

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Giovani Bernardo Costa**

**CATOLICISMO TRADICIONALISTA E ARAUTOS DO EVANGELHO:  
ASPECTOS FUNDAMENTAIS DE UM TRADICIONALISMO CATÓLICO**

**Juiz de Fora**  
**2014**

Giovani Bernardo Costa

**Catolicismo Tradicionalista e Aautos do Evangelho: aspectos fundamentais de um  
tradicionalismo católico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora  
2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bernardo Costa, Giovani.  
CATOLICISMO TRADICIONALISTA E ARAUTOS DO EVANGELHO :  
ASPECTOS FUNDAMENTAIS DE UM TRADICIONALISMO CATÓLICO /  
Giovani Bernardo Costa. -- 2014.  
122 f. : il.

Orientador: Emerson José Sena da Silveira  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. tradicionalismo católico. 2. novos movimentos religiosos. 3. Arautos do Evangelho. I. José Sena da Silveira, Emerson , orient. II. Título.

Giovani Bernardo Costa

**Catolicismo Tradicionalista e Arautos do Evangelho: aspectos fundamentais de um tradicionalismo católico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de agosto de 2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Rodrigo Portella  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>CAPÍTULO 1: CATOLICISMO E TRADIÇÃO</b> .....	12
1.1 Um história longa: os movimentos de centralização hierárquica da Igreja Católica no século XIX. ....	14
1.2 Romanização e crise entre a República e a Igreja Católica. ....	21
1.3 Os movimentos e devoções católicas durante a romanização. ....	27
<b>CAPÍTULO 2: CATOLICISMO E OS NOVOS DESAFIOS</b> .....	35
2.1 Tempos de crise e mudança. ....	35
2.2 Os novos tempos: O impacto do Concílio Vaticano II. ....	43
2.3 O tradicionalismo católico conservador. ....	48
<b>CAPÍTULO 3: NOVOS TEMPOS PARA A TRADIÇÃO?</b> .....	58
3.1 Renovação conservadora do catolicismo. ....	58
3.2 Arautos do evangelho: Reinventando a tradição. ....	68
3.3 Construindo um Dossel. ....	79
<b>CONCLUSÃO</b> .....	105
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	107
<b>FONTES</b> .....	115

## **RESUMO**

Apesar do crescente número de grupos religiosos tidos como tradicionalistas, ainda são poucos os estudos que abordam a vertente do tradicionalismo católico. Diante disso, entende-se que a abordagem, acerca dos Arautos do Evangelho, pode acrescentar informações, auxiliando na compreensão da lógica e da dinâmica desses grupos.

Na presente dissertação procurou-se investigar as formas e meios utilizados pelos Arautos do Evangelho como movimento tradicionalista no campo religioso.

Utilizou-se de recurso referencial para obtenção das informações nativas, a Revista Arautos do Evangelho, bem como sítios eletrônicos, blogs, redes sociais e, sobretudo, a página oficial dos religiosos em questão.

Na análise foi utilizada literatura diversa, com ênfase em estudos sobre novos movimentos católicos de vertente tradicionalista.

Por fim, inferiu-se que os Arautos do Evangelho oferecem, sobretudo aos jovens, uma sistema de sentido, plausível e bem estruturado, suficiente para apresentarem-se como mais uma opção de modelo de vida na modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** tradicionalismo católico, novos movimentos religiosos, Arautos do Evangelho.

## **ABSTRACT**

Despite the growing number of religious groups seen as traditionalists, there are few studies on the part of the catholic traditionalism. Therefore, it is understood that the approach , about the Heralds of the Gospel, can add information, helping to understand the logic and dynamics of these groups.

In this dissertation attempts to investigate the ways and means used by the Heralds of the Gospel as traditionalist movement in the religious field.

It was used as a reference resource for obtaining the native information, the Journal Heralds of the Gospel, and electronic sites, blogs, social networks and, above all, the official site of the religious concerned.

In other literature analysis was used, with emphasis on studies of new traditionalist Catholic movements of the present.

Finally, it was inferred that the Heralds of the Gospel offer, especially to young people, a sense system, plausible and well structured, enough to present themselves as more a life model option in modernity.

**KEYWORDS:** Catholic traditionalism, new religious movements, Heralds of the Gospel.

## INTRODUÇÃO

Na plataforma de periódicos CAPES, ao inserir a palavra chave Arautos do Evangelho (AE) – em 2014 – e confirmar a busca, encontram-se seis retornos, dos quais apenas dois tratam especificamente do tema de interesse: *Os arautos do evangelho no espectro católico contemporâneo* (artigo), de Gisele Zanotto, a qual partindo da constatação da variedade de novas formas de manifestações do catolicismo no mundo contemporâneo avaliou a importância deste grupo na contemporaneidade eclesial, ponderando acerca das estratégias utilizadas pelos AE a fim de sua legitimação no espectro católico; e *Entre estudos e rezas: alunos não-confessionais no Colégio Arautos do Evangelho e Colégio Adventista de Cotia SP* (tese), de Munhoz Maria e Nunes, os quais buscaram analisar a presença de alunos e alunas não-confessionais no Colégio Arautos do Evangelho Internacional, situado na Granja Viana - SP e Colégio Adventista de Cotia - SP.

Diante da pouca quantidade de estudos, sobre os Arautos do Evangelho, na plataforma de periódicos CAPES, infere-se que o tema, ao menos em periódicos indexados, é pouco abordado, de modo que expandindo os mesmos critérios de busca para o Google Acadêmico, o retorno é muito maior, contudo o critério *científico* fica menos robusto, fato ratificado pela quantidade de abordagens nativas e confessionais. Ao filtrar essa literatura nativa, restam poucos artigos/teses/dissertações, ao exemplo das seguintes: *Religião no cyberspace: cultura do imaterial e estética classicista no portal dos arautos do evangelho* (9<sup>o</sup> Interprogramas de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero), de Amaral; *Alunos não confessionais em escolas confessionais : uma análise comparada das aulas de ensino religioso no colégio arautos do evangelho e colégio adventista de cotia- SP*, Munhoz. Demais, os Arautos do Evangelho aparecem em abordagens indiretas em alguns estudos de Zanotto, Caldeira, Portella, Sofiati, Quadros, Altoé entre outros.

Considerando, o fato de que grupos tidos como tradicionalista, têm despontado no cenário religioso – fazendo ressalvas ao Concílio Vaticano II e assumindo posturas diferenciadas, ao aproximarem suas práticas e costumes, a um estilo de Igreja que remete ao passado – entende-se que mais abordagens acerca dos Arautos, poderiam acrescentar informações, auxiliando na compreensão da lógica e da dinâmica desses grupos, de modo a tornar as discussões acadêmicas mais enriquecedoras abrindo novas perspectivas investigativas.



Diante disso, o presente estudo inicia apresentando os movimentos de centralização hierárquica da Igreja Católica, partindo da relação entre esta instituição e o Estado Francês – Galicanismo – que culminou no processo de ultramontanismo/ romanização<sup>1</sup>.

Na sequência, apresenta a estrutura relacional entre Igreja e Estado brasileiro no contexto socioeconômico em que o processo de romanização se desenvolveu. Tratar-se-á dos embates entre Igreja - na busca de centralização e reafirmação da hierarquia papal - e república – interessada no do processo de modernização do Estado brasileiro.

A abordagem segue com a situação relacional entre o catolicismo romano e o popular, cuja vertente apresentava-se como entrave para os interesses ultramontanos de homogeneização das práticas litúrgicas e da hierarquização institucional. Segue-se abordando os pontos reformistas que deveriam ser realizados no Brasil, sobretudo a reestruturação do episcopado, cujo encargo era de reforçar a autoridade e o controle das atividades do clero, fazendo-o atuar uniformemente em prol do projeto romanizador.

Na sequência, o estudo aborda, de forma geral, a reforma do aparelho eclesiástico para manter-se no controle social e político da época em questão, sendo apresentados os impactos do processo emancipatório do colonialismo, de onde migrou a atividade essencialmente agrária para a produção industrial.

Prosseguindo, discute-se a crise entre república e Igreja, passando pela instalação legal do Estado laico e os posteriores conflitos, ao exemplo do casamento civil. A abordagem segue, apresentando de forma sucinta, os movimentos e devoções católicas durante a romanização, discutindo uma nova etapa desse processo, cujo empenho passou para uma maior aproximação e atuação da Igreja junto à sociedade e menos com questões essencialmente litúrgicas.

Ainda nos trilhos da romanização, a sequência do estudo apresentará os movimentos leigos ligados ao controle da hierarquia eclesiástica, além de figuras representativas, como Plínio Corrêa de Oliveira. Sobre esse religioso, tratar-se-á do seu papel como fundador da associação Tradição Família e Prosperidade (TFP) - grupo expoente do conservadorismo católico – além de sua militância político-religiosa.

Num segundo momento, será apresentado o cenário de mudanças do Concílio Vaticano II, o qual se apresentou como contraponto ao *ultramontanismo*. Nesse momento a abordagem passa a discutir a reação - como apoio ao Golpe Militar, no Brasil, por parte de

---

<sup>1</sup> Ultramontanismo deriva do latim, *ultramontes*, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. A origem do termo encontra-se na linguagem eclesiástica medieval, que denominava de ultramontano todos os Papas não italianos que eram eleitos (SANTIROCCHI, 2011).

alguns religiosos católicos – a esse cenário de mudanças, com destaque a ação da TFP e sua posterior dissidência.

Finalmente, no último capítulo, serão discutidos aspectos referentes ao tradicionalismo católico ligado ao grupo dissidente da TFP, os Arautos do Evangelho. Para tal, serão explorados aspectos gerais acerca do campo religioso brasileiro, apresentando os religiosos reacionários ao *aggiornamento* trazido pelo Concílio Vaticano II, além do posicionamento desses religiosos em meio ao pluralismo. Serão traçadas algumas aproximações e distanciamentos entre AE e TFP, enfatizando a relação desse primeiro com questões relativas a modernidade - como a internet.

No último tópico, serão lançadas algumas observações acerca da proximidade dos AE com a juventude e a vocação para vida religiosa, além das estruturas, as organizações e as suas divisões, bem como a expansão do grupo por meio da criação de institutos e associações. Estarão contextualizados pontos como, a estética medieval, os modelos de perfeição, beleza, além da devoção a Virgem. Por fim, serão considerados alguns pontos de aproximação entre a estrutura dos AE e a teoria de construção social da realidade.

## 1 CATOLICISMO E TRADIÇÃO

Desde o século XVIII a Igreja Católica efetivou uma centralização hierárquica como enfrentamento das dissonâncias do catolicismo e do caráter local que essa religião experimentou em determinados lugares. Denominado ultramontanismo ou romanização, esse movimento de centralização do poder na Santa Sé consistiu no fortalecimento da instituição católica, na perspectiva tridentina, na postura antiliberal e na fidelidade ao Papa. O presente capítulo apresenta de forma geral os movimentos dessa centralização hierárquica iniciada na França, no século XIX, expandindo-se, posteriormente, para o resto do mundo e, conseqüentemente, para o Brasil.

A estrutura relacional entre o Brasil e a Igreja Católica, desde o descobrimento até a Proclamação da República, em 1889, foi o Padroado, regime em que o Rei acumulava o cargo de chefe de Estado e superior religioso. Esse regime contrastava com a romanização, que consiste no posicionamento da religião sob um único comando, o do Papa.

Como, nesse período de romanização, as relações sociais no Brasil refletiam a passagem emancipatória do colonialismo, passando da experiência agrária para uma produção industrial, esse processo ocorreu em meio a uma reestruturação econômica e social, de modo que o clero romanizador entendia haver um distanciamento entre a profissão de fé católica do povo e a doutrina eclesiástica. Desse modo, a massa de fiéis, ligada às comemorações religiosas populares era enxergada como seguidora de uma religião desvirtuada que deveria ser orientada para seguir uma ordem hierárquica única, diretamente da Santa Sé, a fim de evitar o caráter local da religião e seu conseqüente distanciamento.

Nesse contexto, a autonomia das irmandades e confrarias denotava independência em relação à hierarquia eclesial e distanciamento das concepções do clero romanizador. Por esse motivo, esses agentes leigos foram alvo do movimento reformista, que impunha como modelo eclesiástico válido um que tivesse como traços essenciais a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos, o senso de hierarquia eclesial e a preocupação com a doutrinação.

Numa primeira etapa desse período de romanização, ocorreu, por parte dos bispos reformadores, um investimento sobre a formação clerical tornando os padres passíveis de receberem e executarem as ordens da Santa Sé. O intuito principal desses princípios reformadores era uniformizar as ordens em todas as dioceses. Reforçando essa romanização, vieram da Europa congregações religiosas e membros das Ordens, com a finalidade de

direcionar conventos, além de fundar e dirigir escolas católicas, num processo de sobreposição do clero em relação às bases leigas do aparelho religioso.

Após a separação entre Igreja e Estado, além de terem sido suprimidos alguns privilégios da instituição religiosa, a política liberal, com a instalação de um estado laico e positivista, colaborou para uma fragilização da Igreja. Por outro lado, apesar dessa fragilização, o movimento romanizador permaneceu em expansão, superando a estagnação dos tempos imperiais, quando a regulação do Estado era um entrave para muitas ações do clero. Nas primeiras décadas da época republicana, Igreja e Estado atuaram separadamente, ignorando-se praticamente no exercício de suas atividades.

Em 24 de fevereiro de 1891, foi promulgada a primeira Constituição Republicana, em cujo artigo 72 ficou efetivada a dissolução do laço entre Estado e Igreja, implantando-se, pelo menos no plano legal, o caráter laico no Brasil. Inicialmente com ênfase maior em imprimir ao catolicismo brasileiro a disciplina do catolicismo romano, reorganizando a estrutura clerical, com a proclamação da República, o processo romanizador passou por uma experiência institucional, resultante da sua separação do Estado.

Entre 1890 e 1920, em virtude do número reduzido de padres, das grandes distâncias e das dificuldades de locomoção foi dado espaço para que as congregações estrangeiras participassem mais incisivamente na reorganização e na ampliação dos quadros do clero.

Entre 1920 e 1930, iniciou-se a Restauração Católica, uma nova etapa da história da Igreja no Brasil. Nessa nova etapa, as lideranças católicas almejavam maior aproximação e atuação da Igreja junto à sociedade e ao governo, a fim de manter a ordem e a autoridade constituída na sociedade brasileira. Descrito como fase derradeira da romanização, também conhecido como Neocristandade, esse momento caracteriza-se pela maior visibilidade da Igreja na área política, numa relação sinérgica com o Estado.

Partindo dessa linearidade histórica, deve-se ressaltar que, desde a segunda metade do século XIX e início do XX, além de lutarem pela liberdade eclesial perante o Estado, os bispos brasileiros representaram uma doutrina antiliberal e antimaçônica, procurando desenvolver pastorais com valores cristãos, com a pretensão de restaurar moral e religiosamente o Brasil.

Nesse contexto, despontam importantes figuras do laicato, como Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da entidade Tradição, Família e Prosperidade (TFP). Essa entidade foi o embrião da Associação Internacional de Direito Pontifício “Arautos do Evangelho” (AE).

## 1.1 UMA LONGA HISTÓRIA: MOVIMENTOS DE CENTRALIZAÇÃO HIERÁRQUICA DA IGREJA CATÓLICA NO SÉCULO XIX

Durante os séculos XVIII e XIX, a Igreja Católica, mundialmente, atuou em busca de uma relação mais sinérgica com os Estados, num processo de hierarquização das ordens papais. Essa estratégia tinha como intenção nivelar todas as igrejas com Roma, buscou suprimir o caráter local e autônomo experimentado pelo catolicismo em várias regiões. Trata-se do ultramontanismo<sup>2</sup>, movimento de centralização hierárquica iniciado na França (AZZI, 1994).

Quanto à relação da Igreja com Estado francês, distinguiam-se dois grupos católicos: os regalistas ou Galicanos<sup>3</sup> e os romanos ou ultramontanos. Enquanto o primeiro defendia interesses de uma Igreja com maior vínculo com sua nação, com relativa dependência do poder civil, o segundo, disposto a aceitar as orientações exclusivamente da Santa Sé, defendia uma Igreja de caráter universal e com adesão incondicional ao Papa<sup>4</sup>. Além disso, os ultramontanos baseavam-se no Concílio de Trento (1545-1567)<sup>5</sup>, cujas posturas e diretrizes norteadoras da Igreja católica, com seu conteúdo doutrinário e disciplinar, continha declarações dogmáticas que se opunham às aspirações protestantes (DIAS, 2008).

A preocupação com o caráter nacional que o catolicismo apresentava em certos lugares demonstrava o receio do Vaticano em relação às proporções que poderiam tomar as doutrinas que não viessem diretamente da Santa Sé:

Trento contestava, de forma direta, as inovações advindas com a Reforma Protestante, entre elas a que diz respeito à mudança na universalidade da ação da Igreja de Roma: primeiro, porque Lutero havia-se posicionado de forma radical contra as ingerências de Roma na vida dos fiéis da Igreja Católica na Alemanha; segundo, a tradução da Bíblia para a língua vernácula dava um aspecto nacional da prática religiosa e, finalmente, por contar com o apoio dos príncipes, o caráter nacional da religião passa ser evidenciado, o que não interessava a Roma, que

---

<sup>2</sup> Para os franceses, o Papa em Roma situava-se além das montanhas, dos Alpes localizados ao sul da França, na fronteira com a Itália, ou seja, *ultra-montes*, motivo pelo qual a designação de ultramontanos para os católicos que apoiavam a centralização do poder religioso em torno do Papa (AZZI, 1994, p. 7).

<sup>3</sup> Por meio da concordata de 1516, estabeleceu-se o catolicismo como religião do Estado. Como desfecho, a Igreja, na França, foi chamada de Igreja de Gália, antigo nome da França, de modo que, progressivamente, foi assumindo um caráter nacional denominado Galicanismo (MARQUES, 2005).

<sup>4</sup> A Santa Sé, além ser a personalidade jurídica do Vaticano, composta pela Cúria Romana e pelo Papa; é caracterizada como um sujeito do direito internacional, possuindo direitos equivalentes aos Estados soberanos, que lhe garantem representantes diplomáticos e assinatura de acordos internacionais, dessa forma a Igreja Católica possui dupla representação, religiosa e política (ROSA, 2011).

<sup>5</sup> Reafirmando e propagando a devoção à Virgem Maria e aos santos, no Concílio de Trento, não havia salvação fora da Igreja Católica, a qual caracteriza-se como uma sociedade hierarquizada, sendo o Papa a autoridade máxima constituída por Deus (CAMPOS, 2010).

defendia a prática religiosa como sendo católica, universal e vinculada ao papa, um único papa (DIAS, 2008, p. 29).

Entretanto, apesar das determinações de Trento, o referido concílio foi impedido de ser promulgado na França, de forma que boa parte do catolicismo nesse país assumiu um caráter nacional. Tal fato aponta para um afastamento das diretrizes estipuladas pela Igreja católica de Roma e uma maior aproximação com o catolicismo do Estado (AZZI, 1994, p. 7).

Os rumos que o catolicismo tomava na França e em outras regiões, com variações litúrgicas e caracterizações locais, culminaram em reações da Igreja Católica Romana. Uma delas foi uma maior elaboração do movimento ultramontano, visando à implementação do Concílio Reformador.

Nesse ponto, inicia-se um movimento reacionário aos clérigos e governos que aspiravam a uma Igreja nacional. Os ultramontanos pretendiam uma reforma tridentina na Igreja Católica, no território francês. Tal aspiração rivalizava com interesses do Galicanismo<sup>6</sup>, caminhando para um desfecho de cisão entre Roma e França (DIAS, 2008).

Após a Revolução Francesa, ocorreram modificações na relação entre Igreja e Estado. Com a Constituição Civil do Clero, a primeira fica subordinada ao segundo, tendo suas propriedades nacionalizadas. Dessa forma, o galicanismo<sup>7</sup> caminhou para consolidação, acirrando o atrito com Roma, de modo que, em meio a esse cenário, ocorreu uma divisão entre os católicos galicanos e os católicos ultramontanos<sup>8</sup> (AZZI, 2006, p. 338). Com objetivo de reorganizar a Igreja francesa, extinguindo o Clero Regular, a Constituição Civil do Clero foi um conjunto de leis aprovadas pela Assembleia Nacional Constituinte Francesa, em 12 de Julho de 1790. O Clero perdeu privilégios, como a extinção do dízimo, além dos direitos feudais. O Papa foi contra, de modo que condenou a Constituição Civil do Clero (DIAS, 2008).

Enquanto os católicos franceses galicanos eram defensores do vínculo cultural e de tradições com a França, os católicos franceses ultramontanos, baseados na infalibilidade do Pontífice e na concepção da autoridade espiritual sobre a temporal, reagiam ao Estado, reafirmando fidelidade ao Papa.

---

<sup>6</sup> Baseado em um dos artigos da "Declaração do clero galicano", redigido por Bossuet, em 1682, o Papa deveria respeitar as regras, costumes e constituições aceitas na Igreja galicana, entretanto a intenção da Igreja Católica Romana era destituir o galicanismo (DIAS, 2008).

<sup>7</sup> Uma corrente da Igreja francesa que defendia sua submissão aos interesses do Estado em detrimento da intervenção romana em seus negócios espirituais e políticos.

<sup>8</sup> Católicos que apoiavam a centralização do poder religioso em torno do Papa, "atrás dos montes" localizados ao sul da França, na fronteira com a Itália (DIAS, 2008).

Diante desse contexto, o ultramontanismo é entendido como um movimento católico francês que apoiava a centralização do poder religioso no Papa, também denominado romanização, cuja expansão estendeu-se, para além da França:

(...) para a historiografia da religião, a referência que designou, principalmente, a partir do século XVIII, não só para o catolicismo francês, mas para todos os países onde a Igreja se fez presente, a busca do fortalecimento da instituição católica, na perspectiva tridentina, postura antiliberal e fidelidade ao Papa. Independente da tradição sociocultural e religiosa nacional, os ultramontanos assumem em sua identidade a dimensão universal de sua fé católica, empenhando-se por uma progressiva uniformidade na Igreja, sabendo que essa “universalidade” emana de um ponto, de um lugar específico: Roma. Por isso, a comum e estreita relação dos termos ultramontanismo e romanização (DIAS, 2008, p. 31).

É preciso dizer que o termo romanização em si levanta algumas discussões sobre seu emprego, acerca dessa questão em específico Aquino (2011), desenvolveu uma análise historiográfica das vertentes interpretativas da romanização. No decorrer de sua análise encontra-se a referência da originalidade do termo na obra do padre alemão Johann Joseph Ignatz Von Döllinger (1799-1890), traduzida no Brasil por Ruy Barbosa a pedido do maçom baiano Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895) (AQUINO, 2011).

O movimento chega ao Brasil<sup>9</sup> no contexto de uma Igreja Católica hierarquizada, numa perspectiva única em todos os territórios. Desde o descobrimento até a Proclamação da República, em 1889, a estrutura relacional entre o Brasil e a Igreja Católica era o Padroado.<sup>10</sup> Por outro lado, parte da hierarquia eclesiástica brasileira ansiou e buscou essa centralização, como forma de contrapor-se ao catolicismo popular e as dinâmicas independentistas deste. Com o objetivo de propagar a fé e consolidar o catolicismo em território português, o Padroado estabelecia a seguinte relação: Portugal, como propagador da fé católica, e a Igreja, como legitimadora das conquistas portuguesas.

Sendo assim, concessões foram feitas pela Igreja ao Rei, como direito de nomear bispos, cessão de benefícios eclesiásticos e recebimento de dízimos das Igrejas. Nessas condições o Rei acumulava o cargo de chefe de Estado e superior religioso, “recebendo do ‘Vigário de Cristo na terra’ o direito ‘sagrado’ de governar” (DIAS, 2008, p. 32).

Nessa condição, o Monarca Português possuía poderes similares aos do Pontífice, como “governar as dioceses, as paróquias e o encargo de construir igrejas e remunerar o

<sup>9</sup> Destacaram-se, nessa tarefa de rearranjo, os bispos D. Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875), D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) e Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890) (CALDEIRA, 2005).

<sup>10</sup> Trata-se de um termo empregado para designar o conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e da Espanha e que foram estendidos aos imperadores do Brasil. Instrumento que possibilitava um domínio direto da Coroa nos negócios religiosos, de modo que o Clero ficava na condição de funcionários da Coroa no Brasil colonial, fazendo com que religião fosse também assunto de Estado (MATOS, 2001).

clero”. Em 1553, foi instituída a Mesa da Consciência e Ordens, que deliberava, por meio de um tribunal, sobre questões religiosas nas colônias. Nesse contexto, o Rei tinha poder para deliberar sobre o cumprimento ou não das orientações de documentos da Santa Sé aos bispos e fiéis nas colônias (CAMPOS, 2010, p. 211).

Nesse esquema, o poder civil influenciava a Igreja e interferia diretamente sobre ela, de modo que a estreita dependência dos bispos e do clero ao Rei de Portugal reduzia a autoridade Papal. Nessa configuração, o Estado com seus interesses tinha poder sobre Igreja, ficando esta mais distante das determinações de Roma (OLIVEIRA, 1985).

Segundo Dias (2008), o reinado de D. José I marcou o início do conflito da Igreja com o Estado e uma alteração da política do Padroado, sobretudo quando o ministro Sebastião de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal, com sua visão de modernizar Portugal, arregimentou forças contra a Igreja. O projeto modernizador pressupunha controle das atividades comerciais, o da nobreza e o da Igreja (DIAS, 2008, p. 34).

Nesse contexto, a Igreja posicionou-se resistente aos projetos modernizadores, e isso culminou com a expulsão dos Jesuítas, do Brasil, por Marquês de Pombal. Esse impasse foi responsável por consolidar a ruptura de Portugal com a Igreja de Roma. O controle da Igreja por Pombal diminuiu a influência da Santa Sé na Igreja do Brasil, e as relações da Igreja com o Estado tomaram um caráter mais nacional e distante da Santa Sé (OLIVEIRA, 1985).

Além de suprimir alguns privilégios do aparelho eclesiástico, a separação entre Igreja e Estado distanciou o clero, com sua doutrina eclesiástica, e massa de fiéis, com sua profissão de fé. Se, por um lado, para o clero, a grande massa, apesar de acompanhar a correta liturgia dos cultos, adorava os santos com forte devoção e mantinha comportamentos supersticiosos, não seguindo o catolicismo da maneira como deveria, por outro lado, para essa massa de fiéis, a figura das autoridades eclesiais era distante de sua realidade (OLIVEIRA, 1985).

Uma vez separados, a Igreja estabeleceu alguns vínculos não oficiais com o Estado, tendo como desfecho a neocristandade, a qual “visava cristianizar as principais instituições sociais, desenvolver um quadro de intelectuais católicos e alinhar as práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos, bem como garantir privilégios a Igreja” (MAINWARING, 1985, p. 43).

Tratava-se de considerar como modelo eclesiástico válido um que tivesse como traços essenciais a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos, o senso de hierarquia eclesial e a preocupação com a doutrinação.

Esse modelo eclesiástico combatia a religiosidade popular no Brasil, que basicamente consistia em uma massa de fiéis adotando uma forma particular de catolicismo, sem a



mediação institucional e ou oficial da Igreja, ou seja, sem a autoridade eclesiástica intermediando a acessibilidade ao sagrado.

É justamente dessa característica que figura o catolicismo popular, constituído pelas representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza em detrimento dos sacramentos e da catequese formal (OLIVEIRA, 1985).

Daí se pode dizer que a figura dos santos representou um papel fundamental na estruturação desses dois tipos de catolicismo: se, por um lado, o catolicismo institucional concebia a imagem dos santos canonizados como uma simples referência ao seu modelo de vida, a noção popular, distanciando-se dessa concepção eclesiástica, estabelece uma estreita ligação com a imagem ou estátua, concebendo-as como seres pessoais e espirituais dotados de poderes sobrenaturais. Em outras palavras, a imagem é capaz de tornar possível o contato direto entre o fiel e o santo (OLIVEIRA, 1985).

A autonomia das irmandades e confrarias, que organizavam diversas festas devocionais, denotava independência em relação à hierarquia eclesial e distanciamento das concepções do clero romanizador.

Por esse mesmo motivo, esses agentes leigos foram também alvo do movimento reformista, cujo objetivo era colocar a Igreja sob as ordens diretas do Papa, contrastando diretamente com o Padroado, que estabelecia o Estado como intermediário. Desse modo, o projeto de catequese no Brasil passou a ter intervenção direta da Santa Sé (OLIVEIRA, 1985).

Numa primeira etapa do período de romanização, ocorreu um investimento sobre a formação clerical por parte dos bispos reformadores. Com efeito, em 1890, apresentando as grandes linhas da reforma proposta ao episcopado brasileiro, o documento “Pontos da reforma na Igreja do Brasil”, de D. Macedo Costa<sup>11</sup>, estabeleceu as estratégias em relação às conferências episcopais, ao clero, aos seminários e às missões populares (OLIVEIRA, 1985).

No que se refere às conferências episcopais, para garantir, em todas as dioceses, a uniformidade da execução das medidas, a Santa Sé ordenou reuniões periódicas<sup>12</sup>. Estas tinham, de acordo com o documento, a função de restaurar a disciplina do clero, eliminar abusos e fazer “reflorescer os bons costumes” entre os fiéis confiados ao zelo pastoral.

---

<sup>11</sup> Dom Macedo Costa foi um importante articulador da romanização no Brasil. Entendendo que era preciso romanizar a Igreja brasileira, afastando-a do poder civil e vinculando-a a Santa Sé, a partir de 1860, enquanto bispo, trabalhou pela implementação do modelo tridentino de Igreja (CAMPOS, 2010).

Deve-se ressaltar que, em virtude da separação entre Igreja e Estado, a Santa Sé aumentou do número de dioceses sem a necessidade de anuência estatal. Desse modo, com essas novas dioceses, o episcopado deveria atuar em unidade, garantido a unidade das mesmas, reforçando a autoridade e o controle sobre as atividades do clero, mantendo-se ciente dos acontecimentos das paróquias, sobretudo por visitas pastorais, sempre visando a uma maior união com o pontífice (OLIVEIRA, 1985).

Em relação ao clero, a reforma pretendia purificar essa instância das práticas consideradas abusivas: imoralidade, vestes profanas, negligência nos sacramentos, residência fora da paróquia, entre outras. Para eliminar tais abusos, os bispos deveriam ser rigorosos em vigiar e ampliar as atividades dos padres, os quais deveriam dedicar-se à pregação dominical e à catequese das crianças, aproximar-se dos professores, promover exercícios pios durante as festas tradicionais, além de fundar conferências vicentinas, difundir a imprensa católica e fundar obras pias “sem a mistura da maçonaria” (OLIVEIRA, 1985, p. 281).

Acerca dos seminários, a principal determinação era de que fossem utilizados exclusivamente por candidatos ao sacerdócio, oferecendo-lhes um ensino ortodoxo, seguindo estritamente as determinações advindas da Santa Sé. Os seminaristas de destaque deveriam ser enviados a Roma para continuarem sua formação (OLIVEIRA, 1985).

Quanto às missões populares, a fé e a prática das virtudes deveriam ser estimuladas, aproveitando o momento para atrair candidatos ao sacerdócio, cabendo, inclusive, a catequese dos índios, considerados selvagens, e dos colonos.

Como os colonos, que em sua maioria eram católicos, não encontravam nos núcleos coloniais e nas fazendas, o mesmo suporte religioso de onde vieram, deveriam receber maior zelo por parte das missões, tornando-se alvo das congregações religiosas europeias, que também tinham como finalidade dirigir os conventos, fundar e dirigir escolas católicas, além de afastar as confrarias e irmandades da influência maçônica. Sumariamente, essas foram algumas determinações reformistas apresentadas por Dom Macedo Costa e postas em prática na empreitada da Igreja de retomar, nesse período, o controle religioso.

O ponto central dessas medidas consistiu em reformar o aparelho eclesiástico para garantir sua sobrevivência no contexto social e político da época (OLIVEIRA, 1985).

Cabe ressaltar que, antes e durante o período de romanização, as relações sociais refletiam a passagem emancipatória do colonialismo, quando a experiência fundamentalmente agrária migrou para a produção industrial, num cenário de reestruturação socioeconômica: se, até o período de romanização, a burguesia agrária hegemônica, pautada no modo de produção senhorial, organizava e dava sentido à vida coletiva, com a ascensão do capitalismo agrário,

pautado na relação impessoal entre comprador e vendedor de força de trabalho, ocorreu uma crise dessa burguesia, levando à corrosão das instituições estabelecidas pela classe senhorial.

Desse modo, segundo Oliveira (1985), a romanização foi simultaneamente resultante e condição de possibilidades do funcionamento do capitalismo agrário no Brasil.

Nesse contexto, surgiu um complemento do coronelismo, os bacharéis, através dos quais a burguesia passou a organizar a vida coletiva, mimetizando aspectos da vida europeia:

No campo cultura, principalmente na educação, as elites brasileiras consomem a produção intelectual e artística europeia e preocupam-se em copiar tudo. A burguesia agrária, curiosa de dar uma educação moderna e aprimorada a seus filhos, coloca-os em escolas dirigidas por europeus, especialmente nas escolas dos Jesuítas, dos Maristas, das Irmãs de Sion, dos Salesianos e de outras congregações religiosas, masculinas e femininas. Parece que a burguesia agrária estivesse muito interessada na formação cristã de seus filhos, mas na verdade procurava um ensino moderno, orientado por professores qualificados, parecidos ao ensino europeu (TABRAJ, 2009, p. 595).

