

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JULIO EDUARDO DOS SANTOS RIBEIRO SIMÕES

**RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CRIOLA:
Uma leitura do papel do Animador Litúrgico na Renovação
Carismática Católica em Juiz de Fora sob a luz de Sacrosanctum
Concilium 37-39**

MESTRADO EM TEOLOGIA

**São Paulo
2009**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JULIO EDUARDO DOS SANTOS RIBEIRO SIMÕES

**RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CRIOLA:
Uma leitura do papel do Animador Litúrgico na Renovação
Carismática Católica em Juiz de Fora sob a luz de Sacrosanctum
Concilium 37-39**

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia Sistemática (Liturgia) sob a orientação do Prof. Doutor Valeriano dos Santos Costa.

**São Paulo
2009**

Banca Examinadora

Dedico esta obra à minha família, lugar favorito da Shekinah na minha vida.

Agradecimentos

- Aos meus pais, pelo constante incentivo acadêmico ao longo de minha vida;
- Aos meus irmãos Maria Teresa, Bárbara Inês, Ana Carmen, Maria Cecília e Carlos Frederico;
- À Congregação dos Filhos do Amor Misericordioso presente na cidade de Mogi das Cruzes- SP, pela acolhida irrestrita e amável;
- À Igreja Evangélica Assembléia de Deus Ministério Madureira no Campo Missionário de São Mateus, na cidade de São Paulo, especialmente o Prof. Pr Hellmanns Hoffman de Oliveira;
- Aos amigos que conquistei na Renovação Carismática Católica na Diocese de Juiz de Fora – MG, especialmente os membros do Grupo de Oração Divino Espírito Santo;
- À minha comunidade eclesial de Sant’ana na Paróquia de São Pedro, pelo apoio e crédito à minha vocação teológica;
- Ao meu pároco Pe. Everaldo e aos Vigários Pe. João Justino e Pe. Rafael, pelo apoio nesta empreitada que fazemos juntos;
- Ao meu orientador Pe. Valeriano dos Santos Costa, pela paciência e pelo constante bom humor;
- Aos funcionários docentes e administrativos da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

“De resto, meu filho, quanto a maior número de palavras que estas, fica sabendo que se podem multiplicar os livros a não mais acabar, e que muito estudo se torna uma fadiga para o corpo. Fim do discurso.”

Ecl 12,12-13a

Renovação Carismática Crioula: Uma Leitura do papel supervalorizado do Animador Litúrgico na Renovação Carismática Católica em Juiz de Fora sob a luz de Sacrosanctum Concilium 37-39.

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Simões

RESUMO

Esta dissertação de Mestrado tem como objetivo investigar os mecanismos de adaptação litúrgica presentes na Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil utilizando-se de uma investigação pontual do desempenho da função litúrgica de Comentarista (ou Animador) Litúrgico na localidade de Juiz de Fora – MG, dentro do contexto eclesial da Renovação Carismática Católica.

Parte-se da hipótese de que o desenrolar histórico da constituição do Brasil como estado possibilitou o aparecimento de uma expressão cultural comum ao país em questão e ao subcontinente cultural no qual se insere, que é a América Latina e Caribenha. Para a confirmação da hipótese, lança-se mão da teoria de Crioulização, oriunda da América caribenha para lançar luz sobre o objeto pesquisado (que é o Animador Litúrgico no desempenho de suas funções), ampliando a questão da crioulização para além da mera teoria literária, alcançando o nível de linguagem ritual. Rompe a citada teoria com as ilusões de pureza ao propor uma noção de latino-americano não como confronto entre identidades culturais e rituais, mas como encontro das mesmas em uma identidade formada de empréstimos constituídos ao longo dos séculos de convivência entre as culturas no subcontinente em questão.

Justifica-se o presente trabalho na necessidade dos ambientes acadêmicos e pastorais da citada Igreja em estabelecer o que seja a cultura brasileira de uma maneira plenamente válida, sem mais lançar mão de subterfúgios generalizantes, que têm produzido uma imagem e auto-imagem da igreja e da cultura brasileira como sobreposição de valores relativamente estanques.

O texto foi construído a partir da escolha deliberada da comparação entre os textos sobre cultura brasileira e os sobre adaptação cultural no Brasil, estabelecendo as similaridades e disparidades entre os mesmos. Num segundo momento, há uma comparação entre estes conteúdos e as diretrizes presentes nos documentos magisteriais, que supostamente norteiam o desenrolar da prática litúrgica no Brasil, e por fim a comparação entre o proposto e delimitado nos mesmos textos e o praticado pelo Comentarista na realidade concreta, utilizando a Renovação Carismática Católica como modelo para tal.

