço aumenta a confiança,
Que eu nunca perca a esperança, que eu saiba me conformar.
Vindo de longe ou de perto, venho só por Ti, Maria,
Por teu filho que me envia a levar libertação.
Libertação que é verdade de quem á caminho e luz,
Contigo e com teu Jesus levarei consolação.

CHEIA DE GRAÇA

Ave Maria, cheia de graça e mãe do meu Senhor
És mais formosa e bela que a flor, que exalta teu perfume em meu
coração
Ave Maria, cheia de graça e mãe do meu Senhor.

5. Os padres cantores e a mídia eletrônica

As canções carismáticas têm sido um meio de atrair a atenção de fiéis católicos através da mídia eletrônica, recentemente por meio da televisão. Um dos principais expoentes da RCC é o padre Marcelo Rossi. Ele atrai multidões para suas missas, recorrendo a cantos e coreografias. Em 1998, seu CD "Músicas para Louvar o Senhor", atingiu a marca de 2,2 milhões de cópias vendidas⁶¹.

Na mesma linha dele, surgiram no país outros padres cantores, entre os quais se destacam José Luiz Janses de Mello Neto — o padre Zeca, o padre Antonio Maria, que se popularizou ao cantar ao lado de Roberto Carlos e do padre Zezinho quando participou de um especial de Natal produzido pela Rede Globo. O pe. Antonio Maria recebeu diversos títulos por fazer da canção — especialmente em homenagem à Maria — o seu púlpito: "Rouxinol da Mãe Peregrina", "Comunicador de Deus", "Seresteiro de Maria" e "A voz masculina de Maria".

O cantor Roberto Carlos, recentemente tem sido um representante importante da RCC. Conhecido em todo o país, gravou músicas louvando Maria, como "O Terço" e "Nossa Senhora", assumindo publicamente a sua opção religiosas. Em seu livro "Conversando com Maria", o pe. Antonio Maria dedica um capítulo ao cantor, intitulado: "Conversando com Maria e com Roberto Carlos", onde dialogando com a mãe de Jesus, ela diz: "Obrigada por teres agradecido a ele (Roberto Carlos), em meu nome, pela canção 'Nossa Senhora'. O carinho de muita gente por mim aumentou, sabes? E houve até quem começasse a me amar e venerar por causa dessa canção"⁶².

Podemos analisar algumas destas canções, como a do pe. Zezinho:

⁶¹ Revista do Correio nº 163, p.14

⁶² MARIA. Antônio. Conversando com Maria. São Paulo, Ed. Gente, 1999, p. 39

"Tudo seria bem melhor se o Natal não fosse um dia,
se as mães fossem Maria e os pais fossem José,
E se a gente parecesse com Jesus de Nazaré"

Nesta letra, o padrão ideal de família é o da "Sagrada Família", bem constituída e harmoniosa. Contudo, é preciso se ter em consideração que o relacionamento familiar é vivido em condições possíveis, e não de maneira idealizada. Para uma família separada ou reagrupada com pessoas não consangüíneas, este modelo não serve. O padrão ideal cantado na música pode levar pessoas a se sentirem inúteis ou fracassadas porque não conseguirem alcançá-lo.

Em outra música com sentido semelhante, o pe. Zezinho e o pe. Antonio Maria cantaram ao lado de Roberto Carlos na TV, em dezembro de 1997:

"Abençoa, Senhor, as famílias, amém
Abençoa, Senhor, a minha também
Que a mulher seja um céu de ternura, aconchego e calor
Que o homem carregue no ombro a graça de um pai
Que os filhos conheçam a força que brota do amor
Que o casal seja um para o outro de corpo e de mente."

Além de enaltecer a família tradicional, os papéis estão bem definidos: o homem deve ser o pai responsável pela manutenção de sua prole; os filhos representam o fruto da união e do amor entre o homem e a mulher, e que esta última seja a mãe ideal, terna, protetora e afetuosa.

Em suas missas dançarinas, experiências coletivas de possessão pela música" o padre Marcelo Rossi, atual "estrela" da RCC, sempre clama por Maria, Nossa Senhora, acentuando o seu lado materno através de músicas que levam os

fiéis ao que se pode chamar de êxtase religioso. Um música expressiva nessa linha é por ele cantada:

"Maria, cheia de graça
amor que abraça
nos chama de filhos
Maria, mãe que ilumina
o nosso caminho
nos conduz a Deus
Maria, mãe da Igreja
convida-nos sempre a orar
Maria esplendor de beleza
que alegria poder cantar seu nome
Mãe, mãe, mãe,
Maria, nossa mãe,
Mãe, mãe, mãe,
Maria nossa mãe."

Segundo a Folha de São Paulo de 03/07/2000, o "pe. Marcelo atrai público apenas inferior ao registrado na visita do Papa João Paulo II, em 97, no Rio, descrevendo o show missa que levou um milhão a Interlagos, tratado como a grande celebração do milênio. A celebração foi transmitida ao vivo pela Rede Globo, e teve audiência média de 29 pontos, o equivalente a cerca de 2,32 milhões de telespectadores na Grande São Paulo. Com a participação de vários cantores populares, a transmissão alcançou picos de 37 pontos de audiência, às 13:45 horas, quando todas as atrações do show estiveram reunidas, no palco, cantando a música Nossa Senhora, de Roberto Carlos"⁶³.

⁶³ Folha de São Paulo, 03/01/2000, p.5

Há dois elementos que são essenciais entre os carismáticos: a reza do terço e o culto a Maria, e a música de Roberto Carlos confirma ambos. A vida carismática é muito semelhante ao pentecostalismo evangélico (curas, orações em línguas - glossolalia - busca por milagres, etc.) A Igreja católica fornece, então, estes dois recursos diferenciadores. Uma vez que a religiosidade do povo brasileiro está muito ligada a esses dois elementos, todos acabam ganhando: a Igreja expande seu rebanho e a RCC conquista legitimação, demarcando suas fronteiras com relação ao pentecostalismo evangélico.

A música "O Terço", de Roberto Carlos, enaltece as virtudes marianas já comentadas, conforme podemos observar na letra:

O TERÇO

Com o terço na mão peço a vós minha Virgem Maria.
Minha prece levai a Jesus, Santa Mãe que nos guia.
Com o terço na mão, peço a vós, minha Nossa Senhora,
Por nós todos rogai a Deus Pai, vos pedimos agora.
Com o terço na mão, de joelhos no chão vos pedimos,
Aliviais as tristezas e as dores, que as vezes sentimos.
Clareai o caminho daqueles que vivem perdidos,
E olhai por aqueles que o mundo deixou esquecidos.
Santa Maria rogai por nós, que recorreremos a vós.
Nos mistérios contemplo o nascer de Jesus e a alegria.
Na paixão por amor preso a cruz, sua dor e agonia.
Sua ressurreição e aos céus a ascensão no terceiro dia.
Vossa coroação junto a Deus, Coração de Maria.
Com o terço na mão e com fé aprendi Mãe querida,
Que aceitar a vontade de Deus, é o maior bem da vida.
Que ajudar um irmão, no instante do sofrimento,

É amar nosso próximo e servir a Deus nesse momento

Santa Maria rogais por nós, que recorremos a vós

Santa Maria rogais por nós, que recorremos a vós

Vejamos agora a música que foi cantada por Roberto Carlos e pelo pe.
Antonio Maria:

NOSSA SENHORA

“Cubra-me com seu manto de amor, guarda-me na paz desse
olhar, cura-me as feridas e a dor, me faz suportar.

Que as pedras do meu caminho meus pés suportem pisar, mesmo
feridos de espinho, me ajude a passar.

Se ficaram mágoas em mim, Mãe, tira do meu coração e aqueles
que eu fiz sofrer, peço perdão.

Se eu curvar meu corpo na dor, me alivia o peso da cruz,
interceda por mim, minha Mãe junto a Jesus.