Se, por um lado, a burguesia agrária mimetizou aspectos culturais europeus, buscando escolas católicas, voltadas para formação humanista clássica, por outro, a crescente burguesia industrial aproximou-se de escolas protestantes, cuja pedagogia enfatizava as ciências e as exatas, mais comuns ao ambiente industrial.

Enquanto a burguesia agrária mantinha uma relação senhorial com a massa camponesa, esta tinha um referencial essencialmente agrícola. Quando essa burguesia passou a mimetizar os modelos europeus, a massa camponesa perdeu seu referencial de vida coletiva e se viu em uma nova experiência para o qual não estava preparada: na condição de sem terra, vendendo sua força de trabalho, cujo valor ignorava (OLIVEIRA, 1985).

A dominação pessoal desenvolvida pelo capitalismo agrário e a retirada da autoridade da classe senhorial em assegurar proteção à massa camponesa ratificam o “esfacelamento da base da dominação senhorial”, de forma que esse cenário deixa de representar o modelo de ordem social anterior, que dava sentido à vida coletiva (OLIVEIRA, 1985, p. 240).

Nesse outro cenário, a massa camponesa apoia-se na religião, que passa a ser, entre o banditismo, a marginalidade e a migração para o sertão, o novo e mais viável modelo de ordem social. Com efeito, surgiram movimentos religiosos de protesto social de camponeses do Brasil, além de movimentos messiânicos, que viam na manifestação do Messias a reestruturação da sociedade que se encontrava em crise (TABRAJ, 2009).

Partindo da Santa Sé aos sacerdotes locais e, finalmente, à massa popular, num processo gradativo, evolutivo e hierárquico, a romanização da Igreja Católica no Brasil, embora tenha seguido um fluxo unilateral, não tolerando as manifestações de fé locais e

regionais, não surtiu resultados com relação à massa populacional, repercutindo por vezes em violentos confrontos, como o combate aos movimentos messiânicos (TABRAJ, 2009).

Desse modo, pode-se afirmar que a romanização consistiu não só na afirmação e extensão da autoridade de uma Igreja institucionalizada e extremamente hierárquica sobre todas as variações do catolicismo popular, mas também na integração institucional e ideológica da Igreja católica brasileira à Igreja Católica Romana.

Nesse período de integração, cujo modelo era a estrutura burocrática da Santa Sé, a Igreja no Brasil, retomando para si a autoridade antes pertencente às irmandades, voltou-se para uma forte clericalização, sacramentalização das práticas religiosas do catolicismo sem precedentes, em detrimento do caráter laico, festeiro, regalista e devocional do catolicismo praticado até esse movimento (OLIVEIRA, 1985).

Por fim, a separação entre Igreja e Estado resultou em conflitos de interesses, de modo que, apesar do avanço, a romanização encontrou entraves. No próximo tópico, será abordado o processo de romanização junto à crise entre a República e a Igreja Católica, explicitando a relação entre essas duas instituições.

## 1.2 ROMANIZAÇÃO E CRISE ENTRE A REPÚBLICA E A IGREJA CATÓLICA

Como já se afirmou, o movimento ultramontano ocorreu entre 1800 a 1960, baseando-se na condenação do mundo moderno, na centralização política e doutrinária na Cúria Romana bem como na adoção da medievalidade como paradigma sociopolítico, sendo dividido em três momentos: entre o pontificado de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), etapa da consolidação da doutrina conservadora com uma estratégia apoiada mais no discurso que na ação; no pontificado de Leão XIII (1878-1903), quando o processo romanizador caminhou para o estabelecimento de uma política intervencionista; de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958), quando houve conversão da doutrina em política, por meio do desenvolvimento dos programas de Ação Católica (MANOEL, 2004, p. 12).

A Ação Católica é o nome dado ao conjunto de movimentos criados pela Igreja Católica no século XX, com objetivo de ampliar sua influência na sociedade, por meio da inclusão de setores específicos do laicato e do fortalecimento da fé religiosa. Em 1938, foi criada pelo papa Pio XI uma direção central para a Ação Católica e, em 1960, o papa João XXIII criou uma comissão preparatória para o apostolado dos leigos. A Ação Católica Brasileira é oficialmente instituída com os Mandamentos dos Bispos do Brasil, de 9 de junho de 1935. Os Estatutos foram promulgados com esses Mandamentos cujas organizações

fundamentais eram as seguintes: a) homens da Ação Católica (HAC), para maiores de 30 anos e os casados de qualquer idade; b) Liga Feminina de Ação Católica (LFAC), para as maiores de 30 anos e as casadas de qualquer idade; c) Juventude Católica Brasileira (JCB), para moços de 14 a 30 anos; d) Juventude Feminina Católica (JFC), para moças de 14 a 30 anos. Os Estatutos apontam para a existência de Seções importantíssimas da Juventude Católica (JC): Juventude Estudantil Católica (JEC), para a mocidade do curso secundário; Juventude Universitária Católica (JUC), só para universitários; e) Juventude Operária Católica (JOC), para a mocidade operária<sup>13</sup>.

Todo esse processo, por corresponder a uma necessidade de reestruturação do aparelho religioso católico, tornando-o apto a exercer a função social de hegemonia da burguesia agrária, foi historicamente bem sucedido no Brasil (OLIVEIRA, 1985, p. 295).

Embora, por um lado, essa romanização tenha envolvido um processo de transformações religiosas<sup>14</sup>, culminando na ascendência do clero sobre as bases leigas do aparelho religioso e utilizando a estrutura hierárquica para impor as ordens e a presença clerical no campo religioso, por outro lado, entre o período de 1822 e 1840, o discurso ultramontano não era hegemônico no interior da própria Igreja:

A doutrina foi apropriada e reinterpretada de acordo com o contexto, tanto pelos fiéis quanto pelos clérigos, revelando que o controle direto da hierarquia sobre a manifestação religiosa não se configurou de forma real. A resistência e sobrevivência de práticas religiosas arraigadas no catolicismo tradicional, de bases leigas, assim como o crescente sincretismo religioso, evidencia que o projeto reformador não obteve êxito total em sua tarefa de introduzir novas tradições religiosas (MATTOSO, 1992, p. 299).

Apesar dessa reinterpretação da romanização, o conjunto de transformações operadas pelos agentes romanizadores teve por finalidade a reestruturação do aparelho religioso, submetendo o catolicismo popular ao controle do clero romanizador, por meio do convencimento sobre a necessidade dos sacramentos à salvação. Nessa dinâmica, o clero ganhou importância, passando a ser o único com poder de ministrar tais sacramentos que, uma vez valorizados como meios essenciais para a salvação, pôs sob seu controle as bases leigas (OLIVEIRA, 1985).

---

<sup>13</sup> Disponível em: <[http://www.pucsp.br/cedic/fundos/acao\\_catolica\\_brasileira.html](http://www.pucsp.br/cedic/fundos/acao_catolica_brasileira.html)> Acesso em: 25 de junho de 2014.

<sup>14</sup> A unidade religiosa que a Igreja pretendia com a romanização “camuflava” as múltiplas apropriações do catolicismo, tanto na sociedade quanto entre os membros, de modo que a ortodoxia pregada não era de fato vivida pelo clero e pelo episcopado, com a presença de traços variantes tanto na liturgia como no dogma. A qualificação e o treinamento do clero e do episcopado não garantiram a ação homogeneizante, com efeito a unicidade da Igreja era apenas aparente (ABREU, 2002, p. 154).

Dessa forma, à medida que a presença dos padres junto às bases locais foi tornando-se mais permanente, maior foi a facilidade para submeter os leigos ao clero romanizador, de modo que, sem a presença do padre, a prática do catolicismo popular tradicional foi paulatinamente combatida e renegada à condição de superstição. Introduzindo novas devoções em substituição às antigas irmandades e confrarias, o clero conseguiu trazer o culto dos santos para seu controle (OLIVEIRA, 1985; CAMPOS, 2010).

Nessa situação de submissão dos leigos ao clero romanizador, o eixo de autoridade pôde seguir uma hierarquia – Papal, bispo, padre – em cuja extremidade final estavam os leigos numa posição passiva, de consumidores da produção religiosa clerical e destituídos do poder religioso concentrado no interior do aparelho eclesiástico. Deve-se ressaltar que, nesse momento, o fluxo das decisões religiosas diferenciava-se da época do Padroado, quando, devido à intervenção do Estado, a Santa Sé não conseguia fazer com que suas determinações tivessem um fluxo tão direto. Após a separação das duas entidades, as ordens da hierarquia romana foram instituídas com maior facilidade (OLIVEIRA, 1985).

Apesar de parte da efetivação da romanização estar relacionada ao empenho do clero, foi o conjunto de fatores relacionados à transição da sociedade agrícola para o capitalismo agrário que culminou nesse resultado favorável, de modo que a religião assumiu, nesse período, algumas funções sociais, entre as quais a de proporcionar um domínio simbólico sobre a natureza. A partir desse domínio simbólico, os grupos humanos poderiam ser capazes de agir sobre suas condições materiais de existência, atribuindo a eficácia de seus atos a seres sobrenaturais (OLIVEIRA, 1985).

Como parte do projeto romanizador, além de preparar o clero reapropriando-se de funções antes relegadas aos leigos, a Igreja local aproximou-se da Igreja de Roma, separando-se, conseqüentemente, do Estado. Essa separação consolidou, de certa forma, a fragilização da Igreja, com a supressão de alguns de seus privilégios, em virtude da instalação de um estado laico e positivista pela política liberal.

Em relação à separação entre Estado e Igreja no Brasil, o episcopado foi reunido em torno de D. Antônio Macedo da Costa, que comandou o episcopado frente ao governo provisório do Mal. Deodoro. Em contrapartida, esse caminho para a unidade episcopal foi sendo construído após a década de 1870 do século XIX, quando “foi sendo moldada a colegialidade jamais existente no episcopado brasileiro desde a sua instituição no período português” (GOMES, 2007, p. 119).

Apesar disso, o movimento romanizador permaneceu em expansão suficiente para superar a “estagnação dos tempos imperiais”, quando a regulação por parte do Estado era limitante para muitas ações do clero (MOURA, 1978, p. 22).

As primeiras três décadas de cisão entre Igreja e Estado, na época republicana, foram marcadas por total independência entre as duas instituições, de modo que, enquanto os líderes políticos, regidos por um pensamento liberal e positivista, desconheciam a ação e a presença da Igreja, esta se preocupava principalmente com a sua organização (AZZI, 1997, p. 61).

No período da Primeira República (1890 - 1930), multiplicaram-se os colégios religiosos dirigidos pelos beneditinos, jesuítas, maristas e salesianos. Nesse período, ocorreram os primeiros congressos de leigos, as conferências e os primeiros jornais católicos (AZZI, 1997).

Nesses anos iniciais da república brasileira<sup>15</sup>, período de efetiva separação, ocorreu um reordenamento das ações católicas, que se caracterizou pelo empenho por parte do clero para manter sua influência sobre os fiéis. Tal condição gerou um clima de instabilidade entre Igreja e Estado.

Essa instabilidade tem sua origem no seguinte fato: o decreto nº 119-A, do Governo Provisório, que separou Igreja e Estado, destituiu a soberania do catolicismo, nivelando-o às demais religiões. Essa legitimação da separação desagradou a Igreja Católica, cujo episcopado, por meio de sua própria imprensa, deixou claro, no jornal confessional *O Apostolo*, seu repúdio e suas críticas ao decreto (NEVES, 2009).

Esse discurso de descontentamento do clero ficou mais evidente na Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, que proferiu “em nome da ordem social, da paz pública, e da concórdia dos cidadãos, dos direitos da consciência”, repulsando a separação entre as instituições e reforçando o interesse na união entre os dois poderes<sup>16</sup>. Restavam ainda os impasses sobre as posses da Igreja: enquanto o clero sustentava a impossibilidade de relegar à república o controle de suas propriedades, o Estado mantinha por longo tempo os bens católicos submetidos às leis de mão-morta<sup>17</sup>. Além disso, outras medidas tomadas pelo Estado tornavam a áurea conflituosa mais evidente:

---

<sup>15</sup> Entre os anos de 1889 e 1891, a Igreja enfrentou a incerteza de sua posição e limites constitucionais devido à ausência de uma constituição que norteasse essa questão (NEVES, 2009).

<sup>16</sup> De um lado, estava o governo, com representantes como o Ministro da Guerra, Benjamin Constant, e Ruy Barbosa, defensores dos ideais positivistas, da modernização e da separação para o avanço na nação, e de outro, o episcopado, que encarava esses governantes como ateus frutos da Maçonaria.

<sup>17</sup> Instituição que remonta ao período feudal e que impedia os servos de transferirem seus bens por testamento. Mesmo com a separação entre as esferas civil e religiosa, a lei foi mantida, sendo extinta na constituição de 1891. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes.html>>. Acesso em: 13 de janeiro de 2014.

Em 22 de junho, expedia-se o decreto número 510 divulgando o primeiro projeto da constituição republicana, tendo como principal redator o jurista Magalhães Bastos. Várias medidas constantes no projeto mostravam claramente a oposição dos redatores à religião. Dentre outras medidas, propunha o projeto o impedimento da restrição da liberdade através de votos religiosos, assim como à fundação de novos conventos e ordens religiosas no Brasil; o banimento da Companhia de Jesus do país e, para a revolta dos católicos, permaneciam no texto as restrições relativas à mão morta (NEVES, 2009, p. 5)

Em 1890, os bispos brasileiros encaminharam uma reclamação oficial dirigida ao chefe do governo provisório da república, Marechal Deodoro da Fonseca, expondo o descontentamento do clero quanto às medidas propostas no projeto de Constituição. Sem obter respostas, as mesmas reclamações foram encaminhadas pelo episcopado ao Congresso Nacional. Na sequência, algumas aspirações dos religiosos foram concretizando-se, com a exclusão do parágrafo oitavo do artigo 72 do projeto de constituição, que previa a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil e impedia a fundação de novos conventos, assim como o acolhimento de novos candidatos às Ordens. Posteriormente foram abolidas as leis de mão-morta, consideradas pelo clero como forma de o Estado confiscar os bens eclesiásticos (DIAS, 2008; NEVES, 2009).

Quando o governo, em nome de um avanço da democracia, determinou o casamento civil como única forma de união legalmente válida<sup>18</sup>, em detrimento do casamento religioso, o clero lamentou essa perda de poder sobre as uniões conjugais, interpretando essa medida como atentado a sagrada família. Esse fato motivou um boicote ao casamento civil por parte do clero, que passou a orientar os fieis a burlarem as determinações civis e considerarem a união civil como concubinato (NEVES, 2009).

Em 24 de fevereiro de 1891, foi promulgada a primeira Constituição Republicana, cujo artigo 72, segundo Neves (2009), marcou a dissolução do laço secular entre Estado e Igreja, pondo em definitivo, no plano legal, o caráter laico no Brasil, conforme seção II, declaração dos direitos:

#### Declaração de Direitos

Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

<sup>18</sup> Em 24 de janeiro de 1890, através do decreto nº 181.



§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (BRASIL, 1891).

A atuação da Igreja contra os projetos constituintes demonstra o caráter combativo da instituição em relação às aspirações do Estado, com momentos de vitória e/ou de derrota. Antes da instauração da República, as estruturas e os objetivos da Igreja local “estavam em coalizão com o Estado e não com a Santa Sé” (BRUNEAU 1974, p. 25-56). A separação entre as instituições abriu à Santa Sé a possibilidade de tornar a Igreja Católica no Brasil “uma parte cada vez mais integrada ao projeto global da Confissão Católica” (ROSA, 2011, p. 49).

A romanização, inicialmente com ênfase maior em imprimir ao catolicismo brasileiro a disciplina do catolicismo romano, passou para uma experiência institucional, resultante da separação entre Igreja e Estado, no momento da Proclamação da República, quando. Nessa época, o episcopado brasileiro, composto em sua maioria por bispos idosos e doentes, com mentalidade conservadora e declaradamente monarquista, encontrava-se debilitado.

Diante disso, foi necessária muita habilidade de D. Macedo Costa<sup>19</sup> para convencer os prelados a se unirem na Pastoral Coletiva, de 19 de março de 1890, e mostrarem disposição de aceitar a nova forma de governo (AZZI, 1977).

Entre 1890 e 1920, o projeto da Santa Sé para o Brasil teve como limitações a inexistência de uma liderança eclesiástica com prestígio e carisma, o número reduzido de padres, além das grandes distâncias e das dificuldades de locomoção. Diante desse cenário, ela estabeleceu incentivo para que as congregações estrangeiras viessem atuar no Brasil, numa reorganização e remanejamento de Prelados além do investimento na ampliação dos quadros do clero. Somente em 1921, despontou um novo líder do episcopado, D. Sebastião Leme, com uma concepção de Igreja análoga à de D. Macedo Costa, falecido em 1891 (AZZI, 1977).

Entre 1920-1930 inicia-se Restauração Católica, uma nova etapa da história da Igreja no Brasil<sup>20</sup>. As lideranças católicas almejavam nesse período uma maior aproximação e atuação da Igreja junto à sociedade, além de uma colaboração efetiva com o governo, a fim de manter a ordem e a autoridade constituída na sociedade brasileira. Esse momento é descrito

<sup>19</sup> Com a morte de D. Antonio Macedo Costa, a Igreja Católica no Brasil ficou sem uma das suas principais lideranças eclesiásticas (AZZI, 1977).

<sup>20</sup> Cf. Azzi (1977, p. 63).

como fase derradeira da romanização, também conhecida como Neocristandade<sup>21</sup>, quando a Igreja optou por atuar com maior ênfase e visibilidade na área política (AZZI, 1977).

Como consequência dessa investida, ocorreu uma relação sinérgica com o Estado<sup>22</sup>, mobilizando-se intelectuais católicos, por meio de organizações, como Centro D. Vital e a Liga Eleitoral, fundada Católica pelo cardeal D. Sebastião Leme (ROSA, 2011, p. 70). Esse período, sob a liderança de D. Sebastião Leme, caracterizou-se pela maior presença da Igreja na sociedade e finalmente pela sua efetiva colaboração para o governo (AZZI, 2003, p. 10).

Após 30 anos de cisão entre Igreja e Estado e por vezes de conflito, nesse momento, as duas instituições passaram a procurar formas conciliares de atuar na sociedade.

### 1.3 OS MOVIMENTOS E DEVOÇÕES CATÓLICAS DURANTE A ROMANIZAÇÃO

Após a separação entre Estado e Igreja, esta reagiu contra a laicização do mundo social e dos serviços públicos, de modo que, se nesse embate entre as duas instituições, por um lado, ocorreram conflitos, por outro lado, houve também adaptações.

Com efeito, houve uma autocompreensão da Igreja, culminando na busca de uma gestão unificadora e expansionista da estrutura eclesiástica, num processo de modernização conservadora das instituições religiosas.

Diante da perda do monopólio religioso, a Igreja desenvolveu uma construção institucional de expansão territorial e organização de novas Dioceses, investindo na formação da elite política por meio da implantação de escolas católicas. Nessa etapa, o catolicismo e o projeto romanizador voltaram-se mais para questões de âmbito político com o Estado, afastando-se do catolicismo popular (MICELI, 1988; ROSA, 2011).

O direcionamento da Igreja para investimento na formação de uma elite política aconteceu pela própria “avaliação negativa do episcopado brasileiro sobre as práticas religiosas do catolicismo tradicional durante o período imperial”<sup>23</sup>. Expandido o território de controle eclesial, aumentado o número de Dioceses e Arquidioceses, criando seminários e educandários católicos, os religiosos partiram para reestruturação eclesiástica por meio de

<sup>21</sup> Conjuntos de práticas e estratégias católicas surgidas a partir da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, em 1916, com objetivo de recatolicizar o Brasil (MAINWARING, 1985).

<sup>22</sup> A romanização orientou-se por um caráter de neutralidade política da Confissão Católica, mas que não significou a ausência de participação política nem passividade da Igreja. Internacionalmente, com objetivo de reconquistar os espaços perdidos pela Igreja Católica, o Papa Leão XIII iniciou um diálogo com os Estados liberais, (ROSA, 2011).

<sup>23</sup> Referiam-se ao despreparo do clero luso e à sua dependência das determinações do gabinete imperial, à precarização dos seminários existentes, à falta de disciplinamento na devoção popular e à ignorância em matéria religiosa (MONTEIRO, 2011, p. 138).

ordens religiosas de origens europeias. Quanto aos fieis, trataram do disciplinamento da devoção, centralizando o sacerdote no controle das irmandades leigas (MONTEIRO, 2011).

As ordens religiosas europeias, sobretudo a dos Jesuítas e dos Vicentinos<sup>24</sup>, assumiram a formação dos religiosos nos novos seminários que atuaram como colégios para as mais diversas classes. A Congregação da Missão dos padres Vicentinos foi uma das primeiras ordens a se estabelecer no Brasil, no início do século XIX, inicialmente na diocese de Mariana<sup>25</sup> (MICELI, 1988).

Como se pode perceber, a *clericalização* no Brasil culminou numa restauração do espaço social da Igreja, com uma crescente europeização da instituição por meio da vinda regular de ordens religiosas. Assim o catolicismo brasileiro começou assumir um caráter mais erudito, fato que acabou atraindo os intelectuais e os setores médios urbanos. O sistema de ensino católico sofreu mudanças significativas com a vinda dessas ordens religiosas, as quais contribuíram para formação escolar das elites (SERBIN, 2008, p. 82).

Os Lazaristas, os Jesuítas<sup>26</sup>, os Beneditinos e os Salesianos foram algumas ordens religiosas que se destacaram<sup>27</sup>. Os Vicentinos, ou Lazaristas, como eram conhecidos, apesar de enfrentarem as revoluções liberais no Brasil, além de questões organizacionais internas, foram importante instrumento de romanização no país (MAUES, 2000). Os Salesianos, em 1883, fundaram em Niterói o colégio Santa Rosa; na sequência, em 1884, o colégio Sagrado Coração de Jesus, em São Paulo (ISAÚ, 1976).

Outras ordens<sup>28</sup> de destaque foram os irmãos Maristas, além da Congregação das Irmãs de Chamberry<sup>29</sup>, da França, na educação feminina paulista. Atendiam aos filhos da aristocracia e aos jovens burgueses ascendentes<sup>30</sup>. Outro grupo que se destacou nesse período

---

<sup>24</sup> Também conhecidos como Lazaristas.

<sup>25</sup> Vieram dois padres de Portugal, em 15 de abril de 1820: Pe. Leandro R. P. de Castro e Antonio Ferreira Viçoso.

<sup>26</sup> Como consequência da reforma iniciada pelo Marques de Pombal, os Jesuítas foram expulsos do Brasil no ano de 1757, sob argumentos de que a Companhia de Jesus não colaborava para as questões governamentais (VIEIRA 2007).

<sup>27</sup> Chegaram ao Rio de Janeiro e foram recepcionados por Dom Pedro Maria de Lacerda (GUMIEIRO, 2013).

<sup>28</sup> Chegam ao Brasil num primeiro momento, a partir de meados do século XIX, as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, Irmãs de São José de Chambéry, Irmãs de Santa Doroteia de Frassinetti, Irmãs Franciscanas da penitência e da caridade cristã, Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, entre outras (GUMIEIRO, 2013, p. 14).

<sup>29</sup> Além do seu trabalho missionário, as irmãs de Chambéry foram imprescindíveis para a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, no Brasil, organizando a guarda de honra ao Sagrado na primeira sexta-feira de cada mês (GUMIEIRO, 2013, p. 14).

<sup>30</sup> Com o apoio leigo, a Igreja conseguiu fazer valer seus interesses políticos dentro do regime republicano recém-instalado, sobretudo na prestação dos serviços educacionais às elites, especialmente na década de 1930 (MICELI, 1988, p.19-23).

foram os Dominicanos<sup>31</sup>, que trabalharam principalmente com grandes incursões de missões populares com o rigor sacramental característico (AZZI, 2008, p. 19).

Como as ordens que vieram ao Brasil tinham como objetivos ampliar os campos de evangelização bem como sua estrutura institucional, sua chegada ao país inseriu um novo modelo de vida religiosa, saindo do centro das regalias para o serviço aos mais necessitados. A expansão de tal modelo iniciou um importante processo de renovação e reorganização religiosa. Como extensão da hierarquia da Santa Sé, reproduziam a Igreja católica que despontou no início do século XX, caracterizada por sua forte centralização.

Esse processo centralizador sucedeu-se durante todo o século XIX, caracterizando-se por luta pela manutenção do poder temporal e pela tentativa de barrar o influxo das ideias modernas em seu interior<sup>32</sup>.

As crises sociais, as manipulações políticas pelo corporativismo, pelo coronelismo e pelas agitações foram encaradas pelo clero como reflexo da negação de Deus na Constituição 1891, cenário que só poderia ser mudado por uma reação católica. A promulgação da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme<sup>33</sup> foi o momento específico que marcou o início da reação católica propriamente dita (LIMA, 1943).

Preocupado principalmente com a falta de influência da Igreja na sociedade, acreditando que os católicos não estavam conscientes de suas obrigações religiosas e sociais, esse religioso acreditava que, somando-se à falta da educação religiosa, as confrarias, as ordens terceiras, as companhias, as folias e os reisados expressavam a ignorância doutrinal dos brasileiros (CALDEIRA, 2013, p. 99). Na perspectiva de D. Sebastião Leme, essa situação era responsável pela condição social da Igreja, cujas paróquias necessitavam de doutrinação e cujo púlpito era ineficaz no ensino, de modo que, nas paróquias, os fiéis ignoravam o valor do sacrifício da missa e o significado de um sacramento, além de não discernirem as partes da penitência (TORRES, 1968, p. 178).

Diante disso, continuando um ciclo iniciado desde a proclamação republicana, a pastoral de D. Sebastião Leme imputou, junto ao clero, forças na tentativa de consolidar as reformas internas de reorganização eclesiástica, criando novas dioceses e recrutando membros estrangeiros para as ordens religiosas, marcando, portanto, uma nova era para a Igreja brasileira (MAINWARING, 1985).

---

<sup>31</sup> Vindos da França em 1881, os Dominicanos estabeleceram-se inicialmente na região de Uberaba, em Minas Gerais (GUMIEIRO, 2013, p. 14).

<sup>32</sup> A Igreja passou a desenvolver novas formas de influir no espectro público, procurando reconquistar um lugar político de destaque. Da proclamação até a década de 1930, “a instituição desenvolveu estratégias políticas e reformas visando aproximar-se das esferas estatais de poder” (CALDEIRA, 2013, p. 99).

<sup>33</sup> Arcebispo de Olinda e Recife, em 1916.

Nesse cenário, com o objetivo de ampliar a influência da Igreja sobre a sociedade brasileira, o caminho vislumbrado pelo clero foi a reeducação religiosa em novos parâmetros bem como sua reorganização, de forma a exigir do governo posições favorecidas, a partir das quais poderiam promover a educação católica e aumentar a influência da Igreja. Essa estratégia visava diretamente às elites, as quais deveriam ser cristianizadas por meio do estabelecimento de uma rede de colégios espalhados por todo Brasil, de modo que poderiam as elites “cristianizarem o povo, o Estado e a Legislação” (BRUNEAU, 1974; BEOZZO, 1984, p. 280).

Nessa época, foi incrementada e disseminada a ideia de rejeição ao mundo secular, o qual deveria, por ser considerado inimigo da Igreja de Roma, ter suas instituições catolicizadas. Essa fase na Igreja brasileira<sup>34</sup>, marcada especialmente pela influência católica no sistema educacional, na moralidade católica, no antiprotestantismo e no anticomunismo, foi denominada de Restauração Católica<sup>35</sup> (MAINWARING, 1989, p. 43).

Pautado na preocupação quanto à ignorância religiosa, esse modelo foi orientado pela valorização da vida familiar em detrimento do divórcio, pelo incentivo à frequência sacramental, pelos retiros reclusos, pelo apostolado entre os intelectuais, pela censura de controles de natalidade e pela propagação da obra da entronização do Sagrado Coração de Jesus nos lares (MATOS, 1990).

Nesse período, segunda metade do século XIX e início do XX, os bispos brasileiros, lutando pela liberdade eclesial perante o Estado, representaram a doutrina antiliberal e antimaçônica. Dessa forma, com objetivo de “restaurar moral e religiosamente o Brasil”, os bispos procuraram desenvolver pastorais capazes de inserir valores cristãos na sociedade<sup>36</sup> (VILLAÇA, 1975, p. 60). O ponto principal dessa Restauração Católica foi o esforço para que o catolicismo retomasse o posto de elemento constitutivo da sociedade brasileira, o que poderia fazer do Brasil uma nação orientada pelos valores cristãos<sup>37</sup> (AZZI, 1994). Durante esse período, a Igreja aumentou seu quadro com a inclusão de figuras do laicato, pertencentes à classe média consolidativa da elite brasileira:

União Popular (1909) Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), Aliança Feminina (1919), o Centro Dom Vital (1922), as Congregações Marianas (1924), os Círculos Operários (1930), a Juventude Universitária Católica (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935). Além desses movimentos, surgiram centros de estudos

<sup>34</sup> Concomitante ao pontificado de Bento XV (1914-1922) e o de Pio XI (1922-1939).

<sup>35</sup> Também conhecida por Neocristandade.

<sup>36</sup> Exemplifica-se com a instituição da Festa do Cristo-Rei, pelo papa Pio XII, com a inauguração do Cristo Redentor e com a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil.

<sup>37</sup> Assim, diferente dos anos iniciais da República, Igreja e Estado passaram para uma fase de colaboração mútua.

teológicos e filosóficos; multiplicaram-se conferências com temáticas religiosas; em 1933, no Rio de Janeiro e no Centro Dom Vital, D. Thomas Keller, futuro Abade do Mosteiro de São Bento, ministrou curso de teologia para leigos, fato até então desconhecido no País; revistas, jornais, editoras e livrarias católicas foram fundadas; nasceram os Institutos de Estudos Superiores e as Universidades Católicas por todo o Brasil (CALDEIRA, 2005)<sup>38</sup>.

Nesse contexto, de surgimento de movimentos leigos mobilizadores, ligados ao controle da hierarquia eclesiástica, despontaram importantes figuras, como Plínio Corrêa de Oliveira<sup>39</sup>, expoente figura condutora do ultramontanismo brasileiro, Alceu Amoroso Lima, que futuramente tenderia para posições liberais, e Jackson de Figueiredo<sup>40</sup>. Este fundou o Centro Dom Vital que, por meio da apologia da fé, visava defender a Igreja contra o liberalismo, o comunismo e o protestantismo.

Esse centro, utilizando sua revista “A Ordem”, demonstrou um posicionamento de forte oposição às ideais liberais oriundas da Revolução Francesa, uma característica marcante da Igreja ultramontana, a qual pretendia construir no Brasil uma ordem social marcada pelos valores católicos, situando a Igreja como norteadora da organização social (AZZI, 1994).

O Centro Dom Vital foi de grande destaque, reunindo inúmeros intelectuais católicos, entre os quais se destacam: Durval de Moraes, Andrade Muricy, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto, Lúcio José dos Santos, Augusto Frederico Schmidt, Perilo Gomes, Allindo Vieira, J. Francisco Carneiro, Alberto Deodato, Jônatas Serrano, Gustavo Corção, Plínio Corrêa de Oliveira.

No cenário da *Renovação Católica*, destaca-se uma figura cuja formação espiritual, “desde sua mais tenra infância”, foi influenciada pela obra de *entronização do Sagrado Coração de Jesus nos lares*, prática católica que visava propagar às famílias valores cristãos como contrapeso às tendências liberais que ameaçavam o catolicismo (MATOS, 1990, p. 23).

Trata-se de Plínio Corrêa de Oliveira<sup>41</sup>, que além de aglutinar as tendências ultramontanas, reunindo um grupo que assumiu radicalmente o projeto da cúpula eclesiástica, catalisou os anseios ultramontanos de forma mais incisiva na defesa da ortodoxia, pondo o catolicismo em lugar de destaque na “nova” sociedade brasileira (CALDEIRA, 2013).

<sup>38</sup> Periódicos como *Voices*, *O Mensageiro do Coração de Jesus*, *Ave Maria*, *Lar Católico*, *Mensageiro do Rosário*, *O Lutador*, *Almanaque de Nossa Senhora Aparecida*, *Leituras Católicas*, *O Horizonte*, *O Diário*, *O Legionário* (CALDEIRA, 2009, p. 93).

<sup>39</sup> Tinha como ideários fundamentais o contrarrevolucionarismo, a defesa da união do Estado com a instituição religiosa e a Igreja Triunfante da cristandade medieval (CALDEIRA, 2005).

<sup>40</sup> Com seu movimento, marcou o início do ultramontanismo presente no laicato brasileiro.

<sup>41</sup> Descendente de antigas famílias da aristocracia rural paulistana, Plínio Corrêa de Oliveira nasceu em 13/12/1908, em São Paulo (MATTEI, 1997, p. 34).

Por meio da atuação de Plínio de Oliveira em várias frentes católicas, houve a formação de uma comunidade em torno do leigo, seguindo e desenvolvendo a ideologia de restauração de D. Sebastião Leme. Com o estímulo do arcebispo metropolitano de São Paulo, D. Duarte Leopoldo Silva, o movimento das congregações marianas<sup>42</sup> impulsionou o catolicismo praticado nas décadas de 1920 e 1930, no Brasil, expandindo a religião reacionária à secularização das instituições.