Os resultados sugerem que o comentarista corresponda ao entrelugar cultural entre o rito dos vencedores (os cristãos brancos) e os ritos dos povos vencidos (a massa miscigenada), sendo o lugar da primazia da manifestação da crioulização nas celebrações católicas no Brasil, certamente são necessários estudos posteriores para confirmar ou refutar esta mesma hipótese.

palavras- chave: crioulização, liturgia, comentarista

Renovação Carismática Crioula: Uma Leitura do papel supervalorizado do Animador Litúrgico na Renovação Carismática Católica em Juiz de Fora sob a luz de Sacrosanctum Concilium 37-39.

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Simões

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the mechanisms of liturgical adaptation happening on the Roman Catholic Church in Brazil using a punctual investigation of the Commentator (or Animator) liturgical function on the location of Juiz de Fora – MG, inserted on the ecclesial context known as *Renovação Carismática Católica* (a local translation and adaptation of the American Charismatic Renewal)

The prime hypothesis is that the historical development of Brazil as a State allowed the arising of a cultural expression common to this country and also the Cultural Subcontinent in which it is inserted, that is Latin and Caribbean America. Trying to confirm this hypothesis, Creoleness (or Creolization) theory, composed on Caribbean America, is used to enlighten the object (which is the Liturgical Animator in charge of it's functions), expanding the creolization question far beyond from mere literary theory, reaching the ritual language level. The cited theory breaks with the illusions of purity when proposes a Latin American notion not as a chunking between cultural and ritual identities, but as a meeting of these formed from loans constituted over the centuries of coexistence between cultures on the cited subcontinent.

This work is justified on the necessity of the Church's academic and pastoral environments to enplane what is Brazilian culture in a more valid manner, not resorting generalizing subterfuges, that have been producing a image and self-image of Brazilian church and culture as a relatively sealed values overlapping.

The text was build from a deliberated option in favour of comparison between texts about Brazilian culture and the ones about cultural adaptation on Brazil, establishing similarities and disparities between both. On a second overview, there is a comparison between these and the directives on magisterial documents concerning adaptation. These texts, we suppose, guide the liturgical practice in Brazil, and at last overcomes a comparison between the proposed and delimited on the same texts and the practised by Comentator on concrete reality, using *Renovação Carismática Católica* as a model.

Results suggest that the Comentator is correspondent to the “cultural between” existing between the winners' rite (the white Christians) and the rites from the subdued peoples (the interbred mass), being the manifestation prime location of creoleness on Brazilian Catholic celebrations. Nevertheless, further research over the theme is necessary in order to confirm or refute this hypothesis.

Keywords: creoleness, liturgy, Comentator

Sumário

Introdução	10
Capítulo I – A Adaptação da Liturgia	13
1.1 – A origem plural do culto no templo de Israel	16
1.2 – A expansão do Cristianismo e a necessidade de novas adaptações	21
1.3 – Adaptação na liturgia nos séculos XVIII a XX – O movimento litúrgico e os documentos conciliares	23
1.4 – A <i>Sacrosanctum Concilium</i> e a adaptação	26
1.5 – O Desejo de tornar a celebração mais participada	31
1.6 – A Assembléia e a participação a partir da adaptação	35
Capítulo II – Todos somos crioulos	39
2.1 – A importância do elemento humano na formação do rito	40
2.2 – A múltipla origem do sujeito brasileiro	45
2.3 – Crioulização - a superação das monolínguas	53
2.4 – Relevância teológica da crioulização	59
2.5 – Liturgia e Crioulização	61
Capítulo III – O ministério do comentarista litúrgico e a usurpação litúrgica.....	65
3.1 – O Ministério do Comentarista Litúrgico.....	65
3.1.1 – Panorama Histórico da Função	66
3.1.2 – A delimitação da função nos textos pós-conciliares	67
3.1.3 – O animador litúrgico e a IGMR	69
3.1.4 – O Animador Litúrgico na Renovação Carismática Católica em Juiz de Fora– MG .	71
3.1.5 – Entre o povo e o altar: A origem do Comentarista usurpador	74