**Nossa Senhora me dê a mão cuida do meu coração da minha
vida, do meu destino.**

**Nossa Senhora me dê a mão, cuida do meu coração da minha
vida, do meu destino, do meu caminho, cuida de mim.**

Sempre que meu pranto rolar ponha sobre mim suas mãos,
aumenta minha fé e acalma o meu coração.

Grande é a procissão a pedir a misericórdia, o perdão a cura do
corpo e pra alma a salvação.

Pobres pecadores, ó mãe, tão necessitados de vós. Santa Mãe de
Deus, tem piedade de nós.

De joelhos aos vossos pés, estendei a nós vossas mãos. rogai por nós, vossos filhos, meus irmãos”

Maria representa a mãe protetora, a mãe Senhora, que conhece as necessidades e as angústias humanas. É uma experiência dupla de proteção (mãe) e de poder (senhora); ela surge como a grande mãe que socorre e defende. A relação dos fiéis é profundamente devocional: entregam-se a ela com plena confiança. Novamente, o traço mais característico é o materno.

6. Pentecostalismo e reação católica

Como já foi visto, as duas concepções religiosas sobre a imagem de Maria (a tradicional e a carismática) se utilizam do santo para apontar práticas sociais que são parecidas, pois em ambas fica enfatizado uma moral social que reifica os conteúdos expressos na figura de Maria, visando controlar especificamente o corpo da mulher, orientando sua sexualidade e suas relações na sociedade em que vive.

Tanto a mensagem carismática quanto a tradicional incentivam a mulher católica à virgindade, à pureza e à piedade, acabando por tentar dirigir os assuntos privados da clientela católica, sem lançar dúvidas sobre a ordem social (e sexista) estabelecida. No entanto, é importante destacar a utilização de novos meios de veiculação da imagem de Maria pelos carismáticos, como a mídia eletrônica - sobretudo a televisão - nas figuras de cantores e padres populares, como é o caso de Roberto Carlos, do pe. Marcelo Rossi, pe. Zezinho e pe. Antonio Maria. Segundo Oro, *"o incremento pentecostal na mídia eletrônica, verificado nestes últimos anos soou como um desafio para uma parte do clero e*

do episcopado que deseja ver a Igreja católica ocupando mais espaço na mídia"⁶⁴.

Nesse confronto entre pentecostais e carismáticos, estes últimos levariam a vantagem de ter Maria, Nossa Senhora e, ao mesmo tempo, o espírito Santo: "pentecostal sim, mas com Maria" (PRANDI, 1.997:138).

Cumpre adiantar que interpelar a figura de Maria apresentada pelos teólogos demandaria uma formação que se distancia dos objetivos sociológicos desta dissertação. Nesse sentido, é importante lembrar o principal objetivo deste trabalho, que é permitir uma aproximação empírica de uma das respostas colocadas pela Igreja Católica frente ao processo de secularização e, ao mesmo tempo, investigar as repercussões que este novo discurso (o carismático) trouxe sobre Maria na vida das mulheres que orientam seus comportamentos através da fé católica.

7. Os Papas

A fim de melhor compreender as mudanças e permanências na Igreja Católica, é interessante tecer algumas considerações sobre alguns papas que consideramos significativos nesta pesquisa. O papa Pio XII (1930 – 1958), por exemplo, cujo pontificado ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial, manifestou sua aversão ao comunismo e, em 1949, dispôs para que o “Santo Ofício” excomungasse os marxistas. Este seu fechamento e outras supostas atitudes tomadas durante o conflito provocaram muitas críticas. Durante seu

⁶⁴ ORO, Ari Pedro. Avanço Pentecostal e Reação Católica. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 107

pontificado proclamou o Ano Santo de 1950 e, nessa ocasião, foi definido o dogma da Assunção de Maria ao céu.

Já o pontificado de João XXIII (1958 – 1963) pode ser encarado como mais aberto ao diálogo, época em que aconteceu o Concílio Vaticano II (1962), que tentava abrir caminhos para uma renovação da Igreja, colocando em pauta assuntos polêmicos como a vida litúrgica, os problemas sociais e a relação Igreja - mundo moderno.

Paulo VI (1963 – 1978) foi considerado um papa mais fechado, introvertido, menos decidido que seu antecedente, porém com grande destaque no campo intelectual. Após o breve pontificado de João Paulo I (1978), que durou apenas 33 dias, foi substituído por João Paulo II, o papa atual.

Dentre os vários países que João Paulo II visitou, o México se destacou na abertura da III Assembléia dos Bispos da América Latina em Puebla (1979), onde se confirmou o compromisso entre a idéia de uma Igreja que se constitui a partir da luta contra a injustiça, e que apóia a transformação das estruturas injustas da sociedade (Cf. PINTONELLO, Aquiles. Os papas – síntese histórica, curiosidades e pequenos fatos. Editora Paulinas, SP, 1.986). No entanto, João Paulo II também é criticado por teólogos progressistas como Frei Betto, que na ocasião da segunda visita do papa ao Brasil questionou a posição do “sumo pontífice” em relação a algumas questões polêmicas. Vejamos uma de suas indagações:

“Por que há condenais a fabricação de armas e a pena de morte com a mesma veemência com que abominais o aborto?” (Folha de São Paulo, 05/10/97)

Como podemos analisar, existem controvérsias no pontificado de João Paulo II, aparente mente mais aberto à diversidade de opiniões e menos conservador no que se refere aos desafios do mundo moderno...

CAPÍTULO VI

A FIGURA DE MARIA NA RCC DE CAMPINAS

Nesta parte estão desenvolvidas as informações registradas pelo trabalho de campo, a partir dos elementos teóricos apresentados na parte inicial desta dissertação. Nosso intuito é enfatizar o tratamento dado à situação e papéis desempenhados pelas mulheres nesta denominação religiosa.

Este trabalho privilegia os depoimentos dos fiéis carismáticos sobre a imagem de Maria. Como já foi dito anteriormente, a finalidade não é argüir o grau de apreensão teológica dos carismáticos em torno do tema mariano, mas sim analisar as atitudes e valores que orientam a vida dos agentes em questão, a fim de desenvolver um estudo sociológico desta experiência.

A figura de Maria foi tradicionalmente veiculada pela Igreja como sendo modelo de mulher obediente. Em oposição à atitude de Eva, Maria resgatou as mulheres para o plano de Deus, oferecendo seu filho para a salvação do mundo.

As mulheres carismáticas acreditam que devem viver a sexualidade "só para fins de procriação dentro do matrimônio". Palavras como estas são comuns nos depoimentos colhidos. Segundo relatos de nossos entrevistados, no momento da criação, após ter feito o homem, Deus fez a mulher e ela foi fraca, sucumbiu aos desejos da carne e levou o homem a pecar, além de cometer o pecado. Por causa disso, ela tem que sofrer por ter essa natureza perversa: sofre as dores do parto e sofre tentando escapar dos prazeres que o maligno (Satanás) põe a sua frente para tentá-la.

Compreende-se o feminino ligado à natureza, pois a mulher gera a vida, menstrua e representa uma força que pode a qualquer momento manifestar ações que a ordem social não foi capaz de prever em seus sistemas de símbolos comuns, consensuais e sob o controle da outra parte complementar do social - o homem.

Na RCC, as mulheres são limitadas como carentes de autoridade e proibidas de reconhecer e exercer o poder feminino de que são portadoras. As mulheres vivem um espaço ambíguo, evidenciado quando assumem posições de destaque no mundo profano, mas não tem acesso à hierarquia de comando na comunidade religiosa.

Cabe às mulheres carismáticas exercer atividades religiosas que sejam reflexo de suas ações na esfera doméstica, reforçando normas e valores específicos de uma vivência feminina. No universo carismático, os discursos reforçam a presença da mulher mais no mundo doméstico.

Tais princípios fundamentalistas que orientam a conduta, o comportamento e o depoimento das mulheres passam a indicar um padrão uniformizador de ação para todos, independentemente do contexto social em que vivam. Não se leva em consideração as características particulares, as

representações individuais a respeito do mundo que, por acaso, cada fiel possa estar desenvolvendo.