Em 1929, Plínio e os companheiros do laicato brasileiro fundaram a Ação Universitária Católica (AUC)<sup>43</sup>, cujo estatuto, aprovado por D. Sebastião Leme, tinha por finalidade intervir na educação religiosa dos membros, além de preparar católicos militantes para restaurar a ordem social cristã no Brasil. A trajetória de Plínio, junto com seu grupo, caracterizou-se por uma empreitada declaradamente antimoderna, baseada nos ideais ultramontanos. Para isso, reuniu um grupo de leigos e sacerdotes que o acompanhou durante décadas, compartilhando seus ideais<sup>44</sup>.

Preocupado com o suposto avanço do comunismo nos meios católicos, Plínio escreveu, em 1940, *Em Defesa da Ação Católica*<sup>45</sup>, sendo, por isso, afastado do movimento católico, em virtude da má receptividade de sua obra. A partir de então, passou ao ostracismo, só retornando à cena pública em 1950, quando, vislumbrando uma progressiva expansão de suas ideias, começou a reunir jovens católicos na capital paulista em torno de suas ideias (CALDEIRA, 2005).

Consubstanciando sua militância e seu pensamento político e religioso, Plínio desenvolveu duas grandes obras representativas do pensamento ultramontano no Brasil: *Em Defesa da Ação Católica* (1940), em que procurou demonstrar os supostos erros que deveriam ser execrados da maior associação católica da Igreja, e *Revolução e contra-revolução* (1959), uma espécie de manual de seus seguidores católicos (SILVA JUNIOR, 2009).

---

<sup>42</sup> Segundo Rambo, “as Congregações Marianas fomentaram a vida religiosa e sacramental dos jovens e dos homens de todas as classes sociais e de todos os níveis de formação. Também essas organizações exibiam uma evidente preocupação pela formação, pelo cultivo da vida cristã por meio da vida sacramental de seus associados, além de um marcante espírito apologético e missionário. As Congregações Marianas caracterizavam, em primeiro lugar, as paróquias e os colégios dos jesuítas. Nas ocasiões de manifestações públicas de fé, como nas procissões de Corpus Christi, congressos eucarísticos e outros, os congregados marianos davam bem a ideia de um catolicismo militante, símbolo da igreja militante e tão ao gosto dos jesuítas” (RAMBO, 2002, p. 294).

<sup>43</sup> No Rio de Janeiro, ligada ao Centro Dom Vital.

<sup>44</sup> Participação nos meios católicos via Congregações Marianas, assumindo em seguida a direção do jornal da Congregação Mariana de Santa Cecília, o *Legionário* (CALDEIRA, 2005).

<sup>45</sup> Na obra *Em Defesa da Ação Católica*, o autor procurou demonstrar *erros* que deveriam ser execrados da maior associação católica da Igreja. Disponível em:

<<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/EmDefesadaA%C3%A7%C3%A3oCat%C3%B3lica.pdf>> Acesso em: 24 de setembro de 2013.

Neste último livro, enquanto o termo “revolução” remonta a todos os eventos revolucionários dentro e fora da Igreja, como Renascença, Reforma Protestante, Revolução Francesa e Comunismo, por exemplo, levando a Igreja a assumir uma posição progressista, o termo “contra-revolução” remete ao ultramontanismo, como uma via de combate a essa tendência progressista, que destruiria a ordem cristã, num desfecho maligno para a sociedade (SILVA JUNIOR, 2009, p. 11).

A partir dessas duas obras e do crescente número de adeptos das suas ideias, Plínio e seus companheiros<sup>46</sup> foram capazes de consubstanciar seus ideais ultramontanos, os quais deram forma, em julho de 1960, à Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), fundada como entidade civil com o objetivo de defender o tradicionalismo católico<sup>47</sup>, operacionalizando de forma mais eficaz a atuação do grupo. Inflexível em relação aos valores políticos modernos, principalmente aos do socialismo, e defendendo a perspectiva eclesiológica tridentina e do Concílio Vaticano I (1869), Plínio traçou um pensamento católico de combate ao progressismo dentro da Igreja<sup>48</sup> (CALDEIRA, 2005).

Do grupo de seguidores de Plínio, destaca-se João Scognamiglio Clá Dias<sup>49</sup>, futuro expoente do catolicismo tradicional. Tendo feito parte das Congregações Marianas e, em 1956, ingressado na Ordem Terceira do Carmo, Clá tornou-se responsável pelo recrutamento de jovens e pela organização das casas de estudo<sup>50</sup> da TFP, cujas regras aproximavam-se do rigor das ordens religiosas, e onde permaneceu oficialmente até 29 de maio de 2006. Recentemente foi fundador dos Arautos do Evangelho (ZANOTTO, 2011).

---

<sup>46</sup> O Grupo de Catolicismo foi organizado sob a liderança de Plínio Corrêa de Oliveira e, a partir de 1951, passou a publicar o mensário *Catolicismo*. A partir dos anos 1980, o mensário tornou-se porta-voz oficial da TFP (ZANOTTO, 2011, p. 287)

<sup>47</sup> Segundo Caldeira (2009, p. 76), conceitos como “tradicionalista”, “conservador”, “reacionário” não surgem isolados de seu contexto histórico de modo que são utilizados com base em uma noção temporal que muitas vezes não está clara: “Se alguém busca ‘conservar’ algo o faz porque em algum momento esse ‘algo’ foi visto como estando em risco; se, por outro lado, deseja ‘reagir’ frente à determinada coisa, essa reação tem como referência necessariamente um evento que, talvez, teria se afastado de alguma posição consolidada”.

<sup>48</sup> Com a associação Reino de Maria, Plínio concebeu um modelo de sociedade conflitante com um mundo plural (ALTOÉ, 2006).

<sup>49</sup> Monsenhor João Scognamiglio Clá Dias nasceu em 15 de agosto de 1939, na cidade de São Paulo. Filho de imigrantes – pai espanhol e mãe italiana –, João Clá Dias teve formação católica tradicional. Segundo relato autobiográfico, o “vigor da Fé” teria se manifestado cedo quando procurara, ainda na escola, organizar um movimento para “dar aos jovens uma orientação virtuosa à existência” (MONSENHOR JOÃO SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, 2010). Disponível em: <<http://www.joaocladias.org.br/curriculum.asp>> acesso em 2 de fevereiro de 2011.

<sup>50</sup> Nessas casas havia membros nos chamados Êremos e Camáldulas. As Camáldulas funcionavam como casas específicas de estudo. Mantinham uma vida totalmente isolada, “cada um com quarto individual, e as pessoas não se comunicavam, não falavam” (BARREIROS, 2004, p. 15). Êremos determinava o local onde os tefepistas dedicavam-se aos estudos, sobretudo à oração e à preparação dos cerimoniais da TFP (música, coreografias, liturgias, etc.) (ZANOTTO, 2007, p. 181s).



Contra-pondo-se a esse contexto de ultramontanismo, de cunho altamente conservador, a Igreja, a partir de 1960, vai se consolidando uma nova fase, agora, de renovação, porém não isentas de tensões. Trata-se do período marcado pelo Concílio Vaticano II, em que a Igreja institucionaliza o diálogo com a modernidade, cujos pressupostos serão analisados no capítulo 2.

## 2 CATOLICISMO E OS NOVOS DESAFIOS

No presente capítulo, será apresentado, de forma geral, o cenário de mudanças do Concílio Vaticano II, o qual se apresentou como contraponto ao *ultramontanismo* por meio do *aggiornamento* proposto por João XXIII, no evento conciliar. Destacando o período que antecedeu o Concílio Vaticano II, composto por uma sociedade repleta de mudanças, oriundas do começo do século XX. O capítulo discutirá a reação por parte de alguns leigos católicos em meio a tal cenário, com destaque a ação da TFP, representada por Plínio de Oliveira. Essa dinâmica de aceitação e recusa será ilustrada pelo período de recepção do evento conciliar, exemplificados pelo periodismo católico de vertente tradicionalista em contraponto o progressista.

Tratar-se-á, de forma geral, da participação do bispado brasileiro na preparação do evento conciliar, bem como a recepção, no Brasil, das propostas do concílio. Nesse aspecto, será abordado o embate na Diocese de Campos, liderada por D. Antonio Castro Mayer ao defender uma posição de resistência às novidades do concílio. Também será apresentado o apoio manifesto ao Golpe Militar, no Brasil em 1960, por parte das elites católicas, as quais tinham por preocupação defender a Igreja de uma possível ameaça comunista. Na sequência, a dissidência do grupo TFP, formando uma nova vertente de católicos no cenário brasileiro, os Arautos do Evangelho.

### 2.1 TEMPOS DE CRISE E MUDANÇA

O período que antecedeu o Concílio Vaticano II apresentava uma sociedade repleta de mudanças, iniciadas ainda no começo do século XX. Elas refletiam um processo decorrente da intensificação do sistema capitalista de produção e da Primeira Guerra Mundial, na qual, ainda no pontificado de Bento XV (1914-1922), a Igreja tentou intervir, porém sem sucesso efetivo. As mudanças advindas desse contexto desencadearam diversas crises nos valores da época, como nacionalismo, socialismo e capitalismo:

A I Guerra Mundial colocou em marcha a revolução global que se tornaria explícita após a II Guerra Mundial: “a mudança do paradigma eurocêntrico de modernidade”, que tinha uma marca colonialista, imperialista e capitalista. O novo paradigma que começou a se desenvolver — o da pós-modernidade — seria global, policêntrico e de orientação ecumênica. A Igreja católica veio a reconhecer isso somente em parte, e um pouco tarde (SOUZA, 2005, p. 2).

Em meio a esse contexto, sucedendo Bento XV, Pio XI não só encarregou os leigos da Ação Católica de dar continuidade à obra sagrada, extensão do “Reino de Deus”, devendo propagá-la por meio da atuação hierárquica da Igreja, mas também passou ao Papa seguinte, Pio XII, falecido em outubro de 1958 e substituído por João XXIII (1958-1963), uma Igreja forte e centralizada (SOUZA, 2005).

Apesar desse encargo para a Ação Católica, esses mesmos leigos, ao agregarem novos grupos, trouxeram para o interior da Igreja a problemática e a reflexão moderna que permeava a época em questão (SOUZA, 2005) (BOTELHO, FERREIRA, 2011, p. 348).

Já nos meses iniciais do seu pontificado, o Papa João XXIII evidenciou “como uma exigência imperiosa” uma reforma na Igreja, que deveria ser concretizada por meio de um concílio ecumênico, com a finalidade de adequar a proposta pastoral e litúrgica à nova realidade que se impunha. Nesse contexto, em 1962, como forma de autocrítica universal da Igreja Católica e objetivando aproximar-se dos fiéis, com uma proposta de posicionamento mais efetivo da Igreja quanto às questões temporais, como a pobreza, o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (BOTELHO, FERREIRA, 2011).

Diante de um contexto de crises, mudanças e conflitos que permeavam todo o Ocidente e, conseqüentemente, a América Latina, a qual enfrentava embates políticos, golpes de Estado e guerrilhas, a Igreja, no continente latino-americano, mudou sua postura de distanciamento das questões sociais e políticas e passou a adotar novas estratégias de aproximação das camadas marginalizadas da população (LOWY, 1991)<sup>51</sup>.

Nesse movimento da Igreja foram preponderantes as ideias de teólogos e pensadores internos e externos a ela, bem como a atuação dos movimentos católicos leigos, como Ação Católica, Juventude Universitária Católica, Juventude Operária Católica e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (LOWY, 1991).

Desde 1961, passaram-se mais de três anos de estudos debates, textos, emendas e votações em busca da redação final dos documentos do Concílio Vaticano II, o qual revelou uma Igreja Católica variada em seu interior, de modo que transformação/reação, mudança/conservação, diálogo/intransigência foram antinomias que moldaram os discursos e posicionamentos dos membros da Igreja Católica, desnudando a sua aparência de unidade ideológica (PIERUCCI, SOUZA & CAMARGO, 1981, p. 365).

---

<sup>51</sup> Tendência que culminou na década de 1970 com a Teologia da Libertação, assumindo explicitamente a “opção preferencial pelos pobres.” (BOTELHO, FERREIRA, 2011, p. 349).

Nesse cenário, ideologias heterogêneas manifestaram-se pelo embate entre os favoráveis e os contrários às decisões conciliares, de modo que o pós-Concílio foi tumultuoso dentro dos diversos setores da Igreja, com diferentes reações às transformações conciliares: de um lado, o clero diocesano, assumindo com afinco as mudanças, que iam desde as celebrações litúrgicas até o modo de vestir-se; do outro lado, os religiosos tradicionais, tratando essas transformações como exageros que, em nome do Concílio Vaticano II, quebraram sagradas tradições (LIBÂNIO, 2011).

Na América Latina, a recepção do Concílio, na Conferência de Medellín, optou-se por tendências em consonância com a agenda da modernidade, optando pelos pobres, pelas CEBs, pela educação libertadora, pelo laicato engajado na vida eclesial interna e sociopolítica. Diante disso, emergiram reações contra essa recepção considerada progressista, tentando deter a caminhada renovadora do Concílio e, sobretudo, da Igreja da libertação (LIBÂNIO, 2011).

Nesse contexto de questões religiosas, somaram-se as questões políticas, evidenciando na Igreja Católica brasileira uma divisão que se anunciava há alguns anos: enquanto uma parte do clero e do laicato, fundamentando-se ainda no tradicional discurso ultramontano, continuava apoiando o golpe militar de 1964 e rejeitando propostas de mudanças estruturais na sociedade, outra parte além de se opor ao Estado militarizado e autoritário, lutava por mudanças de tendências reformistas.

Com efeito, após 31 de março de 1964, a estrutura da CNBB sofreu significativas alterações quando um grupo de bispos conservadores, contrários às medidas favoráveis das políticas de reformas de base na sociedade, substituiu o grupo de bispos que ocupavam posições de direção da entidade nacional (LIBÂNIO, 2011).

No cenário político-religioso, constituíram-se grupos de pressão pelos quais denunciaram a suposta erosão da doutrina tradicional da Igreja. Especialmente, fundou-se uma espécie de solidariedade ideológica com as ditaduras militares germinadas nas décadas de 1960 e 1970, em países como Brasil, Argentina e Chile.

Tal solidariedade, fortemente vinculada ao temor da revolução e do surgimento de uma sociedade comunista, ateuista, ou minimamente mais igualitária, não negligenciava o apoio explícito das correntes católicas conservadoras a essas ditaduras, mesmo que a participação direta de seus intelectuais na configuração desses regimes tenha sido insignificante.

Nessa perspectiva, Paula (2011), por meio do seu estudo “Gustavo Corção e a reação ao Concílio Vaticano II no Brasil”, demonstrou a posição reacionária desse religioso<sup>52</sup>, que ilustra de forma geral o posicionamento dos demais conservadores católicos, em relação às propostas conciliares. Ainda em 1950, o crescente projeto modernizador para o catolicismo levou Gustavo Corção, que lutava em defesa da civilização católica, a acreditar que seu mundo fundamental estava ameaçado, passando a travar um combate ao “progressismo” católico que, segundo ele, era a forma contemporânea do modernismo do século XIX.

Em 1961, quando foi publicada a encíclica *Mater et Magistra*, uma atualização das respostas católicas para os problemas da época, assinalou-se uma fase de renovação além do diálogo com o mundo moderno, de modo que a recepção da encíclica provocou debates nos círculos católicos, reavivando tanto a posição dos progressistas, quanto a reação conservadora (PAULA, 2011).

Corção, inicialmente, tinha esperanças de que o Concílio indicasse um caminho tradicional em vista as novidades dos tempos, entretanto com a publicação da mensagem *Pacem in Terris*, em 1963, essas expectativas foram se esmaecendo pelo caráter de abertura da encíclica (PAULA, 2011).

Para Gustavo Corção era inconcebível que a mensagem do diálogo realmente partira da Igreja, de modo que a rigidez do catolicismo fundado na autoridade além do e seu inconformismo com os defensores do diálogo, transpareceram em seu combate contra Alceu Amoroso Lima, tido como mentor de conduzir falsas interpretações dos documentos conciliares. Diante disso, Corção deixou o Centro Dom Vital, presidido por Alceu Amoroso Lima, de modo que expôs-se publicamente dois líderes do laicato, os quais representavam e lideravam correntes antagônicas no catolicismo brasileiro: Enquanto Alceu Amoroso Lima, representava a abertura às diretrizes papais, guia dos “liberais”; Corção, representava a recusa da Igreja ao diálogo e ao ecumenismo, sendo líder dos integristas (PAULA, 2011).

Essa dinâmica de aceitação e recusa ilustrou o período de recepção do evento conciliar: se, por um lado, havia por parte de alguns religiosos a recusa em receber as decisões conciliares, exemplificado pela experiência de Gustavo Corção, por outro lado, havia empenho em implementar as mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II, exemplificado

---

<sup>52</sup> Nascido no Rio de Janeiro em 1896, Gustavo Corção, nas décadas de 1920 e 1930, foi simpático ao comunismo, porém, em 1936, com a morte da esposa, entrou numa crise existencial, que culminou, em 1939, na sua conversão ao catolicismo. Posteriormente, passou a liderar o laicato brasileiro.

pela experiência de Alberto Antoniazzi<sup>53</sup>, cujo papel foi significativo na dimensão do catolicismo mineiro.

No final da década de 1960, o padre Alberto Antoniazzi, em colaboração com o padre Paschoal Rangel, criou a revista teológica *Atualização*<sup>54</sup>, cujo editorial reuniu teólogos de tendências progressistas, como padre Libânio, e sociólogos, como François Hupert Lepargneur.

No começo dessa mesma década, a Igreja do Brasil enfrentou o problema da crise do clero, com dificuldade para recrutar novas vocações, e, após o Concílio Vaticano II, em virtude do maior grau de abertura e busca pelo novo, nos diversos meios católicos, essa crise manifestou-se de forma mais evidente (BONATO, 2009, p. 67).

Essa busca pelo novo afina-se com o pensamento de Antoniazzi que, por meio da sua atividade na revista *Atualização*, procurou contribuir para a transmissão de informações sobre a dimensão dos presbíteros, além de estimular discussões sobre problemas presentes nessa área. A proposta do religioso era de estimular um debate sobre atitudes favoráveis a um maior aprofundamento e preparação dos sacerdotes sob a óptica conciliar (BONATO, 2009).

Aceitar uma postura favorável ao diálogo estimulou uma discussão crítica que, por parte de alguns seminaristas, era interpretada como um questionamento de todo um sistema eclesial e da sua tradição secular.

Dessa forma, esses questionamentos acerca da tradição levaram os seminaristas a discutirem uma série de princípios e de práticas, como o uso da batina, a profissionalização do sacerdócio e o direito ao emprego.

De forma geral, Antoniazzi, além de procurar compreender algumas dinâmicas centrais, como da crise das vocações, as insatisfações e frustrações dos presbíteros e o abandono do sacerdócio, que afetavam o meio eclesial brasileiro, colocou-se a favor das propostas do Concílio Vaticano II, apresentando uma perspectiva de nova realidade pastoral e discutindo o exercício vertical da autoridade (BONATO, 2009).

---

<sup>53</sup> Vindo da Itália para o Brasil, em 1963, ordenado sacerdote em 1965, na arquidiocese de Belo Horizonte, padre Alberto Antoniazzi teve atuação significativa no catolicismo brasileiro: participou, durante 35 anos, da redação dos principais documentos do episcopado brasileiro; desenvolveu uma intensa atividade na realização do planejamento pastoral da Igreja do Brasil e no estudo das dinâmicas do fenômeno religioso contemporâneo, até o fim de sua vida, em 2004 (BONATO, 2009)..

<sup>54</sup> A designação da revista *Atualização* remete de imediato à expressão italiana *aggiornamento*, que significa literalmente colocar-se em dia com os conhecimentos mais recentes.

Algumas condições prévias ao Concílio Vaticano II facilitaram essa boa recepção nos seguintes aspectos: existência de movimentos apostólicos leigos<sup>55</sup>; criação de uma estrutura de articulação e reavivamento da vida da Igreja, concretizada na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e na Conferência dos Religiosos/as do Brasil (CRB); surgimento de uma estrutura de articulação continental que ampliava os horizontes da Igreja do Brasil; elaboração do Plano de Emergência (PE) (BONATO, 2009).

Colocava a Igreja na trama complexa da realidade latino-americana, a partir da criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), por ocasião do XXXIV Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro e da I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em julho de 1955 (BEOZZO, 2003).

A proximidade efetiva entre os bispos, o programa de reciclagem do episcopado e as duas palestras da CNBB, durante o evento conciliar, favoreceram a ação coordenada para a implantação das decisões conciliares (BEOZZO, 2003).

Uma importante singularidade do Plano Pastoral de Conjunto (PPC) foi a de envolver a leitura do Concílio Vaticano II, já com a preocupação de enfatizar temáticas referentes à pastoral da Igreja do Brasil, além das dimensões pouco trabalhadas nos documentos do Concílio, mas cruciais para igreja local, como a da catequese (BEOZZO, 2003).

A significação maior do PPC foi a de permitir à Igreja do Brasil sair do Concílio, por meio dos bispos, com um plano de trabalho para a recepção e implantação das diretivas do evento conciliar (BEOZZO, 2003).

A fase de recepção do Concílio Vaticano II é o elemento de verificação mais importante para o entendimento da efetivação das determinações conciliares, por revelar quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano da Igreja, quais não foram assimiladas e as seletivamente abandonadas (BEOZZO, 2003).

Como parte de um processo mais geral ocorrido na América Latina, a recepção do Concílio Vaticano II, no Brasil, se deu em campo privilegiado, com “novos e singulares desdobramentos pastorais e ideológicos” (BEOZZO, 2003, p. 432).

Diante disso, ressalta-se que, após o Concílio Vaticano II, a teologia católica sofreu modificações, afastando definitivamente a neoescolástica que reinava nas Escolas teológicas onde se formava o clero católico. Dessa forma, as decisões conciliares desmontaram o bem estruturado esquema, rigoroso e formal, que apresentava um conjunto completo de perguntas

---

<sup>55</sup> Diversos ramos juvenis da Ação Católica (Juventude Agrária Católica, a JAC; Juventude Estudantil Católica, a JEC; Juventude Independente Católica, a JIC; Juventude Operária Católica, a JOC e Juventude Universitária Católica, a JUC), o movimento litúrgico e o movimento bíblico.

e respostas fechadas, fazendo em poucos anos a teologia neoescolástica ser substituída por uma teologia plural, diversificada e menos sistematizada (LIBÂNIO, 2005).

Tal mudança, além de estreitar diálogo com as ciências modernas, como as ciências sociais, aumentou a variedade de temas e abordagens. Uma primeira geração pós-conciliar, numa linha da concepção da Igreja como Povo de Deus, produziu renovação na pregação, na catequese, na pastoral e no ensino da teologia. A partir dessa nova concepção, houve uma valorização das Igrejas locais numa nova relação com igreja universal (BEOZZO, 2003).

A partir do princípio de inteligibilidade dos ritos e sinais, do incentivo à participação dos fiéis, o Concílio Vaticano II impulsionou com sua eclesiologia a teologia ecumênica, a do diálogo inter-religioso e com os não crentes, deslocando-se de uma “teologia objetiva e objetual, dogmatista e doutrinal, para uma existencial, hermenêutica e dialogal” (LIBÂNIO, 2005).

Essa experiência derivou do imaginário criado pelo evento conciliar, que por sua vez se exprimiu na sua relação com o Concílio de Trento: o imaginário tridentino primou pela afirmação da identidade católica em oposição às Igrejas nascidas da Reforma e aos princípios e práticas da modernidade, de maneira que fortaleceu a coesão interna em torno de elementos como o batismo, a confissão externa do conjunto da fé cristã e a obediência à hierarquia (LIBÂNIO, 2005).

Dessa forma, frente à clareza em identificar os opositores, houve por parte do catolicismo uma maior consciência da identidade tridentina, criando o imaginário eclesial que permeou a Igreja durante séculos. Nesse contexto, o Concílio Vaticano II, gradual e progressivamente, entrou no processo de dissolução desse imaginário tridentino, por meio dos movimentos bíblicos e litúrgicos da Ação Católica e de uma teologia renovada, de modo a iniciar a construção de outro imaginário teológico-pastoral, deixando marca positiva em muitos espaços eclesiais<sup>56</sup>.

A formação do clero passou por vários estágios. Num primeiro, os cursos de filosofia e teologia inseriram-se em Universidades, possibilitando aos seminaristas um contacto diversificado cultural e humanamente. Era o espírito de abertura do Vaticano II entrando pelas portas dos seminários. Depois houve uma volta ao antigo estilo de vida mais reclusa, como instituição total (LIBÂNIO, 2005).

---

<sup>56</sup> Apesar dessa renovação, a Igreja enfrentou reação de novos movimentos eclesiais que, baseados nas concepções de Trento, exigiam gravidade e rigor no campo moral, pessoal, familiar e sacramental (LIBÂNIO, 2005).



Por outro lado, a despeito dessa oposição, o espírito reformista era majoritário, de forma que, em 1968, aconteceu, como já dito, em Medellín, a Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano, onde se alinhou a Igreja da América Latina com a teologia e pastoral conciliar, culminando num avanço qualitativo para além da concepção centroeuropeia do evento, uma vez que se deu um grande passo em direção à opção preferencial pelos pobres (SOUZA, 2005).

Além da aplicação do Concílio Vaticano II, Medellín foi a releitura da realidade com base nos excluídos, ratificada pelo movimento da Ação Católica que, colocando em debate a relação entre leigos, religiosos e sacerdotes, abriu importante espaço na vivência da “teoria conciliar da Igreja como povo de Deus”<sup>57</sup>.

No continente latino-americano, a Igreja assumiu majoritariamente uma concepção mais popular, permitindo o surgimento das primeiras CEBs, estritamente ligadas à “Igreja dos pobres”<sup>58</sup> (LIBÂNIO, 2005):

A interpretação libertadora do Concílio Vaticano II fez história na América Latina em termos de teologia, de estruturas de Igreja, de práticas pastorais. A teologia chamou-se de libertação, as estruturas eclesiais foram as comunidades de base, as práticas pastorais se desenvolveram no campo da leitura militante da Escritura com os círculos bíblicos e nas pastorais sociais, no interior de movimentos de luta e reivindicação populares<sup>59</sup>.

Diante desse cenário de renovação e novas propostas pastorais e litúrgicas, como dito anteriormente, uma parcela dos religiosos posicionou-se contrária às determinações conciliares.

A posição de antagonismo frente ao Concílio Vaticano II, a apologia a regimes autoritários como forma de reprimir o comunismo, além de enfrentamento às correntes liberais pelo temor de uma revolução, todos esses posicionamentos podem ser identificados, em graus diferentes, nos católicos conservadores da época, que assumiram clara posição de menosprezo ou ressentimento diante das “novidades modernistas”.

Observe-se que o termo “conservadorismo” é entendido como “dogmática” cuja base cosmológica é a desigualdade natural dos grupos sociais, com uma visão restritiva de sociedade e, por sua vez, perpassa várias modalidades de sentido: história e tradição,

---

<sup>57</sup> No Brasil, isso se deu num contexto de repressão política, em que parte da Igreja foi a voz dos sem voz, denunciando a tortura realizada pelas ditaduras militares.

<sup>58</sup> Na Europa, o ateísmo dialogava com a fé cristã. Aqui a dominação, com túnica católica, não entendia como dialogar com correntes teológico-pastorais da libertação que lhe negavam a verdade cristã.

<sup>59</sup> Disponível em: <[http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop\\_publish/?tac=99](http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=99)> Acesso em: 04 de janeiro de 2014.

preconceito e razão, autoridade e poder, liberdade e igualdade, propriedade e vida, religião e moralidade<sup>60</sup>.

Nesse aspecto, de recepção das propostas conciliares, pretende-se no próximo tópico apresentar de forma geral o cenário social brasileiro além da postura de alguns religiosos acerca da novidade do Concílio Vaticano II, sobretudo na Diocese de Campos.

## 2.2 OS NOVOS TEMPOS: O IMPACTO DO CONCÍLIO VATICANO II

No Brasil, a recepção do Concílio Vaticano II deu-se de forma contraditória: além de uma interpretação libertadora do concílio, que se realizou em nível eclesiológico através da significativa experiência das CEBs, a reforma conciliar encontrou obstáculos e dificuldades, de modo que as novas instâncias de atualização conviviam conflituosamente com as velhas atitudes clericais centradas no controle e na autoridade vertical do exercício das próprias atribuições, ligadas ao modelo de Igreja romanizada (BONATO, 2009, p. 16).

O cenário social brasileiro de êxodo rural e o conseqüente crescimento desordenado das cidades, com a formação de classes sociais menos favorecidas, tornaram sem sentido as propostas da Igreja romanizada, que não respondiam às necessidades cotidianas, constituindo um fosso entre o religioso e a realidade.

Tais mudanças não se restringiam à realidade brasileira, mas refletiam um processo maior, decorrente da intensificação do sistema capitalista de produção no mundo, sobretudo no Ocidente. Diante de tal conjuntura, a Igreja Católica, tal qual estava constituída, parecia não estar respondendo satisfatoriamente aos dilemas de considerável parcela de seus fiéis (BOTELHO, FERREIRA, 2011).

Esse novo contexto exigia outra pregação da Igreja, que não unicamente direcionada à salvação da alma e ao cuidado com a liturgia, sem a preocupação com os dilemas sociais, como a pobreza e as desigualdades sociais, (BOTELHO, FERREIRA, 2011).

Diante disso, a proliferação das favelas, de bairros pobres e periféricos somada à formação de um proletariado empobrecido e marginalizado, entre outras transformações, não mais poderiam ser ignoradas pelo âmbito religioso (OLIVEIRA, 1985).

Nesse contexto, tanto local como mundial, as determinações conciliares possibilitaram adaptações, reduzindo a rigidez em relação à liturgia, adotando língua vernácula nos cultos e

---

<sup>60</sup> Cf. Robert Nisbet (1987)

valorizando as Igrejas locais (LÖWY, 1991). Por outro lado, essas adaptações não foram bem aceitas pelos religiosos católicos mais ligados ao ultramontanismo.

Um posicionamento contrastante com a ideologia romanizadora, que previa uma igreja altamente hierárquica e que suprimia as peculiaridades do catolicismo local e popular (OLIVEIRA, 1985).

A partir do fim da Segunda Guerra Mundial, houve uma tendência interna da Igreja em formular um pensamento religioso mais direcionado a prática social e maior abertura ao diálogo com a modernidade.

Um posicionamento contrastante com a ideologia romanizadora, que previa uma Igreja altamente hierárquica e que suprimia as peculiaridades do catolicismo local e popular (OLIVEIRA, 1985).

Dessa forma, a divisão entre progressistas e conservadores, iniciada no século XIX, acentuou-se no catolicismo da segunda metade do século XX. Observe-se que a formação da corrente antimoderna católica se deu de forma difusa, nas diferentes esferas da Igreja, compreendendo os meios clericais e laicais<sup>61</sup>.

Essa polarização consistia, de um lado, na defesa uma Igreja dialógica e adaptada ao mundo moderno, o denominado *catolicismo progressista* (firmado, desde o século XIX, como ideologia mais aberta às perspectivas modernas), e de outro, os *conservadores católicos*, que viam na modernidade a perdição, exigindo da Igreja condenação e afastamento da modernidade (CALDEIRA, 2011a, p. 1012; MARTINA, 1996).

Quando o Concílio Vaticano II foi convocado, devido ao histórico conservador da Cúria, as expectativas de renovação na Igreja pareciam longínquas, todavia o evento assumiu um caráter “com orientação progressista” (LIBÂNIO, 2005, p. 84).

A novidade do Concílio consistiu na produção de uma nova leitura de fé, vida e prática da Igreja, dirigindo-se a um novo sujeito com anseios e perguntas pertinentes à sua condição existencial, na modernidade (LIBÂNIO, 2005).

A polarização entre conservadores e progressistas evidenciou-se, inclusive, na preparação do Concílio Vaticano II, quando alguns bispos, como Geraldo de Proença Sigaud<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Diversos ideais advindos do liberalismo despontavam frente ao catolicismo, fazendo com que esses religiosos tomassem posicionamentos em relação aos novos tempos (CALDEIRA, 2009).

<sup>62</sup> Geraldo Proença Sigaud nasceu em Belo Horizonte, em 16 de setembro de 1909, e foi ordenado em 1932. Foi sagrado bispo para a cidade de Jacarezinho (PR), de 1947 até 1961, quando se tornou Arcebispo Metropolitano de Diamantina (MG). Próximo do grupo do jornal *O Legionário*, desde 1930, era anticomunista, posicionando-se explicitamente, no concílio, contra a presença da maçonaria e contra o comunismo (CALDEIRA, 2011a, p. 1013).

e Antônio de Castro Mayer<sup>63</sup>, apresentaram-se contrários ao aspecto progressista do concílio, com as seguintes atitudes reacionárias: defendiam a centralidade do Papa e da Igreja Católica, questionando o ecumenismo; exigiam a condenação explícita do comunismo; empenhavam-se pela consagração do mundo, especialmente da Rússia, ao Coração Imaculado de Maria (CALDEIRA, 2011a).

Antimodernos quanto à liberdade religiosa e às relações dos cristãos com os judeus<sup>64</sup>, ambos consideravam os documentos promulgados pelo Concílio, como *De Oecumenisme* e *De libertate religiosa*, contrários a tudo o que foi ensinado pelo Magistério Ordinário e Extraordinário da Igreja (CALDEIRA, 2011a, p. 1016).

Essa resistência de Sigaud e Mayer, na preparação do Concílio, sinalizou o modo como os conservadores católicos receberiam as decisões conciliares<sup>65</sup>. Tal resistência foi explicitada na assembleia conciliar por meio do grupo *Coetus Internationalis Patrum*<sup>66</sup>, liderado por D. Marcel Lefebvre, que despontou no cenário do concílio, justificando sua rejeição às decisões conciliares e à tendência modernista assumida por Roma por serem contrárias à tradição.

