

COSMOLOGIA E ESTRUTURA DE LONGO CURSO DO CATOLICISMO NA DINÂMICA DA MODERNIDADE¹

Marcelo Ayres Camurça – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Resumo:

A tendência de uma sociologia do catolicismo contemporâneo no país nestes últimos anos foi de reduzi-lo a uma instituição política e social movida por interesses de poder no campo religioso e no espaço público, dispensando a mediação de sua cosmologia como pano de fundo de sua atuação. A partir do livro pioneiro de Roberto Romano (1976) que resgata o papel da cosmologia católica na sua intervenção pública, e seguindo os estudos de Sanchis (1994) e Steil (1996) que chamam a atenção para o seu perfil de “estrutura de longa duração” que se (re) combina com os estilos das épocas que atravessa, a intenção deste texto é detectar numa hermenêutica de aspectos cruciais da *Teologia* católica e em dimensões estruturais de sua configuração, condutas e comportamentos pelo qual o catolicismo se faz presente na modernidade.

Palavras chave: Catolicismo, Cosmologia, Modernidade

A tendência de uma sociologia do catolicismo contemporâneo no país nos últimos trinta anos foi de reduzi-lo a uma instituição política e social movida por interesses de poder no campo religioso e no espaço público, dispensando a mediação de sua cosmologia como pano de fundo de sua atuação.

Esta sociologia de corte marxista privilegiou aspectos institucionais do catolicismo, como as relações da Igreja com o Estado brasileiro e com os movimentos sociais e políticos (Montero, 1999: 330-32) em torno de uma avaliação (positiva ou negativa) da instituição na consolidação da democracia (1999: 332) centrando-se no papel político-ideológico da Igreja em relação às disputas de classe e ao poder.

¹ Trabalho apresentado na Mesa Redonda 08 “Da Lógica à Cosmológica: reflexões sobre o campo católico brasileiro” na 26 Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Isto redundou numa visão simplificadora da questão, que visava enquadrar a instituição católica em um esquema secular movido por uma lógica racional da política que terminava por negligenciar as motivações simbólicas e a visão de mundo interna e particular deste segmento.

Exceção ao trabalho de Roberto Romano (1979) que buscou levar em conta a especificidade da dimensão transcendente na Igreja, recuperando a inspiração teológica de fundo que se projetava nas suas práticas sociais e que se expressava em significações próprias atribuídas a noções como “povo”, “oprimido” e “caminhada” (Montero, 1999: 334).

É fato, porém que uma outra parte do catolicismo alcunhado de “popular” foi objeto de uma antropologia de inspiração durkheimiana- bastidiana (Montero, 1999: 330) que se centrava na interpretação das cosmovisões religiosas expressas nos ritos e crenças particulares destas populações subalternas. Esta abordagem dita “culturalista” buscava estabelecer sinais significativos e diacríticos que redundavam numa “identidade” própria para o “catolicismo popular”. Identidade, esta, marcada pelo crivo da “resistência” ao avanço desintegrador de um capitalismo moderno.

Os trabalhos de Carlos Brandão (1980, 1985) e Alba Zaluar (1983), representativos desta corrente antropológica, conferem legitimidade aos segmentos marginalizados e migrantes da população, através da valorização do seu imaginário em torno dos “milagres” e promessas envolvendo as relações de reciprocidade da dádiva/dom entre homens e Santos. Este pacto com o divino termina por estabelecer para estes grupos um sistema de valores ético- moral e uma sociabilidade provenientes do sistema cultural sertanejo-rural alternativo ao da modernidade individualista.

O privilegio a hermenêutica dos conteúdos cosmológicos e sistemas simbólicos contidos nos ritos e cultos “populares”, levava necessariamente a um enfoque mais internalista destes, assim como um acento na força da “tradição” em se repor e fazer sentido para seus adeptos, deixando quase sempre de lado a investigação das condições sociais geradoras da totalidades culturais e simbólicas (tradições) que se forjam através das iniciativas dos atores sociais.