Quando se fala em identidade feminina⁶⁵ e papéis de gênero, não podemos ignorar, contudo, que esses conceitos são construções ideológicas que podem encobrir uma pluralidade de subjetividades e das identidades. Nos estratos de baixa renda, por exemplo, Salém identifica uma *“maximização da intensidade dos processos inerentes à condição feminina, na medida em que a mulher das camadas populares percebe o rumo de sua existência como escapando ao seu controle, sendo, nesse sentido 'exterior' a ela. Desse modo, pelo menos em princípio, caberia ao homem orientar e organizar-lhe a vida.*

*Quando isso não acontece, a tendência é a mulher preencher essa lacuna com a indeterminação, isto é, amplia-se o espaço, já largo em virtude de seus condicionamentos de classe, que o imponderável e a sorte jogam na condução de sua existência. Nesse sentido, a mulher se torna mais atraída pela religião por sua submissão e incapacidade em controlar a própria vida. As mulheres trabalhadoras seriam, assim, duplamente mais próximas do religioso pela dificuldade em conduzir os rumos de sua existência, como pobre e como mulher”*⁶⁶.

Partindo deste princípio, trona-se mais evidente a suposição corrente no mundo cristão de que a mulher é feita para a passividade e submissão e que os homens como representantes de Deus (por serem sua primeira criação), são mais fortes e decididos naturalmente. Caminham juntos dois movimentos

⁶⁵ Sobre a produção feminista mais recente, ver Machado (1992), Soares (1994) e Sorj (1994)

⁶⁶ SALÉM, Tania. “Mulheres faveladas: com a venda nos olhos” in Perspectivas Antropológicas da Mulher. N° 1, Zahar, 1.981, p. 93/94.

contraditórios e ambíguos: de um lado, a igualdade de todos perante Deus e, de outro, a diversidade dos papéis atribuídos a homens e mulheres.

Não há negação da estrutura social vigente entre os carismáticos, mas sim a fixação da ordem instituída. A aparente libertação da vida do fiel pelo processo de conversão à RCC faz com que a mulher procure se contentar com o estilo de vida baseado nas "ordens naturais divinas" das diferenças sociais, inclusive a classificação diferencial de sexo. Não é difícil perceber manifestações de concordância e conformismo diante dessa realidade nas entrevistas que fizemos. A idéia de que, através do sofrimento, padecimento e mortificação por parte das fiéis, a salvação eterna será alcançada, também é enfatizada.

Conforme podemos constatar nos depoimentos abaixo⁶⁷ em resposta a questão: "Você tem ou já teve dificuldade ou atrito com "Durante trinta e quatro anos de casada, ele nunca entendeu o meu trabalho na Igreja. Sempre me criticou, caluniou-me, até que houve a separação de corpos."(m)

Apesar da "perseguição" do marido, a entrevistada não abre mão da "ádua caminhada" religiosa que tem pela frente; afirmando com convicção que é "católica apostólica romana (estando na RCC há 25 anos) e não abre mão disso!"

Num outro depoimento uma jovem afirma: "Já tive dificuldade, principalmente no início, porque achavam que eu era fanática, que ficava demais na Igreja, esquecendo o resto."(m)

O conformismo em "carregar a cruz" pela fé é comum e visto como algo natural:

"Dificuldades sempre encontramos, porque Jesus levou a sua cruz e nós também temos que levar a nossa até o fim de nossas vidas."(h)

⁶⁷ Por questões éticas, não citaremos os nomes dos entrevistados, identificando-os tão somente pelas letras "h"(significando homem) e "m" (significando mulher).

Com relação à vida sexual, como já foi visto anteriormente, os carismáticos limitam o sexo ao casamento. Grande parte condena as práticas sexuais pré, extraconjugais e homossexuais sendo que, com relação ao homossexualismo, a grande maioria foi taxativa em condená-lo, ora como doença, ora como algo abominável, anti-natural:

"Em certos casos podemos tratar como uma doença, mas na maioria dos casos não." (h)

"Sou contra, porque é contra a natureza." (m)

"Acho uma abominação." (h)

"Um caso de tratamento psíquico para passivo e ativo." (h)

Por outro lado, com relação à virgindade, existem algumas divergências:

"Deve ser respeitada até o casamento." (m)

"Uma coisa sagrada, um tesouro muito precioso." (m)

"Sou a favor de que tanto o homem quanto a mulher se mantenham virgens até o casamento." (m)

Algumas mulheres mostram-se orgulhosas por terem seguido o exemplo de Maria:

"Pode me achar careta, para mim é fundamental tanto é que me casei virgem, com tanta oportunidade de perdê-la antes do casamento. O jovem devoto de Maria jamais se expõe à sexualidade antes do casamento; isto é o verdadeiro devoto de Maria." (m)

Em alguns casos os carismáticos acham que manter a virgindade até o casamento é um gesto ideal, mas difícil de ser cumprido nos dias de hoje:

"Devemos manter até o casamento. Hoje é difícil, porque o mundo nos prega o contrário da virgindade, mas não devemos esmorecer porque aquele que nos fortalece está sempre conosco - Jesus Cristo." (h)

A culpa por não ter mantido a virgindade também aparece no relato abaixo:

"Se tivesse a maturidade que tenho hoje teria me respeitado até o momento do matrimônio."(m)

Em casos de menor freqüência , a virgindade é encarada sem maiores tabus ou sem radicalismos:

"Tem que ser preservada para o amor." (m)

"Uma escolha, desde que seja consciente." (m)

"Não deveria ter tanto tabu a esse respeito." (m)

Para a maioria dos carismáticos, a realização feminina independe do casamento, desde que condicionada à castidade e a devoção constante a Deus:

"Existe a virgindade por opção quando uma pessoa, em geral abraçando a vida religiosa, abre mão das alegrias do casamento e se dá inteiramente a Deus: corpo, alma, espírito, todo o seu ser para melhor servi-lo. É extraordinário, belíssimo! Existem pessoas que mesmo não abraçando a vida religiosa também fazem o voto da virgindade." (m)

"Maria é exemplo de castidade. Maria era virgem, concebeu virgem, e se manteve virgem, por aceitar pela obediência, fidelidade, a vontade de Deus-Pai. O Catolicismo da Igreja Católica nos diz que: 'Todo batizado é chamado à castidade'. A castidade é a integração correta da sexualidade na pessoa, e com isso, a unidade interior do homem em seu ser corporal e espiritual." (h)

Preocupados em dar orientação sexual aos filhos, os carismáticos acabam por reproduzir a dupla moral sexual brasileira, controlando a sexualidade feminina e sendo mais tolerante com a incontinência sexual masculina, conforme a opinião da entrevistada abaixo sobre a questão da virgindade:

"Um valor da mulher"(m)

Podemos perceber que o conceito de certo ou errado, do que se pode ou não fazer para as mulheres não se aplica igualmente aos homens:

"Se tivesse a maturidade que tenho hoje teria me respeitado até o momento do matrimônio", lamenta a entrevistada que já mencionamos anteriormente, com relação a ela não ter se casado virgem. Há, porém, um silêncio com relação ao marido como se, para os homens, esse comportamento não fosse necessário.

Com relação ao aborto, os carismáticos entrevistados foram quase unânimes em condená-lo ferozmente:

"Ninguém tem o direito de tirar a vida do seu próximo. (h)

"Um mal não deveria existir". (m)

"O aborto é um crime gravíssimo por desrespeitar a vida agravado por ser a vítima alguém totalmente indefeso. Certamente deixa sérios traumas em quem o pratica". (m)

As poucas opiniões que não foram totalmente contra, limitaram-se ao caso de estupro:

"Sou a favor em caso de estupro". (m)

"No caso de estupro, concordo". (h)

O aborto, na visão carismática, aparece vinculado à noção de pecado, um ato que desafia o senso comum de "obrigatoriedade biológica da reprodução e da maternidade, como a afirmação da feminilidade"⁶⁸, papéis impostos às mulheres sobretudo na cultura ocidental. Nesse sentido a mulher não é dona de seu próprio corpo, que passa a ser considerado como um potencial divino, geração de vida, onde não cabem a autonomia e a autodeterminação femininas.