A tradição defendida por esses religiosos era “identificada com as certezas dogmáticas, ritos litúrgicos, ensinamentos codificados, de modo que qualquer processo de evolução, de interpretação, de modificação” era visto como desvio dessa tradição (SOARES, 2010; LIBÂNIO, 1984, p. 128).

Apesar da alguma resistência, os documentos Conciliares foram concluídos, de forma que essa reflexão autocrítica abriu espaço para que novas ideias e propostas pastorais, bem como discursos renovadores antes reprimidos fossem difundidos. Diante dessas condições, o discurso romanizador de uma Igreja como organismo universal e homogêneo entra em conflito com a realidade que despontava, de uma comunidade fragmentada e heterogênea, com diversas distinções nas mais diferentes áreas:

---

<sup>63</sup> Antonio de Castro Mayer nasceu em Campinas, em 20 de junho de 1906, tendo sido ordenado sacerdote em Roma, em 1927. Escreveu as seguintes obras: *Reforma agrária: questão de consciência* (1964), em colaboração com Geraldo Proença Sigaud, Dr. Plínio Corrêa de Oliveira e Dr. Luiz Mendonça de Freitas, *Por um cristianismo autêntico*, coletânea de Pastorais; *E eles o crucificaram, Sermões da Sexta-feira Santa, Cursilhos da Cristandade* (1972); *Pelo casamento indissolúvel* (1975) *A Realeza de Nosso Senhor Jesus Cristo* (1977); *A mediação universal de Maria Santíssima* (1979); coluna semanal em *O Monitor Campista* sob o pseudônimo de DAC (CALDEIRA, 2011a, p. 1013).

<sup>64</sup> Como já visto anteriormente, os judeus eram tidos pelos antimodernos como um dos grandes responsáveis pelas ideologias modernas, principalmente o comunismo ateu, que perseguia e assassinava os cristãos por toda a Europa oriental e na URSS. Dessa forma, a posição tomada por eles era de estrita negação a qualquer diálogo com os judeus e seus órgãos máximos.

<sup>65</sup> Receberam apoio dos membros da TFP.

<sup>66</sup> D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer secretariaram o grupo *Coetus Internationalis Patrum*.

Mais do que reconhecer essas distinções e atribuí-las aos desígnios divinos, passou-se a identificar seus condicionantes sociais e históricos. Assim, a pobreza passou a ser pensada como resultante de um processo de exploração econômica, que, entretanto, poderia ser contido. Tratava-se de tomar partido, de se identificar com o pobre e com o oprimido e de lutar pela superação daquela condição. Não é ao acaso que muitos católicos – religiosos e leigos – se aproximaram do pensamento marxista naquele momento (BOTELHO e FERREIRA 2011, p. 12).

Em contrapartida, considerável parcela do clero brasileiro não se envolveu nas contendas sociais ocorridas em meados do século XX. Um exemplo disso é a posição assumida por setores conservadores da Igreja, que decidiram aproximar-se das elites dominantes, manifestando apoio ao golpe militar de 1964.

No Brasil, mesmo após o Concílio Vaticano II, permaneceram as posições de resistência, como aconteceu na diocese de Campos, sob o bispado de D. Antônio de Castro Mayer: baseando-se na crença de que liberalismo, modernismo e comunismo, condenados pelos Papas Pio X e Pio XII eram erros infiltrados na Igreja, Mayer e demais católicos tradicionais, apesar de terem participado do Vaticano II, concebiam como verdadeira reforma o Concílio de Trento (SEIBLITZ, 1992).

Desse modo, guiando-se pela defesa da imutabilidade dos ritos e da verdade doutrinal da Igreja Católica, opunham-se ao Concílio Vaticano II, que permitiu adaptação dos ritos de acordo com as demandas locais, além de estabelecer uma relação dialogal com o mundo moderno (SOARES, 2010).

Assumindo uma visão pessimista em relação ao Concílio Vaticano II, a igreja local, representada pela Diocese de Campos, sob a liderança de D. Antonio de Castro Mayer, confrontou-se com o Vaticano<sup>67</sup>. Desse modo, a divisão da Igreja (conservadores e progressistas) estendeu-se à igreja local, de forma que, protegendo a tradição da ameaça modernista, o clero, sob a autoridade do bispo, teve de submeter-se a condições reacionárias em relação às decisões conciliares.

Dessa forma, com o objetivo de manter os leigos longe das influências modernistas, foram tomadas pelos tradicionalistas algumas medidas: proibição de assistir a programas televisivos; separação entre homens e mulheres durante as procissões; persistência da missa em latim, a qual foi conservada oficialmente na diocese de Campos.

Esse último ponto, foi objeto de relevante discordância com o *Novus Ordo Missae*, referente à reforma litúrgica sobre a Missa tradicional de Pio V. Com essas ações, denunciando a redução do papel do sacerdote no missal devido à interferência dos leigos, a

---

<sup>67</sup> Cf. SEIBLITZ (1992)

substituição do Latim, pela língua local e a pluralização dos ritos, o bispo Antônio de Castro Mayer assumiu a posição de defensor da doutrina tradicional (SOARES, 2010).

O embate do Bispo da Diocese de Campos com as renovações conciliares terminou com sua renúncia, em 1981, deixando espaço para a chegada de um bispo afinado com as ideias conciliares, D. Carlos Alberto Navarro.

A missão incumbida a Navarro era similar à do padre Alberto Antoniazzi, em 1971, representante dos presbíteros de Minas Gerais, na Comissão Nacional do Clero: Antoniazzi também enfrentou problemas com a divisão clerical, ao propor a superação efetiva de uma aplicação dos modelos centrais “romanizadores”. Apontou para a necessidade de uma atualização da ação pastoral da Igreja do Brasil que procurasse fazer frente a determinados problemas (BONATO, 2009).

Nesse período de transição de bispos, um grupo de leigos de diferentes cidades da Diocese de Campos<sup>68</sup>, objetivando manter os costumes pré-conciliares, tridentinos, sob a alegação de serem tradicionais apoiadores do catecismo de Pio X, apoiaram D. Antônio de Castro Mayer.

Esses religiosos consideravam a manutenção dos costumes da Igreja e fora dela como moralização do espaço, aspiravam manter a fidelidade à liturgia tradicional da Santa Missa Tridentina, bem como a formação tradicional de padres e seminaristas, de forma que as atitudes que visavam modificar tais costumes eram associadas a reflexos de uma ameaça comunista (SOARES, 2010).

Nesse contexto, ao assumir a diocese de Campos com objetivo de imputar as decisões conciliares, D. Carlos Alberto Navarro encontrou grande número de padres, seguidos pelos leigos, que rejeitavam as determinações do Concílio Vaticano II. Esse cenário conflituoso culminou na expulsão dos párocos tradicionalistas frente à recusa de deixar as paróquias.

Removidos da diocese, os religiosos congregaram-se juntos aos leigos, formando a associação União Sacerdotal São João Maria Vianney, encabeçada pelo Padre Fernando Arêas Rifan, o qual vislumbrava a manutenção da tradição. A Igreja local ficou então dividida entre a linha tradicionalista, de Antônio de Castro Mayer<sup>69</sup>, e a oficial, de D. Carlos Alberto Navarro<sup>70</sup> (SOARES, 2010).

---

<sup>68</sup> A saber: Campos, São Fidelis, Cambuci, São João da Barra, Bom Jesus do Itabapoana, Santo Antônio de Pádua, Miracema, Laje do Muriaé, Natividade, Porciúncula e Varre-Sai; somente em Itaperuna o movimento teve menor impacto. Na época a população da Diocese aproximava-se dos 500.000 habitantes.

<sup>69</sup> D. Antônio de Castro Mayer morreu em 1991.

<sup>70</sup> Por meio de uma carta aberta ao Papa, D. Marcel Lefebvre e D. Antonio de Castro Mayer apresentam na sua concepção os principais erros da eclesiologia conciliar.

A tensão no ambiente da diocese de Campos percorreu anos, entre ataques e defesas de ambas as partes envolvidas: de um lado os partidários da Tradição; e de outro os da Santa Sé. No dia 30 de junho de 1988, D. Lefebvre, já com idade avançada, ordenou, sem mandato oficial, quatro presbíteros, fato que incorreu na sua excomunhão.

Para a comunhão eclesial dos interessados em permanecer unidos ao Papa, foi criada a comissão *Ecclesia Dei*, em 1988, presidida pelo Cardeal Castrillón Hoyos, em substituição ao excomungado D. Lefebvre.

### 2.3 O TRADICIONALISMO CATÓLICO CONSERVADOR

Escrita por Plínio de Oliveira, em 1959, a obra *Revolução e Contrarrevolução* tornou-se referência e guia do militante na forma de agir na vida cotidiana. Para Plínio, a revolução tinha o seguinte sentido: “um movimento que visa destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas ou um poder ilegítimo” (ALTOÉ, 2006, p. 12).

Diante dessa concepção, o fundador da TFP, além de entender que a instituição católica estaria buscando medidas antinaturais ao nivelar Igreja e Estado, apontava a Ação Católica como entidade de tendências progressistas e esquerdistas, manifestadas pela gradual eliminação do princípio de autoridade na Igreja, pela redução de distância entre o sacerdote e o fiel.

Com essa concepção, desde a formação da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira explicitou sua característica de aversão a mudanças, seja na ordem doutrinária, seja na prática, de forma que, na concepção tefepista, todas essas mudanças sofridas pela Igreja, eram maus frutos da modernidade.

Na mesma linha de pensamento, D. Antônio Castro Mayer reforçava que a mudança introduziria efeitos perniciosos na Igreja, alterando a concepção consagrada pelo costume e corrompendo a fé pelo relaxamento na postura do fiel (ALTOÉ, 2006).

Além de compreender a modernização da Igreja como “inversão inaceitável” de redenção e perda do caráter divino, o líder da TFP acusava os religiosos que adotavam tais ideias modernas em detrimento da tradição religiosa de corruptores (ALTOÉ, 2006, p. 44). Diante disso, visando à expansão político-ideológica para além das dioceses de D. Antônio Castro Mayer e D. Geraldo de Proença Sigaud, a TFP expandiu sua militância e aumentou a atividade jornalística do grupo (BONATO, 2009).

O receio em relação ao comunismo, que os tradicionais entendiam estar infiltrado na Igreja, colaborou para que os religiosos se aproximassem dos regimes autoritários na década de 1960. Em março de 1964, por ocasião do golpe militar no Brasil, desejosos de uma intervenção militar no enfrentamento do comunismo, alguns grupos internos da Igreja, sobretudo os setores conservadores, apoiaram intervenção.

Essa coalizão entre as forças religiosas e os militares foi uma forma de repreender o comunismo, sempre combatido pelos tefepistas<sup>71</sup> e considerado uma iminente ameaça de desintegração social (ZANOTTO, 2011).

Apesar de parte do clero e laicato, orientada pelo discurso ultramontano, apoiar o golpe militar, outra se opunha categoricamente ao então Estado militarizado e opressor. Tal situação revelou um ambiente de cisão no interior da Igreja, de modo que CNBB sofreu significativas alterações, com substituição de bispos, entrando na ocupação de direção aqueles mais conservadores, contrários às medidas em favor das políticas de reformas de base na sociedade (BONATO, 2009).

Como se pode perceber, o Concílio Vaticano II possibilitou a instauração de uma nova autocompreensão da Igreja, permitindo o desenvolvimento de posicionamentos políticos e pastorais inteiramente novos: por um lado, emergiu um conservadorismo, negando, numa posição de apologia a regimes autoritários, de enfrentamento às correntes liberais pelo temor de uma revolução, recebendo de forma animosa os ares progressistas pós-conciliares; por outro lado, emergiu a corrente progressista segundo a qual a Igreja deveria ater-se aos princípios sociais, voltada às causas da pobreza e da fome (GONÇALVES, 2011).

Se parte do clero e do laicato, ainda atrelada à concepção ultramontana, apoiava o regime autoritário, rejeitando propostas de mudanças sociais e defendendo uma Igreja distante de questões sociais, como a pobreza, e envolvida somente com questões litúrgicas e internas da instituição religiosa, outra parte opunha-se ao Estado autoritário, lutando por mudanças de tendências socialistas, como reforma agrária e luta contra a pobreza.

Após o Concílio Vaticano II, nesse embate de oposições, as elites católicas conservadoras assumiram claramente uma posição de antagonismo e ressentimento em relação às novidades conciliares. Os grupos de pressão atuantes nesse período utilizaram recursos como a imprensa diária, livros e o periodismo como meios de “denunciarem” a política adotada pela Igreja, tida nesse momento como mundana (GONÇALVES, 2011, p. 9).

---

<sup>71</sup> O termo tefepista designa os membros da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, sendo derivativo de sua sigla TFP (ZANOTTO, 2011, p. 282).



A manutenção do discurso conservador aconteceu por meio da influência acadêmica e com divulgação em jornais e revistas propagando os ideais tradicionalistas.

A Revista Permanência, fundada em 1968 pelo grupo liderado por Gustavo Corção, também foi tradicionalista. O referido grupo entrou no debate sobre a Tradição ao integrar o movimento de leigos católicos fundado por Jackson de Figueiredo e depois liderado por Alceu de Amoroso Lima – o Centro Dom Vital (1922) –, com a revista A Ordem (1921). Essa forma de divulgação de ideais não foi exclusiva dos tradicionalistas: em 1960, o padre Alberto Antoniazzi, com a colaboração do padre Paschoal Rangel, criou a revista teológica Atualização, de teor favorável à tradução das orientações do aggiornamento da Igreja Católica (GONÇALVES, 2011).

Nesse contexto de embates ideológicos, no período entre 1960 e 1964, o tema da reforma agrária estava em evidência, dividindo as opiniões: se parte do clero, a exemplo de D. Helder Câmara, e do laicato manifestava-se em prol da reforma agrária, a TFP condenava o movimento, sob a alegação de que seria uma ação confiscatória, pecaminosa e contrária aos mandamentos divinos. Com o livro *Reforma Agrária – Questão de Consciência* (RAQC), Plínio de Oliveira e seus colaboradores defenderam a inviabilidade econômica e religiosa da reforma (BONATO, 2009).

Segundo um sítio católico, o livro teria sido um best seller nacional, sendo tal fato divulgado pelo jornal O Globo, em de 30 de junho de 1961. No referido sítio, são destacados os seguintes números: “A 1ª edição, de 5 mil exemplares, esgotou-se em 20 dias. Seguiram-lhe três outras edições, perfazendo 30 mil exemplares<sup>72</sup>.”

Feito um levantamento, O Globo, de 30 de junho de 1961, constatou: Reforma Agrária – Questão de Consciência está entre os livros mais vendidos do Brasil. (...) não era habitual que um livro todo doutrinário e técnico, como Reforma Agrária – Questão de Consciência, tivesse mais do que uma edição de 2 mil exemplares. E ainda hoje, poucos são os livros (não meramente de uso escolar) que escapam à marca dos 5 mil exemplares.

Esse best-seller repercutiria depois além de nossas fronteiras. Uma edição saiu na Argentina (1963), seguinte na Espanha (1969) e outra na Colômbia (1971). Somando-se estas às quatro edições brasileiras, o livro atingiu sete edições, num total de 39 mil exemplares.”<sup>73</sup>

A obra RAQC foi bem aceita por diversas classes políticas e por muitos proprietários de terras, aos quais não interessava a reforma agrária. Em 1960, contrariando os tefepistas e acirrando a nítida a divisão dentro da própria Igreja, o então secretário-geral da CNBB, Dom

<sup>72</sup> Disponível em: <<http://ccatolico.qualifonet.com.br/site/?p=5599>>. Acesso em: 26 de junho de 2014.

<sup>73</sup> Disponível em: <<http://ccatolico.qualifonet.com.br/site/?p=5599>> Acesso em: 26 de junho de 2014.

Helder Câmara, acompanhado de mais cinco bispos, foi à televisão alegar que a reforma agrária estava de acordo com a Doutrina Social da Igreja (BONATO, 2009).

Nesse contexto de acirrada oposição, após o golpe militar de 1964, apoiando<sup>74</sup> o regime, a TFP intensificou suas críticas aos setores progressistas da Igreja, tratando-os como agentes que coadunavam com a *comunização* do clero brasileiro.

Nesse movimento, realizou campanhas e promoveu abaixo-assinados para expulsar clérigos comunistas do seio católico. Em 1968, por ocasião do documento do padre Joseph Comblin<sup>75</sup>, que continha críticas à Igreja e às elites latino-americanas, a TFP lançou uma campanha de denúncia de infiltração comunista (ALTOÉ, 2006).

O divórcio provocou outra campanha dos tefepistas, os quais defendiam a indissolubilidade conferida por Jesus ao casamento, como um sedimento da estrutura da família<sup>76</sup>, impondo, portanto, sua manutenção a qualquer custo. Em 1966, a TFP organizou-se contra o projeto de um novo Código Civil por considerá-lo uma ameaça à família brasileira<sup>77</sup>.

Em 1975, por meio de uma carta pastoral de Antônio de Castro Meyer, novamente os tefepistas combateram os projetos de lei de introdução do divórcio. Em 1977, apesar dos esforços e para descontentamento de Plínio Corrêa de Oliveira e dos demais tefepistas, atribuindo a culpa à CNBB por não ter tomado medidas mais enérgicas para o enfrentamento da questão, a lei foi aprovada no Congresso Nacional (ALTOÉ, 2006).

A partir de 1980, a TFP retoma as discussões sobre a questão agrária. Diga-se de passagem, essa questão foi retomada em três os momentos: quando da aprovação, pela Assembleia Geral da CNBB, do documento “Igreja e problemas da terra”<sup>78</sup>; no 1º Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República; e com as “discussões sobre a questão agrária nos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte” (ALTOÉ, 2006, p. 38).

A sociedade brasileira foi experimentando uma complexidade cada vez maior, de modo que a posição integrista não se sustentou por muito tempo. D. Geraldo de Proença Sigaud, que esteve junto com a TFP contra o Concílio, afastou-se de D. Antônio de Castro

---

<sup>74</sup> Logo após sua criação, a TFP já assumiu papel de destaque no combate ao presidente João Goulart, externando, desde 1961, o desejo de sua saída do cargo presidencial, uma vez que o considerava identificado com o comunismo.

<sup>75</sup> Padre, professor do Instituto Teológico do Recife.

<sup>76</sup> A estrutura de família defendida pela TFP era pautada no patriarcalismo que refletia a estrutura organizacional da sociedade e do próprio clero, exaltando a hegemonia masculina (ALTOÉ, 2006).

<sup>77</sup> O projeto de um novo Código Civil que tramitava na Câmara Federal aprovava o divórcio. O apelo feito pela TFP por meio de abaixo-assinados às autoridades políticas não foi suficiente, e as emendas propostas pela associação foram rejeitadas (ALTOÉ, 2006).

<sup>78</sup> Disponível em: <[http://www.cnbb.org.br/documento\\_geral/LIVRO%2017-IGREJA%20E%20DA%20TERRA.pdf](http://www.cnbb.org.br/documento_geral/LIVRO%2017-IGREJA%20E%20DA%20TERRA.pdf)> Acesso em: 20 de agosto de 2013.

Meyer e acabou rompendo com o grupo, em 1969, por concepções relacionadas à questão agrária e social, preferindo permanecer fiel ao Vaticano (ALTOÉ, 2006).

Os fiéis consideravam Plínio profeta: “Dominus Plinius<sup>79</sup> é o maior de todos os santos, o maior entre todos os profetas! E ele está tão próximo de nós” (PEDRIALI, 1985, p. 110). Existia dentro da instituição a sociedade “Sagrada Escravidão” ou “Sempre Viva”, cujos membros consagravam-se “escravos” de Plínio Corrêa de Oliveira, de quem recebiam bênçãos. Na “Sempre Viva”, o integrante passava adotar o nome de Plínio somado ao de um padroeiro e um título de Nossa Senhora. Como Plínio Corrêa de Oliveira passou a ser designado pelo codinome de Maria, assim o escravo de Maria era também escravo de Plínio.

De acordo com a TFP, o Reino de Maria viria depois da Bagarre (“Grande confusão”). A humanidade seria purificada dos vícios adquiridos nos séculos que se seguiram à Idade Média. Essa catástrofe faria a TFP despontar como a única organização que conseguiria prever com antecedência o evento, podendo alertar a iminência do acontecimento (PEDRIALI, 1985).

Em contrapartida, na década de 1990, a TFP entra em crise, sobretudo após a morte de seu fundador, Plínio Correa de Oliveira, abrindo espaço para dissidências, lutas e disputas na associação.

Visto pelos membros da TFP como herói da contrarrevolução católica, indivíduo capaz de aglutinar os valores cristãos na sociedade, Plínio é apontado por Altoé (2006) como figura carismática do modelo weberiano, um indivíduo de qualidade pessoal extracotidiana, capaz de exercer certo domínio carismático sobre os adeptos.

Com sua morte, vai junto o carisma. Acreditando ser a dominação carismática oriunda de dotes pessoais do grande líder, não podendo, portanto, ser transferida a outra pessoa, a questão sucessória culminou na instabilidade e na crise, iniciando-se um processo de disputas entre os membros, que se julgavam eleitos, e os demais, que não os reconheciam como tal.

Em meio a essa dissidência, emerge a figura de João Scognamiglio Clá Dias<sup>80</sup>, muito próximo de Plínio Correa de Oliveira, por quem foi chamado para ser o primeiro a fazer parte da “Sempre Viva”, sendo, inclusive, o responsável pela formação da militância juvenil na entidade, em virtude da sua liderança diante dos jovens (ALTOÉ, 2006).

<sup>79</sup> Os membros da TFP tratavam seu líder como Dominus Plinius.

<sup>80</sup> Mons. João Scognamiglio Clá Dias nasceu em S. Paulo, Brasil, no dia 15 de agosto de 1939. Disponível em: <<http://www.joaocladias.org.br/curriculum.asp>> Acesso em: 10 dezembro de 2013.

Quando o grupo de João Clá Dias reivindicou o direito de voto nas assembleias da TFP, foi desencadeado um conflito com os membros mais antigos que chegou ao judiciário<sup>81</sup>: de acordo com os estatutos da TFP, somente os membros fundadores tinham direito ao voto nas assembleias gerais, ficando os demais sócios sem meios para influenciar as decisões. Segundo os dissidentes, após o falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira,

procedeu-se a uma eleição para preenchimento do cargo de vice-presidente da associação civil, com poderes de presidente. Esta eleição foi legitimada numa cláusula dos estatutos, que segundo os rebelados, estava completamente defasada, pois havia sido redigida numa época em que o número dos sócios-fundadores era em número de oito mais um sócio-efetivo que ocupava o cargo de diretor, ficando injustamente aliados do processo mais de uma centena de sócios da entidade que em muitos casos eram antes mais ligados ao governo da associação do que alguns dos eleitores (ALTOÉ, 2006, p. 57).

Um número considerável de membros da TFP não reconhecia os dirigentes estatutários (os mais antigos) como líderes naturais, além de duvidar de sua capacidade para conduzir a entidade, alegando ainda que a condução da TFP teria passado de um governo aberto entre os membros para um mando absolutista (ALTOÉ, 2006).

Nesse impasse, apresentaram-se dois caminhos distintos para inserção da TFP na sociedade: os dissidentes, que desejavam uma TFP envolta em questões estritamente religiosas; e os sócios-fundadores, que queriam continuar o combate em questões sociopolíticas e teológicas.

Os sócios-fundadores pretendiam dar continuidade à luta contra o comunismo, os temas agrários, a temida infiltração esquerdista na Igreja, além de questões como o aborto e a união civil (ALTOÉ, 2006).

Durante esse período de enfrentamento entre os membros, muitos foram os argumentos de ambos os lados acerca dos respectivos interesses. Enquanto os sócios-fundadores defendiam a TFP uma instituição nascida com finalidade definida e delimitada no campo ideológico, os dissidentes reivindicavam judicialmente o direito de todos os associados participarem da assembleia geral (ALTOÉ, 2006, p. 62).

Tal disputa foi vencida pelos dissidentes, podendo convocar a Assembleia na hipótese de recusa da diretoria. Como desfecho, foram afastados os antigos diretores da TFP, abrindo espaço para a posse dos novos dirigentes ligados aos dissidentes (João Clá Dias). As disputas

---

<sup>81</sup> Foi impetrada uma ação na 3ª Vara Cível do Fórum de São Paulo, após a recusa dos diretores da TFP em modificar estatutos a fim de permitir sufrágio a todos da entidade. O grupo liderado por João Clá Dias recorreu à Justiça e ganhou, na segunda instância (ALTOÉ, 2006).

estenderam-se até as questões sobre os bens da organização, alimentando acusações sobre gestão do patrimônio da associação (ALTOÉ, 2006).

Pelo próprio caráter ideológico da TFP, suas principais fontes de receita eram as campanhas de venda de livros, publicações, serviços de coleta de donativos, além de campanhas como a “Vinde Nossa Senhora de Fátima, não tardeis!”, que chegou a representar 93,5% das receitas da associação.

Após a perda judicial por parte dos sócios-fundadores, um grupo ligado a eles fundou a associação “Aliança de Fátima” e, por meio de mudanças nos folhetos de arrecadação, passou a receber os donativos antes destinados à TFP, de modo que os sócios-fundadores continuaram mantendo “posse das receitas e dos bens, mesmo após perderem o controle legal sobre a TFP” (ALTOÉ, 2006, p. 66).

Os sócios-fundadores acusaram os dissidentes de obedecerem a um único comando, o de João Cla Dias, apontado como figura dismanteladora da obra da TFP. Por meio desse religioso e seus seguidores, foi constituída uma nova entidade, a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima.

Segundo os tefepistas, o crescimento vertiginoso da nova associação deveu-se à posse, por parte dos dissidentes, de um banco de dados, que tinha a relação dos contribuintes da TFP:

Após essa manobra passaram a desenvolver uma metódica operação de visitas aos doadores, visando conseguir que suspendessem seus donativos para a TFP, procurando fazer com que os transferissem para a nova associação que já haviam constituído desde agosto de 1997. Com isso, provocaram a redução da carteira de donativos da TFP em mais 44,1%, no curto período de quatro meses (julho a outubro de 1998) (ALTOÉ, 2006, p. 67).

Nesse cenário, as atividades de arrecadação fundos dos dissidentes (fundadores Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima) foram gradualmente direcionadas ao benefício do que viria a ser os Arautos do Evangelho. Por meio de depoimentos<sup>82</sup>, os tefepistas acusavam que a abordagem usada pela Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima ou pelos AE era simplesmente continuidade da Campanha “Vinde Nossa Senhora de Fátima, não tardeis!”, promovida pela TFP (ALTOÉ, 2006, p. 67).

Como desfecho final, concretizou-se o cisma dos dois grupos em duas instituições: os dissidentes, nos Arautos do Evangelho; os sócios-fundadores, na Associação dos Fundadores da TFP (ALTOÉ, 2006, p. 73).

---

<sup>82</sup> Cf. Altoe, 2006, p. 68-9.

A partir dessa ruptura definitiva, diferentes caminhos são seguidos, de modo que muitos aspectos aproximam e afastam as características da Associação dos Fundadores da TFP e os Arautos do Evangelho: enquanto os primeiros recusaram uma submissão direta à hierarquia eclesiástica, os últimos defendem a fidelidade ao Papa e à tutela da Santa Sé.

Em 28 de fevereiro de 2001, os Arautos do Evangelho tiveram o reconhecimento pontifício, pelo Papa João Paulo II, da Associação Privada Internacional de Fiéis de Direito Pontifício, composta, majoritariamente, de jovens que vivem o celibato, em casas destinadas para rapazes ou moças.

Para o Vaticano, movimentos leigos, como os AE, poderiam funcionar como um caminho para a formação de sacerdotes, apoiando a Igreja em sua doutrina tradicional e combatendo a proliferação de outras igrejas<sup>83</sup> (LIBÂNIO, 2005).

Apesar do distanciamento em relação a algumas determinações do Concílio Vaticano II, por ser interpretado como ruptura com a tradição da Igreja Católica, desenvolveu-se no Brasil um tradicionalismo que manteve comunhão com Roma. Esse tradicionalismo, sob a égide de Roma, teve como maiores expoentes Plínio Corrêa de Oliveira, Orlando Fedeli, egresso da TFP e que constitui a Associação Cultural Montfort, e João Clá Dias, também egresso da TFP e fundador dos AE.

Segundo Mainwaring (1986)<sup>84</sup>, ao desenvolverem uma nova concepção de Igreja, mais sintonizada com a modernidade, mais próxima das demandas do mundo secular moderno, as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) modificaram o pensamento católico oficial. Nessa concepção, os AE, partiram para uma interpretação do Concílio Vaticano II como continuidade em relação ao Vaticano I.

Ocorreu uma nova percepção quanto à relação da Igreja com o mundo contemporâneo, fato reforçado pelo reconhecimento da liberdade religiosa como um direito dos seres humanos. Diante de tais mudanças, os religiosos apegados aos valores tradicionais, reagiram sob a justificativa de que as proposições conciliares transtornaram as bases da tradição cristã, alterando questões litúrgicas e inserindo a Igreja em assuntos que acreditavam serem alheios à instituição (ALTOÉ, 2006).

A figura do Marcel Lefebvre<sup>85</sup> é ilustrativa do posicionamento integrista, tradicional e reacionário. O arcebispo francês rejeitou qualquer inovação advinda do Concílio Vaticano II,

---

<sup>83</sup> URQUHART, Gordon. *A Armada do Papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

<sup>84</sup> MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1986,

<sup>85</sup> João Paulo II excomungou Lefebvre e o ex-bispo de Campos dos Goytacazes dom Antonio de Castro Mayer que assistiu a dom Lefebvre (MENOZZI, 1998, p. 232-233).

interpretando o evento como subversor das estruturas eclesiásticas por adotar os princípios de igualdade, liberdade e fraternidade da Revolução Francesa. Tais princípios, segundo Menozzi (1998)<sup>86</sup>, associavam-se aos documentos conciliares que faziam referência à colegialidade episcopal, à proclamação da liberdade religiosa e ao ecumenismo, respectivamente *Lumen Gentium, Dignitatis humanae, Unitatis redintegratio* (MENOZZI, 1998).

No período entre 1950 e 1961, a Igreja assumiu um papel de liderança na defesa de programas de mudança social, sendo o padre francês Lebreton uma figura que resumiu em suas ações esse posicionamento.

A partir desse período, influenciados pelo catolicismo francês de Lebreton, e dos dominicanos Congar, Chenu e Cardonnel, surgiram religiosos brasileiros mais engajados socialmente.

Os AE, plenamente reconhecidos como de direito pontifício, ficaram numa situação peculiar: se, por um lado, não aderiram à ala progressista da Igreja, por outro lado, não se estreitaram com os tefepistas. Com relação às modificações no ritual da missa, passando-a para a língua vernácula, enquanto os tefepistas consideravam essa mudança como perda da essência, esvaziando componente sagrado ao submeter-se às peculiaridades regionais, os AE não só aceitaram a missa renovada como introduziram no culto sua banda sinfônica<sup>87</sup>. A inacessibilidade do latim funcionava como separador do fiel e o sacerdote, explicitando a hierarquia entre ambos. A participação mais ativa dos leigos na missa, por meio dos cânticos, aclamações e gestos corporais, também foi combatida por Plínio de Oliveira e conseqüentemente pela TFP (ALTOÉ, 2006).

Outra distinção entre os AE e a TFP foi a forma como lidaram com a presença feminina. Enquanto a associação tefepista não admitia mulheres nem casamento (o estado civil de casado só era permitido àqueles que, ao entrarem na associação, já estavam sob essa condição). Os membros deveriam manter-se afastados da companhia feminina, sob o risco de incorrer em falha, pois o celibato era condição para atingir a perfeição. Ser membro exigia do militante dedicação exclusiva, que poderia ser prejudicada se ele tivesse que despender parte de seu tempo com uma esposa ou família. Os AE, não obstante viverem o celibato e a castidade, abriram espaço para a participação feminina, formando uma ala separada dos homens: Regina Virginum.

Apesar dessa divergência entre ambos com relação à limitação da figura da mulher, o feminino, paradoxalmente, é central na devoção a Nossa Senhora de Fátima. Por outro lado,

---

<sup>86</sup> Menozzi (1998).

<sup>87</sup> “A entidade parece ter deixado no passado – pelo menos em algumas questões, como o ritual da missa - a leitura da tradição como imutável que foi característica da TFP” (ALTOÉ, 2006, p. 86).

embora os AE permitam a participação feminina, resguardam um pensamento conservador, limitando a posição de liderança e direção aos homens.



### 3 NOVOS TEMPOS PARA A TRADIÇÃO?

No presente capítulo serão apresentados aspectos gerais acerca do campo religioso brasileiro, explicitando sua matriz e as dinâmicas que o torna, plural e sincrético. Na sequência, tratar-se-á dos religiosos resistentes ao *aggiornamento* trazido pelo Concílio Vaticano II e pela modernidade, discutindo o posicionamento desses religiosos em meio a esse cenário pluralista.

Em tópico posterior, será abordada, em específico, a fundação dos Arautos do Evangelho, além de questões relacionadas ao tradicionalismo católico apresentado por esses religiosos. Destacando pontos como a indumentária, os modelos de evangelização, os meios de comunicação e o posicionamento quanto a questões litúrgicas, pretende-se demonstrar, de forma geral, a estrutura religiosa dos AE. Serão apresentadas algumas aproximações e distanciamentos entre AE e TFP, enfatizando a relação desse primeiro com questões relativas à modernidade - como a internet.