Se o terreno da cosmologia e mitologia foi rico para os estudos do “catolicismo popular”, ele se escasseia quando a produção das Ciências Sociais no Brasil contemplava a Igreja institucional como se ela não estivesse assentada numa cosmologia milenar que enquanto uma “estrutura de longa duração” vem se compondo com os acontecimentos contemporâneos que surgem no decorrer dos anos. Cosmologia

cristã, esta, que não fugiu a percepção da antropologia evolucionista, ávida de classificar o cristianismo na escala hierárquica em relação às religiões ditas primitivas, como no clássico “Ramo de Ouro” – ou pelo menos na escolha de ilustrações representativas do conteúdo da obra que Mary Douglas fez para edição mais moderna. Ao exibir, entre outras ilustrações de magos e magia, uma fotografia do Bispo de Cantuária paramentado com suas insígnias da mitra, da cruz e do báculo, associa estes artefatos aos dos magos das “sociedades primitivas”, enquanto expressões dos poderes divinos de que ambos os personagens são portadores (Frazer, 1982: 46).

A problemática destas abordagens unilaterais e parciais está relacionada ao que Paula Montero - no seu brilhante ensaio sobre uma análise comparada da literatura sociológica e antropológica do campo religioso brasileiro (1999) – chamou de “polaridade disciplinar” (1999: 331) que “separa uma antropologia das microrrelações e uma sociologia dos atores políticos” (338), onde a primeira parece sempre preocupada com a “preservação cultural” (1999: 347) e a segunda com os “obstáculos que retardam o processo de modernização”(1999: 361). Como consequência disto, “o campo de estudos da religião [resulta] fracionado (...) incapaz de construir uma problemática que associe uma leitura fina dos processos de significação à análise das determinações mais estruturais que orientam a ação social” (1999:347).

Por outro lado, não foi apenas a forma como a Igreja Católica no Brasil foi tratada pela academia que levou a esta desconsideração da dimensão cosmológica na sua dinâmica de funcionamento. Também a “aposta na secularização” promovida por significativos setores de sua organização, refletiu na sua auto-compreensão enquanto religião (Steil, 1998:63), e contribuiu para esta que visão fosse disseminada através da academia. Segundo Steil, será o projeto eclesial em torno das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e sua fundamentação teórica, a Teologia da Libertação que engendrarão o reconhecimento da autonomia da ordem secular regida por leis naturais e dimensões ético-políticas, não mais submetida aos desígnios divinos, e a mediação sócio-analítica como forma de se chegar a essa realidade (1998: 64) Ao conceber a realidade em termos humanistas e seculares, a “salvação cristã” passa ser identificada como “utopia social” (1998: 65). Ainda segundo Steil, esta adesão às regras da autonomia da razão secular, os aproxima dos estudiosos laicos e os afastam de todos “aqueles que guardam uma visão mítica ou mística da realidade” (1998: 65).

No entanto, diante da crise do “socialismo real”, da “crise da modernidade” e de sua “racionalidade instrumental” que se abate sobre a esquerda em geral e sobre seu

segmento dentro do catolicismo, a Teologia da Libertação, este setor em particular, e outros também dentro da Igreja passam a revalorizar a *mística* como uma dimensão para sua identidade religiosa.

Para Steil, a mística, “que se torna a forma mais plausível para a expressão da religiosidade nos anos 90” (1998:68) se desenvolveu fora do campo das religiões institucionalizadas, mas contaminou-as com sua perspectiva de “acesso direto ao sagrado” e o conseqüente enfraquecimento de uma base secularizada e institucional dentro das igrejas. No caso da Igreja Católica, menciona que a mística foi adotada por dois expoentes da Teologia da Libertação como Leonardo Boff e Frei Betto, além disso, também ela se encontra bem pronunciada em movimentos como a Renovação Carismática e nas Aparições de Nossa Senhora da tradição popular do catolicismo (1998:70).

Portanto, esta via da mística e seu corolário de mitos, ritos, símbolos, podem apontar novas facetas para uma abordagem do catolicismo na contemporaneidade.