3.1.6 – A aceitação por parte dos presbíteros	77
3.2 – A usurpação como sintoma de uma Liturgia mal participada	79
3.2.1 – A Brasilidade e a Renovação Carismática Católica	81
3.2.2 – A necessidade da criatividade para suprir a lacuna entre o povo e o presbitério	88
Conclusão	94
Bibliografia	97

Siglas e abreviações

AG	Decreto Apostólico Ad Gentes, sobre a Atividade Missionária da Igreja. 1965
AL	Animador Litúrgico
Cap.	Capítulo.
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base.
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano.
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
EUA	Estados Unidos da América
GS	<i>Gaudium et Spes</i> , Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje.
IGMR	Instrução Geral do Missal Romano, 2002
LG	<i>Lumen Gentium</i> , Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja. 1968.
PUEBLA	III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla (México), 1979.
RCC	Renovação Carismática Católica
RCCJF	Renovação Carismática Católica da Diocese de Juiz de Fora – MG
SC	<i>Sacrossanctum Concilium</i> , Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Sagrada Liturgia, 1963.
SD	Santo Domingo. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo, 1992.
TL	Teologia da Libertação
VL	Varietates Legitimae - A liturgia romana e a inculturação: IV Instrução para uma correta aplicação da constituição conciliar sobre a liturgia. 1994.

Introdução

A Inculturação da Liturgia tem sido um tópico recorrente e sempre atualizado nas discussões teológicas sobre a Disciplina no ambiente eclesial e acadêmico do Brasil desde a proposição ou insinuação da temática a partir da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia, que nos números 37 a 40 trouxe à tona esta preocupação inerente ao ato de celebrar o Mistério: a celebração precisa ser inteligível.

Ao lançarmos os olhos sobre a prática litúrgica no Brasil, observamos um aparente descaso com as diretrizes traçadas pelo mesmo documento, especialmente aquelas que dizem respeito à clareza do rito e uma unidade do mesmo com o rito romano.

A verdade é que as variações de execução do ritual católico latino acompanham a multiplicidade de dioceses no Brasil ou talvez a multiplicidade de ministros ordenados: como ainda não houve a criação de um padrão de conduta capaz de atender a toda a variedade de assembleias litúrgicas no ambiente brasileiro; as variações e acentuações em determinados aspectos da vivência litúrgica no Brasil parecem sempre acompanhar muito mais a vontade de cada clérigo que a realidade cultural brasileira.

Ao largo deste caminho de desencontro aparente entre a liturgia oficial da Igreja Católica e a prática litúrgica da Igreja Católica no Brasil caminha a teologia litúrgica, que naturalmente no mesmo sentido que o desencontro propõe tem lançado suas apreciações sobre o tema.

Este trabalho que agora se inicia nasceu da constatação destes fenômenos litúrgico e teológico, e toma como método uma comparação entre o previsto na literatura magisterial e teológica sobre a liturgia e a prática da mesma liturgia, num modelo específico.

Em termos mais diretos, trata-se o ponto de partida deste trabalho da leitura atenta da Instrução Geral do Missal Romano e do rito nele contido, ao lado de uma observação do

animador litúrgico ou comentarista; doravante utilizados como sinônimos; na comunidade eclesial de Juiz de Fora em celebrações festivas promovidas pela Renovação Carismática Católica na mesma cidade.

Em busca da motivação profunda que gera o desencontro entre a delimitação magisterial da função e sua prática concreta, promove esta dissertação um mergulho na história da adaptação do rito e do conteúdo de fé a culturas diferenciadas daquela de Israel (afinal; professamos no Brasil uma fé nascida no Oriente Médio e gradualmente adaptada à nossa realidade cultural e cultural) desde o Antigo Testamento.

No mesmo esforço e em conjunto com esta primeira revisão bíblica e histórica do tema; faz-se um mergulho na história da cultura brasileira, à caça da identidade cultural de nossa gente; pois só a partir de tal clarificação de identidade cultural tornar-se-ia, ao menos teoricamente, possível a inculturação da fé e a adaptação da Liturgia.

Tal levantamento histórico e bibliográfico é posto em contato com a realidade da celebração litúrgica na cidade citada e dentro do contexto do Movimento de RCC, com a intenção de identificar os pontos díspares entre a proposta e a prática litúrgica.

Com o intuito de possibilitar uma focalização e chave de leitura antropológica e interpretativa dos dados coletados por observação, é adotada a corrente de crioulização, presente sobretudo em GLISSANT, autor de Teoria Literária da América Caribenha. Tal corrente de pensamento é caracterizada pela aversão à noção de homogeneidade, incluindo a própria noção de conceito enquanto estático.