Por fim, no último tópico, serão lançadas algumas observações acerca da proximidade dos AE com a juventude e a vocação para vida religiosa, bem como a expansão do grupo por meio da criação de institutos e associações – *Virgo Flos Carmeli*, *Regina Virginum* e os institutos de ensino. Acerca dessas associações, ramos dos AE, serão apresentadas as estruturas, as organizações e as suas divisões – masculina e feminina. Pontos como a estética medieval, os modelos de perfeição, beleza, além da devoção a Virgem, estarão contextualizados com imagens dos diversos meios midiáticos utilizados pelos AE, de modo a reforçar e ilustrar os apontamentos do texto.

Finalmente, serão considerados alguns pontos de aproximação entre a estrutura dos AE e a teoria de construção social da realidade.

#### 3.1 RENOVAÇÃO CONSERVADORA NO CATOLICISMO

O campo religioso brasileiro<sup>88</sup> tem sido descrito como plural e sincrético<sup>89</sup>, com diversas manifestações, apropriações, releituras, práticas e discursos. Todos esses elementos resultam na predisposição a uma experimentação religiosa variada (ISAIA, 2009; NEGRÃO, 2008). De fato, sua composição advém da combinação das matrizes católica, indígena e

---

<sup>88</sup>Trata-se da mesma ideia de campo utilizada por Bourdieu e referenciada pelos autores que estudam o campo religioso brasileiro.

<sup>89</sup>Cf. Sanchis, 1995.

africana, as quais, no processo histórico, resultaram numa linguagem comum (CAMURÇA, 2009).

Deve-se ressaltar que, historicamente, houve, em virtude de vários aspectos, a supremacia católica: quer seja pela sua capacidade de adaptação e ajustamento às novas situações; quer seja pela sua capacidade de manter as dissonâncias quase sempre sob sua égide; quer seja pela sua capacidade de se abrir e se permitir diversificar, oferecendo “em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo” (SANCHIS, 1992, p. 33; TEIXEIRA, 2005).

Apesar de o catolicismo combinar essas diferentes linguagens e manifestações, isso não deixa o campo religioso isento de tensões. Uma delas é a emergência de grupos que enfrentam e recusam o catolicismo como metanarrativa da história religiosa do Brasil. Em contrapartida, grupos do catolicismo direcionam-se à volta a um modelo de Igreja altamente hierárquico, com uma visão restritiva quanto ao diálogo com o mundo moderno e plural<sup>90</sup> (ISAIA, 2009; NEGRÃO, 2008; PORTELLA, 2006a).

Júnior (2009; p. 06) aponta a constatação de outro traço na constituição do campo religioso brasileiro:

A sobreposição de paradigmas pós-modernos, modernos e pré-modernos. Ao mesmo tempo herdando e dialogando com a modernidade europeia, desenvolveu-se no Brasil uma modernização particular não excludente dos padrões mágicos de crenças e das relações sociais hierárquicas pré-modernas e, ao mesmo tempo, aberta aos rearranjos da pós-modernidade (JUNIOR, 2009; p. 06).

A composição do campo religioso brasileiro remete a uma porosidade identitária, fruto do contato de diferentes povos no seu território. Daí, a característica matricial das crenças e práticas religiosas ser a constituição de uma linguagem comum (ISAIA, 2009). Para Camurça (2009), essa linguagem comum alicerça-se na crença disseminada em um mundo envolvido por uma dimensão encantada onde figuram anjos, santos, demônios, fadas e diversos seres sobrenaturais.

Apesar dessa diversidade, o discurso das identidades fixas e do particularismo em detrimento das diferenças fez-se e ainda se faz presente. Pode-se dizer, portanto, que, ainda em nossos dias, o campo religioso caracteriza-se como cenário de tensões, violência física contra pobres, negros, índios, enfim, os considerados diferentes (ISAIA, 2009).

---

<sup>90</sup>A realidade do pluralismo religioso pode possibilitar tanto uma nova conversação dialogal quanto um acirramento das “heranças confessionais” (TEXEIRA, 2007, p.7).

Desse modo, pensar o campo religioso brasileiro significa refletir sobre uma realidade de tensão entre um tipo ideal de identidade pregado pelas elites e sobre a dinâmica real da vivência e o comportamento assumido por diferentes segmentos sociais no Brasil de hoje. Com a emergência de novos e voláteis componentes, ao mesmo tempo em que se abandona a posição de subordinação frente à crença de um Brasil eminentemente católico, encontra-se resposta por parte dos mais tradicionais (ISAIA, 2009). Giumbelle (2012) refere-se a uma polarização: de um lado, o erudito e, de outro, o popular (GIUMBELLE, 2012).

Tal campo atualmente apresenta-se cada vez mais plural em suas práticas e discursos, distanciando-se da supremacia católica, consolidada nos anos de colônia e império (STEIL, 2001; PIERUCCI, 2004). Com efeito, “já faz parte de um consenso acadêmico na sociologia e antropologia da religião a ideia do declínio da hegemonia católica e da gradativa constituição de um pluralismo no universo religioso brasileiro” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

Como se pode perceber, tal campo apresenta uma complexidade empírica, de forma que as diversas manifestações, apropriações e releituras, caracterizam uma porosidade religiosa, uma predisposição favorável a conhecer e submeter-se a experiências religiosas variadas. Faz parte desse cenário, juntamente com o trânsito religioso, o contato com diferentes formas de manifestações religiosas individuais ou institucionalizadas (NEGRÃO, 2008).

O processo de desenvolvimento de uma espiritualidade pessoal e subjetiva é enfatizado pela pluralidade como modo independente tanto de concatenar ou combinar elementos de diversas religiões quanto de circular pelos grupos e seus rituais (SIQUEIRA, 2003). A circulação e o múltiplo pertencimento ao catolicismo, ao esoterismo, ao espiritismo e ao pentecostalismo são observados na dinâmica da realidade social, sendo a união de elementos de várias crenças o resultado das experiências religiosas vividas pelo indivíduo.

O pertencimento a uma religião configura, na modernidade, o resultado desse percurso de múltiplos contatos com “os sagrados”, possibilitando a constituição de uma religiosidade própria, a partir das várias ofertas religiosas presentes na atualidade (CUNHA, 2007).

Diversos estudiosos demonstram gradativa constituição de um pluralismo no universo religioso brasileiro (CAMURÇA, 2009; TEIXEIRA, 2005; ISAIA, 2009). Negrão (2008) apresenta uma visão panorâmica da constituição do campo religioso que, desde os tempos de colônia, passa pelas transformações ocorridas ao longo do século XX, culminando na condição pluralista em que o catolicismo, ao longo dos anos, perde adeptos para outros grupos religiosos.

Monteiro (2006) evidencia a questão do pluralismo e sua relação com a esfera pública no Brasil, enquanto outros estudos revelam a efusão de novas religiosidades e conflitos entre elas (SOARES, 1993).

A modernidade tem sido apontada como o propulsor fundamental que parece ter provocado e evidenciado a característica plural do campo religioso brasileiro. Segundo Steil (2001), diversidade religiosa e secularização são dois processos historicamente associados. Com o avanço da razão secular, a quebra do monopólio de uma dada Igreja sobre a religião da sociedade, influenciou a modificação do papel das instituições religiosas. Na medida em que a religião deixa o papel de fundante social, ela permite a emergência de grupos religiosos que irão atuar no nível do conhecimento e da cultura (STEIL, 2001).

Steil (2001) aponta ainda que as formas de ser católico tomaram novos rumos, nos últimos anos, reinventando-se e revitalizando suas tradições. Em contrapartida, há também aqueles que se declaram católicos, mas não se ligam a qualquer doutrinação por parte da Igreja (STEIL, 2001; MACHADO e MARIZ, 1994). Utilizando a autonomia racional e emocional para compor seu mundo, os indivíduos continuam a viver dimensões religiosas particulares, permitindo à religião novas formas de se expressar (PORTELLA, 2007).

Esse novo contexto mostra-se, inicialmente, infértil às formas conservadoras e tradicionalistas, haja vista a oferta de componentes religiosos e o contato quase íntimo com a alteridade tornarem-se cada vez mais próximos. Apesar disso, ao resgatar antigas práticas, costumes e estilos de vida do antigo catolicismo, alguns movimentos internos conservadores têm se evidenciado (PORTELLA, 2007).

O efeito da modernidade<sup>91</sup> corroeu antigas certezas fornecidas aos indivíduos pelo mundo da tradição, criando, assim, um desconforto e uma condição de vida praticamente intolerável e carente de sentido (BERGER, 1999).

Em se tratando de plausibilidade, um simples posicionamento de retorno a costumes antigos não se sustentaria por si só: seria necessário um algo novo que suscitasse sentido para tal posicionamento, uma construção social plausível capaz de sustentar essa realidade (BERGER, 1999; BRAGA, 2004).

Posturas católicas, atualmente, têm-se inovado quanto a formas de expressão performática da fé, mas sem diálogos e concessões ao mundo. Dessa maneira, aproximam-se mais de antigos posicionamentos do que de posturas mais modernas que se permitem contaminar (BRAGA, 2004).

---

<sup>91</sup> Modernidade expressa uma ideia de atualidade, do que é recente. Para Habermas, o substantivo modernistas e sua antítese tem seu emprego desde a Antiguidade tardia (HABERMAS, 2000, p. 13).

Em outras palavras, o catolicismo contemporâneo vive um paroxismo: se, por um lado, mostra-se com riqueza de configurações, por outro, destaca-se pelo engessamento religioso e teológico, “uma volta a um modelo de Igreja altamente hierárquico, dogmático de resgate de antigas espiritualidades” (PORTELLA, 2009, p. 2).

Portella (2009) apresenta alguns pontos a partir dos quais se podem analisar os movimentos católicos conservadores. Um deles trata do catolicismo e de suas concessões pós-conciliares, as quais teriam em última análise “contaminado”<sup>92</sup> a Igreja com elementos estranhos à fé. Ou seja, tais concessões permitiram um contato da igreja católica com a modernidade, numa abertura suficiente para mudar os costumes e a forma de ser Igreja: conforme o olhar dos críticos internos desse processo, a Igreja cedeu internamente à modernidade racionalizante e secularizante, isto é, cedeu ao mundo.

Outro ponto diz respeito à racionalização e aos elementos secularizantes<sup>93</sup> característicos da modernidade, contrapostos a uma resposta em forma de reencantamento voltado ao passado.

A modernidade colocaria à prova a plausibilidade estrutural dessas minorias cognitivas, tornando necessário o retorno a um momento idealmente imaginado como puro, anterior à contaminação moderna das últimas décadas (BERGER, 1999; PORTELLA, 2009).

Tais movimentos tradicionalistas podem ser uma resposta à própria característica sincrética disseminada do catolicismo brasileiro, uma resposta que não faz mais concessões nem diálogo com a alteridade, sinônimo de “desvios” ou “impurezas” (PORTELLA, 2009).

O contato com a modernidade, além de ter sido capaz de direcionar a Igreja católica no Brasil para uma maior abertura ao social, trouxe a possibilidade de as pessoas compartilharem infinitas identidades sem estarem necessariamente presas a qualquer uma delas. Trata-se da possibilidade da vivência e coexistência de diversos estilos de vida e visões de mundo, agora desencantado e racional.

A Teologia da Libertação (TL) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) foram movimentos que podem ser apontados como característicos dessa maior abertura para o social (GRUMAM, 2004; PORTELLA 2009).

Se, em tempos remotos, os indivíduos viviam em instituições sociais e religiosas que lhes davam um sentido geral e coeso do mundo, hoje, o indivíduo moderno encontra-se numa pluralidade de plausibilidades que leva ao relativismo. Os modelos do passado parecem

---

<sup>92</sup> Cf. SANCHIS (2007).

<sup>93</sup> Oliveira (2012) resume o conceito de secularização em Berger (1971) da seguinte forma: [...] processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e os símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura.

melhor aparelhados em certas circunstâncias para produzir certezas e mundos de sentido do que as organizações sociais modernas e do que uma Igreja secularizada.

Em resposta a esse esvaziamento de sentido, alguns movimentos religiosos que buscam forte identidade remetem ao passado, sustentando-se contra a comunidade capaz de oferecer, através da solidariedade afetiva entre os membros e da oposição ao mundo externo que se mostra ameaçador, constante terapia contra a dúvida mundana (BERGER, 1973).

Nesse sentido, não somente no Brasil, mas na cena religiosa internacional, crescem movimentos conservadores. Esses movimentos rejeitaram, em graus diferentes, o *aggiornamento*<sup>94</sup> trazido pelo Concílio Vaticano II (BERGER, 2001, p. 13). Apresentando-se como restauradores da verdadeira e fiel identidade católica, identificada com o catolicismo praticado fora dos costumes modernos, emergem saudosistas de uma Igreja mais rígida para com o mundo moderno, posicionando-se na defesa de um catolicismo anterior ao evento conciliar em questão (PORTELLA, 2013).

Tirando o poder quase hegemônico de uma religião atávica, que se fazia soberana e praticamente único referencial do sagrado, a modernidade nivelou a Igreja Católica com outras organizações religiosas.

Soma-se a isso o fato de, internamente, surgirem forças em consonância com a modernidade. Refletindo numa abertura ao mundo secular e conseqüente sacrifício de símbolos antes inerentes, como a língua da liturgia, vestes, entre outros, houve uma mudança de concepção, voltando-se para as questões relacionadas ao povo e ao mundo, em detrimento da própria Igreja e da hierarquia. Contudo, para Sofiati (2011), o catolicismo no Brasil, atualmente, vive um processo de aprofundamento de práticas voltadas às disputas de fiéis em detrimento de um modelo de evangelização preocupado com a situação social do indivíduo. Nesse processo predomina, no interior da Igreja Católica, a prática eclesial dos setores reformistas e, principalmente, modernizadores conservadores (SOFIATI, 2011).

Em meio a isso, novas organizações religiosas buscam recuperar “imagéticas e performances”, ideários e doutrinas tidas como tradicionais e perenes (PORTELLA, 2013, p.7). Apesar de consistirem em mais um modo de ser católico, esses religiosos entendem-se como sendo os únicos puramente católicos. Ou seja, por meio da tradição, sentem-se como herdeiros diretos de uma verdade religiosa. Nessa concepção, os outros seriam formas de catolicismo, esmaecidos e afastados da real forma de ser Igreja.

---

<sup>94</sup> A palavra italiana *aggiornamento*, que pode ser traduzida como atualização, referente às promulgações conciliares.

Essas organizações religiosas com apelo ao tradicional constroem sua identidade de verdadeiramente católicos rivalizando com outros grupos e defendendo concepções contrárias (CALDEIRA, 2004).

A construção dessa identidade se dá pela defesa e pelo retorno a um catolicismo de tendências exclusivistas e totalizantes, capaz de conferir segurança no mundo moderno. Nessa concepção acabam se fechando “dentro da religião”, que leva a ver o outro como portador de mensagem falsa (SODRÉ, 2004, p. 22).

Para grupos que construam e reforcem sua identidade, é necessário clareza na distinção entre eles e os outros, reforçando a identidade de sua Igreja frente à pluricização. Por conta desse pluralismo religioso, reforça-se um discurso de rejeição a misturas religiosas, pregando uma fidelidade irrestrita à ortodoxia institucional (MARIZ; MACHADO, 1998).

Apesar de discursarem como imunes aos efeitos da modernidade e como baluartes de um passado, esses religiosos são o reflexo de um mundo plural, os quais aderem “à Igreja através da reflexividade, ou seja, do pensar criticamente a Igreja” (PORTELLA, 2013, p.11). Daí, existir um paroxismo: seguidores desses movimentos religiosos escolhem ser não plurais de modo pluralista<sup>95</sup> (PORTELLA, 2009, p.11).

Conseguem ser conservadores e, ao mesmo tempo, modernos: “(...) um movimento poderia ser, pois, ao mesmo tempo, conservador e moderno ou conservador e tradicional e, mesmo – outro movimento –, progressista e moderno ou progressista e tradicional” (MAUES, 2000; p. 4).

Desde 1960, o tradicionalismo católico, valendo-se dos meios intelectuais, dos movimentos leigos e do periodismo católico, enfrentou o caminho supostamente progressista<sup>96</sup> que assumira a Igreja após o Concílio Vaticano II, que impulsionou o pensamento católico progressista e as práticas pastorais. Se, por um lado, grande parte dos setores ligados à Teologia da Libertação<sup>97</sup>, de tendência radical católica, assumiu uma postura reformista na Igreja e na sociedade, por outro lado, cresceu também a tendência conservadora (ZANOTTO, 2011).

---

<sup>95</sup>Enquanto o fundamentalismo protestante se baseia na Bíblia, atitudes e comportamentos integristas, no catolicismo, se baseiam na tradição. O integrismo nasce na tradição católica, em fins do século XIX, como propugnador da necessidade “de os católicos se manterem fiéis às tradições, hierarquia e docência católica contra os valores modernos que se consolidavam” (CALDEIRA, 2004, p.101).

<sup>96</sup> Entre as décadas de 1950 e 1960, a Igreja passou por mudanças na sua organização e ideologia, criticando o capitalismo que tinha por desfecho a exclusão de camadas sociais que migravam do campo para os centros urbanos (SOUZA, 2011).

<sup>97</sup>Engloba várias correntes de pensamento que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação de injustas condições econômicas, políticas ou sociais. Em março de 1970, foi realizado, em Bogotá, o primeiro Congresso da Teologia da Libertação (TAMAYO, 1999).

Como já se afirmou, no cenário brasileiro, destacaram-se na defesa de um catolicismo tradicional, ultramontano ou integrista a TFP e seus seguidores, como o bispo de Campos, D. Antônio de Castro Mayer, como Marcel Lefebvre, e os egressos Orlando Fedeli, que constituiu a Associação Cultural Montfort, e Clá Dias, fundador dos Arautos do Evangelho. Alguns desses grupos, uns mais e outros menos, mesmo afirmando estrita obediência a Roma, deixaram transparecer críticas contínuas ao Vaticano II, como as referentes à alteração do Latim para língua vernácula, durante os cultos, e às tendências modernas *intra* e *extra* Igreja.

De forma geral, opõem-se ao Missal de Paulo VI (1969), negam a concepção conciliar sobre a questão da liberdade religiosa e defendem posturas relacionadas ao Concílio de Trento (CALDEIRA, 2011b)<sup>98</sup>.

Uma maior atividade do catolicismo conservador evidenciou-se na Igreja Católica a partir de 1980, muito em virtude da militância dos tradicionalistas. A partir do pontificado de João Paulo II, o catolicismo da vertente em questão concretizou-se com um novo comportamento, construindo o antigo, mas com elementos da modernidade. (ZANOTTO, 2011). Em outras palavras, resgatando práticas e formas mais comuns e ordinárias à Igreja, esses grupos tradicionalistas produziram algo novo com aspecto antigo (PORTELLA, 2013a, p. 3).

Desde a década de 1980, por entender que, após o evento conciliar, houve um arrefecimento doutrinário, essa vertente tradicional, numa gradativa pressão tradicionalista, aderiu a práticas litúrgicas e devocionais, como a missa de liturgia tridentina, reivindicando para as antigas tradições “o status de maior legitimidade” (PORTELLA, 2013a, p. 3).

Na busca de pertencimento, coesão e segurança, as pessoas resgatam o tradicional. Trata-se de perseguir referências simbólicas que foram perdidas em decorrência da racionalidade e do pluralismo modernos (PORTELLA, 2013a).

Como resultantes do pluralismo da modernidade, surgem a diversidade e o movimento de reconstituição de identidades: “Algumas identidades gravitam ao redor da chamada Tradição, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (LIBÂNIO, 2002, p.69).

À medida que os grupos de resistência contra o *aggiornamento*– trazido pelo Concílio Vaticano II – foram consolidando-se, a vertente progressista enfrentou problemas: começou, no cenário da Igreja brasileira, um declínio desse tipo de catolicismo, sobretudo após o

---

<sup>98</sup> Entrevista com Rodrigo Coppe Caldeira, disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/45840-traditionalismo-e-conservadorismo-catolicos-as-ideologias-em-jogo-entrevista-especial-com-rodri-go-coppe-caldeira>> Acesso em: 10 de maio de 2013.



Sínodo Extraordinário dos Bispos<sup>99</sup>, em 1985. A queda dos modelos revolucionários e alternativos ao capitalismo suscitou um processo de mudança responsável pela reorganização do campo político e religioso. Essa reorganização, para além da crise pós-concílio, levou ao declínio modelo das CEBs:

O Vaticano II instaura uma outra crise, de outro nível, no interior da Igreja, entre aqueles que construíram expectativas com relação aos seus resultados: a crise de insatisfação. Por um lado, há anseios por reformas transformadoras e progressistas na Igreja, capazes de responder às demandas do mundo moderno e, por outro lado, há um desejo de mudanças em prol de uma recuperação da tradição da Igreja. Ambas as vertentes partilham uma decepção com o Concílio e uma insatisfação generalizada com suas aplicações e consequências (BONATO, 2012, p. 9).

Nessa perspectiva, em prol da recuperação da tradição da Igreja, estruturaram-se grupos que se opuseram à emergência e à difusão do espírito conciliar dentro do mundo católico (BONATO, 2012). Proliferaram movimentos religiosos internos de tendência conservadora, formados em grande parte por jovens, como os Arautos do Evangelho (AE)<sup>100</sup>, estabelecendo uma oposição ao *aggiornamento* do Concílio Vaticano II (PORTELLA, 2006b).

Apesar da queda no número de fiéis na Igreja Católica, ao longo dos anos, houve relativo reavivamento religioso no catolicismo, sobretudo pelos jovens (MARIZ, 2006). A experiência plural moderna privilegia no catolicismo o papel do leigo e abre espaço para inúmeros movimentos dentro da Igreja Católica Apostólica Romana (MATOS, 2011).

Muitos desses movimentos apresentam traços de “emocionalismo comunitário”, caracterizados por discípulos reunidos em torno de um portador de carisma, como foi a TFP em relação à figura de Plínio de Oliveira, e os AE, com João Clá Dias. Assim, essas comunidades emocionais reunidas, quer seja nos novos movimentos religiosos (Renovação Carismática, Movimento dos Focolares, Opus Dei, Schönstatt, Neocatecumenais), quer seja nas comunidades de vida (Shalom, Canção Nova, Toca de Assis, Obra de Maria, Emanuel, Beatitudes, The Word of God, etc.), são hoje responsáveis pelo reavivamento e pela diversidade (MATOS, 2011, p. 4).

<sup>99</sup> Criado por Paulo VI (Motu próprio Apostolica sollicitudo, 15.9.1965), dando resposta aos sinais dos tempos e ao voto dos Padres do Conc. Vat. II (CD 5; AG 29), encontra-se regulamentado por diversos diplomas (de 1966, 1969, 1991, 1997) e é objeto de capítulo especial do CDC (342-348). Constituído por bispos das diversas regiões, na maioria eleitos pelas Conferências Episcopais, a que se juntam peritos, aconselha o Romano Pontífice em assuntos de especial importância e oportunidade para o governo pastoral da Igreja. Só tem poder deliberativo quando o Papa lho concede. A ele pertence convocá-lo, suspendê-lo ou dissolvê-lo, presidir por si ou por delegado, determinar a sua composição e propor os temas a tratar. Disponível em: <[http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id\\_entrada=1810](http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1810)> Acesso em: 22 de abril de 2013.

<sup>100</sup> A Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício Arautos do Evangelho (AE) está difuso em 78 países (ZANOTTO, 2009).

Paradoxalmente, os jovens, mais susceptíveis à secularização e menos afeitos à religião, aderem a esse processo de reavivamento de tendência conservadora. Trata-se de distintas “juventudes”, com culturas e subjetividades diferentes, capazes de levar um mesmo seguimento etário a vivenciar formas distintas de religiosidade: “Jovem, ou jovens com o mesmo perfil social ou a mesma vivência, a não ter religião alguma ou ter muita religião” (MATOS, 2011; MARIZ, 2005, p. 258).

Existem ainda, no seio da Igreja Católica, outros movimentos, instituições e manifestações que assinalam um reavivamento católico juvenil, como as Jornadas Mundiais da Juventude, a Semana do Mundo Unido, os grupos de Renovação Carismática, a Juventude Agrária Católica, o Movimento Universitário Católico, entre outros (MATOS, 2011).

O Papa Bento XVI fortaleceu as atitudes<sup>101</sup> mais tradicionalistas, de modo que emergiram questões como a presença do Latim na liturgia e crítica a qualquer tipo de transigência com a modernidade e seus valores. Nessa perspectiva de um catolicismo com forte presença de jovens, regrados ao sacerdócio e de obediência irrestrita ao Papa, configura-se um retorno a modos de vivência e expressão de fé, interpretadas como incompatíveis com os “tempos modernos”, mas que evidenciam sua permanência no cenário religioso (ZANOTTO; CALDEIRA, 2014, p. 6).

A visita do Papa Bento XVI, em 2007 ao Brasil, na época da abertura da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe, reavivou o debate e a crítica acerca das posições conservadoras da Igreja Católica, exemplificadas pelo discurso contrário a legalização do aborto e a defesa do retorno da missa em latim. Além disso, a visita do Papa, o qual demonstrou simpatia aos movimentos católicos tradicionais, fortaleceu a estratégia católica de recuperação de seus fiéis na América Latina (SOFIATI, 2009).

Essas características, de posições conservadoras, são vislumbradas nos AE, os quais, numa primeira impressão, parecem distantes da modernidade, porém, numa análise mais detalhada, podem ser considerados modernos. Os próximos capítulos pretendem discursar sobre esses aspectos e os AE, em específico.

---

<sup>101</sup>*Moto Proprio Summorum Pontificum Cura.*

### 3.2 ARAUTOS DO EVANGELHO: REINVENTANDO A TRADIÇÃO

Fundada pelo ex-tefepista João Scognamiglio Clá Dias, por ocasião da festa litúrgica da Catedral de São Pedro, em 2001, os AE consistem numa Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício, a primeira erigida pela Santa Sé, no terceiro milênio (ZANOTTO, 2011).

Retrocedendo quatro anos, em 1997, liderando um grupo de leigos e propondo a difusão da mensagem mariana, com base na arrecadação de fundos por doação ou venda de livros e materiais, João Clá Scognamiglio criou a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF), considerada entidade embrião dos AE pelo fato de os membros da primeira serem essencialmente os mesmos criadores do outro grupo, cujo estatuto foi aprovado em 21 de setembro de 1999, pelo Bispo de Campo Limpo (SP), dom Emílio Pignoli, reconhecendo-os ante a hierarquia católica (ZANOTTO, 2011).

Em 2005, num cerimônia com a presença de importantes figuras católicas no cenário brasileiro<sup>102</sup> e com o respaldo dos bispos de Avezzano, na Itália, foram ordenados os primeiros sacerdotes dos AE, em São Paulo, demonstrando o apoio do espectro eclesial à associação (ZANOTTO, 2011). Desses primeiros sacerdotes, originou-se a Sociedade Clerical de Vida Apostólica –*Virgo Flos Carmeli*– e a Sociedade de Vida Apostólica –*Regina Verginum*<sup>103</sup>.

Como apresentado anteriormente, a origem dos AE está ancorada no núcleo da TFP, representada pela figura substituta de Plínio de Oliveira Sampaio – João Scognamiglio Clá Dias<sup>104</sup>. A construção de uma entidade em outra passou pela reconfiguração de um movimento católico<sup>105</sup> constituído como entidade civil, para uma estrutura eclesial de base, diretamente subordinada à hierarquia católica (ALTOÉ, 2011).

---

<sup>102</sup> Cardeal dom Cláudio Hummes; dom Fernando Legal, bispo de São Miguel Paulista; dom Gil Antônio Moreira, bispo de Jundiá; dom Joseph Mahfouz, bispo *Eparca dos Maronitas* em São Paulo; dom Benedito Beni dos Santos, bispo auxiliar de São Paulo; dom Antônio Maria, Mucciolo, bispo emérito de Botucatu e Presidente da Rede Vida de Televisão. monsenhor Piero Amenta, da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos do Vaticano; monsenhor Ângelo Di Pasquale, reitor da Igreja de San Benedetto in Piscinula, em Roma e o Padre Romolo Mariani, conselheiro espiritual dos Arautos do Evangelho (ZANOTTO, 2011)

<sup>103</sup> Reconhecidas pelo papa Bento XVI (2005-2013), em 04 de abril de 2009.

<sup>104</sup> João Scognamiglio Clá Dias, que fez parte das Congregações Marianas e da associação leiga Ordem do Carmo, criou institutos para a formação intelectual e doutrinária dos membros dos AE, os quais também têm cursos de Filosofia e Teologia pela Faculdade Arautos do Evangelho (FAEV), além do Colégio Arautos do Evangelho Internacional, na cidade de Embu/SP. Grupos como os AE têm como marca a figura aglutinadora do líder fundador (ZANOTTO, 2011).

<sup>105</sup> Grupos, movimentos, etc., explicitamente confessionais, mas não subordinados ou vinculados diretamente à Igreja (ZANOTTO, 2011).

Como os AE<sup>106</sup> surgiram num contexto decrescente pluralismo, cada vez mais comum no espectro religioso contemporâneo, eles se apresentaram como mais uma opção no “amplo mercado dos bens simbólicos” disponíveis aos fiéis (ZANOTTO, 2011, p. 281).

Visando ser instrumento de santidade na Igreja e tendo sua espiritualidade alicerçada na Eucaristia, em Maria e no Papa, os AE são formados, predominantemente, por jovens celibatários que se dedicam integralmente ao apostolado. Vivem em casas destinadas especificamente para rapazes ou moças, os quais alternam a vida de recolhimento, estudo e oração com atividades de evangelização nas dioceses e paróquias.

Existem também membros cooperadores (leigos, casados ou solteiros, sacerdotes, diáconos, religiosos independentemente de sexo, leigos de vida consagrada ou membros de outras associações ou movimentos apostólicos) pelos quais os AE demonstram grande simpatia por, apesar de terem constituído família, dispõem-se a participar dos encontros periódicos e ações de evangelização (PORTELLA, 2007; AMARAL, 2011).

Membros da Igreja Católica e voltados ao tradicionalismo, os AE têm como objetivo construir comunidades de exercício de santidade e de vivência de um catolicismo alterado pelo Concílio Vaticano II, sobretudo liturgicamente e em estilos de vivências e interpretações teológicas. Reivindicando a volta<sup>107</sup> a um modelo de Igreja altamente hierárquico, dogmático e de resgate de práticas rituais e de costumes medievais, expressam uma visão restritiva ao diálogo com o mundo moderno, como nos campos da bioética, sexualidade, política, entre outros (PORTELLA, 2007; CARRANZA, 2004).

Apesar de defenderem a permanência de símbolos medievais, os AE apropriam-se progressivamente de meios modernos, como a internet, como instrumento simbólico para expressar e reverberar seus valores. Em contrapartida, embora utilizem o espaço democrático livre e aberto, seu uso é fechado, diferindo da forma dialogal contemporânea: restringe-se a um público específico, capaz de decifrar seus códigos e discursos (AMARAL, 2013; PORTELLA, 2007).

---

<sup>106</sup> Aparentemente na contramão da tendência atual, de trocas e experiências com a alteridade, tais grupos, como os AE, podem, à primeira vista, parecer fora do contexto plural, mas, em última instância, são fruto da modernidade. Os AE conseguem ser conservadores e, ao mesmo tempo, modernos, como discorre Maues (2000) sobre tradicionalismo e modernidade: “(...) um movimento poderia ser, pois, ao mesmo tempo, conservador e moderno ou conservador e tradicional e, mesmo – outro movimento –, progressista e moderno ou progressista e tradicional” (MAUES, 2000; p. 4).

<sup>107</sup> Caldeira (2009) aponta que assumir que a Igreja atual visa voltar a uma condição pré-conciliar, é defender que a Igreja não é mais a mesma depois do Vaticano II.

**Enquete**

**O que devemos fazer para chegarmos a santidade?**

defender-se das más inclinações do coração e das seduções do mal

sermos constantes em empregar os meios de santificação que tenhamos ao nosso alcance

fugir das ocasiões de pecado, rezando o Rosário, fazendo adoração ao Santíssimo Sacramento e recorrendo, na hora das dificuldades, a Nossa Senhora

bons propósitos, trilhando o caminho da fidelidade ao bem

piedade, humildade e recolhimento para sermos fortes nos combates espirituais

Votar Ver resultado

---

**Enquete**

**O que devemos fazer para chegarmos a santidade?**

defender-se das más inclinações do coração e das seduções do mal (585 Votos, 16.11%)

sermos constantes em empregar os meios de santificação que tenhamos ao nosso alcance (281 Votos, 7.74%)

fugir das ocasiões de pecado, rezando o Rosário, fazendo adoração ao Santíssimo Sacramento e recorrendo, na hora das dificuldades, a Nossa Senhora (1941 Votos, 53.44%)

bons propósitos, trilhando o caminho da fidelidade ao bem (238 Votos, 6.55%)

piedade, humildade e recolhimento para sermos fortes nos combates espirituais (587 Votos, 16.16%)

**Total: 3632 Votos**

Votar à pesquisa

---

**Enquete**

**Porque é que a Igreja é uma?**

porque tem como alma o Espírito Santo, que une todos os fiéis na comunhão em Cristo (30 Votos, 9.46%)

porque tem como origem e modelo a unidade na Trindade das Pessoas de um só Deus (35 Votos, 11.04%)

porque tem uma só fé, uma só vida sacramental, uma única sucessão apostólica, uma comum esperança e a mesma caridade (143 Votos, 45.11%)

porque tem como fundador e cabeça Jesus Cristo, que restabelece a unidade de todos os povos num só corpo (109 Votos, 34.38%)

**Total: 317 Votos**

Votar à pesquisa

Enquetes anteriores

<< < 1 2 3 4 5 > >>

**Figura 1**<sup>108</sup> – Enquete disponível na página eletrônica dos AE, com perguntas às quais podem ser respondidas por meio de opções fechadas em tópicos.