Com relação à imagem pessoal, é curioso distinguir entre as mulheres carismáticas de classe média das mais pobres; enquanto as últimas não se importam muito com a aparência, as primeiras seguem as tendências da moda, dedicando atenção especial ao vestuário. A revista VEJA mostrou, numa reportagem, que existia o "kit da carismática elegante" no qual não se dispensava o luxo e a elegância. Os acessórios apresentados eram referentes à Maria, onde se destacavam: "medalha com imagem de Nossa Senhora (R\$345,00); colar de pérolas e ouro, com a imagem de Nossa Senhora milagrosa envolta em brilhantes (R\$1.344,00); terço de pérolas e outro para usar como colar (R\$672,00); dezena de pedras, para rezar o terço (R\$35,00)"⁶⁹.

Parece haver, aqui, uma contradição entre a imagem tradicional e a imagem revelada pelas carismáticas no que se refere à figura de Maria-mulher, pois a idéia que se tem normalmente é de uma Maria simples, humilde e pacata, que não se incomodava com o seu visual e não era vaidosa, ao contrário do que se percebe entre as carismáticas com melhores condições financeiras. Nesse meio, a imagem de Maria adapta-se às tendências do mundo moderno, onde as mulheres cuidam melhor de seu corpo e de sua aparência.

⁶⁸ Ver a esse respeito, a entrevista de Ivone Gebara dada à revista Veja, em outubro de 1993 e a pesquisa feita por Gilberto Santos Soares, mestrando em sociologia na Universidade Federal da Paraíba, comentada no artigo do Jornal Correio Popular, em 28/11/99, Caderno Especial, Movimento 2000, p.3).

⁶⁹ Revista VEJA, 8/4/98, p.94/95; DÁVILA, 1997, p.115.

Quanto à maternidade, os carismáticos consideram-na indissociável da identidade feminina, uma espécie de missão divina:

"Faz parte da vida". (m)

"Ser mãe é para mim ser participante da continuidade da criação". (m)

"É um dom maravilhoso de poder gerar a vida". (m)

"Ser mãe é uma bênção de Deus". (m)

Na cultura ocidental - sobretudo no Brasil - a maternidade tem imensa força no imaginário social e acaba sendo uma confirmação da feminilidade, não significando, necessariamente, a disponibilidade de ser mãe. A maternidade acabou se tornando uma instituição que *"impediu as mulheres de tomar decisões que dizem respeito à própria vida, exonerou os homens da paternidade, esvaziando-lhe o significado, fez um cisma perigoso entre a vida pública e privada, esclerosou opções e potencialidades humanas, alienou a mulher do seu corpo, encarcerando-a nele"*⁷⁰.

Atualmente com a crescente entrada da mulher no mercado de trabalho e na vida social, além da difusão de diferentes métodos contraceptivos, a maternidade tem cada vez mais possibilidade de ser uma opção e não uma fatalidade. Por outro lado, a alteração dos padrões de comportamento sexual que ocorrem no mundo moderno, juntamente com a crise de valores tradicionais e a falta de informação e prevenção, têm contribuído para o crescimento de casos de gravidez entre adolescentes. Muitas delas se tornam mãe sem o companheiro que assuma a criação do filho, e já não é raro que mulheres com melhores condições financeiras adotem um filho, sem se casarem.

⁷⁰ FARINA, cit. de MURAD, Afonso. O que Maria tem a dizer às mães de hoje. São Paulo, Paulus, 1997, p. 33.

Conforme apontou Giddens (1.992:67), as mulheres estão rompendo a "domesticidade confinada", a qual foram submetidas há séculos. Entretanto, o quadro de mudanças encontra muita resistência no Brasil, uma vez que o machismo está profundamente enraizado na custo, que acaba recaindo novamente sobre as mulheres. É uma cultura brasileira (conforme comentado no capítulo III deste estudo). As mudanças vigentes na sociedade moderna têm um alto libertação custosa, realizada em meio a muitos conflitos, como os de natureza interna, em nível psicológico.

A mulher que é mãe acaba sentindo uma enorme carga de responsabilidade - tem de dar conta de muitas atividades ao mesmo tempo: trabalhar fora, cuidar dos filhos e realizar as tarefas domésticas. Como o tempo é limitado e, é claro, as energias também, certas vezes algum aspecto fica a desejar, e aí vem à tona o sentimento de culpa. Conforme podemos analisar nas entrevistas realizadas, é comum a associação entre maternidade e sofrimento, muitas mulheres cobram de si mesmas o fato de não conseguirem ser mães perfeitas, cujo modelo é o de Maria:

"A maternidade significa muita responsabilidade, alegria e preocupação."
(m)

"Penso que toda a mãe é a imagem de Maria, pelo menos em alguns minutos ao longo do dia." (m)

"A maternidade e a paternidade devem ser responsáveis. O sacramento do matrimônio nos garante graças para bem desenvolvê-los, mas precisamos ser fiéis à Graça de Deus e nos comprometer nos esforçando para sermos um bom pai e uma boa mãe. Avaliações periódicas do nosso papel e como estamos desempenhando-o são importantes". (m)

Conforme vimos, a superação de velhos estereótipos, a questão de novos papéis afetivos e sociais do homem e da mulher ainda encontra fortes resistências entre os católicos carismáticos. Nesse sentido, a imagem de Maria na RCC parece não acompanhar as transformações, as novas visões de homem e mulher, a alteração de comportamentos e posturas sociais, colocando-se dessas forma, numa posição de resistência ao mundo moderno.

Com os elementos que apresentamos aqui, podemos dizer que os exemplos da imagem de Maria apresentados pela RCC atrelam-se aos valores tradicionais da Igreja, e que circunscreve as possibilidades de nossas entrevistas às questões do lar, requerendo uma prática devocional voltada mais aos valores espirituais.

Prosseguido nesta linha analítica, os próximos tópicos discutem o significado sócio-religioso da imagem de Maria desenvolvida pelos carismáticos. No próximo tópico buscamos perceber a postura social que subjaz a esta imagem, para dar conta das conseqüências do processo de secularização. O tópico posterior, ao considerar a imagem de Maria como uma expressão paradigmática para a conduta da mulher católica, tem por finalidade analisar como os fiéis tentaram encaminhar os valores de Maria carismática no que se refere à questão específica da mulher e de sua feminilidade.

1. Análise sociológica da imagem de Maria produzida pela RCC.

No tópico anterior foram localizados os conteúdos mais relevantes presentes na imagem de Maria vista pelos membros da Igreja. Neste tópico, o objetivo é desenvolver uma análise das conseqüências sócio-religiosas desta produção.

Este tópico aborda a representação da imagem de Maria e da RCC como um todo, produzida pelos membros da Igreja Maria Porta do Céu, como sendo

um produto religioso que tenta equacionar os valores laicos e religiosos, a fim de se posicionar afirmativamente ante o processo de secularização e a conseqüente privatização da religião no contexto contemporâneo.

Como já foi colocado, com o processo de secularização a religião deixa de ser a esfera fundante da vida social, e passa a viver o dilema da posição a tomar ante seus concorrentes. A força das verdades religiosas se restringe, e seu discurso, para dar conta dos dilemas humanos, acaba por ter que competir com as explicações produzidas pelas esferas política, social, científica.

Neste contexto, duas alternativas se delineiam para a religião no mundo moderno: ou o credo religioso se "adapta" ao mundo e se conforma com a perda de seu prestígio, aceitando as competências da ciência e das ideologias modernas ou se rebela, colocando-se num lugar de "resistência" às orientações do mundo, clamando pela tradição (BERGER, 1964).

As religiões identificadas ao conceito de "adaptação" não apenas reconhecem a existência de esferas diferenciadas para orientar o indivíduo no mundo moderno, mas também expressam uma atitude de consentimento em relação à competência de cada uma dessas esferas e de seus respectivos discursos. Opondo-se a esta postura, com o conceito de "resistência", estamos diante de expressões religiosas que negam decisivamente a competência de outros discursos para encaminhar os problemas dos seres humanos, colocando-se num lugar que tenta dar conta de todas as questões públicas e privadas (BERGER, 1964).