Outra conseqüência do reducionismo sociológico em tratar a Igreja católica como um “grande partido político de oposição”, desconsiderando sua condição intrínseca de instituição produtora de significados, “pletora de significantes” na acepção de Levi Strauss (1991: 193-213), foi deflagrar uma espécie da “revanche” da dimensão cosmológico-religiosa, por sobre a ação *consciente* tanto daqueles religiosos (embevecidos com a eficácia da mediação sócio-analítica) quanto de estudiosos que a tomavam como único crivo para a análise da atuação da Igreja. Isto se deu no próprio processo social quando a “linguagem religiosa contaminou o campo da luta popular” nos anos 70 (Montero, 1999: 335) através de um processo de porosidades entre a visão simbólica calcada em valores religiosos que portavam os agentes religiosos de movimentos como a CEBs, CPT e CIMI e a razão secularizante marxista dos militantes de esquerda do PT, PCdo B, sindicalistas, que atravessa e influencia mutuamente todo esse conjunto.

Segundo Silvana Ferreira, “o Movimento de Trabalhadores Rurais sem Terra guarda a herança da CPT na pessoa de muito de seus militantes, que, além de se definirem como socialistas são também cristãos formados nas Comunidades Eclesiais de Base” e desta forma, “não há como negar (...) a influência dos símbolos cristãos aprendidos nas comunidades de base e nos encontros das pastorais. Esse fato pode ser confirmado pela fala de João Pedro [Stédile], um dos líderes do MST no Seminário

sobre perspectivas da CPT para o homem do campo, em 1996, na cidade de Goiânia: ‘A CPT é de certa forma o pai do MST’ (2004:61).

Neste particular, talvez convenha lembrar da reflexão de Claude Riviére, que na introdução ao seu livro sobre “liturgias políticas” assevera que, embora “liturgia” seja um termo de conotação religiosa, “não há movimento político de partido ou de regime que deixe de recorrer à série de atos solenes, repetitivos e codificados, de ordem verbal, gestual e postural, de forte conteúdo simbólico” (1989: 13).

Então, para pensarmos sobre essa afinidade eletiva entre simbolismo católico e atividade política revolucionária, talvez seja também o caso de trazer esta interessante constatação apontada por Rubem César Fernandes de que “os partidos comunistas (...) que afirmam a necessidade de uma transformação global e messiânica (...) sejam justamente os que tenham tido receptividade (...) e, portanto, ganhado uma presença significativa nas regiões católicas da Europa (...) é no contexto católico que eles crescem: o PCI, o PCF, o PC espanhol” (1992: 265).

Mas não apenas as lutas libertárias anti-ditadura dos anos 70 sofreram uma influência simbólica da Igreja Católica, desde o final dos anos 20 a Igreja, em relação à moderna sociedade brasileira, logrou “desempenhar de fato uma função pública no campo cultural, oferecendo ao conjunto da população brasileira os “ritos de passagem” (batismo, primeira comunhão, casamento e funerais) além de conferir solenidade aos eventos sociais e familiares” (Oliveira, 1992:42). E essa influência se estendeu ao próprio Estado brasileiro, no período Vargas através de uma “concordata não assinada” (Oliveira, 1992:42) firmada entre D. Leme e o agnóstico chefe da nação Getúlio Vargas, que num gesto simbólico de se colocar sob a tutela espiritual da instituição, aceita casar-se no religioso com sua digníssima esposa de longos anos.

Desta forma, a Igreja católica em meio a seu projeto de Neo-Cristandade, se responsabilizava pelos ritos coletivos da nação, através das missas-solenes, da menção na Constituição de 1934 da frase: “depositando nossa confiança em Deus”, e da sacralização de monumentos como da imagem do Cristo Redentor, expressão de um Brasil Católico, por sobre o Rio de Janeiro, a capital da República. Uma parte desta influência se dava no Exército, através de grandes rituais como a “Páscoa dos Militares” e a instituição de mecanismos que garantiam a presença como a “capelania militar” (Alencar Neto, 2002).