Deve-se ressaltar que, o Concílio Vaticano II fomentou uma mudança de postura institucional em relação aos leigos, convidando-os a uma participação maior e mais efetiva na Igreja<sup>109</sup>, de modo que, na hierarquia eclesial, emergiram modelos pastorais<sup>110</sup> (SOARES, 2010; BONATO, 2009). A Igreja vislumbrou nas associações e movimentos a oportunidade não só de aproximar-se das comunidades, mas também de resolver o problema do reduzido número de novos padres no período em questão (AMARAL, 2013).

Em 2001, quando receberam o título de Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício, os AE tornaram-se um reforço ao clero, por representarem uma fonte de possibilidades sacerdotais. Uma vez aprovados, a comunidade passa a ter uma relação própria com a Cátedra de São Pedro e consequentemente com o Papa, substituindo o anterior ponto de referência, que era representado por um bispo. O desfecho do reconhecimento pontifício dos AE na comunidade católica foi de ganho de respeito e possibilidades de expansão dos trabalhos da associação (AMARAL, 2013).

<sup>108</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2014.

<sup>109</sup> DECRETO APOSTOLICAM ACTUOSITATEM. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html)>. Acesso em: 02 de maio de 2014.

<sup>110</sup> Como as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação (PORTELLA, 2007).

A definição interna dos AE pode ser encontrada em seu sítio oficial<sup>111</sup>, criado em 2008, com intuito de evangelizar e divulgar os trabalhos do grupo, por meio do ciberespaço, e disponível em português, italiano e espanhol<sup>112</sup>. Recebendo em média mil visitas por mês e 715 mil visitantes únicos, contabilizando cerca de 1.855.000 visualizações<sup>113</sup>, disponibiliza os seguintes registros: fundação e composição do grupo; finalidade; carisma; missão de evangelizar por meio da cultura e da arte<sup>114</sup>; subdivisão (membros que seguem a vida religiosa<sup>115</sup>, e membros leigos, que estão engajados em outras atividades do movimento Sociedade); estatutos (AMARAL, 2013).

Ressalta-se nos estatutos um discurso de “autoengrandecimento”, evidenciado pela ênfase dos termos “plenitude” e “perfeição” referentes à vida cristã seguida pelos membros, os quais se pretendem eleitos, escolhidos.



**Figura 2<sup>116</sup> – Página da Revista Arautos do Evangelho, explicitando a questão de ser escolhido para servir ao divino.**

<sup>111</sup>Disponível em: <<http://www.arautos.org>> Acesso em: 20 de maio de 2014.

<sup>112</sup> Em meados de 2011, utilizava o endereço [www.arautosdoevangelho.com.br](http://www.arautosdoevangelho.com.br). Em meados de 2012, o *site* encurtou o endereço ou URL para [www.arautos.org](http://www.arautos.org).

<sup>113</sup>Dados obtidos da coordenação do grupo dos AE, em 07 de junho de 2011, pela autora Flávia Gabriela da Costa Rosa Amaral. Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/04/FI%20C3%A1via-Gabriela-da-Costa-Rosa-Amaral.pdf>> acesso em 10 de junho de 2014.

<sup>114</sup>Disponível em: <<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>>: Acesso em: 20 de maio de 2014.

<sup>115</sup>Clerical Virgo Flos Carmeli, constituída por membros dos AE que se ordenaram sacerdotes, e Regina Virginum, ramificação feminina dos Arautos. Ambas receberam aprovação pontifícia em 4 de abril de 2009.

<sup>116</sup> Disponível em: <<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 de março de 2014.

Além de um espaço reservado para divulgação das mensagens<sup>117</sup> de João Clá Dias, disponibiliza uma parte especial, em que são encontradas sua biografia, formação e trajetória na vida pública e fotografias.

Esta Associação .... nasceu com a finalidade de ser instrumento de santidade na Igreja, ajudando seus membros a responderem generosamente ao chamamento à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade, favorecendo e alentando a mais íntima unidade entre a vida prática e a fé ....<sup>118</sup>



**Figura 3**<sup>119</sup> – No sítio eletrônico dos AE encontram-se direcionamentos à página oficial dedicada a João Scognamiglio Cla Dias. Nesse local estão disponíveis, em tópicos, diversas informações acerca do religioso.

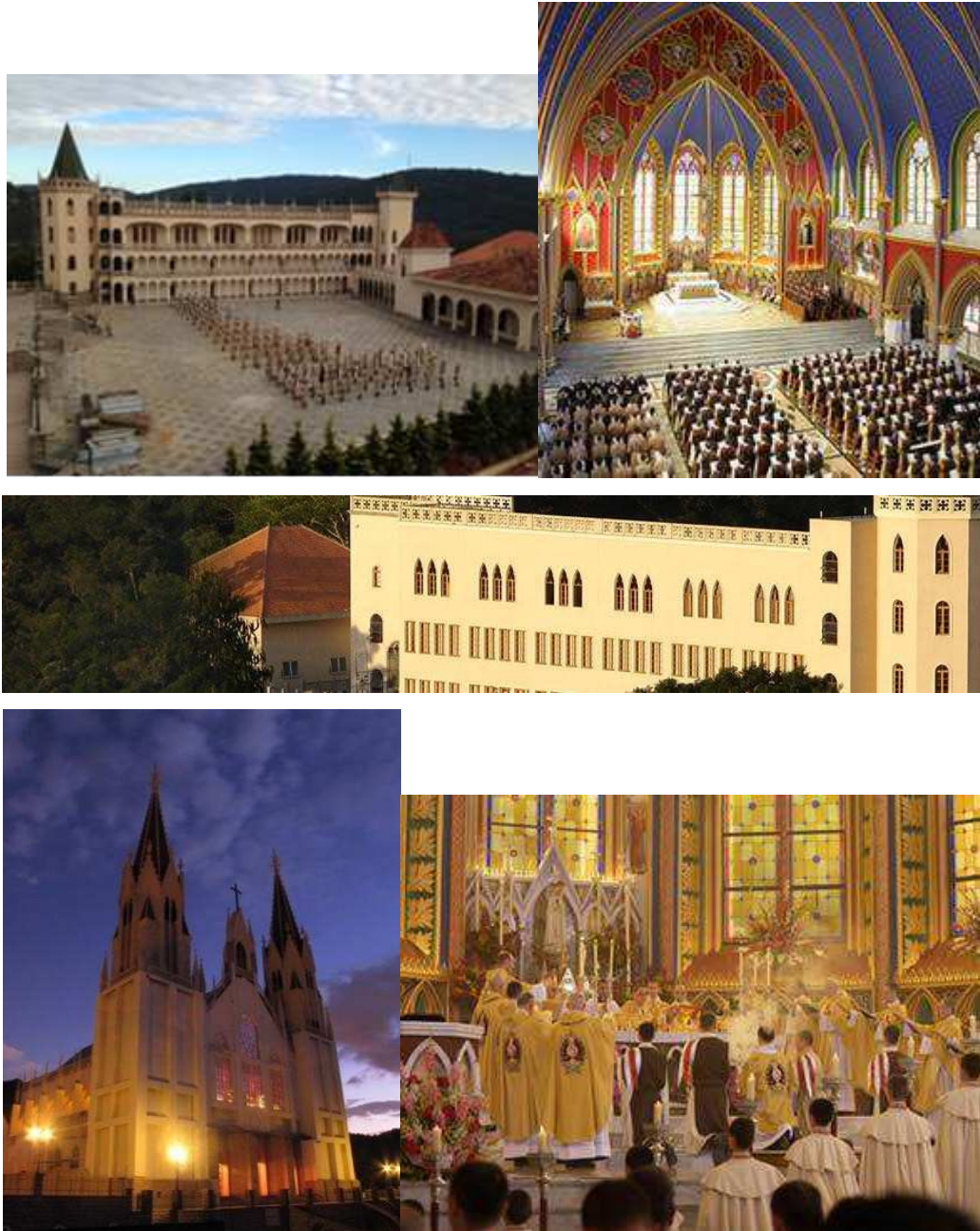
Além de informações, como estrutura do grupo, eventos, locais de ensino, entre outros, sobressai no sítio oficial o apelo à estética, explicitado nas imagens de catedrais em estilo gótico, nas imagens de Fátima e nas vestes características dos próprios membros.

<sup>117</sup> Disponível em: < <http://www.joaocladias.org.br>.> Acesso em: 11 de fevereiro de 2014.

<sup>118</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/>.> Acesso em: 11 de fevereiro de 2014.

<sup>119</sup> Disponível em: <<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 de março de 2014





**Figura 4** <sup>120</sup> – Referencial de estilo de construção predileto dos AE.

Compartilhando a ideia de que “a mocidade, hoje como antes, é feita, sobretudo para o heroísmo, e não para o prazer”, direciona-se, principalmente, aos jovens<sup>121</sup>, fazendo constantes menções acerca de sua formação, de sua vivência religiosa, pautando-se na Eucaristia, em Maria e no Papa, conceitos que figuram no brasão dos AE (AMARAL, 2013).

<sup>120</sup> Disponível em: < <http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp> > Acesso em: 10 de março de 2014

<sup>121</sup> Disponível em: < <http://www.catolicismo.com.br/materia/materia.cfm?IDmat=BCF0C2D0-3048-560B-1C2FA080DBB06A94&mes=Fevereiro2014> > Acesso em: 20 de fevereiro de 2014.





Figura 5<sup>122</sup> – Brasão dos AE, com menções a Virgem Maria e ao Papa (esq.) e a cruz de Santiago (dir.).

Disponibilizando diversos *links* sobre os mais variados temas referentes aos AE, a estrutura do portal possibilita assistir a missas *on-line*, conferir *posts*, galerias de imagens, ler artigos, entre outros. Apesar dessas possibilidades, o portal dos AE está fechado à interatividade comum do ciberespaço, quer seja pelas perguntas não respondidas, quer seja pela ausência de comentários sobre os *posts*. Além da página oficial, também está presente nas redes sociais, porém, do mesmo modo, sem interatividade com as postagens dos seguidores (AMARAL, 2013).

Assim, paradoxalmente, um grupo extremamente identificado com a Igreja Católica dos tempos medievais, estabelece trocas por um meio extremamente contemporâneo – a internet.

<sup>122</sup> Disponível em: <<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 março de 2014



Figura 6<sup>123</sup> – Página inicial do sítio eletrônico oficial dos Arautos do Evangelho.

Por outro lado, essa forma de comunicação embasada nas novas tecnologias de comunicação e informação, como já se afirmou, não invalida seu comportamento paradoxal: embora utilizem o meio aberto e democrático do ciberespaço como forma de comunicação, o grupo, falando de si para si, num proeminente discurso de autoafirmação, em linguagem nativa, promove seus valores internos com códigos de uma comunidade que se dirige aos próprios membros:

As expressões, a referência a si mesmo e a tentativa de utilização do ciberespaço para reverberar os valores desta vertente da Igreja Católica, [...] o grupo fala para si. Como em uma seita, o grupo fala apenas aos membros, com espécie de códigos de uma comunidade que não fala para quem não faz parte do grupo, contradizendo a lógica do lócus dito democrático próprio do ciberespaço (AMARAL, 2013, p. 11).

Ecoando a concepção de Bauman (2001), para quem, num círculo aconchegante e de organização fechada, seus membros sentem-se seguros contra possíveis invasores ou abalos de sua estabilidade, os AE enxergam-se como parte de uma comunidade por meio de um fechamento em grupo (BAUMAN, 2001, p. 16; AMARAL, 2013).

As informações oficiais da Associação acerca de sua origem não são elucidativas, de modo que utilizam uma linguagem religiosa nativa que suprime a retórica histórica sobre a formação do grupo, atribuindo seu surgimento à “*Providência [com] seus desígnios misteriosos*” ou aos “*insondáveis desígnios de Deus*”<sup>124</sup>.

Esse discurso também aparece quando se referem a João Clá Dias, seu fundador:

Temos clareza de que o investimento de fé não tem essencialmente relação direta e lógica com dados empíricos, pois se situa para além do fato objetivo. Todavia, não

<sup>123</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2014

<sup>124</sup> Disponível em: <<http://heraldosdelevangelio.cl/Paginas/03/PDF.pdf>>. Acesso em: 02 de maio de 2014

podemos nos furtar de analisar a gênese de tal grupo assim como de outros considerando as instâncias sócio-históricas que lhe conferiram legitimidade e sentido (ZANOTTO, 2011, p. 285).

Dessa forma, entende-se que existe uma duplicidade de discurso: um interno ao grupo, com sua cosmo visão; e um referente aos fatos históricos constatados, cujo exemplo pode ser constatado na autobiografia de João Clá Dias divulgada pelos AE, omitindo qualquer vínculo do religioso com a TFP<sup>125</sup>(AMARAL, 2013).

Quanto aos referenciais simbólicos dos AE, há semelhanças com os Cavaleiros Templários<sup>126</sup>, os quais, por volta de 1120, teriam participado da tomada de Jerusalém com a missão de proteger dos ataques muçulmanos os peregrinos que viajavam à Terra Santa. Após protegerem os peregrinos e serem reconhecidos pela Igreja Católica, esses cavaleiros conquistaram sua identidade<sup>127</sup>.



**Figura 7<sup>128</sup> - Jacques de Molay. Ilustração: Bibliotheque Nationale de France [Public domain], via Wikimedia Commons**

<sup>125</sup>Com exceção da publicação da obra *Dona Lucília* (1995). Já o fundador da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira, está aparecendo aos poucos no discurso oficial dos AE: inicialmente, com o lançamento do vídeo Plínio Corrêa de Oliveira–Varão Católico, Apostólico e Romano, em 2006; posteriormente, em 2009 ,com a menção ao fundador da TFP, feita por João Clá Dias, na sua tese de doutoramento (ZANOTTO, 2011).

<sup>126</sup>As origens da Ordem do Templo, ou Cavaleiros Templários, são pouco conhecidas em consequência da ausência de documentos. O mais célebre relato pertence ao bispo Guilherme de Tiro. Esse religioso escreve que os primeiros fundadores foram Hugo de Pains e Godofredo de Saint Omer. Como a nova Ordem não tinha igreja nem um domicílio permanente, o Rei de Jerusalém, Balduíno II, permitiu que eles se alojassem no palácio real (JUNIOR; DOS REIS, 2011; p. 4).

<sup>127</sup>A identidade dos templários só foi obtida quando um representante dos cavaleiros compareceu ao Concílio de Troyes, ávido por reconhecimento por parte da Igreja, situação que acabaria com a crise de identidade enfrentada pelo grupo e finalmente estipulariam uma regra que pudesse normatizar o funcionamento do grupo (DEMURGER, 2007).

<sup>128</sup>Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/ordem-dos-templarios/>> Acesso em: 10 de fevereiro de 2014.

A conquista da identidade dos AE aconteceu de forma análoga à dos Templários: da mesma forma que estes obtiveram sua identidade por reconhecimento perante o Papa, aqueles a obtiveram com aprovação do seu estatuto – regras e orientações de vida dos membros –, perante a Aprovação de Direito Pontifício, que lhes “dá, assim como aos Templários, o direito de responder diretamente ao Papa, o que é na realidade o que os caracteriza no cenário das vertentes católicas do Brasil” (AMARAL, 2013; p. 8).

Como se pode perceber, as semelhanças entre ambos se dão, primeiramente, pelo âmbito burocrático de reconhecimento por parte de uma instância maior: se, por um lado, os Templários foram reconhecidos por São Bernardo de Claraval e criaram a Regra dos Cavaleiros Templários, outorgando-lhes autonomia legal e o direito de obedecerem apenas ao Papa e a Deus<sup>129</sup>, os Arautos respaldaram seu estatuto pela Aprovação de Direito Pontifício, com o direito de responder diretamente ao Papa.

Outras semelhanças estão ligadas ao simbólico estilo de vida: da mesma forma que os Templários, acreditando-se defensores do Santo Graal, impuseram-se votos de castidade, pobreza e dedicação altruística, além de rígido monastério, os Arautos, acreditando-se defensores da tradição e resgatando antigas práticas, costumes e estilos de vida, apresentam-se com *performance* medieval, evidenciada pelos cânticos, pela indumentária e pela busca de um modelo de perfeição e beleza (AMARAL, 2013; PORTELLA, 2006a).



Figura 8– Algumas revistas dos AE, as quais fazem menção a evangelização por meio do belo além da ênfase nos modelos de perfeição<sup>130</sup>.

<sup>129</sup>“O papa aprovou oficialmente a Ordem em 1139” (JUNIOR; DOS REIS, 2011; p. 4).

<sup>130</sup> Disponível em: <<http://www.revista.arautos.org.br/busca-materia.asp?edicao=48>> Acesso em: 10 de agosto de 2014.



Amaral (2013) aproxima a indumentária dos AE com os templários, contudo João Clá Dias associa o uso das vestes a Ordem do Carmo:

“Em 1251, a Virgem Santíssima apareceu a São Simão Stock, sexto geral da Ordem do Carmo, entregando-lhe um escapulário e prometendo a todos aqueles que o usassem, verem-se livres da condenação eterna. Décadas mais tarde (1322), o Papa João XXII concedeu aos carmelitas o privilégio sabatino, ou seja, todos aqueles que morressem usando o Escapulário seriam libertos do fogo do Purgatório no sábado subsequente ao falecimento. Em 1951, por ocasião da celebração do 700º aniversário da entrega do Escapulário, o Papa Pio XII disse em carta aos Superiores Gerais das duas Ordens carmelitas: “Porque o Santo Escapulário, que pode ser chamado de Hábito ou Traje de Maria, é um sinal e penhor de proteção da Mãe de Deus’. Exatamente 50 anos depois, o Papa João Paulo II afirmou: ‘O Escapulário é essencialmente um ‘hábito’. Quem o recebe é agregado ou associado num grau mais ou menos íntimo à Ordem do Carmo, dedicada ao serviço da Virgem para o bem de toda a Igreja. (...) Duas são as verdades evocadas pelo signo do Escapulário: de um lado, a constante proteção da Santíssima Virgem, não só ao longo do caminho da vida, mas também no momento da passagem para a plenitude da glória eterna; de outro, a consciência de que a devoção para com Ela não pode limitar-se a orações e tributos em sua honra em algumas ocasiões, mas deve tornar-se um ‘hábito’. ‘Esses dois Pontífices confirmam, assim, manifestações de apreço ao Escapulário feitas por vários de seus antecessores, tais como Bento XIII, Clemente VII, Bento XIV, Leão XIII, São Pio X e Bento XV. Bento XIII estendeu a toda a Igreja a celebração da festa de Nossa Senhora do Carmo, a 16 de julho. Eis algumas das razões que unem os Arautos do Evangelho à Ordem do Carmo e por isso são revestidos do Escapulário. ‘O manto do Carmo’, de autoria do Mosn. João Scognamiglio Clá Dias, EP, na revista ‘Arautos do Evangelho’, nº 55, de julho de 2006, p. 24-25.”<sup>131</sup>



**Figura 9<sup>132</sup> – Início de um vídeo institucional dos AE no portal TV Arautos, os quais explicitam a associação com cavaleiros medievais ao demonstrarem uma espécie de exercito com antigas indumentárias.**

<sup>131</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/artigo/6948/O-manto-do-Carmo.html>> Acesso em: 10 de agosto de 2014.

<sup>132</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/tv/>> Acesso em: 10 novembro de 2013.

Apesar dessas semelhanças burocráticas e simbólicas com os Templários, os Arautos se valem, como já se explicitou, de elementos da modernidade para se comunicarem em nome da fé, sendo a internet um dos principais meios.

Para a manutenção da plausibilidade de um grupo religioso, diálogos e concessões, como a interatividade, põem em risco sua identidade e sua autoevidência. Diante disso, ele possui estruturas internas de sustentação de suas práticas, mantendo fechadas suas propostas e seus discursos (BERGER e LUCKMANN, 2012). Considerando essa concepção, pode-se afirmar que, induzido pelo contato com o mundo plural e relativista pós-Concílio Vaticano II, o grupo dos AE, fechando-se à interatividade, criou uma realidade plausível e com sentido.

No próximo tópico, serão analisadas questões acerca da associação, tais como a predileção pela juventude, em especial a abertura à mulher, a organização, expansão, mensagens, estilo de vida, formas de acomodação.

### 3.3 CONSTRUINDO UM DOSSEL

Tal como a TFP, os AE acreditam que as coisas mundanas, como festas, relacionamentos conjugais, jogos, bebidas, entre outros, devem ser substituídos por uma vida de recolhimento, estudo e oração, com atividades de evangelização nas dioceses e paróquias (AMARAL, 2011). Como egresso da TFP, João Clá Dias seguiu algumas concepções tefepistas, como a preocupação com as vocações e com a juventude.



Figura 10 - Revista dos AE explicitando questões referentes a Juventude<sup>133</sup>.

<sup>133</sup>Disponível em: <[http://www.revista.arautos.org.br/paginas.asp?cod\\_mat=679&titu=A-juventude-e-a-procura-do-absoluto](http://www.revista.arautos.org.br/paginas.asp?cod_mat=679&titu=A-juventude-e-a-procura-do-absoluto)>. Acesso em 04 de maio de 2014.

Os dois grupos exaltam a vocação para vida religiosa como uma característica frequentemente encontrada entre os jovens, nos quais os AE vislumbram possibilidade e esperança para o desenvolvimento de uma “vida consagrada”, num tempo que se caracteriza pela falta de vocações sacerdotais e religiosas dedicadas à evangelização<sup>134</sup>. Além disso, como sacerdócio e as atividades de evangelização exigem dedicação e disponibilidade integral, para os AE, os jovens (moças e rapazes), por estarem ainda em formação, têm maior receptividade para esse ofício (OLIVEIRA, 1985, p.336).

Essa predileção pelos jovens à vocação está ligada também a sistemas de sentido. Desde que nasce, uma criança já está inserida em sistemas de sentido e instituições de reserva do mesmo, e da sua interação com outros indivíduos cria-se uma reação que molda, de alguma forma, esse ser ainda iniciante.

A maioria das crianças nasce em comunidades de vida que também são comunidades de sentido em graus variados, ou seja, mesmo na ausência de reserva de sentido, universalmente compartilhada e adaptada a um sistema de valores único e fechado, concordâncias de sentido podem ser desenvolvidas, a ponto de surgirem vocações (BERGER e LUCKMANN, 2012).

Pode-se caracterizar comunidade de vida por suas relações sociais duráveis e diretamente recíprocas, as quais, permeadas pela confiança, repetem-se com determinada regularidade. Essa comunidade guarda um sentido comum mínimo. As comunidades de vida precisam ter um mínimo de comunidade de sentido sendo a recíproca falsa. Formadas em diferentes campos de sentido, não necessariamente baseados em experiência de vida, as comunidades de sentido podem referir-se a diferentes campos, como o filosófico, o científico, entre outros (BERGER, 2012).

Seguindo essa concepção de despertar as vocações para a vida religiosa, sobretudo na juventude, João Clá Dias promoveu a abertura de centros direcionados à educação religiosa, como a Virgo Flos Carmeli (para rapazes) e Regina Virginum (para moças).

Formada em São Paulo, na década de 1970, constituída inicialmente por alguns terciários e carmelitas, a Sociedade Virgo Flos Carmeli<sup>135</sup> foi sendo formada por membros

---

<sup>134</sup>Disponível em: <<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014

<sup>135</sup>No dia 15 de junho de 2005, na Basílica de Nossa Senhora do Carmo, em São Paulo, quinze deles, dentre os quais o seu fundador, João Scognamiglio Clá Dias, foram ordenados pelas mãos de Dom Lucio Angelo Renna, Bispo de Avezzano, Itália. Estes sacerdotes foram encardinados à uma Sociedade Clerical de Vida Apostólica, então de direito diocesano. Virgo Flos Carmeli foi fundada por Mons. João ScognamiglioClá Dias, tendo sido erigida pelo então bispo diocesano de Avezzano, Itália, Dom Lucio Angelo Maria Renna, O.Carm. a 15 de junho

dos AE que, após alguns anos de vida comunitária, submeteram-se ao sacerdócio e de outros que, embora não o tenham seguido, continuaram auxiliando o grupo em suas atividades de assistência ministerial (MUNHOZ, 2012).

Posteriormente, a ela foram agregando-se grupos de jovens dispostos à vida comunitária religiosa que, após consagrarem-se a Maria Santíssima<sup>136</sup>, passam a uma vida celibatária e à inteira disposição das obras de apostolado. Em 2005, mesmo ano em que João Clá Dias foi eleito o primeiro Superior Geral em Roma, ocorreram as ordenações sacerdotais da Virgo Flos Carmeli<sup>137</sup>.



**Figura 11-** Página de entrada do sitio eletrônico da *Virgo Flos Carmeli*, ramo dos AE.

Estendendo seu trabalho de evangelização às mulheres, em 15 de agosto de 2002, na igreja de Nossa Senhora do Brasil, em São Paulo, os AE criaram a Sociedade de Vida Apostólica de Direito Pontifício Regina Virginum<sup>138</sup>, quando 19 moças receberam o hábito dos AE. Posteriormente, em 2005, o bispo diocesano de Campo Limpo (SP), D. Emílio Pignoli, erigiu a Sociedade Regina Virginum, como Associação Pública, com o objetivo de

---

de 2006. Em 2009, Dom José Maria Pinheiro, bispo diocesano de Bragança Paulista, onde se localiza atualmente a Casa Generalícia da Sociedade, somando o seu pedido ao de dezenas de outros irmãos no episcopado, solicitou o reconhecimento canônico de Virgo Flos Carmeli. Bento XVI aprovou esta sociedade como de direito pontifício no dia 4 de abril do mesmo ano.

<sup>136</sup>A consagração a Maria Santíssima segundo o método de São Luís Maria Grignon de Montfort. Disponível em <<http://www.paulinas.org.br/diafeliz/?system=santo&id=603>> Acesso em: 10 de janeiro 2014.

<sup>137</sup> Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25280>> Acesso em: 29 de julho de 2014. A Consagração marcou a incorporação no grupo de consagrados, com intuito de viver a Regra de Vida Comunitária manifestando o desejo de “obediência, castidade integral, pobreza completa e orações”. Dom José Maria Pinheiro, bispo diocesano de Bragança Paulista, Brasil, onde se localiza atualmente a Casa Generalícia da Sociedade, foi quem solicitou ao Papa a aprovação pontifícia de Virgo Flos Carmeli.

<sup>138</sup> Regina Virginum, do latim Rainha das Virgens, cujo decreto de aprovação foi assinado no dia 26 de abril, no qual se comemora a festividade da Mãe do Bom Conselho.



torná-la uma Sociedade de Vida Apostólica<sup>139</sup>. Em sua constituição, expressam a finalidade de colaborar com a missão da Igreja, com a doutrina do Concílio Vaticano II, que é de “impregnar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do Evangelho”<sup>140</sup>.

Guardando as mesmas características da Virgo Flos Carmeli quanto aos conselhos evangélicos, a Sociedade Regina Virginum representa para esses religiosos a possibilidade de a mulher “manifestar as suas características próprias no mundo secularizado”. Caracterizado pela decadência e “prostrado à corrupção espiritual, numa luta entre fé e incredulidade”, esse mundo secularizado carece da submissão das mulheres à conversão, penitência e renúncia<sup>141</sup>.



**Figura 12 – Arautos do ramo feminino (em vídeo) expressando-se em relação a algumas concepções religiosas, demonstrando a abertura (em certo grau) para a voz feminina<sup>142</sup>.**

<sup>139</sup>Em 25 de dezembro de 2006, após consulta canônica à Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica, Regina Virginum foi erigida como Sociedade de Vida Apostólica de Direito Diocesano, pelo bispo de Campo Limpo, D. Emílio Pignoli. Atualmente as irmãs de Regina Virginum vivem em oito comunidades divididas em várias dioceses em três países. A saber: Casa Monte Carmelo – Casa Mãe (Brasil), Diocese de Bragança Paulista; Colégio Arautos do Evangelho (Brasil), Diocese de Campo Limpo; Casa Cenáculo (Brasil), Arquidiocese de São Paulo; Casa Santa Teresa (Brasil), Diocese de Nova Friburgo; Casa Santa Joana d’Arc (Brasil), Diocese de Campos; Casa Regina Virginum (Guatemala), Arquidiocese de Guatemala.

<sup>140</sup>Disponível em: <<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014

<sup>141</sup>Disponível em: <<http://www.reginavirginum.org.br/brasil/historia.asp>> Acesso em: 05 de abril de 2014.

<sup>142</sup>Disponível em: <<http://www.arautos.org/>> Acesso em: 04 de maio de 2014.

Os AE relatam que o recolhimento em comunidade tem por finalidade o desenvolvimento da atividade de evangelização de acordo com seus estatutos:

A Sociedade Regina Virginum é uma Sociedade de Vida Apostólica, (...) constituída por um grupo de membros do ramo feminino dos “Arautos do Evangelho” – Associação Privada Internacional de Fiéis fundada pelo Revmo. Mons. João Scognamiglio Clá Dias, e reconhecida a 22 de fevereiro de 2001 pelo Pontifício Conselho para os Leigos – que desejam levar vida fraterna em comum, procurando “seguir Cristo com maior liberdade e imitá-lo mais de perto” (PC 1), para melhor dedicar suas vidas ao serviço da Igreja.<sup>143</sup>



**Figura 13 – Arautos do ramo feminino Regina virginum, detalhe para as vestes, posicionamento, cabelo e botas<sup>144</sup>.**

Sob a orientação do Mons. João Clá Dias, com a eleição de superiores para as casas existentes<sup>145</sup>, a Regina Virginum tomou como referência a “Regra de Vida” do ramo masculino dos AE, com a peculiaridade de representar “um testemunho particular do mistério da Igreja, que é virgem, esposa e mãe”, de modo que a entrada dessas jovens na vida comunitária é um passo decisivo para a “constituição de um instituto de perfeição”<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Disponível em: < <http://www.reginavirginum.org.br/brasil/historia.asp>> Acesso em 05 de abril de 2014.

<sup>144</sup> Disponível em: < <http://www.reginavirginum.org.br/brasil/home.asp>> 10 fevereiro de 2014.

<sup>145</sup> No Natal de 1998, no Brasil, na Colômbia, no Canadá e na Guatemala, já havia 12 casas onde se praticava essa forma de vida religiosa.

<sup>146</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em 04 de maio de 2014.



**Figura 14 – Arautos do ramo feminino, uniformizadas e padronizadas<sup>147</sup>.**

Perfeição sempre perseguida pelo grupo, como forma de contemplação e proximidade com o divino, cuja persecução está na conservação da virgindade como manifestação de amor a Jesus e de entrega de vida. Essa entrega está associada ao belo.

Essa vida fraterna em comum auxilia as irmãs a alcançarem a própria santificação, condição final para os membros da Sociedade:

‘Adveniatregnumtuum!’ Ela fornece ‘os auxílios de uma estabilidade mais firme no modo de vida, duma doutrina segura em ordem a alcançar a perfeição, de uma comunhão fraterna na milícia de Cristo, de uma liberdade robustecida pela obediência, para assim poderem cumprir com segurança e guardar fielmente a profissão religiosa e avançar jubilosas no caminho da caridade’<sup>148</sup>.

Enfatizando termos como “pureza dos costumes”, “hierarquia” e “submissão ao Romano Pontífice”, os AE consideram essa sociedade<sup>149</sup> não só como possibilitadora da vivência e da prática da ortodoxia,<sup>150</sup> mas também como forma de santificação dos seus membros, os quais devem se empenhar integralmente em seguir, como modelo de vida *consagrada* e espelhada em Jesus, os conselhos evangélicos de observância: da obediência, da pobreza evangélica e da castidade.

Tendo como referência a obediência de Jesus à sua missão e aos desígnios de Deus, a ponto de sofrer todas as provações, ser reduzido a um réu e até ser crucificado, os AE (rapazes e moças) colocam-se como “escravos de amor”, em obediência irrestrita a Jesus e a Maria, submetem-se ao Papa – o Vigário de Jesus na terra.

<sup>147</sup> Disponível em: <<http://www.reginavirginum.org.br/brasil/home.asp>> Acesso em 10 de fevereiro de 2014.

<sup>148</sup> Disponível em: <<http://www.reginavirginum.org.br/brasil/home.asp>> Acesso em 10 de fevereiro de 2014.

<sup>149</sup> Em 2011, a Sociedade conta com 83 sacerdotes, 34 diáconos e 483 membros permanentes vivendo em 15 comunidades esparsas em nove países (Brasil, Colômbia, Itália, Peru, Espanha, Equador, El Salvador, República Dominicana e Paraguai).

<sup>150</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em 04 de maio de 2014.

Os membros de vida consagrada são orientados a dirigir-se com submissão e respeito ao culto público, em conformidade com o Direito Canônico, e a manter comunhão com os bispos e sacerdotes pelo fato de estes, ao serem ordenados, representarem em *persona-Christi*, “a Jesus Cristo, através do poder de presentificar o mesmo nos sacramentos, particularmente os da penitência e da eucaristia” (PORTELLA, 2013, p. 3) <sup>151</sup>.

Em relação à pobreza evangélica, novamente os AE remetem à vida de Jesus, nascido numa manjedoura em meio aos animais, recebendo como esmola o véu de Verônica e o vinagre dos verdugos.