Utilizando-nos deste arcabouço teórico para avaliar a RCC como um todo, podemos sugerir que numa primeira abordagem este movimento religioso seja caracterizado como sendo uma resposta de viés "adaptativo" da religião ante às pressões sociais e políticas sofridas pela Igreja e seus fiéis. Isto porque à medida

que o mundo trazia novas soluções laicas para os conflitos humanos, o catolicismo carismático - assim como os grupos evangélicos pentecostais - aproximou-se de seus adeptos propondo-se, em seu proselitismo, solucionar os problemas cotidianos da vida, as promessas de cura e salvação, sendo que por esta entende-se não apenas o que se refere ao transcendental, mas principalmente às questões que dizem respeito aos aspectos práticos da vida: a que arranja emprego, alivia a doença, traz riqueza e sucesso. É justamente nessa linha pragmática de negociação que se baseia o poder de atração dessas religiões sobre as massas - tudo é colocado em termos de contrato de cura e salvação, simplificando a prática na vida cotidiana. Nesse sentido a RCC se torna compatível com a sociedade moderna - em outras palavras, adapta-se a ela.

Contudo abordar a RCC com sendo uma expressão da "adaptação" do discurso religioso ao mundo secularizado não é suficiente para dar conta do processo, uma vez que na interpretação da imagem de Maria, também estão presentes elementos de "resistência" da religião em relação aos novos discursos laicos, isto porque esta imagem continua sendo a de Maria tradicional, ligada à Igreja e sua hierarquia, que é figura paradigmática para as mulheres do Ocidente cristão (JANEWAY, 1990).

Comparando o diagnóstico feito por Berger para decifrar os caminhos trilhados pela religião no mundo moderno à imagem de Maria em Campinas, percebe-se que esta experiência não pode ser tratada de forma unívoca através da utilização dicotomizada dos conceitos de "adaptação" e "resistência".

Por um lado, a RCC é resultado de "adaptação" religiosa aos discursos que preconizam demandas sociais e políticas da religião, conforme foi mencionado acima. Por outro lado, a imagem da Maria Carismática também representa a "resistência" da Igreja em relação aos valores do mundo, porque sua figura

paradigmática delimita, principalmente para a mulher, o elenco das possibilidades de contato com o mundo e suas questões.

A representação religiosa estudada tenta ajustar uma nova síntese para conduta que tenta mediatizar valores muitas vezes irreconciliáveis, e por isso acaba por refletir a ambigüidade e tensão: ao mesmo tempo que se mostra um catolicismo renovado, mais atraente que o tradicional (com celebrações mais alegres, calorosas, gestos e atitudes tais que à primeira vista demonstram maior liberdade no trato com o próprio corpo e com o próximo, propostas de soluções para problemas imediatos), em sua essência encontramos antigos dogmas e valores religiosos que tentam sobreviver em meio às mudanças do mundo moderno — é o que percebemos com relação à figura paradigmática de Maria.

2. A representação de Maria como Mulher Ideal

Este tópico pretende, a partir da imagem de Maria produzida pelos Carismáticos de Campinas, analisar as mediações realizadas pelo discurso religioso sobre o tema feminino. Partimos da hipótese de que a representação da imagem de Maria em questão estabelece expectativas de comportamentos aceitáveis para as mulheres católicas que delimita fronteiras distinguindo a prática social das mulheres religiosas das mulheres leigas.

No início desta dissertação foram apresentados diferentes contextos históricos e sociológicos que revelarem ser a imagem de Maria figura paradigmática para conduta das mulheres nas sociedades cristãs. Através de Maria foram elaborados modelos sociais que exemplificavam as atitudes que diziam respeito à mulher certa e virtuosa, ou seja, que fizeram de Maria a representação religiosa do feminino ideal.

Neste tópico, iremos nos aproximar da leitura da imagem de Maria produzida pela RCC para identificar as dificuldades do discurso religioso em lidar com uma questão que pressupomos ser a mais pertinente à figura de Maria, ou seja, a questão do feminino.

A forma de venerar a imagem de Maria ganha destaque quando nos aproximamos do que Max Weber asseverou em sua sociologia da religião sobre as religiões éticas. Para Weber, estas são obrigadas a utilizar o recurso do culto aos santos, para incentivar a religiosidade das massas. Nos santos estão presentes atitudes que se pautam pelo mais alto grau de perfeição, e que servem de exemplo e incentivo para a vida social. (WEBER, 1944).

A partir de Weber, podemos dizer ser a figura de Maria, um símbolo de permanência da ordem cristã, da "Cidade de Deus", que difere da cidade onde os interesses mundanos prevalecem.

A figura de Maria tradicionalmente se relaciona com os aspectos que subjazem às atitudes do santo. Ela aparece como a mãe-mulher passiva, dócil e submissa, modelo para a conduta das católicas. A mulher católica carismática é educada para ser uma espécie de "Maria que diga sim a tudo".

Os impedimentos ao poder, presentes tanto nas esferas político-econômicas, como também religiosas são freqüentes. Pouco se discute sobre a exclusão social da mulher. Além disso, as carismáticas cultivam um silêncio sobre seu corpo e sua sexualidade, refletindo a tensão que o discurso moderno sobre a mulher e as relações de gênero inaugurou para aqueles que norteiam suas experiências à orientação da Igreja. Sobre esse assunto (RIBEIRO, 1992) revela que a Igreja continua sendo o espaço de Deus, e que o corpo e seus produtos guardam aspectos demoníacos, ou na melhor das hipóteses, escorregadio.

Como já foi visto no tópico anterior, questões como a virgindade, o uso de métodos contraceptivos, o relacionamento sexual, o prazer, o conhecimento sobre o próprio corpo não são desmistificados pela Igreja, que estabeleceu uma série de barreiras e tabus. As carismáticas acabam por reforçar a situação da opressão, pelo menos no que diz respeito à mulher que deve manter-se "pura", "boa", servindo na cozinha e nos deveres domésticos.

Esse controle não está simplesmente na consciência destas mulheres, mas se utiliza da rede paroquial das comunidades. Entre o padre e, por exemplo, a líder comunitária está presente sutil concorrência. As mulheres são a maioria, mas é o padre que detém a autoridade dos que foram ungidos pela bênção sacerdotal. Este controle exercido pelos homens é interiorizado pelos fiéis, que acabam trocando de fila nas celebrações para receber a hóstia das mãos do padre desmerecendo, assim, a atuação dos (das) ministros (as) da eucaristia.

Finalmente, retomando a hipótese que orientou este tópico podemos afirmar que a representação da imagem de Maria, produzida pela RCC, distingue os comportamentos e as práticas sociais das mulheres religiosas das mulheres leigas. Neste sentido, a representação de Maria que acabamos de analisar continuou sendo uma figura paradigmática porque seus conteúdos tradicionais se impõem, redefinindo as exigências da Igreja no que se refere à conduta feminina correta.

3. Procedimentos da pesquisa

Este anexo visa explicitar, de maneira breve, os encaminhamentos da pesquisa entre fiéis católicos carismáticos que vivem no município de Campinas, na Igreja Maria Porta do Céu (bairro Santa Genebra, Campinas) e nos grupos de

oração que ocorrem nas tardes das quintas-feiras na Catedral de Campinas (Centro), que recebem um grande fluxo de pessoas vindas de diferentes bairros da cidade, desde a periferia até os mais tradicionais.

A associação Maria Porta do Céu dá ênfase à difusão da devoção a Nossa Senhora, sendo a mais nova na história das comunidades da RCC, foi fundada em 1990 e desenvolve uma série de iniciativas e atividades como: atendimentos a domicílio dos doentes, elaboração de materiais gráficos, audiovisuais e artigos religiosos (bonés, adesivos, camisetas, etc.); peregrinações internacionais a tradicionais santuários marianos, como os localizados na França (Lourdes), em Portugal (Fátima), na Iugoslávia (Medjugorje), Canadá e na terra Santa.