E se formos mais além para um passado mais profundo do período colonial brasileiro, onde se coloca o trabalho dos historiadores, temos aqui uma abundância da

dimensão religiosa, seu simbolismo e sua cosmologia imbricada no tecido social, através das festas de Santo, procissões solenes e ritos públicos do regime do Padroado. (Azzi, 1977: 125-149, Abreu, 1999, Hermann, 1998, Santos, 2005).

Porém ao situarmos o fenômeno católico na contemporaneidade observa-se duas questões: uma, as mutações porque passa o catolicismo na sua interação com estilos de vida moderna como: uso da mídia, marketing, turismo, corpo, etc.; outra, o surgimento de um novo olhar acadêmico na sua interpretação. Isto se verifica em trabalhos recentes no país que contemplam estudos sobre os movimentos carismáticos dentro da Igreja Católica (Mariz & Machado, 1994; Oro, 1996; Prandi, 1997; Carranza, 2000, 2005; Maués, 2000, Steil, 2003a, 2004 ; Silveira, 2000, 2006), também sobre as novas estratégias midiáticas da Igreja Católica (Carranza, 2005; Souza, 2005, Oliveira, 2003) e de sua associação com esferas da vida profana, como o turismo, lazer, gênero, juventude, política, ecologia (Steil, 1998, 2003b; Camurça, 1998; Miranda, 1999; Mariz, 2005) e ainda sobre as crenças do “catolicismo popular” em transformação pela presença das dinâmicas carismático-midiáticas apontadas acima (Segato, 1999; Mariz, 2002, 2003b, Almeida, 2003; Steil, 2003a; Reesink, 2003; Carneiro Campos, 2003, Barreto & Camurça, 2003).

Tanto esta variante empírica quanto sua consequência teórica convergem para a perspectiva que valoriza a dimensão simbólica e cosmológica da Igreja Católica, sem esquecer a análise de sua atuação no espaço público através de seus agentes. E isto parece ir ao encontro do repto proposto por Paula Montero no seu abalizado ensaio sobre a produção das Ciências Sociais sobre a religião no Brasil nos últimos trinta anos, qual seja “a elaboração de uma *teoria de maior fôlego*, capaz de propor em novas bases as relações entre *cultura e sociedade*” (grifo meu, 1999: 362).

Aqui então, o tradicionalismo das cosmologias, mitos e simbolismo ritual da Igreja se encontra com a modernidade, quando o catolicismo visto como uma “estrutura de longa duração” se recombina com os fatos transformadores da contemporaneidade que ele atravessa (Sanchis, 1994, 1997; Steil, 1996).

Pode-se observar neste fenômeno uma nova forma de adesão ao imaginário contido na tradição católica através da opção individual, ou seja, quando cosmologia e a mitologia não se impõem ao indivíduo de uma maneira atávica, mas servem como um estoque de onde este indivíduo escolhe cada uma delas de acordo com sua trajetória pessoal (Camurça 2001: 45-56), naquilo que Silveira demonstrou como um encaixe da

pequena narrativa (biográfica) individual na grande narrativa da história e dos símbolos da Igreja (Silveira, 2000, 2006).

Neste processo complexo produz-se uma reestruturação na personalidade individual, no entanto, dentro da simbólica totalizante da tradição católica. Deste modo, o mecanismo de produção de significado operado no ambiente católico-carismático, funciona através de um mecanismo dialético, onde as vivências e biografias de cada sujeito são encaminhadas a encontrar seu sentido dentro do patrimônio de dogmas, mitos, ritos da Igreja Católica e, por sua vez, esse patrimônio está a serviço destas demandas individuais. Ou seja, individualismo e holismo interagindo, sem preeminência de um sobre o outro, o que nos reenvia as proposições de Da Matta para o caso típico do Brasil (1979).

Duas pesquisas recentes que trazem a dimensão cosmológica para os estudos do catolicismo no Brasil, são a de Eliane Martins de Oliveira intitulada “A ‘*vida no Espírito*’ e o dom de ser ‘*Canção Nova*’” (2008) e a de Emerson Sena Silveira “*Terços, ‘Santinhos’ e Versículos: a relação entre católicos carismáticos e a política.*” (2005).