Os AE utilizam tais referências como modo de conduzir seus membros à utilização dos bens terrenos (associados às coisas do mundo) como propriedades divinas, tornando os fiéis “dóceis para ouvir a voz de Deus na vida ordinária”. Da construção antitética entre mundano e divino, distancia-se o membro do apego aos bens terrenos e torna-o seguidor dos conselhos evangélicos (AMARAL, 2011).

Quanto ao conselho da castidade, os AE têm paralelo com a pureza virginal de Maria, modelo de vida e celibato dos membros. Por se espelharem nesse modelo virginal, visam conservar a castidade como uma espécie de tesouro, vivendo o celibato como ato de amor a Jesus e à Igreja Católica, sempre focados na oração <sup>152</sup> (ZANOTTO, 2011).

Nessas questões de obediência, os AE aproximam-se da TFP, defendendo um ideal de mundo onde o homem e a natureza obedece a uma ordem divina “em inteira consonância com os princípios básicos e perenes da lei natural e da Lei de Deus”.

Essa visão de perenidade e linearidade da história pela óptica religiosa exprime uma característica da Igreja Católica, instituição em cujo magistério oficial e em cujo corpo hierárquico utiliza-se uma linguagem que é “legítima depositária da fé cristã ortodoxa”, aquela herdada e transmitida ininterruptamente e sem erro desde o apóstolo Pedro até o atual Papa (PORTELLA, 2013, p.3).

Essa concepção dos AE de uma ortodoxia transmitida ininterruptamente requer uma reflexão sobre a tradição que pode ser reforçada, invocando na linguagem as experiências acumuladas ao longo do tempo. Ainda que a verdadeira origem da sedimentação perca sentido, novas origens podem ser criadas sem prejuízo ao que foi objetivado. Assim, ao longo da história, é possível fazer novas referências a uma dada sedimentação, a mudanças e a adaptações sem que se subverta a instituição (BERGER e LUCKMANN, 2012).

---

<sup>151</sup> Diferentemente da TFP (grupo gênese dos AE) que, em certa medida, não se submeteu à hierarquia eclesial dos bispos vistos como progressistas, os AE são submissos à hierarquia da Santa Sé.

<sup>152</sup> Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25287>> Acesso em 15 de dezembro de 2013.

Os AE valem-se desse recurso de invocação da linguagem para criar sua origem mística, alterando fatos históricos, sem, contudo, subverter a instituição. Um exemplo disso é a narrativa sobre sua história e a biografia do líder fundador, João Clá Dias, cujos elementos historiográficos e cujos fatos e vínculos anteriores não são contemplados e/ou dissimulados (ZANOTTO, 2011, p.285).

Normalmente um grupo de Arautos frequenta colégios católicos e convida meninos e meninas para conhecer as casas de formação, onde se oferecem aulas, doutrina religiosa, canto, artes marciais e onde podem se dedicar a tarefas dentro da organização. A questão da oração é descrita pelos AE da seguinte forma: “Assim como Jesus, antes de enviar seus apóstolos e discípulos, reuniu-os junto de Si ‘para que estivessem com Ele’ (Mc 3, 14), e durante sua vida terrena nos deu numerosos testemunhos da importância da oração, os membros da Sociedade têm sempre o olhar voltado para as realidades espirituais, conservando o espírito de contemplação e o recolhimento interior<sup>153</sup>”.

Essa forma de abordagem explica o fato de 80% dos quadros da associação serem formados por jovens. A aprovação de novos arautos é conduzida por João Clá Dias, que controla a entrada de novos aspirantes e aprova a consagração de fiéis a níveis hierárquicos mais elevados dentro da ordem. Quando ocorre a aceitação de um arauto, o restante da família passa a participar da congregação (SOSNOWSKI, 2005)<sup>154</sup>.

Ao investir o Evangelho na ordem temporal, os AE recorrem a um processo de encantamento do mundo a partir de suas crenças como forma de manutenção de seu universo ou, na concepção de Berger, como forma de manutenção de sua plausibilidade: como um universo encantado que pretende resistir à secularização, a Igreja católica é povoada de anjos, santos, “Marias”, entre outros (BERGER, 2004, p. 134).

Portella apresenta alguns pontos a partir dos quais se podem analisar esses movimentos católicos conservadores. Um deles trata do catolicismo e de suas concessões pós-conciliares, os quais teriam, em última análise, “contaminado”<sup>155</sup> a Igreja com elementos estranhos à fé. Ou seja, tais concessões permitiram uma abertura suficiente à modernidade para mudar os costumes e a forma de ser Igreja (PORTELLA, 2009).

Outro ponto diz respeito à racionalização e aos elementos secularizantes característicos da modernidade, contrapostos a uma resposta em forma de reencantamento

---

<sup>153</sup> Os AE se relacionam com os jovens com a proposta de evangelizar pela cultura, conhecimento e arte, contando, inclusive, com diversos conjuntos musicais, sendo o mais conhecido os Cavaleiros do Novo Milênio (AMARAL, 2011).

<sup>154</sup> SOSNOWSKI, Alice. “O novo exército da fé”. Revista AOL, 03-03-2005. Disponível em: <www.aol.com.br/revista.> Acesso em: 13 de outubro de 2013.

<sup>155</sup> Cf. Sanchis, (2007)

voltado ao passado. Sobre esse último ponto, é possível observar nos AE a busca pelo passado, ou seja, um momento anterior à contaminação moderna ocorrida nas últimas décadas, como um estado de pureza e conseqüentemente passível de ser resgatado para santificar o mundo (PORTELLA, 2009). A modernidade colocaria à prova a plausibilidade estrutural dessas minorias, tornando necessário o retorno a um momento idealmente imaginado como puro (BERGER, 1999).

Outro aspecto a ser ressaltado é que, somente após o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica conheceu de fato o processo interno de secularização. A partir de então, as concessões e contatos com elementos da modernidade foram tornando-se intensos, a ponto de ocorrerem modificações estéticas, culturais e de racionalização (PORTELLA, 2009).

Essas modificações referem-se à mudança de concepção do contato com as questões sociais, presente nas alas progressistas pós-conciliares, além das mudanças estéticas tanto culturais quanto performáticas, ilustradas pelos carismáticos e outros grupos. O contato com a modernidade, além de ter sido capaz de direcionar a Igreja católica no Brasil para uma maior abertura ao social, trouxe a possibilidade de as pessoas compartilharem infinitas identidades sem estarem necessariamente presas a qualquer uma delas. Trata-se da possibilidade da vivência e coexistência de diversos estilos de vida e visões de mundo, agora desencantado e racional. A Teologia da Libertação (TL) e as Comunidades eclesiais de base (CEB's) são movimentos que podem ser apontados como característicos dessa maior abertura para o social (GRUMAM, 2004; PORTELLA 2009).

Nesse sentido, incorporando uma estética medieval com elementos clássicos, os AE buscam no passado uma espécie de continuação da tradição: a cruz vermelha e branca com um fio dourado, em forma de punhal, é a dos Cavaleiros de Santiago, substituindo a Cruz da Ordem de Cristo; a corrente na cintura dos AE representa escravidão de amor a Virgem Maria, seguindo a pregação de São Luís de Montfort; o rosário é uma espécie de arma espiritual dos membros; as botas de cano alto e o longo hábito marrom remetem à pesadas roupas medievais; a posição em filas sincronizadas, tanto homens quanto mulheres, com bandeiras em punho, na maioria dos registros fotográficos e durante os cultos, remete à ação das cruzadas da Idade Média (AMARAL, 2011). Em entrevista para um site, um padre relata: “A beleza do hábito chama a atenção por onde passamos. (...) E quando perguntam de onde somos, dizemos que somos da Igreja Católica”<sup>156</sup>.

<sup>156</sup>Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/europa/renuncia-do-papa/organizacao-que-se-inspira-na-idade-media-espera-papa-mais-comunicativo,95b7aa83c2e5d310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>> Acesso em: 7 junho de 2014



É imprescindível esclarecer que o uso dessa estética medieval, tanto na Sociedade Regina Virginum quanto na Virgo Floris Carmini, faz parte de uma concepção dos arautos de se comunicar com o mundo, uma vez que, para eles, essa linguagem está relacionada à “manifestação clara e atraente do belo”, considerado como “esplendor da verdade e da bondade” que ajuda a humanidade e exprimir sua sacralidade inata.

Se, por um lado, esses religiosos entendem as mudanças provocadas pela modernidade como desvios de um estado ideal anterior, por outro lado, enfatizam uma “transformação dos costumes, das mentalidades e das consciências”<sup>157</sup> por meio da transformação do que foi alterado, para um estado originário, anterior, somente possível pela “vida consagrada”, da qual são testemunho.

Essa visão de um mundo modificado e que deve ser resgatado fica explícita na declaração de João Clá Dias, referindo-se à busca da beleza do Criador na “imagem divina deformada nos rostos de tantos irmãos e irmãs humilhados, angustiados, cansados pela influência da cultura contemporânea (...) e, apesar disso, sensível à linguagem dos sinais (VC 25)”<sup>158</sup>.

Imbuídos dessa concepção da linguagem ligada ao belo como forma de agregar fiéis, tanto da casa dos missionários (Virgo Floris Carmini) quanto da casa de formação das noviças (Regina Virginum)<sup>159</sup>, os jovens saem para os trabalhos de evangelização e catequese, contribuindo “para impregnar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito evangélico”, por meio de uma linguagem ligada à expressão estética, à arte e à cultura.

### Animação das Celebrações Litúrgicas



O Concílio Vaticano II chamava a atenção para o papel fundamental das artes na vida eclesial: "A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. [...] Consegue assim elevar a vida humana, que se expressa de formas diferentes, segundo os

<sup>157</sup> < em: <https://aprovacaopontificia.arautos.org/sociedade-regina-virginum/>> Acesso em: 02 de março de 2014.

<sup>158</sup> Disponível em: <<http://www.reginavirginum.org.br/brasil/historia.asp>> Acesso em: 02 de março de 2014.

<sup>159</sup> O Governo Geral da Sociedade: Superiora Geral: Madre Mariana Morazzani Arráiz. Vigária Geral: Irmã Maria Antonieta Furquim de Almeida. Conselheira Geral: Irmã Teresita María Antonia Morazzani Arráiz. Conselheira Geral: Irmã Lucilia Haddad. Conselheira Geral: Irmã María Lucilia Paula Morazzani Arráiz. Secretária: Irmã Marcela Alejandra Beorlegui Vicente. Administradora: Irmã Elizabeth Titonelli.

**Figura 15- Referência dos AE em relação ao apego as artes e a estética na liturgia<sup>160</sup>.**



**Figura 16 - Defesa da proposta de evangelização por meio da beleza, disponível no portal dos Arautos do Evangelho.**

Com essa concepção, difundem sua evangelização participando de eventos cultural-religiosos, com ênfase nas apresentações musicais, levando sua missão evangelizadora às mais variadas regiões e classes sociais, acreditando-se, com isso, sacralizar o mundo, restituindo as características necessárias à santificação e à ordem divina. Com efeito, além de atuarem no círculo paroquial, familiar e juvenil, procuram evangelizar em outros ambientes, como empresas, fábricas, repartições governamentais, asilos, hospitais, orfanatos, presídios, aeroportos, *shopping centers*, hotéis, estádios, quartéis, teatros, entre outros.

Os membros dos AE dispostos a seguir o sacerdócio passam por dois institutos, ambos propriedades da Sociedade Virgo Flos Carmeli: o Instituto Teológico São Tomás de Aquino (ITTA) e o Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista (IFAT). Somente diante de uma vida centrada na Eucaristia e no amor a Virgem Maria, esses jovens são despertados ao “chamado de Deus” para seguirem o sacerdócio.

O ITTA e o IFAT estão erigidos na diocese de Bragança Paulista e gozam de personalidade jurídica pública na Igreja. A finalidade dos Institutos é, de forma particular, a de promover a formação filosófica e teológica dos candidatos ao sacerdócio da SVAVFC.

<sup>160</sup> Disponível em: <<http://www.arautos.org/>> Acesso em: 25 de agosto de 2014.



Segundo os AE, esses institutos foram fundados em virtude da necessidade de aprofundar seus conhecimentos na doutrina católica para evangelizarem, recorrendo, para isso, à formação teológica filosófica com catedráticos, sobretudo, de Salamanca<sup>161</sup>.

Em 1982, iniciou-se o “Curso Teológico São Tomás de Aquino”, tomando posteriormente como base a “Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis”<sup>162</sup>, assumindo, finalmente, uma grade curricular com as indicações do documento “Diretrizes Básicas para a Formação dos Presbíteros na Igreja no Brasil”, da CNBB<sup>163</sup>.

Segundo os próprios membros<sup>164</sup>, após a aprovação pontifícia, em 2001, a Associação passou por grande desenvolvimento, tendo como consequência, em 2005, a transferência do curso teológico do centro de São Paulo para região da Serra da Cantareira, na Diocese de Bragança Paulista, cujo Bispo, Dom José Maria Pinheiro, reconheceu o Curso erigindo dois Institutos Diocesanos, um Filosófico e outro Teológico (o Filosófico Aristotélico-Tomista e o Teológico São Tomás de Aquino), com a recomendação de afiliar-se a uma Universidade Eclesiástica.

Ambos os institutos passaram por reformulação em 2006<sup>165</sup> e, em 2009, após aceitar o pedido de transferência de propriedade do ITTA e do IFAT dos Arautos do Evangelho para a Virgo Flos Carmeli, o mesmo Bispo passou a ser o Superior Geral dessa Sociedade. De acordo com informações dos AE<sup>166</sup>, em 2011, havia, no IFAT, o triênio completo de Filosofia<sup>167</sup>, e, no ITTA, o primeiro, o terceiro e o quarto ano de Teologia<sup>168</sup>.

Continuando essa ascensão, a Sociedade Virgo Flos Carmeli instituiu dois Seminários Maiores: o São Tomás de Aquino, localizado no Parque Santa Inês em Caieiras (SP), sob a reitoria do Pe. Pedro Rafael Morazzani Arráiz; e o Seminário Santiago, em Cundinamarca, na Colômbia, sob a reitoria do Pe. Carlos Luis Tejedor Ricci. Para os AE, a abertura desses

---

<sup>161</sup> Pe. Arturo Alonso Lobo O.P., Pe. Marcelino Cabrerros de Anta C.M.F., Pe. Victorino Rodríguez y Rodríguez O.P., Pe. Esteban Gómez O.P., Pe. Antonio Royo Marín O.P., Pe. Teófilo Urdánoz O.P., Pe. Armando Bandera O.P., etc

<sup>162</sup> Documento que fornece informações sobre a formação sacerdotal com base nas indicações do Concílio Vaticano II.

<sup>163</sup> De 1988 a 1999 foram realizados dois sexênios de formação filosófico-teológico, inspirado nos estudos do Angelicum de Roma. Dos alunos egressos destes cursos mais de 40 receberam já a ordenação sacerdotal. No Ano Santo de 2000 foram reorganizados os estudos do "Curso São Tomás de Aquino", aumentado consideravelmente o número de seus alunos e a assiduidade das turmas formadas.

<sup>164</sup> Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/27174>> Acesso em: 10 de março de 2014.

<sup>165</sup> Atualmente o Supervisor Geral da Formação dos Arautos do Evangelho é Dom Benedito Beni dos Santos, Bispo diocesano de Lorena (SP) e membro da Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé, da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil - CNBB.

<sup>166</sup> Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25293>>. Acesso em: 10 de março de 2014.

<sup>167</sup> Com 18, 20 e 24 alunos masculinos respectivamente, completando um total de 62 alunos.

<sup>168</sup> com 17, 9 e 13 alunos respectivamente, totalizando 39 alunos.

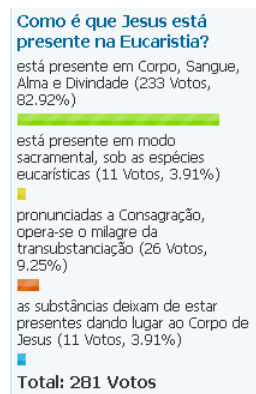
seminários foi uma medida necessária diante da conscientização da obrigação de procurar “santidade” e “perfeição”<sup>169</sup>.



**Figura 17– Banner de apresentação dos institutos ligados aos AE**

Deve-se ressaltar, nesse processo de expansão, a forte vinculação dos AE com bispos e sacerdotes pelo fato de estes, ao serem ordenados, obterem, segundo a concepção dos Arautos, o poder sagrado, passando a representar, em *persona Christi*, “a Jesus Cristo, através do poder de presentificar o mesmo nos sacramentos, particularmente os da penitência e da eucaristia”.

Esta tem sido recuperada como um centro de reafirmação da Igreja Católica, na sua unicidade e singularidade religiosa, como representante legítima de Jesus Cristo.



**Figura 19 – Enquete referente a Eucaristia, reforçando a importância dessa questão para os AE.**

De fato, a partir dessa concepção, autocaracterizando-se como portadores da verdadeira religião, representantes diretos da divindade, guardiães da tradição e mensageiros da fé autêntica, os Arautos interpretam o comungar eucarístico como o “receber/hospedar” a presença viva e real de Jesus no “corpo/alma” (PORTELLA, 2013, p. 4). Essa autocaracterização remete a certo exclusivismo, quando se referem como anunciadores dos “verdadeiros” caminhos de Deus. Trata-se de uma tendência religiosa de fechamento de uma religião sobre si mesma, sobrepondo sua visão e entendimento de mundo às demais religiões.

<sup>169</sup>Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25293>> Acesso em: 10 de março de 2014

Nesse exclusivismo, assumem-se as próprias concepções como a forma mais adequada para entendimento do mundo religioso, tomando as demais como formas imperfeitas, não puras e ou menos refinadas. Quando em diálogo, ocorre de uma posição superior, tutelando o entendimento religioso do outro como forma menos desenvolvida, “princiados pelo entendimento de uma superioridade prévia de determinada identidade religiosa sobre outras, concebida como Verdade” (PORTELLA, 2013, p. 259).

Embora seja reconhecida a alteridade como detentora do poder de manipular o sagrado, esse poder da alteridade é visto como ilegítimo. Com efeito, em determinada missa realizada na sede dos Arautos de Juiz de Fora (MG)<sup>170</sup>, por meio do discurso do Padre sobre a trajetória de uma fiel, fica evidente sua entonação exclusivista:

[...] Ela era muito ligada a nós, comparecia a todos os encontros, se mantinha na presença de nossa Virgem Maria e nosso Senhor Jesus. Estava prestes a se consagrar, mas algo aconteceu com a saúde de sua mãe. Aos poucos, começou a se afastar [...], depois de tudo, ela nos contou o que ocorreu: passou a frequentar o candomblé, coisa pesada mesmo. Frequentava o centro, fazia trabalhos e despachos... Desvio do verdadeiro caminho de Deus. Mas depois, tocada pela Virgem Maria, ela retornou, assumiu seu compromisso e consagrou-se. Hoje é extremamente atuante e abençoada<sup>171</sup>.

As manifestações religiosas alheias são consideradas distorcidas e ou fora do propósito verdadeiro. Nesse caso, para os AE, a verdade reside na doutrina católica, no santo Padre, em Jesus e na Virgem Maria, ficando menos sagrada conseqüentemente mais profana<sup>172</sup> qualquer manifestação religiosa que se afaste dessa crença.

Quanto a figura de *Nossa Senhora*, constantemente evocada, ocupa espaço central para esses religiosos, fato constatado na enquete disponível na página oficial dos AE - o qual revela, dentre vários temas, a preferencia por essa figura feminina

---

<sup>170</sup> Atualmente (2014) a sede dos AE de Juiz de Fora, localiza-se no Bairro Bosque do Imperador, na Rua Dr. Ormino Maia 250, sendo o superior da casa, onde vivem em comunidade, Francisco Magnos Fernandes da Silva. Os AE desenvolvem, com cerca de 50 integrantes, trabalhos com jovens na área da música, teatro e esporte, além de animação das missas.

<sup>171</sup> Trecho de caderno de campo

<sup>172</sup> Eliade (1993).



**Figura 20 – Fotografia que ilustra, literalmente, o papel central da Virgem para os AE.**



**Figura 21– Recortes de imagens das redes sociais e da enquete do site oficial, o qual revela a preferencia dos visitantes por temas relacionados a *Nossa Senhora*.**

A descrição de um dos seminários pelos AE explicita o apego à beleza estética e a busca pela perfeição, condições frequentemente destacadas em seus discursos. Referem-se da seguinte forma a Igreja Nossa Senhora do Rosário em São Paulo – Brasil:

Este Seminário [São Tomas de Aquino] encontra-se num lugar privilegiado, em meio à abundante vegetação tropical da Mata Atlântica brasileira, nos altos da Serra da Cantareira. O templo material é símbolo da Igreja, formada por pedras vivas, que são todos os cristãos. Representa ainda a Jerusalém Celeste, onde triunfaremos eternamente com Cristo. **Convêm que sua construção seja bela,** e até esplendorosa, recordando a quem transpõe seus umbrais benditos que o Céu é o destino dos que perseverarem na Fé e na prática da virtude. Inspirada no estilo gótico, caracterizado, entre outros detalhes, pela forma dos arcos, bem como pelo entrecruzar de ogivas e nervuras, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário busca exatamente **essa beleza ideal,** criando em seu interior, através da profusão de cores e da riqueza de formas, um ambiente adequado para as celebrações litúrgicas (grifo nosso)<sup>173</sup>.

Observando a descrição nativa, é possível encontrar de forma reticente a busca por elementos associados ao belo e à perfeição.

<sup>173</sup> Disponível em: <<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25296>> Acesso em 10 de março de 2014.

**Seu anseio de perfeição** o levou, em 1970, a iniciar uma experiência de vida comunitária, em um antigo móvel beneditino, em São Paulo. Dos primeiros companheiros, ninguém perseverou. Porém, após numerosas dificuldades, aquela experiência adquiriu solidez, dando origem ao movimento de evangelização dirigido por Mons. João Clá (grifo nosso) <sup>174</sup>.

No sítio digital dos AE, além da constante imagem da Cruz de Santiago, é apresentada, no topo das áreas internas do portal, a arquitetura das construções similares a castelos medievais. Somando-se a essas imagens, as mensagens primam pelo eruditismo, com expressões em latim, numa incessante busca por modelos de beleza associados ao medievalismo, usando recorrentemente conceitos antagônicos à modernidade.



**Figura 22 - Revista associada aos AE com expressão em latim <sup>175</sup>.**

<sup>174</sup> Disponível em: <<http://natal.arautos.org/about/>> Acesso em 12 de outubro de 2013.

<sup>175</sup> Disponível em: <<http://www.revistacatolica.com.br/#>> Acesso 12 de agosto de 2014.



**Figura 23 – Imagem *pop-up* que surge na tela ao acessar o sitio eletrônico oficial dos AE. Na veste da religiosa pode-se observar a Cruz de Santiago.**

Subjaz nesse comportamento conceitos de eugenia, segundo os quais, para “ser de Deus é preciso, além de aceitá-lo e viver de acordo com os ensinamentos da Igreja Católica, pertencer a um grupo de pares idênticos, belos e perfeitos” (AMARAL, 2011, p. 9).



**Figura 24 - Além de ilustrar a organização dos AE, apresenta a hierarquia, de modo que as filas separam os graus hierárquicos.**

Diante desse contexto discutido sobre tradição, sobretudo como os AE se comportam, “Talvez seja mais adequado falar em traços da tradição recuperados, ou numa tradição seletivizada e reinterpretada” (PORTELLA, 2013, p. 5).

Dessa forma, a reinterpretação do passado seria executada selecionando itens suficientes para serem reinterpretados de modo a construir uma realidade própria. Com efeito, os AE ao edificarem templos, seminários, organizarem as pessoas em relação a sua fé, interpretar o cânone de forma peculiar, além de, finalmente, reunir os indivíduos estipulando regras sociais, estariam forjando a sua maneira, uma construção social de uma realidade diferente de outra – que se apresenta plural e potencialmente anômica.

Diante disso sincretismos, pluralidade religiosa, discurso da Igreja que se une a ideologias não religiosas ou que varre o universo encantado para adaptar-se a certa secularização, tudo isso constitui não somente uma ameaça teórica para o universo simbólico, mas uma ameaça prática para a ordem institucional legitimada pelo universo simbólico em questão (BERGER, 1976). Sobre a incerteza trazida pelo pluralismo fruto da modernidade:

O pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta verdadeiramente na vida. Quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo volta a exercer um grande fascínio” (BERGER, 1994; p. 48)

Berger (1976) descreve os elementos sistemáticos que relacionam a religião com a construção e manutenção do mundo, aborda os mecanismos sociais utilizados para explicar e superar a anomia no contexto social.

Nesse processo aborda um mecanismo que a sociedade utiliza para superar e explicar, em termos de legitimações religiosas, os fenômenos anômicos que ameaçam destruir o nomos estabelecido nela (BERGER, 1976).

O mundo humano é constituído por atos e ações sociais ao longo da história, para além das limitações biológicas, os mesmos desenvolvem tipificações recíprocas das ações; formando conjuntos de mecanismos que se institucionalizam culminando em última instância em sistemas de controle social.<sup>176</sup>

A aglomeração de tais instituições é tomada então como sociedade. Assim é uma característica humana a construção social da sua realidade, através de mecanismos dialéticos com as instituições e tipificações ao longo da história. As manifestações, discursos, condutas e certas práticas somente são possíveis quando pertinentes de sentido para um determinado contexto, só assim são plausíveis, sejam conservadoras, tradicionalistas ou liberais (BERGER, 1976).

Berger (2012) desenvolve algumas questões prévias para o melhor entendimento da construção social da realidade: diferente de outros animais, o homem não possui um ambiente específico da espécie, posto que não existe uma relação física com um ambiente estreito ou fechado ao ponto de ser definido como “ambiente específico da espécie”, ou seja, o mundo humano é uma construção, realizada por meio da linguagem, dos significados e das ideias seletivadas e institucionalizadas ao longo do tempo. Nesse contexto, estariam os AE

---

<sup>176</sup> Novos mecanismos de controle somente são exigidos se os processos de institucionalização não forem bem sucedidos (BERGER, 2012; p.78)



construindo um ambiente capaz de receber indivíduos os quais encontrariam uma estrutura plausível, de sentido suficiente para conceber uma ordem de vida.

Ainda que se considere uma variação geográfica para diferenciação do comportamento dos animais, sua condição biológica é limitante da relação com o ambiente, natural, nos humanos a experiência em sociedade completa-se com as determinações sociais. Com os animais o mundo é específico e fechado às suas possibilidades biológicas que compraz de forma plena suas necessidades de sobrevivência, não havendo necessidade de um contexto social para o animal se desenvolver (BERGER, 2012).

De fato, homem não está isento de determinações biológicas quanto a sua manifestação no ambiente. Pelo contrário, ele é limitado por seu aparato somato-sensorial e motor, que determina boa parte de suas ações. Porém, em comparação com outros animais, o homem possui suas características instintivas menos desenvolvidas; de modo que ainda encontra-se em desenvolvimento após a vida uterina, interagindo com o mundo exterior:

O ser humano em desenvolvimento se correlaciona com um ambiente natural e particular, sobretudo com uma ordem cultural e social específica, que é mediatizada para ele pelos outros significativos que o tem a seu cargo (BERGER e LUCKMANN, 2012; p. 67).

A sobrevivência de um nascituro depende de determinados dispositivos sociais, já que seu desenvolvimento orgânico pleno estará invariavelmente sujeito a determinadas interferências sociais. Existe, dessa forma, uma dialética constante entre meio social e os indivíduos, cuja limitação biológica continua a se construir tendo por referência um mundo externo<sup>177</sup> socialmente construído (BERGER e LUCKMANN, 2012).

Essa construção é possível devido à plasticidade humana frente às forças ambientais atuantes sobre ele. Esse fato é evidenciado pela flexibilidade biológica para diferentes determinações socioculturais, como as etnografias de Malinowski (1984), Pritchard (1973), Levi- Strauss (1991), Geertz (1999), entre outras. As maneiras de se tornar humano são tão variadas como as culturas, e não são determinadas por uma matriz biológica fixa, que seria responsável por tamanha diversificação.

Tal variabilidade sociocultural se faz pelo contato dialético com a sociedade e as culturas, Berger (2012; p. 70) aponta que “[...] o homem constrói sua própria natureza, ou mais simplesmente, que o homem constrói a si mesmo [...] a autoprodução do homem é sempre um empreendimento social”. Diante disso, é razoável aproximar o investimento dos

---

<sup>177</sup> No sentido de exterior a matriz biológica de possibilidades inatas, ou seja, fora de suas limitações fisiológicas inerentes.



AE num empreendimento social, construindo um ambiente capaz de influenciar a forma de vir a ser homem, dando estabilidade à conduta do ser, oferecendo um contexto de ordem, direção e estabilidade.

Essa estabilidade da ordem humana, em primeira análise, não deriva de nenhuma atividade orgânica prévia, mas precede a mesma. A abertura biológica que o homem possui para o meio é então apropriada por essa ordem social, ou seja, tal abertura é justamente dada pelo ponto onde necessariamente a ordem social deva ser transformada, moldando a humanidade do homem. A ordem social, de forma geral, é continuamente constituída por uma progressiva produção humana, através da capacidade de exteriorização<sup>178</sup>. Ela é um produto humano frente à instabilidade do mesmo, com objetivo de fornecer um ambiente estável para sua conduta (BERGER, 2012).

Para o melhor entendimento da manutenção e transmissão de uma ordem social, Berger (2012) aponta a teoria da institucionalização. Tendo em vista que toda ação humana repetida com determinada frequência se torna um costume, o surgimento de padrões pode ser considerado uma consequência. Tal padronização torna possível uma economia de esforços pela perenidade das ações, ficando à disposição para projetos futuros e acarretando um estreitamento de opções que suscita um alívio psicológico, de modo que o indivíduo não precisa recalcular todas as possibilidades novamente, pois através do conhecimento prévio de padrões frutos do hábito, os resultados já são de certa forma esperados, implicando em um menor desgaste psicológico.

Desse modo, a institucionalização ocorre, “[...] sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores”. Dessa forma, qualquer tipificação pode ser considerada uma instituição, uma vez que ela deve ser acessível a todos os atores, posto que a própria instituição tipifica as ações e os seus autores (BERGER, 2012; p. 77).

Segue-se o pressuposto de que determinadas ações serão executadas por determinados atores, de forma que, através de todo processo, torna-se comum e esperado que certos papéis sejam assumidos por indivíduos, em especial. De certo modo, os AE ao tipificarem claramente seu estilo vida, linguagens e símbolos ao longo do tempo, reforçam a sua compreensão de mundo, preparando-o para ser referencial de vida e de plausibilidade para os indivíduos (BERGER, 2012).

Com o tempo, essas ações reforçadas a cada repetição ou tipificação, se institucionalizam vindo a ser uma realidade, ou seja, essa natural associação é fruto de hábitos

---

<sup>178</sup> Necessidade antropológica de exteriorização desenvolvida por Hegel e Marx.

acumulados, padronizados e tipificados como institucionais, que passam a fazer parte de uma realidade viva. Decompondo, porém, esse processo, observa-se a sua construção social em detrimento de algo entregue pela própria natureza humana ou determinante biológico específico (BERGER, 2012).

As instituições são necessariamente frutos de uma história compartilhada, necessitam de tempo para serem criadas: o tempo em que ocorre a própria história. A existência das instituições estabelece padrões previamente definidos de conduta (ao exemplo da castidade, celibato, vida em comunidade) em detrimento das diversas opções disponíveis, culminando num alívio psicológico que permite espaço para a inventividade e criatividade.

A institucionalização tem caráter controlador, e seus mecanismos de sanção, somados, podem ser tomados como sistema de controle social, os quais representam todos aqueles hábitos que foram acumulados historicamente, tipificados e tomados como padrão, culminando em uma instituição - que determina maneiras e papéis para situações específicas (BERGER, 2012).

A aglomeração de instituições, segundo Berger (2012), pode ser tomada como sociedade, de modo que a atividade humana institucionalizada é equivalente ao seu controle social. Novos mecanismos de controle somente serão necessários se o processo de institucionalização não for bem sucedido.

Um mundo institucionalizado por uma geração torna-se mais cabal para a próxima geração, que o tem como dado. Dessa maneira, os jovens que ingressam nos AE visualizam todo o contexto - ligado a Igreja medieval - como algo natural, conseqüentemente não construído, experimentando um tipo de socialização primária, enquanto aqueles que ingressam mais tarde, o faz pela socialização secundária.

Segundo Berger (2012), a “socialização primária” é basicamente aquela em que o indivíduo, ainda quando criança é apresentado a um mundo com graus de institucionalização, contudo, o indivíduo, ainda não é capaz de desvincular as coisas dadas como opcionais, ou seja, tudo que lhe é apresentado é o próprio mundo como tal, não há relativização. Nesse tipo de socialização, o indivíduo começa a diferenciar entre pessoas pelos papéis que exercem, além de desenvolverem generalizações a partir da observação que faz dos atores.

Em contrapartida, a “socialização secundária” é a interiorização de submundos institucionais, que possuem seu caráter determinado pela complexidade da divisão do trabalho e distribuição social do conhecimento. Essa socialização se refere à aquisição do conhecimento de funções específicas (BERGER, 2012; p. 179).