Para o trabalho de elaboração dos conteúdos empíricos utilizamos 30 (trinta) entrevistas realizadas durante o trabalho de campo.

O grupo que foi entrevistado das comunidades acima citadas era composto por 24 mulheres e 6 homens. Neste grupo, a maioria dos entrevistados (18) estavam na faixa etária acima de 30 anos de idade. Na faixa de 20 anos, foram entrevistadas 8 pessoas; abaixo dos 20 anos, 2. As pessoas com mais de 60 anos foram em número de duas. Em relação ao nível de escolaridade, 15 tinham até o 1º grau; 13 pessoas o 2º grau. Duas tinham o curso superior. Entre os entrevistados haviam 17 casados, 7 solteiros, 3 viúvos e 3 pessoas que já tinham sido casados, mas agora estavam separados de seus cônjuges.

Os fiéis que participam das comunidades e do movimento católico em Campinas foram extremamente gentis e acolhedores. Assim, foi principalmente a partir destes grupos de pessoas que a pesquisa para a dissertação foi realizada.

Optamos por nos aproximar de um determinado número de pessoas pertencentes aos diferenciados perfis sociais que tínhamos traçado. E isto significa que não procuramos para as entrevistas aquelas pessoas que apenas

freqüentavam as missas e celebrações dominicais, sem guardar nenhum vínculo com os trabalhos da Igreja e das comunidades. Por essa razão, em nossos relatos estão presentes apenas os membros sempre presentes da comunidade católica da região.

A principal consequência desta opção é que 80% das pessoas que entrevistamos são do sexo feminino. O contingente de homens que participam nos trabalhos da Igreja em questão é mínimo.

Quando estávamos nas comunidades todas as pessoas que ali estavam realizando alguma tarefa poderiam ser entrevistadas. O contato com os líderes das comunidades se realizou em ocasiões promovidas ou não pela Igreja.

Paralelamente à aplicação dos questionários, observamos reuniões e eventos que pudessem trazer elementos subsidiários à pesquisa, onde registramos idéias, conversas informais e observações sobre os resultados dos dias no campo.

CONCLUSÃO

Apesar das limitações contidas nessa pesquisa – uma vez que a análise não abarca a totalidade do fenômeno – é possível fazer um balanço e arriscar algumas afirmações a respeito das representações do masculino e do feminino na tradição católica (neste caso, estudado MRCC). Encontramos, na bibliografia consultada, um consenso geral sobre as dificuldades da religião católica face à sexualidade, onde temas como a recusa do prazer e da valorização da virgindade foram frequentemente colocados.

A descoberta do marianismo visto como um conceito sociológico nos ajudou a compreender uma das faces constitutivas do perfil feminino elaborado no imaginário católico. A partir daí, outras brechas apareceriam; uma delas seria o interesse em melhor compreender a outra face desse fenômeno, aquele considerada culpada, o que nos conduziria, provavelmente, à Eva, às “feiticeiras” e às “prostitutas” – estas últimas sendo abordadas como o “mal necessário”, conforme vimos anteriormente.

No decorrer da pesquisa, pareceu-nos que as mulheres teriam a difícil tarefa de salvar a humanidade, papel atribuído a elas pela Igreja Católica. Todavia, a nosso ver, as consequências dessa “missão” não são propícias à efetiva libertação das mulheres e à construção de suas verdadeiras identidades, pois o espaço religioso acaba alimentando o cativeiro psíquico e social feminino expresso no poder maternal idealizado, no qual cabe à mulher: salvar-se, salvar seus filhos e o homem. O espaço comunitário parece não libertar a mulher economicamente, uma vez que é um trabalho gratuito, benevolente daquelas que são “generosas”; uma atitude que, supostamente, gera prazer e satisfação. Podemos ousar a dizer que este seria o único prazer permitido às mulheres... Por outro lado, sob o ponto de vista institucional, o marianismo parece ser bem conveniente no sentido que não representa ameaças ao poder eclesiástico católico (exclusivamente masculino) afinal, conforme vimos, o homem é tido como sujeito histórico – forte e dominador, sendo que à mulher cabe a passividade, a docilidade e a timidez.

Não podemos nos esquecer, porém, de que esse poder masculino não é absoluto: o homem não pode gerar vida – dom exclusivamente feminino – o que significa que ele não pode dominar a natureza da reprodução biológica. Podemos aferir que tal fato nos leva ao “mito da dominação do homem sobre a natureza”, uma vez que ela não pode por ele ser totalmente controlada. Nesse caso, as mulheres representam um potencial assustador e ameaçador.

Pensamos que seria interessante nos aventurar, futuramente, a desenvolver uma pesquisa sobre a possibilidade de existir uma forma correspondente ao marianismo em outras religiões, onde o culto a Maria não é praticado, mas os comportamentos femininos evidenciam preocupação em manter valores e objetivos culturais mais rígidos, sendo na maior parte das vezes bastante

contrários à toda e qualquer mudança de conduta. É o caso da denominação evangélica “Congregação Cristã do Brasil”, que se mostra reticente e até mesmo avessa à participação da mulher na estrutura de poder da organização, como analisa Eliane H. Golveia:

“Na maior parte das vezes, é pela conversão que mulheres silenciosas se dirigem para o Pentecostalismo; ali, o feminino, sua sexualidade, suas capacidades de ser mulher atuante no trabalho e na política passam a ser, frequentemente, valoradas negativamente, com o intuito de preservar sua inferioridade concebida ideologicamente.” ⁷¹

O marianismo, enquanto fenômeno sociológico, é uma questão complexa e ainda aberta para maiores estudos e abordagens. Esta pesquisa representou apenas um passo – ou melhor, um mergulho – neste vasto oceano da relação entre sexualidade e religião.

Este estudo teve por base o trabalho de campo realizado entre os carismáticos católicos de Campinas. A representação de Maria produzida pelos membros da comunidade guarda uma versão tradicional desta imagem, vinculada aos dogmas e a hierarquia da Igreja Católica.

A sociologia da religião assevera que no mundo moderno as igrejas perderam em influência. Para solucionar os dilemas humanos, concorrem com a pluralidade dos discursos laicos. Conseqüentemente, as expressões religiosas têm como alternativas se “adaptarem” ou “resistirem” à configuração do mundo secularizado (BERGER, 1964).

⁷¹ GOUVEIA, Eliane H. O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo, SP, tese de mestrado, PUC, 1.986:21.

As expressões religiosas que se perfilam por uma solução de "adaptação" se comportam resignadamente ante a perda de sua influência e reconhecem a competência das diferenciadas demandas humanas. Já as expressões religiosas que são analisadas como sendo uma solução de "resistência" no contexto da secularização se posicionariam negando os saberes do mundo, fechando-se às interpretações extra religiosas.

De acordo com estes elementos teóricos, as expressões religiosas que seguem a via "adaptativa" teriam o mundo privado e as questões interiores como os últimos bastiões da religião, enquanto que as expressões religiosas que "resistem" às novas realidades do mundo secularizado, renegariam os produtos do mundo como demoníacos, passando a orientar de forma globalizante aspectos públicos e privados da vida dos crentes (BERGER, 1964).

A interpretação da figura de Maria pelos Carismáticos de Campinas pode ser considerada como uma resposta da religião à diminuição de suas prerrogativas de orientar a vida social, ante o avanço do processo de secularização.

A partir desta linha interpretativa concluímos que, embora a RCC expresse tendências "anti-secularizantes", não podemos desprezar o fato de que tal movimento religioso se mostre, em alguns aspectos, afinado com as mudanças sociais em processo no mundo moderno. Nesse sentido, por exemplo, a RCC segue certas trilhas de adaptação à modernidade quando observamos o caráter pragmático desse grupo religioso: tudo é colocado em termos de contratos de cura e salvação, onde o que é negociado não se limita aos aspectos transcendentais, mas sobretudo a proposta de solução para os problemas práticos e imediatos da vida dos fiéis - a questão do desemprego, do alívio nas doenças e das carências afetivas e financeiras.