O texto de Eliane Oliveira ainda no prelo e inserido numa publicação que trata das Novas Comunidades de cunho carismático na Igreja Católica (Carranza & Camurça & Mariz, 2008) a partir de uma interpretação da Comunidade Canção Nova, que já havia sido objeto de seus estudos na dissertação de mestrado (Oliveira, 2003) busca contemplar a “cosmologia Canção Nova” (2008:14). Duas idéias (complementares e antagônicas) sobressaem já no início do trabalho: a de que a cosmovisão da Canção Nova guarda afinidades com a cosmovisão dos novos movimentos religiosos, “Nova Era”, neo-esoterismos ou religiosidade do *self*, enquanto ambas desenvolvem uma experiência direta com o sagrado pela via subjetiva e mística num partilhar comunitário dessa experiência; e a de que a cosmovisão carismática se demarca das mesmas por proclamar uma oposição entre os que estão a serviço de Deus (eles próprios) e os que estão a serviço do anti-cristo (os new ages e neo-esotéricos). No primeiro caso podemos observar uma confluência com o argumento de Steil que fala da aproximação através da mística de experiências surgidas no seio do catolicismo “com esta mística extra-institucional” (1998: 70). No segundo caso, também uma concordância com argumentos que venho desenvolvendo em outros trabalhos (Camurça, 2001, 2008) quando analiso que a despeito destes grupos carismáticos aderirem a estilos da vida moderna dos *mass media*, da cultura *psi*, do lazer e consumo, estes portam uma mentalidade conservadora e ascética, de oposição aos costumes mundanos, como sexo antes do casamento, uso de

preservativos, homossexualismo, condenação das outras religiões. Enfim, todo um formato “pós-moderno” envolvendo um conteúdo conservador.

A vantagem desta abertura para uma exegese da “cosmologia Canção Nova”, no trabalho de Oliveira, foi a de acrescentar a dimensão do significado, a forma pela qual o grupo vem sendo conhecido e estudado pela literatura, inclusive por trabalhos seus anteriores (2003), como pioneiro no uso dos meios de comunicação de massa: a TV Canção Nova.

Explorando a representação nativa “viver no Espírito” que significa uma entrega absoluta de sua vida pessoal em confiança à Providência Divina, Oliveira parece chegar ao *ethos* deste ser “Canção Nova”: aquele que vive uma experiência de vida sublime, intensa, espiritual, moralmente ‘santificada’ e conduzida pelo fluxo do Espírito de Deus, imprevisível para os humanos (2008:13).

Na hermenêutica de Oliveira, a “Cosmovisão Canção Nova” se encontra inacabada e aberta, “nem mesmos seus membros conhecem cabalmente sua verdade nativa, porque ela está sendo revelada progressivamente por Deus” (2008:13). Embora estando completamente inscrita nos planos de Deus, ainda não está totalmente construída na história dos homens (2008:16), ela “escapa a qualquer tentativa de apreensão abreviada” (2008:16). Então, vai sendo narrada por seus membros na medida em que eles vão descobrindo o que vai sendo revelado por Deus (2008:14).

No entanto, já está assegurado pelos desígnios de Deus que há aqueles foram escolhidos por Ele com a missão de ser “Canção Nova”. Esta condição é um “dom”, um *apriori*, que não depende de decisão e esforço pessoal. Trata-se de descobrir e cultivar esta identidade plantada no recôndito do seu ser (2008:17).

O texto de Oliveira enfim, nos revela a dimensão que esta “cosmologia Canção Nova” adquire para os que estão em torno dela, apresentada que é, como uma espécie de história sagrada, mito (2008: 20) paralela e complementar aos mitos da Igreja (Gênesis, Apocalipse, etc.). “Era como se cruzando a história sagrada cristã, houvesse uma história sagrada da Canção Nova (...) dom particular de Deus dentro da Igreja” (2008:22).