Ao que se refere a socialização primária, os indivíduos como não participaram da “formação desse mundo, aparece lhes como uma realidade que é dada, a qual tal como a natureza” (BERGER, 2012; p. 82). Nessa dialética, ocorre o reforço da instituição para a geração anterior, alcançando firmeza na consciência. Somente a partir desse ponto é que se pode falar em um mundo de realidade ampla e dada, um mundo social e objetivo:

Um mundo institucional, por conseguinte, é experimentado como realidade objetiva, tem uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível a sua lembrança biográfica. Já existia antes de ter nascido e continuará a existir depois de morrer. Essa própria história, tal como a tradição das instituições existentes, tem caráter de objetividade (BERGER e LUCKMANN, 2012; p. 83).

Uma vez diante da institucionalização, o indivíduo pode até achar incompreensíveis os setores do mundo social, mas os consideram reais. Em outras palavras, algo que foi construído pelo próprio homem se volta para ele como realidade natural e maciça, dada como a própria natureza. A atividade humana objetivada é o próprio mundo institucional; o homem cria um mundo e experimenta-o como algo diferente e destacado da produção humana, mantendo uma dialética recíproca de objetivação e interiorização, processo pelo qual o mundo objetivado é reintroduzido na consciência no curso da socialização (BERGER, 2012; p. 85).

As instituições necessitam alcançar significado para as gerações vindouras, haja vista o significado original não ser acessível, necessitando de várias formas legitimadoras que acabam, por fim, reforçando as instituições. A conduta bem institucionalizada se torna previsível e controlada, já que ela pode ser institucionalizada em qualquer área coletivamente importante. Um desvio radical da ordem institucional é tomado como afastamento da realidade, posto que, como se apresentou, a realidade é um empreendimento socialmente construído pelo homem.

Esse desvio pode ser interpretado como imoralidade, doença mental, ignorância ou qualquer fator alienante capaz de levar o sujeito à quebra da ordem social. Berger (2012, p. 91) aponta que o conhecimento relativo à sociedade “é uma realização no duplo sentido da palavra, (...) de aprender a realidade social objetivada (...) e (...) de produzir continuamente essa realidade”.

Apenas uma parte das ações humanas fica consolidada e retida em sua consciência, o que pode ser chamado de sedimentação. Esse processo ocorre de forma intersubjetiva, quando vários indivíduos compartilham uma biografia comum, seja como portadores de uma missão divina, seja como guardiões de uma determinada verdade. Torna-se social quando objetivada

em um sistema de sinais compartilhados, passíveis de repetição pelos membros (BERGER, 2012)..

Diante disso, entende-se que a objetivação institucionalizada necessita tornar-se objetivamente acessível e subjetivamente plausível. Para tal, existe a legitimação, produtora de novos significados integradores de processos institucionais díspares. Sua necessidade vem à tona quando é preciso transmitir as objetivações da ordem institucional para uma nova geração. Para a geração que receberá tais objetivações, a institucionalização não possui caráter evidente, logo é necessário haver explicações e justificações dos elementos da tradição institucional (BERGER, 2012).

Berger e Luckmann (2012) apontam os universos simbólicos como um nível de legitimação<sup>179</sup>:

(...) corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica (...) os processos simbólicos são processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana. (...) o universo simbólico é concebido como matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. A sociedade histórica inteira e toda biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro deste universo (BERGER e LUCKMANN, 2012; p. 126-127).

O aparecimento de outro possível universo simbólico suscita explicações e justificações, apontadas por Berger como mecanismos conceituais para manutenção do universo, assim como a organização social para a manutenção desse mesmo universo e finalmente para a sociedade como realidade subjetiva e os tipos de socialização<sup>180</sup> (BERGER, 2012).

Experiências compartilhadas pelos indivíduos devem ser objetivadas, mas, para que isso ocorra, é necessário um sistema de sinais praticável, pelo qual as informações tornam-se de fato acessíveis a todos que participam ou participarão. Dessa forma as experiências são transmissíveis. O sistema de sinais decisivo é o linguístico<sup>181</sup>, por meio do qual se baseia o acervo coletivo de conhecimento e se transmitem as sedimentações objetivadas “na tradição da coletividade” (BERGER, 2012; p. 114).

Mediante a conversa, constrói-se nossa visão sobre o mundo, o “aparelho de conversa” pode também modificar e reconstruir a realidade subjetiva. Isso ocorre na experiência da conversação, quando o sujeito reorganiza seu aparato conversacional com outros novos

<sup>179</sup> Para diferentes níveis de legitimação conferir Berger (2012; p. 125)

<sup>180</sup> Cf. (BERGER e LUCKMANN, 2012; p.137-160)

<sup>181</sup> É através conversação que ocorre a apropriação do mundo objetivo pelo sujeito, bem como a manutenção deste mundo como real para ele.

significativos, com efeito, a linguagem armazena um grande conjunto de sedimentações coletivas. Nesse sentido, como exposto, a linguagem peculiar dos AE, com utilização de termos em latim, a linguagem por meio de simbologias entre outros, procura transmitir objetivamente as sedimentação acumuladas ao longo do tempo, de modo que a transmissão do seu significado deve ser sempre reiterada, por fórmulas, contos, memorização etc. Isso se deve ao fato de que os atores devem ter conhecimento sistemático do significado da instituição, podendo, assim, garantir a transmissão para as gerações posteriores (BERGER, 2012).

Na transmissão do conhecimento<sup>182</sup>, existem determinados tipos que vão assumir funções mais específicas: de um lado os transmissores desse conhecimento (nesse contexto, padres, sacerdotes, figuras carismáticas) e, de outro, os receptores. Além disso, haverá também procedimentos de como a informação deverá ser passada, uma espécie de categorização de tipos de conhecimento e respectivamente o tipo de interlocutor (BERGER, 2012).

Assim, um dado tipo de ação deve ser realizado por um determinado tipo de ator que, por sua vez, possui as qualidades reconhecíveis e plausíveis para assumir o papel em questão, como o caso de João Clá Dias, visto como portador de carisma suficiente para professar determinadas mensagens. Tal fato se exemplifica pela explicação, no *blog* oficial dos AE em Juiz de Fora - MG, sobre o uso do Escapulário do Carmo:

É frequente perguntarem a nós, Arautos do Evangelho, qual a origem do Escapulário do Carmo e mais especificamente do que usamos e tanto nos caracteriza. A proximidade da comemoração de Nossa Senhora do Carmo é uma ocasião muito oportuna para tratarmos desse tema tão caro a todos nós. O artigo do Mons. João Clá Dias, EP, fundador e Superior Geral dos Arautos do Evangelho esclarece o assunto, especialmente a origem do Escapulário<sup>183</sup>.

Nota-se o apelo a autoridade de João Clá Dias, o qual possui autoridade e qualidades reconhecíveis, pelos religiosos, para discursar em relação ao tema. Nesse contexto, a tipificação da forma de ação desses atores exige uma objetivação linguística, um vocabulário capaz de fazer menção a ação executada, remetendo o sentido institucional daquele ato. Enquanto o ator assume o papel institucional que lhe é reconhecido, sua identidade é reforçada de maneira a haver uma autocompreensão com o sentido objetivo socialmente atribuído ao ato (BERGER, 2012).

<sup>182</sup> Forma como são concebidos os significados objetivados da atividade institucional (BERGER, 2012, p. 96)

<sup>183</sup> Disponível em: <<http://juizdefora.blog.arautos.org/os-arautos-do-evangelho-e-o-escapulario/>> Acesso em 3 de março de 2014.

O “Eu social” pode ser então entendido como o seguimento da personalidade que se vê destacado dos outros seguimentos subjetivos do ator, ou seja, ele se reconhece como exercendo um papel que, naquele momento, foi evocado diante das suas qualidades para exercer a ação em questão. A distância entre ação realizada e o ator de um dado papel permite que ele seja observado como um tipo, um estereótipo de sujeito tipificado a realizar um dado ato em especial (BERGER, 2012).

Toda conduta institucionalizada envolve certo número de papéis que participam do caráter controlador da institucionalização e, historicamente, representam a ordem institucional total. Geralmente as instituições políticas e religiosas são as que sustentam o papel de ordem institucional total. Cada papel abre para um saber de um setor específico do acervo de conhecimento acumulado pela sociedade.

A análise dos papéis é capaz de revelar as mediações entre os universos macroscópicos de significação, objetivados por uma sociedade, e os modos pelos quais estes universos são subjetivamente reais para os indivíduos (...). Assim é possível analisar as raízes sociais macroscópicas de ma concepção religiosa do mundo em certas coletividades (...) e também analisar a maneira em que esta concepção do mundo manifesta-se na consciência de um individuo (BERGER e LUCKMANN, 2012; p.114).

A segmentação institucional leva a sub-universos de significação, e a diversas perspectivas geradas aumenta a dificuldade de estabelecer um “dossel” estável simbólico para toda sociedade (BERGER, 2012; p. 114). Segundo Berger, alguns subuniversos da fragmentação institucional e sua autonomia acabam obtendo por consequência dificuldades de legitimação, pois se fecham, não permitindo a entrada de outros, mas também mantendo outra parte dentro, para efeito de exemplo, uma religião tradicional, forçada a enfrentar a popularização de uma concepção do universo científico do mundo.

Para Berger (2012), diante de universos simbólicos<sup>184</sup> díspares e plausíveis, possam existir relativizações. A legitimação pode ser um expediente que torna a justificar universos simbólicos e instituições. Através da reificação<sup>185</sup>, pode-se conseguir separar uma objetivação do mundo das produções humanas, elevando ao status de natural, de modo que o mundo objetivado, agora apresenta-se ao homem como algo situado fora dele. Diante disso, a legitimação pode ser entendida como uma “objetivação de segunda ordem” capaz de produzir novos significados para integrar outros significados de instituições díspares. Ela tem a função

---

<sup>184</sup>Universo simbólico pode ser entendido como produtos sociais que possuem uma história. Tem função nômica, faz a integração de setores discrepantes na sociedade, ordenando e legitimando papéis cotidianos.

<sup>185</sup>Perde-se de vista a dialética da produção do mundo humano e exprime os acontecimentos como obra suprahumana. Perde-se a visão de que algo é nada mais que uma institucionalização.

de tornar acessível uma objetivação previa e subjetivamente plausível (BERGER, 2012; p. 122).

Para a manutenção da plausibilidade e sentido do grupo religioso conservador em questão, diálogos e concessões colocam em risco sua identidade e sua autoevidência. O pluralismo religioso pode ser encarado, no nível institucional, como uma ameaça de identidade pela relativização do controle dos bens simbólicos e sobre os sentidos produzidos (STEIL, 2001).

Diante do exposto, os AE, ainda que remetam a um passado, considerando-se guardiães de uma memória, ainda que se considerem eleitos para resgatar e manter a tradição, estão inevitavelmente inseridos na modernidade, e, por conta dessa inserção, valem-se dos mecanismos dessa mesma modernidade para se autoafirmarem e legitimar-se. Trata-se de experimentar uma realidade que não se trata de algo nem antigo, nem totalmente novo, mas de uma mistura dos dois elementos, num empreendimento de construção de um mundo.

## CONCLUSÃO

Apesar do interesse crescente em pesquisas que debruçam sobre o aspecto tradicionalista de novos grupos religiosos, como as a atuação de bispos e leigos conservadores em geral, inicialmente pode-se inferir a existência de pouca literatura referente ao grupo religioso Arautos do Evangelho (AE). Ao que parece, grupos de vertente tradicionalistas são tratados de forma geral, enquanto temos evidência – pelos estudos pontuais que tratam desses grupos – a diferença e peculiaridade de cada um.

Desse modo, longe de inferir uma linha contínua entre os movimentos de centralização hierárquica da Igreja Católica – a partir da romanização – e o cenário católico brasileiro em relação ao tradicionalismo, o presente estudo buscou evidenciar traços comuns, ao longo do tempo, entre o binômio renovar e conservar. Desse modo, ao invocar a história recente da Igreja Católica, por essa perspectiva, pode-se observar que a dinâmica entre aqueles que pretendem renovar e aqueles que pretendem conservar, sempre foi presente.

Diante disso, o fator variável, está relacionado ao tempo/época utilizada como referencial. Daí, ao apresentar os AE em meio ao campo religioso moderno, pós-conciliar, foi possível detectar alguns aspectos gerais e específicos desse grupo.

Apresentam-se com atenção especial às questões de liturgia, como as vestes do missal, a animação litúrgica por meio de músicas e cânticos, além das características fundamentais de estrita ligação com a hierarquia católica de obediência irrestrita ao Papa. Possuem a figura da Virgem como modelo central, de onde associam a misericórdia divina e o modelo de vida consagrada.

Em termos de modelo, buscam referências num tipo de Igreja idealizada como pura, intocada por supostos efeitos deletérios da modernidade. Modernidade da qual são extraídos recursos seletivados para reforçar e propagar a existência e a evangelização dos AE, recorrendo aos meios atuais de comunicação para efetivar esse intento.

Invariavelmente apresentam suas concepções religiosas sempre na afirmativa, seja por meio do apelo a autoridade – evocando a figura de João Clá Dias para discursar sobre temas variados – seja por meio de documentos oficiais da Igreja, a fim de justificar condutas de vida, como o celibato e a reclusão.

A presença dos jovens no grupo é evidente a ponto de ser uma característica quase fundamental. Os AE enfatizam um tipo de vida regrada aos preceitos religiosos, em que o indivíduo, por meio de uma série de obrigações, vai se tornando parte de um grupo destacado, composto por pares idênticos nas concepções de mundo.



A forte simbologia associada a performática e a referência hierárquica, estipula um mundo bastante completo, dotado de diversas referências religiosas – de modelos de vida, associada a vários santos – capazes de substituir o mundo *natural*. Dessa forma, ao criarem uma espécie de refúgio contra o mundo plural e sincrético, oferecem, sobretudo aos jovens, uma sistema de sentido religioso, plausível e bem estruturado a ponto de apresentar-se como mais uma opção de modelo de vida na modernidade. Acredita-se que o presente estudo possa contribuir para o melhor entendimento do grupo em questão e conseqüentemente sobre as formas de manifestações religiosas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana Lage da Gama et all. (orgs.). **História & Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ; MAUAD, 2002.

AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). In: **Revista de História e estudos culturais**. Uberlândia, v.8, n.2, 2011. Disponível em:< [www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br)> Acesso: 12 março de 2013.

ALTOÉ, André Pizetta. **Tradição, Família e Propriedade (TFP): Uma Instituição em Movimento**. 2006. 102p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) UFF. Niterói. 2006.

AMARAL, Flávia Gabriela da Costa Rosa. **O católico ideal: cultura do imaterial e estética classicista no portal dos Arautos do Evangelho**, 2011, 114f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista – UNIP) UNIP. São Paulo. 2011.

AMARAL, Flávia Gabriela da Costa Rosa. **Religião no cyberspace: cultura do imaterial e estética classicista no portal dos arautos do evangelho**. 2013. Disponível em: <http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/04/F1%C3%A1via-Gabriela-da-Costa-Rosa-Amaral.pdf>. Acesso em 02 janeiro 2013.

AZZI, Riolando. **Presença da Igreja na sociedade brasileira: região sudeste (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. O início da restauração católica no Brasil: 1920. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, MG, v.4, n. 10, p. 61-89, mai/ago 1977.

\_\_\_\_\_. **O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **História da Educação Católica no Brasil: contribuição dos Irmãos Maristas – Expansão da Obra de Champagnat no Brasil (1947-1972)**. São Paulo: SIMAR, 1997.

\_\_\_\_\_. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e mundo: uma perspectiva histórica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 66, n. 262, p.337-369, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Ed. Santuário, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro : Zahar, 2001

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

\_\_\_\_\_. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido; a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Una gloria remota**. Avere fede nell'epoca del pluralismo. Bologna. Il Mulino,1994.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. The desecularization of the world: A global overview, in P.L. Berger (ed.), **The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics**, pp. 1-18, Eerdmans, Grand Rapids, MI. 1999.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BEOZZO, José Oscar. A recepção do Vaticano II na igreja do Brasil. In: INP (Org.). **Presença pública da igreja no Brasil : jubileu de ouro da CNBB (1952 – 2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 425.

\_\_\_\_\_. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira** (tomo III). São Paulo: Difel, 1984.

BRAGA, Antônio Mendes. TV católica Canção Nova: “providência e compromisso” x “mercado e consumo”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 113-123, 2004.

BONATO, Massimo. A crise pós-Concílio Vaticano II: declínio ou renascimento do catolicismo?. **Anais dos Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões, ABHR**, v. 13, 2012.

\_\_\_\_\_. **Transformações do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II: uma análise da ação pastoral do padre Alberto Antoniazzi**. 130 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

BOTELHO, Maria Izabel Vieira; FERREIRA, Rodrigo de Souza. Entre o projeto romanizador e o Vaticano II: a congada no município de Brás Pires-MG. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 344-358, jul./dez. 2011.

BRASIL, Constituição (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil - 24 de fevereiro de 1891. Art. 72, §4°.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação. Mariana, MG: UFOP. 2010.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O Influxo Ultramontano no Brasil: O Pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. 2005. 116p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) UFJF. Juiz de Fora. 2005.

\_\_\_\_\_. Domínios diferenciados e reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil. In: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 2, n. 4, 1/2004.

\_\_\_\_\_. Bases temporais para o estudo histórico da Igreja católica do século XX. **HORIZONTE**, v. 5, n. 10, p. 75-90, 2009.

\_\_\_\_\_. Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1010-1029, dez. 2011a

\_\_\_\_\_. Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Editora CRV, 2011b.

\_\_\_\_\_. O catolicismo militante em minas gerais: aspectos do pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

\_\_\_\_\_. A DIGNITATIS HUMANA E A LIBERDADE RELIGIOSA: Descontinuidade no magistério eclesiástico sobre o Estado moderno. **INTERAÇÕES-Cultura e Comunidade**, v. 8, n. 13, p. 39-55, 2013.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo em movimento. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 124-146, 2004.

CUNHA, C. V.. Religiões em movimento: subjetividade e fronteiras no cenário religioso brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, julho 2007.

DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 181, de 24 de janeiro de 1890.

DEMURGER, Alain. **Os templários: uma cavalaria cristã na Idade Média**. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

DIAS, Roberto Barros. **“DEUS E A PÁTRIA”**: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba (1894-1930). Dissertação de Mestrado, PPGH, UFPB, João Pessoa, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **A noção de bruxaria como explicação de infortúnios**. Cadernos de Antropologia. Brasília: UnB, 1973.

GIUMBELLI, Emerson . Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 3, p. 79-96, 2012.

GOMES, Edgar da Silva. Um embate ideológico: Estado-igreja no crepúsculo do século XIX no Brasil. **Revista de Teologia (RevEleTeo)**, São Paulo, n. 2, 2007.

GUMIEIRO, Fábio. **Formação e consolidação do catolicismo brasileiro: os vicentinos no Paraná**. Curitiba: Universidade Tuiuti Do Paraná. 2013, 99f. Tese Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Tuiuti do Paraná, 2013.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura**. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 13-41.

GONÇALVES, Marcos. Tradicionalismo católico em tempos sombrios: o intelectual Galvão de Sousa e a reflexão sobre a ditadura tecnocrática. **Anais do I Seminário Internacional História do Tempo Presente**, Florianópolis. UDESC; ANPUH-SC; PPH, 2011; p. 1020-1034.

GRUMAN, M. O lugar da cidadania. Estado moderno, pluralismo religioso e representações política”. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, n.1, ano5, 2006.

ISAIA, A. C. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Paraná, n. 3, Jan. 2009.

ISAÚ, Manoel. **O ensino profissional nos estabelecimentos de educação dos Salesianos**. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1976.

JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. **Revista Brasileira de História das Religiões–ANPUH**, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

JUNIOR, Augusto João Moretti; DOS REIS, Jaime Estevão. **A Estruturação do Poder na Ordem Militar dos Cavaleiros Templários**. 2011. Disponível em: <http://www.knightorder.org.uk/history/A%20Estrutura%C3%A7%C3%A3o%20do%20Poder%20na%20Ordem%20Militar%20dos%20Cavaleiros%20Templ%C3%A1rios%20%28Portugese%29.pdf>. Acesso em: 03 de abril de 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LIBÂNIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano XXXIV, n. 92, jan/abr de 2002.

\_\_\_\_\_. **Concílio Vaticano II: Os anos que se seguiram**. Vida Pastoral, Julho-Agosto, 2005.

\_\_\_\_\_. 50 anos do Concílio. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 958-962, dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram**. In: LORSCHIEDER, Aloísio, et al. **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005. p.71-88.

\_\_\_\_\_. **A Volta à Grande Disciplina, reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**, São Paulo, Loyola, 1984.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Cardeal Leme: um depoimento**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

LÖWY, Michel. **Marxismo e teologia da libertação**. Trad. de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991. 119p.

MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ Cecília. “Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais”, in **Comunicações do Iser**, no 45, ano 13, 1994, pp. 24-34.

MALINOVSKY, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MAINWARING, Scott. **A Igreja da Neocristandade, 1916 – 1955**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **A Igreja Católica e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIZ, Cecília. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v.17, n.2, pp. 253-273, 2005.

MARQUES, Rita de Cássia. **Da Romanização à Terceira Via: a Igreja no Brasil de 1889 a 1945**. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2005.

MATTEI, Roberto de. **O Cruzado do Século XX**. Porto: Civilização, 1997.

MAUÉS, R. Heraldo. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica. **Sociedad y Religión**, v. 22, p. 23, 2000.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da História, tempo e eternidade no Pensamento Católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia século XIX: uma província no império**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira: 1992.

MATOS, Silvana Sobreira de. **Juventude, virtuosismo religioso, e as novas formas de santidade no catolicismo**. In: XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en America Latina, 2011, Punta del Este. XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en America Latina. Punta del Este: ACSRM, 2011.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: O lutador, 1990.

\_\_\_\_\_. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Período Colonial**. São Paulo: Paulinas, 2001.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias**. São Paulo: Loyola, 1997.

- MENOZZI, Daniele. **A Igreja Católica e a Secularização**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1988.
- MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estud.** – CEBRAP, n.74, p.47-65, 2006.
- MONTEIRO, Lorena M. A Companhia de Jesus e a formação das elites católicas no sul do Brasil. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 2, nº 1, p. 136-152, 2011.
- MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil**. São Paulo, Convívio: 1978.
- MUNHOZ, Juliana Neri. **Entre estudos e rezas: Alunos não confessionais no Colégio Arautos do Evangelho e Colégio Adventista de Cotia – SP**. São Paulo - SP, 2012, 116p. Disponível em: [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_arquivos/7/TDE-2012-07-18T08:12:39Z-12591/Publico/Juliana%20Neri%20Munhoz.pdf](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/7/TDE-2012-07-18T08:12:39Z-12591/Publico/Juliana%20Neri%20Munhoz.pdf) Acesso em: 23 de maio de 2014.
- NEGRÃO, L. N. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008.
- NEVES, Flávio Rodrigues. **O eterno e o provisório: Os embates entre Estado e Igreja em torno dos projetos constituinte e do casamento civil (Rio de Janeiro, 1889–1891)**. 1º Seminário Fluminense de Pós-Graduandos em História, 2009. Disponível em: <http://seminarioposhistoria.net84.net/pdf/flavio.pdf>. Acesso em: 17 de abril de 2013.
- NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.
- OLIVEIRA, Arilson. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 4 n. 7, 2012.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PAULA, Christiane Jalles de. Gustavo Corção e a reação ao Concílio Vaticano II no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**, ANPUH. São Paulo, julho 2011.
- PEDRIALI, José Antônio. **Guerreiros da Virgem: a vida secreta na TFP**. São Paulo: EMW Editores, 1985.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos avançados**, v. 18, n.52, dezembro de 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. ; CAMARGO, C. P. F. ; SOUZA, B. M. . La iglesia católica en el Brasil: 1945-1970. **Revista Mexicana de Sociología**, México, v. 43, n.E, p. 1999-2041, 1981.
- PORTELA, Rodrigo. Em busca do dossel sagrado. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 77-96, jun. 2006a.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pos-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, n. 2, 2006b.

PORTELLA, Rodrigo. Toca de Assis e Juventude: uma surpreendente identidade católica contemporânea. **Caminhos** (UCG. Impresso), v. 5, p. 179-199, 2007.

PORTELLA, Rodrigo. O porvir do passado: o retorno das sensibilidades tradicionalistas e exclusivistas no catolicismo contemporâneo: uma interpretação Begueriana. **Tempo e Presença Digital** (Online), v. 18, p. 1-8, 2009.

PORTELLA, Rodrigo. Saudades da civilização católica: integrismo, tradicionalismo e exclusivismo no catolicismo contemporâneo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. V, n.15, 2013a.

PORTELLA, Rodrigo. Ser Católico é Ser Exclusivista? Reflexões e provocações sobre um fenômeno "Moderno". *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 18, n. 1, p. 257-270, 2013.

RAMBO, Arthur B. Restauração católica no sul do Brasil. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002.

ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. **A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro Estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937**. 2011. 286 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, São Paulo. 2011.

SANCHIS, Pierre. "As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço lusobrasileiro". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo: ANPOCS, ano 10, n. 28, p. 123-138, jul. 1995

\_\_\_\_\_. The Brazilians' religion. Translated by Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino. **Teor. soc.** [online]. 2007, vol.3. Disponível em: <[http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-44712007000100001&lng=en&nrm=iso](http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-44712007000100001&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 1518-4471. Acesso em 10 de janeiro de 2013

SEIBLITZ, Zélia. Conflito na Diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 251-303.

SERBIN, K. **“Padres, Celibato e Conflito Social: Uma história da Igreja Católica no Brasil”**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

SIQUEIRA, D. **A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil**. In: \_\_\_\_\_; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro-Goiânia: Garamond-Vieira, 2003.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. O integrismo católico brasileiro e sua influência na Diocese de Jacarezinho. **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH** Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.



SOFIATI, Flávio Munhoz. Religião e juventude: os novos carismáticos. **In: XV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 2011, Curitiba-PR. XV Congresso Brasileiro de Sociologia, . v. 1. p. 1-20, 2011

\_\_\_\_\_. Gramsci e as tendências orgânicas do catolicismo brasileiro. In: **33º Encontro Anual da ANPOCS**, 2009, Caxambú. 33º Encontro Anual da ANPOCS, 2009.

SOSNOWSKI, Alice. “O novo exército da fé”. **Revista AOL**, 03-03-2005. Disponível em: [www.aol.com.br/revista](http://www.aol.com.br/revista). Acesso em: 13 de outubro de 2013.

SOARES, Luiz Eduardo. “A Guerra dos Pentecostais Contra o Afro-brasileiro: Dimensões Democráticas do Conflito Religioso no Brasil”. In: **Comunicações do Iser**, n. 44, ano 12. Rio de Janeiro, Iser, 1993, pp. 43-50.

SOARES, Marco Antônio. **A trajetória da Igreja Local de Campos no Pós Concílio: Estudo Teológico Pastoral sobre os seus atuais desafios e exigências**. Rio de Janeiro, PUC – RJ, 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. **Revista de Teologia e Cultura**, 2005. Disponível em: [http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/contexto\\_desenvolvimento.pdf](http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/contexto_desenvolvimento.pdf). Acesso em 04 de junho 2013.

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso”, in **Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n. 3, 2001, pp.115-29.

TABRAJ, Marcelo Barzola. A romanização da igreja católica no Brasil. In: IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil", 2009, São Paulo. **Anais do IV Seminário Nacional**, São Paulo: HISTEDBR, 2009. Disponível em: <[http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.histedbr.fae.unicamp.br%2Facer\\_histedbr%2Fseminario%2Fseminario4%2Ftrabalhos%2Ftrab051.rtf&ei=79TrU-egKleWyASslIGwCQ&usg=AFQjCNEDo2DPRaAfJTtwkKpvmNr86V-3aQ](http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.histedbr.fae.unicamp.br%2Facer_histedbr%2Fseminario%2Fseminario4%2Ftrabalhos%2Ftrab051.rtf&ei=79TrU-egKleWyASslIGwCQ&usg=AFQjCNEDo2DPRaAfJTtwkKpvmNr86V-3aQ)> Acesso em 10 de março de 2013.

TAMAYO-ACOSTA J. Teologias da Libertação. In: FLORISTÁN SAMANES,C. - TAMAYO-ACOSTA J. **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo, Paulus, 1999.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 14-33, setembro/novembro 2005.

\_\_\_\_\_. *O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista*. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 10, n. 1 e 2, 2007.

TORRES, João Camillo de Oliveira. **História das Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

URQUHART, Gordon. **A Armada do papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida, SP: Santuário, 2007, p. 151.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

ZANOTTO, Gizele ; CALDEIRA, Rodrigo Coppe . Facetas do Tradicionalismo Católico. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 16, p. 03-06, 2014.

ZANOTTO, Gizele. **Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico (1960 – 1995)**. Doutorado, Florianópolis, UFSC, 2007.

\_\_\_\_\_. Os Arautos do evangelho no espectro católico contemporâneo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

## FONTES

<<http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes.html>> Acesso em: 13 de janeiro de 2014.

<<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/EmDefesadaA%C3%A7%C3%A3oCat%C3%B3lica.pdf>> Acesso em 24 de setembro de 2013.

<<http://www.joaocladias.org.br/curriculum.asp>> acesso em 2 de fevereiro de 2011.

<[http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop\\_publish/?tac=99](http://www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=99)> Acesso em: 04 de janeiro de 2014.

<<http://ccatolico.qualifonet.com.br/site/?p=5599>> Acesso em 26 de junho de 2014.

<[http://www.cnbb.org.br/documento\\_geral/LIVRO%2017-IGREJA%20E%20DA%20TERRA.pdf](http://www.cnbb.org.br/documento_geral/LIVRO%2017-IGREJA%20E%20DA%20TERRA.pdf)> Acesso em 20 de agosto de 2013.

<<http://www.joaocladias.org.br/curriculum.asp>> acesso em 10 dezembro de 2013.

<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/45840-tradicionalismo-e-conservadorismo-catolicos-as-ideologias-em-jogo-entrevista-especial-com-rodrico-coppe-caldeira>> Acesso em: 10 de maio de 2013.

< [http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id\\_entrada=1810](http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1810)> Acesso em: 22 de abril de 2013.

<[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651118\\_apostolicam-actuositatem\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html)>. Acesso em: 02 de maio de 2014.

<<http://www.arautos.org/>>. Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

<<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/04/F1%C3%A1via-Gabriela-da-Costa-Rosa-Amaral.pdf>> acesso em 10 de junho de 2014.

<<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 20 de maio de 2014.

<<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em 10 março de 2014.

<<http://www.joaocladias.org.br.> > Acesso em: 10 março de 2014.

<<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 março de 2014.

<<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 março de 2014.

<<http://www.catolicismo.com.br/materia/materia.cfm?IDmat=BCF0C2D0-3048-560B-1C2FA080DBB06A94&mes=Fevereiro2014>> Acesso em: 20 de fevereiro de 2014.

<<http://www.revista.arautos.org.br/lista-edicoes.asp>> Acesso em: 10 março de 2014.

<<http://www.arautos.org/>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2014.

<<http://heraldosdelevangelio.cl/Paginas/03/PDF.pdf>> Acesso em: 02 de maio de 2014

<<http://www.infoescola.com/historia/ordem-dos-templarios/>> Acesso em: 10 de fevereiro de 2014.

< <http://www.revista.arautos.org.br/busca-materia.asp?edicao=48>> Acesso em: 10 de agosto de 2014.

<<http://www.arautos.org/artigo/6948/O-manto-do-Carmo.html>> Acesso em: 10 de agosto de 2014.

< <http://www.arautos.org/tv/>> Acesso em: 10 novembro de 2013.

< [http://www.revista.arautos.org.br/paginas.asp?cod\\_mat=679&titu=A-juventude-e-a-procura-do-absoluto.](http://www.revista.arautos.org.br/paginas.asp?cod_mat=679&titu=A-juventude-e-a-procura-do-absoluto.) > Acesso em: 04 de maio de 2014.

< <http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014

< <http://www.paulinas.org.br/diafeliz/?system=santo&id=603>> acesso em: 10 de janeiro 2014.

< <http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25280.>> Acesso em: 29 de julho de 2014.

<<http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014

< <http://www.reginavirginum.org.br/brasil/historia.asp>> Acesso em: 05 de abril de 2014.

< <http://www.reginavirginum.org.br/brasil/home.asp>> Acesso em: 10 fevereiro de 2014.

< <http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014.

< <http://www.reginavirginum.org.br/brasil/home.asp>> Acesso em: 10 de fevereiro de 2014.

< <http://www.arautos.org/view/show/341-arautos-do-evangelho>> Acesso em: 04 de maio de 2014.

< <http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25287>> Acesso em: 15 de dezembro de 2013.

<[http:// www.aol.com.br/revista](http://www.aol.com.br/revista). > Acesso em: 13 de outubro de 2013.

< <http://noticias.terra.com.br/mundo/europa/renuncia-do-papa/organizacao-que-se-inspira-na-idade-media-espera-papa-mais-comunicativo,95b7aa83c2e5d310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>> Acesso em: 7 junho de 2014.

<<https://aprovacaopontificia.arautos.org/sociedade-regina-virginum/>> Acesso em: 02 de março de 2014.

<<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/27174>> Acesso em: 10 de março de 2014.

<<http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25293>. > Acesso em: 10 de março de 2014.

< <http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25293>. > Acesso em: 10 de março de 2014.

< <http://www.virgofloscarmeli.org/page/artigo/25296>> Acesso em: 10 de março de 2014.

<<http://natal.arautos.org/about/>> Acesso em: 12 de outubro de 2013.

< <http://www.revistacatolica.com.br/#>> Acesso em: 12 de agosto de 2014.

< <http://juizdefora.blog.arautos.org/os-arautos-do-evangelho-e-o-escapulario/>> Acesso em: 3 de março de 2014.