Nessa direção, a RCC se torna mais próxima de seus adeptos e se ajusta ao modelo neoliberal do capitalismo, o que a faz se enquadrar à dinâmica da sociedade moderna, onde tudo pode ser negociável.

Outro exemplo dessa afinidade com os valores da sociedade moderna encontra-se nas celebrações carismáticas, nas quais notamos uma valorização das expressões corporais, uma participação mais alegre e espontânea dos fiéis, diferentemente das tradicionais missas católicas. No entanto, se é possível percebermos tais mudanças é preciso considerar os limites da extensão destas para o exercício da sexualidade feminina. Em outras palavras, seria uma renovação na aparência e não na essência religiosa.

Por outro lado, encontramos na RCC fortes elementos de resistência ao mundo moderno na imposição de normas éticas estritas que regulamentam a conduta dos fiéis, proibindo o aborto, o homossexualismo, canalizando a sexualidade para o casamento único e fins procriativos, defendendo a vigilância constante na educação da prole - sobretudo feminina - como forma de amenizar as influências do mundo secular.

Em virtude do caráter machista da cultura brasileira, as normas de conduta carismática e as cobranças sociais que elas desencadeiam acabam recaindo incisivamente sobre as mulheres. Sensibilidade, abnegação, docilidade são algumas das qualidades atribuídas às mulheres, passando a integrar um todo mais amplo que define a identidade feminina. Isto é, passam a ser tomadas como parte da natureza feminina e, como tal, adquirem um caráter imutável, à maneira de uma essência (ROCHA - COUTINHO, 1994). A mulher defini-se como um "ser para os outros", tendendo a deixar de lado seus próprios desejos frente aos do marido e dos filhos e acaba sacralizando as funções de esposa e mãe, virtudes que a figura paradigmática de Maria reforçam.

Da mesma forma que, paradoxalmente, a RCC é uma tentativa de respostas da Igreja Católica à crescente perda de influência da religião diante do processo de secularização, ao mesmo tempo em que guarda elementos conservadores e resistentes às mudanças, não seria apropriado abordar de maneira unívoca a imagem de Maria. Conforme vimos no capítulo III, devido à plasticidade da cultura brasileira, onde os elementos religiosos se juntam e se tornam sincréticos, são várias as Marias que conhecemos e que se mesclam entre homens e mulheres: a Virgem-mãe Maria, a Nossa Senhora Aparecida, a Maria iemanjizada, a Maria dócil e submissa, a Maria libertadora, ousada e corajosa.

Apesar da Maria carismática ser o exemplo ("santo") que delimita as fronteiras do que é certo para os crentes católicos, ela deixa transparecer, em alguns aspectos, aquelas outras Marias, como pudemos observar na pesquisa, por exemplo, as mulheres carismáticas que cantam e dançam com enorme desenvoltura do corpo; as que - mesmo sendo minoria - acreditam que a virgindade não se reduz ao aspecto biológico da mulher, mas diz respeito a um todo mais amplo e complexo que é a sexualidade feminina; as que dedicam mais atenção ao corpo e seguem as tendências da moda na maneira de se vestirem e se adornarem.

Seriam estes indícios de que, até mesmo nos rigores das normas católicas, outros "ventos"- ou pelo menos "brisas"- começam a soprar no ambiente da Igreja Católica, no caso, no movimento carismático?...

A partir desta reflexão, podemos considerar que a imagem de Maria na RCC, como modelo para a vida das mulheres católicas, é uma representação não totalmente acabada ou definida, estando num processo que ainda não se exauriu.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, José Cláudio Souza. Igreja Católica: Opção pelos Pobres, Política e Poder. O caso da Paróquia do Pilar. Tese de Mestrado, Rio de Janeiro, PUC, Mineo, 1991.
- ARRUDA, José Jobson; PILETTI, Nelson. Toda a História. SP, Editora Ática, 1.997
- ARY, Z. Marianismo como Culto de Superioridade Espiritual da Mulher: Algumas indicações da Presença deste Estereótipo no Brasil. Mimeo, 1988
- ARY, Z. "Sexualidade, Religião e Classe" in Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, Vol. 18-19, 1987-1988
- AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Modernidade e Cristianismo. O desafio à Inculturação. Loyola, SP, 1.981.
- BRUSTOLLINI, J. A Senhora da Conceição Aparecida. História da imagem, da capela, das romarias. Aparecida, Ed. Santuário, 1979.
- ASSMANN, Hugo. A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina. Petrópolis, Vozes, 1986.
- AZZI, R. A cristandade Colonial. São Paulo, Paulinas, 1987.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil 2º vol. São Paulo, Pioneira, 1971/2.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Templo, praça, coração - Articulação do campo religioso católico. Tese de doutorado, USP - SP, 1988.
- BERGER, Peter. El Dossel Sagrado. Buenos Aires, Ammarrotu, 1969.

- BERGER, Peter. Um rumor dos anjos. Petrópolis, Vozes, 1973.
- BINGEMER, Maria Clara & GEBARA, Ivone. Maria Mãe de Deus e Mãe dos Pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Coleção Teologia e Liberação, série VI. A Igreja, Sacramento e Libertação. 2ª edição, Petrópolis, Vozes, 1988.
- BOFF, Leonardo. Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma. São Paulo, Ed Ática, 1993
- BOFF, Clodovis. Maria na Cultura Brasileira. Petrópolis, Vozes, 1995
- BOFF, Leonardo. fase 1, Petrópolis, 1978.
- BOFF, Leonardo. O Rosto Materno de Deus - Ensaio Interdisciplinar sobre o Feminino e suas Formas Religiosas 4ª edição, Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização 2ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- BOTAS, Paulo César Loureiro. Creio na Ressurreição da Carne. São Paulo, Cortez, 1981.
- BROWN, Peter. Corpo e Sociedade. O homem, a Mulher e a Renúncia Sexual do Início do Cristianismo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- BRUSTOLLINI, J. A Senhora da Conceição Aparecida. História da imagem, da capela, das romarias. Aparecida, Ed. Santuário, 1979.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CARVALHO, J. M. A formação das almas. O imaginário da República no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CARVALHO, José Geraldo Vidal. Temas Marianos Viçosa, Folha de Viçosa, 1986.

- CHAUÍ, Marilena. Repressão sexual, essa nossa (des) conhecida. S. Paulo, Brasiliense, 1984
- DA MATTA, Roberto. O que faz o brasil Brasil? Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- DÁVILA, Brenda Carranza. Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências. Tese de Mestrado em Sociologia, IFCH-UNICAMP, 1998.
- DEL PRIORE, Mary. Ao sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades do Brasil Colônia. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993
- DORADO, Antonio Gonzáles. De Maria conquistadora a Maria Libertadora. Mariologia popular latinoamericana. Sal terrae, Santander, 1988.
- ESPINHEIRA, Gey. Reencantamento do Mundo: Individualismo e religiosidade no Brasil. Caderno do CEAS, Salvador, março/abril 1997, nº 168.
- FERNANDES, Rubem César. "Aparecida: Nossa Rainha, Senhora Mãe, Saravá! In Caliman, Cleto (org.) Teologia e Devoção Mariana no Brasil. São Paulo, Paulina, 1989.
- FERNANDES, Rubem César. Imagens da paixão, igreja no Brasil e na Polônia in Sanchis. Catolicismo: modernidade e tradição. Loyola, São Paulo, 1992, P.74
- FIORENZA, E. S. As Origens cristãs a partir da mulher. São Paulo, Paulus, 1992.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala. RJ, Nova Aguilar, 1977.
- FRY , Peter & OWE, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo" in Debate e Crítica. N.º 6, 1975.