O texto de Emerson Silveira apresentado ao VII Simpósio da ABHR, realizado na PUC – Minas Gerais, Belo Horizonte, maio de 2005, aponta que a atuação pública da RCC nos meios de comunicação de massa e na política não obedece prioritariamente lógica da razão secular, mas busca um fundamento para esta ação em versículos bíblicos, em dons carismáticos ou em profecias e visualizações (2005:03). Há todo um encantamento presidindo a atuação políticas, quando “visões” e “sinais” divinos são melhores indicadores que pesquisas de opinião (2005:04).

Numa perspectiva que também busca cobrir as lacunas dos estudos sobre religião no Brasil apontadas no ensaio de Paula Montero, entre cultura e sociedade e entre a dimensão do significado simbólico e da determinação social, seu texto enfrenta o desafio de rever as dicotomias entre o meio religioso mais afeito à primeira dimensão e o meio político, a segunda. Nesta comunicação intensa entre os dois meios operada pela atuação político-religiosa da RCC, os códigos do religioso e do político são combinados e re-significados mutuamente (2005:03).

Em meio a este processo, a análise de Silveira destaca que ao adentrar ao campo da política, práticas e categorias “nativas” dos carismáticos como “missão”, “vocação” e “dons” sofrem uma re-tradução (2005:09), pois o “discurso religioso não pode ser transposto de maneira mecânica para o plano da política” (2005:09) buscando-se assim, um esforço para que se possa “traduzir”, sem distorções, o significado de expressões como “sal da terra e luz do mundo”, extraída de versículos bíblicos do evangelho de Mateus, capítulo sete. (2005:11).

No entanto, para Silveira, neste mesmo movimento pelo qual “dogmas e os mitos cristãos, deixam o etéreo espaço das bíblias e da imaginação religiosa, para tornarem-se palpáveis, ao alcance das mãos, encarnados em discursos político” (2005:13), os códigos religiosos também transmutam-se numa linguagem mais palatável de ser compreendida pelos códigos da vida moderna, o que para ele significa, “em outras palavras uma transição, constante, da ontologia/mitologia ao metafórico/psicológico” (2005:11). Ou seja, aqui de novo, o efeito proporcionado por essa cosmologia na pessoa não se dá de forma holista-totalizante, mas pela mediação de um horizonte mental moderno. Como resultante disto parece que os dilemas do indivíduo se resolvem pela força da totalidade sagrada que o liberta dos “pecados” – até aqui forte presença da mitologia tradicional – no entanto, estes são vivenciados de forma psicológica (fobias, culpas, traumas etc.). Preeminência do sagrado, sim, mas como um *self* sagrado!

Por fim, tomando um atalho para concluir estas reflexões, gostaria de trazer, uma voz bastante abalizada do "fazer antropológico" "de ponta" no país, como a do etnólogo Eduardo Viveiros de Castro, quando chamou atenção (em entrevista, apêndice a uma coletânea de sua obra (2002)) para a necessidade de se fazer uma "antropologia do catolicismo", "da CNBB" (2002:490), como necessidade da antropologia brasileira contemporânea ambicionar uma interpretação para atingir o "centro" das sociedades complexas, e aqui o catolicismo figura como um dos exemplos do que é "central".

Afirma que até bem pouco tempo, a antropologia para interpretar as sociedades complexas recorria aos seus conceitos clássicos, como: *mana*, feitiçaria, totem, tabu, e que é preciso agora formular novos conceitos para "antropologizar" o que tem centralidade na cultura contemporânea, e dentre outros elementos centrais ele cita "o cristianismo" (2002:491). Se antropologia foi exitosa no que ele chama de "deslegitimar" as (auto) imagens do Ocidente reificadas como únicas, revelando outras racionalidades comparáveis em seus contextos, no presente momento, "não é mais tão necessário deslegitimar" essas instituições, mas "estudar seu funcionamento" (2002:491).

E aqui não é de "funcionalismo" que se trata, mas antes de tudo de "perspectiva", "ponto de vista nativo", ou seja, "levar a sério o que [o nativo] diz" (Viveiros de Castro, 2002). Tomar esse pensamento não como uma "representação", mas como um "conceito", que é "simétrico" ao que nós da academia formulamos. A questão se torna complexa, quando essa "razão nativa" provém de uma instituição como a Igreja, tomando a forma de "teologia", tão simétrica e inserida no pensamento filosófico-acadêmico e na "centralidade" do mundo moderno, como se referiu Viveiros de Castro.

Mas nesse particular, terminamos por nos afastar da questão da cosmologia, foco de nosso texto, estabelecendo uma simetria entre pensamento acadêmico e "nativo" no plano da razão, distinto do que em momento anterior do texto tínhamos estabelecido: uma homologia no plano cosmológico (não só a religião possui mitos, mas a política e a ciência também).

Mas se pensarmos em Lévi Strauss que na sua obra dá um destaque especial ao mito, mas este circunscrito como estrutura cognitiva e de classificação (1980,1991), e se continuarmos perseguindo a idéia de articular cosmologia à sociologia e modernidade, temos que toda a carga imaginária da cosmologia termina sendo traduzida para os códigos contemporâneos, da cultura psi, do individualismo e de seu corolário de

múltiplos desdobramentos como, identidade, auto-conhecimento, insegurança ontológica, emoção máxima, etc. Neste sentido, na atualidade, mesmo realidades carregadas desta dimensão totalizante, como fundamentalismo, reencantamento e dessecularização, e, para o caso católico, Neo-Cristandade, sem perder a consistência desta característica forte, tendem também a serem relativizadas.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: Fapesp, 1999.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. *Vozes da mãe do silêncio*. São Paulo: Attar editorial, 2003.

ALENCAR NETO, Edmundo Leonel. “Com a mão sobre a cruz e a bandeira nacional”. *A Igreja Católica e o Exército: da República Velha ao Estado novo: uma abordagem sócio-histórica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2002.

AZZI, Riolando. "Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil." In *Religião e Sociedade* nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1977, pp. 125-149.

BARRETO, Leila do Carmo & CAMURÇA, Marcelo Ayres. “As Aparições da Virgem Maria m Mercês (MG): sua vidente, ‘apóstolos’, romeiros e a Igreja Católica”. In: Carlos Alberto Steil, Cecília Mariz , Mísia Lins Reesink (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003a, pp.203-34.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. "Sombras na Catedral: A Influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen: revista de estudo e pesquisa da religião*, vol. 1, nº 1 (2º semestre), 1998, pp. 85-125.

_____. “Renovação Carismática Católica: entre a tradição e modernidade”. *Rhema*, vol 7, nº 25, 2001, pp.45-56.

CARNEIRO CAMPOS, Roberta Bivar. “Nossa Senhora andou por Juazeiro do Norte: explorando critérios de validação dos milagres e ‘causos’ do Juazeiro do Norte (CE)”. In: Carlos Alberto Steil, Cecília Mariz , Mísia Lins Reesink (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003a, pp.51-68.

CARRANZA, Brenda & CAMURÇA, Marcelo & MARIZ, Cecília. *Novas Comunidades Católicas: busca de espaços na pós-modernidade*. São Paulo: Editora Santuário, 2008 (no prelo).

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mídia e instituição*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

FERNANDES, Rubem César. “Os vários sistemas religiosos em face do impacto da modernidade”. In: *O impacto da modernidade na religião*. Maria Clara L. Bingemer (org.) São Paulo: Loyola, 1992, pp.253-73.

FERREIRA, Silvana Maria. *Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra*. Do sonho socialista ao paraíso ecológico. Juiz de Fora: Livraria Editora Notas e Letras, 2004.

FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*: versão ilustrada. Editada por Mary Douglas. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

HERMANN, Jaqueline. *No reino de desejado: a construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Estrutura dos Mitos”. In: *Antropologia Estrutural*, São Paulo: Tempo Brasileiro, 1991, pp.237-265.

_____. “O Feiticeiro e sua Magia”. In *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1991, pp.193-213.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1980, pp. 28-39.

MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília Loreto. "Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais." *Comunicações do ISEER*, 45(13): 24-34, 1994.

MARIZ, Cecília Loreto. “Aparições da Virgem e o Fim do Milênio”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. vol.04, 2002, pp.35-53.

_____. “A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?”. *Civitas*, vol.3 nº1, 2003a, pp.169-86.

_____. “Rainha dos Anjos: a Aparição de Nossa Senhora m Itaipu, Niteroi (RJ)”. In: Carlos Alberto Steil, Cecília Mariz , Mísia Lins Reesink (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003b, pp.235-68.

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. In: *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. Vol.17, 2005. pp. 253-73.

MATTA, Roberto da. *Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica”. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. vol.02, 2000, pp.119-51.

MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

MONTERO, Paula. "Religiões e dilema da Sociedade brasileira". *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol 1 Antropologia. Brasília, Ed.Sumaré /ANPOCS/CAPES, 1999, pp. 327-367.

OLIVEIRA, Eliane Martins de. "*O mergulho no Espírito de Deus*": *Diálogos (im) possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2003.

_____. "O mergulho no Espírito Santo': interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova)". *Religião e Sociedade*, vol.24/1, 2004, p.85-112.

_____. "A 'vida no Espírito' e o dom de ser 'Canção Nova'". In: CARRANZA, Brenda & CAMURÇA, Marcelo & MARIZ, Cecília. *Novas Comunidades Católicas: busca de espaços na pós-modernidade*. São Paulo: Editora Santuário, 2008 (no prelo).

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos" in *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. Pierre Sanchis (org), São Paulo, Loyola, 1992. pp. 41-66.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petropolis: Vozes, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.

REESINK, Mísia Lins. "Nossa Senhora de Angüera, Rainha da Paz e do mundo católico contemporâneo". In: Carlos Alberto Steil, Cecília Mariz , Mísia Lins Reesink (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003a, pp.19-36.

RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

ROMANO, Roberto. *A Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SANCHIS, Pierre. "Pra não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISEER*, nº 45, 1994, pp. 05-11.

_____. *Arraial, la fête d'un peuple. Les pélerinages populaires au Portugal*. Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Corpo de Deus na América: a festa de corpus christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

SEGATO, Rita Laura. "Los dos Vírgenes Brasileñas: local y global em el culto mariano". *Série Antropologia*, nº 271, Brasília, Depto de Antropologia – UNB, 1999.

SILVEIRA, Emerson J. Sena. "A 'posse do Espírito': Cuidado de si e salvação. Uma análise do imaginário da Renovação Carismática Católica". *Rhema*, v.6 nº23, 2000, pp. 143-169.

_____. "Terços, 'Santinhos' e Versículos: a relação entre católicos carismáticos e a política." (Mimeo). VII Simpósio da ABHR, Belo Horizonte: PUC-MG, 2005.

_____. *Tecnologia e Ética de si: subjetividade e performance na cura interior católico-carismática a partir da figura do curador*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, 2006.

SOUZA, André Ricardo. *Igreja in Concert. Padres cantores, Mídia e Marketing*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*, Petropolis, Vozes, 1996,

_____. "A Igreja dos Pobres. Da Secularização à Mística". *Religião e Sociedade* nº 19/2, 1998a, pp.61-76.

_____. *Peregrinação e Turismo: O Natal em Gramado e Canela*. (Mimeo). XXII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, outubro de 1998b.

_____. "As Aparições Marianas na história recente do Catolicismo". In: Carlos Alberto Steil, Cecília Mariz, Mísia Lins Reesink (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003a, pp.19-36.

_____. "Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas". In: Edin Sued Abumanssur (org.). *Turismo Religioso. Ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus, 2003b, pp.29-51.

_____. "Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre". *Religião e Sociedade*, vol.24/1, 2004, p.11-36.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Capítulo 10 - Entrevista". *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp.473-492.

_____. "O nativo relativo". *Mana*. vol. 08, n. 1, 2002.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