- GARAUDY, R. Libertação da mulher, liberação humana. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GIDDENS, A. A transformação da intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas sociedades modernas. São Paulo, UNESP, 1992.
- GIDDENS, Anthony. As conseqüências da Modernidade. São Paulo, Unesp, 1991
- GOUVEIA, E. H. O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo. São Paulo, Tese de Mestrado, PUC, 1986.
- HANNER, June. A mulher no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização, 1978.
- HOONAERT, E. Historia da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1977
- IWASHITA, Pedro. - Maria e Iemanjá, Análise de um sincretismo. São Paulo, Paulinas, 1991.
- JANEWAY, Elizabeth. Women, Sex and Sexuality. Chigago, University of Chigago Press, 1990.
- MACEDO, Carmen Cirina. Imagem do Eterno – Religiões no Brasil. São Paulo, Ed. Moderna, 1991
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro. Tese de doutorado em Sociologia. Rio de Janeiro, Iurpej, 1994.
- MADURO, Otto. Extração de Mais-Valia, Repressão da Sexualidade e Catolicismo na América Latina- Encontros com a civilização brasileira 3, Rio de Janeiro, Civilização, 1978
- MAINWARING, Scott. Igreja Católica e política do Brasil (1916-1985). São Paulo, Brasiliense, 1989.

- MARIA, Antonio pe. Conversando com Maria, São Paulo, Gente, 1999.
- MARIZ, C. L. & MACHADO, M. D. C. "Sincretismo e trânsito religioso". A Dança do Sincretismo - Comunicações do ISER, 45,13, 1994.
- METRAL, Marie Odile. La Famille. Las Illuions de 1e. unité. Paris, Les Editions Ouvieres, 1979.
- MICHEL, A. O feminismo - Uma abordagem Histórica. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- MURAD, Afonso. O que Maria tem a dizer às mães de hoje. São Paulo, Paulus, 1997.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. O Diabo no Imaginário Cristão. São Paulo, Ática, 1986.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Movimentos Carismáticos na América Latina: Uma visão sociológica", in Cadernos do ISER, nº 5, 1975.
- ORO, Ari Pedro. Avanço Pentecostal e Reação Católica. Petrópolis, Vozes, 1996
- PAGELS, Elaine. Adão, Eva e a Serpente. Rio de Janeiro, Roco, 1992
- PAPA JOÃO PAULO II. Carta Encíclica sobre "A Dignidade e a Vocação da Mulher - Mulieris Dignitatem". 8ª edição, São Paulo, Paulinas, 1989.
- PAPA JOÃO PAULO II. Carta Encíclica sobre A Mãe do Redentor - Redemptores Mater. 8ª edição, São Paulo, Paulinas, 1989
- PATEMAN, Carole. The Disorderf Women- Democracy Feminism and Political Theory. California, Stanford University Press, 1989.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. As bases da nova direita. CEBRAP, 1987.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, A. Flavio. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.

- PRANDI, Reginaldo. Cidade em Transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão, em Revista USP. São Paulo, nº 11, outubro/dezembro de 1991.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política — derivações do encantamento no mundo desencantado, em Novos Estudos - CEBRAP, nº 34, novembro de 1992
- PRANDI, Reginaldo. Um sopro do espírito. São Paulo, Edusp e Fapesp, 1997.
- ROCHA, Coutinho M.L.. Tecendo por trás dos panos. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- SALÉM, Tânia. “Mulheres Faveladas: com a venda nos olhos” in Perspectivas Antropológicas da mulher.1, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- SANCHES M. Aurélia G. Arqétipos y Estereótipos Religiosos: su impacto em las relaciones varón-mujer. México, Sepsetentas, 1976.
- SANCHIS, J. Pierre. “Para não dizer que não falei de sincretismo”. in A dança do sincretismo - Comunicações do ISER,45,13, 1994.
- SANCHIS, J. Pierre. Uma pesquisa sobre a Igreja Católica. Rio de Janeiro, CERIS, 1996.
- SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira” in Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, Vozes, 1994.
- SCOTT, Joan W.. “Gender: An Useful Category of Historical Analysis”, in Women's Studies International, Nairobi and Beyond, Ed. By Aryna Rao, New York: The Feminist Press at teh City Iniversity of New York, 1991

- SORJ, B. "O Feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade" in A.O. Costa e C. Bruschini. Uma questão de gênero. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos: São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1994.
- SILVA, Jairo José Reis da. A imagem de Maria na cidade de Duque de Caxias: mulheres católicas e a Teologia da Libertação. Tese de Mestrado em Sociologia, Rio de Janeiro, IUPERJ, Mimeo, 1994.
- SOUZA Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- STEVENS, Evelyn P. Marianismo: la outra cara del marianismo em Latinoamerica. México, Diana, 1977.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira, 1967.
- WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1967.
- WEBER, Max. Economia y sociedad. Esboço de sociologia compreensiva. Vol. I. Mexico: Fondo de Cultura economica, 1944.
- WEBER, Max. Ciência e Política: Duas Vocações. São Paulo, Ed. Cultrix, 49 Ed., 1968.

Revistas

Veja. Editora Abril, ano 3º, 02/04/1997.

Veja. Editora Abril, ano 3º, 02/07/1997.

Veja. Editora Abril, ano 3º, 03/09/1997.

Veja. Editora Abril, ano 3º, 08/04/1998.

Veja.Editora Abril,ano 3º,02/04/1997.

Veja.Editora Abril,ano 3º,25/12/1991.

Veja.Editora Abril,ano 3º,20/09/1995.

Jornais

Correio popular, Campinas, 24/05/1993, caderno Cidade, p. 1.

Correio popular, Campinas, 18/02/1994.

Correio popular, Campinas, 03/06/1994, caderno Cidade, p. 2.

Correio popular, Campinas, 30/04/1995, p. 2.

Correio popular, Campinas, 06/10/1996, p. 6.

Correio popular, Campinas, 10/02/1997, caderno cidades, p. 5.

Correio popular, Campinas, 25/03/1997,caderno cidades, p. 5.

Correio popular, Campinas, 16/09/1996.

Correio popular, Campinas, 02/10/1997, p. 13.

Correio popular, Campinas, 06/12/1997, caderno cidades, p. 4.

Correio popular, Campinas, 07/12/1997, p. 7.

Correio popular, Campinas, 19/04/1998, caderno cidades, p. 9.

Correio popular, Campinas, 26/04/1998, caderno cidades, p. 5.

Correio popular, Campinas, 11/05/1998, caderno cidades, p. 1.

Folha de São Paulo, 23/04/1993, sudeste, p.10-3

Folha de São Paulo, 12/12/1993, Especial, B-10.

Folha de São Paulo, 13/10/1994, sudeste, p.1.

Folha de São Paulo, 23/01/1995, sudeste, p. 4.

Folha de São Paulo,15, 22, 23/10/1996, sudeste, p. 1-8.

Folha de São Paulo, 04/01/1997, p. 1-11.

Folha de São Paulo, 19/01/1997, p. 5-13.

Folha de São Paulo, 16/07/1997, p. 1-13.

Folha de São Paulo, 26/08/1997, p. 1-8.

Folha de São Paulo, 25/09/1997, p. E-10.

Folha de São Paulo, 26/09/1997, p. 1-11.

Folha de São Paulo, 26/11/1997, p. 3-9.

Folha de São Paulo, 11/06/1998, p. 3-1.

Folha de São Paulo,03/01/2000,pg.05.

ANEXO 1

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Dados gerais sobre o(a) entrevistado(a)

Sexo

Escolaridade

Profissão

Estado Civil

2. Fale sobre sua trajetória (sua caminhada) dentro da Igreja.
3. Você pratica alguma atividade na Igreja? Qual?
4. Você encontra na imagem de Maria exemplo para a sua vida prática?
5. Na sua opinião, existem dificuldades para a atuação das mulheres dentro da Igreja?

6. Você acha que existem exigências diferentes para a mulher católica e para a mulher que não segue uma religião?
7. Você tem ou já teve alguma dificuldade ou atrito com seu cônjuge (marido ou esposa) ou parente em virtude de sua religião?
8. Você tem simpatia por outro grupo religioso? Qual e por quê?
9. Você acha que a figura de Maria influencia os jovens em sua vida sexual antes do casamento?
10. Qual a sua opinião sobre:
 - a) aborto
 - b) maternidade/paternidade
 - c) homossexualismo
 - d) virgindade
 - e) casamento