A crioulização igualmente inclui uma valorização da relação como pressuposto essencial da formação cultural.

A composição do trabalho foi dividida em três capítulos: o primeiro encarrega-se de fazer uma retomada do longo processo de adaptação da revelação divina desde Israel

veterotestamentário até o concílio Vaticano II; naturalmente de forma extremamente abreviada e limitada.

O segundo capítulo faz uma apreciação da realidade cultural brasileira, promovendo uma breve análise da história do povo brasileiro, com o objetivo de entender a formação da identidade cultural do nosso país, em busca do ponto comum, se houver, entre todas as porções desta nação.

O capítulo subsequente ocupa-se da análise de gravações de celebrações eucarísticas ocorridas na cidade de Juiz de Fora – MG, tomada como modelo empírico. Ressalta a supervalorização do papel do animador litúrgico nestas celebrações tendo como limitante da mesma função o texto da IGMR

O mesmo capítulo procura na SC 37-39; que é o texto norteador da adaptação litúrgica na Igreja latina bem como nos textos interpretativos magisteriais e teológicos subsequentes ; alguma justificativa para a supervalorização observada.

Por fim, o texto final de conclusão aponta as implicações da adoção da crioulização como instrumentação teórica para a análise da inculturação litúrgica no Brasil.

Capítulo I – A adaptação da liturgia

Antes de prosseguirmos numa necessária discussão sobre a inculturação da liturgia, é necessário demarcar qual é o conceito de liturgia que subjaz a este trabalho.

Liturgia aqui é compreendida menos como uma coleção de símbolos rituais, lingüísticos, vestuários ou de qualquer outra natureza¹ e mais como a vivência própria da vida cristã por parte da Igreja reunida em culto de participação no sumo sacerdócio de Cristo².

Tal vivência é aquela típica da comunidade dos batizados, compreendida como causa do rito: os ritos litúrgicos só têm lugar na Igreja, sacramento primordial do Cristo a quem foi confiada a administração dos sacramentos. Não existe liturgia sem comunidade cristã, e daí decorre a dependência dos cristãos batizados para com a celebração ritual dos sacramentos.

Tal distinção se torna ainda mais clara quando analisamos a origem do fenômeno sacramental, que não vem de outro lugar nem tem outra função senão o cumprimento da vontade salvadora de Deus, que nos deu seu Filho como sacramento primordial do Pai e por meio do qual, no Espírito, a Igreja é apta a celebrar os mistérios de sua salvação. De fato, Jesus nos deu a conhecer a vontade do Pai, que é de que nenhum dos seus filhos se perca; a salvação universal e total de todo e cada ser humano. É daí que emanam os sacramentos, que são meios eficazes de acesso à vontade gratuita de Deus, nosso salvador universal em Jesus Cristo e pelo poder do Espírito, e tal origem em Deus é o que melhor caracteriza o sacramento³.

Já o rito de cada sacramento sempre emana da linguagem humana, que busca decodificar e esclarecer o mistério celebrado por linguagem de aproximação, sempre

¹ AZCÁRATE, Andrés. *La Flor de la Liturgia*. Buenos Aires: Abadia di Sant Benito, 1951 p 13: “*Es el conjunto de símbolos, cantos y actos, por medio de los cuales la Iglesia expresa y pone de manifiesto su religión para com Dios*”.

² Cf ESCOBAR, Francisco. *La Celebracion del Mistério de Cristo* IN: CELAM. *La celebracion del Mistério Pascual – Manual de Liturgia II – Fundamentos Teológicos y Elementos Constitutivos*. Bogotá: CELAM, 2003. pp 37-38.

³ MARTIN, Julian Lopez. *A Liturgia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2003 – p 68.

imperfeita, sempre inexata, mas querendo contribuir para a compreensão do mistério. Não apreensão, note-se bem; mas compreensão: o rito emana do desejo humano de caminhar ao encontro do sagrado mistério da salvação universal, disponibilizado ao homem pelo sacramento. O rito celebra o sacramento, buscando compreendê-lo, e comunicá-lo; mas nunca o apreende completamente, pois não há uma plena identificação entre este e aquele. Se assim houvesse, não poderíamos afirmar a origem divina do sacramento, pois o que compreendemos corresponde ao que não é Deus⁴; e uma plena compreensão do ser dos sacramentos acabaria por indicar uma igualdade entre a mente humana e a mente divina⁵.

Isto posto, é possível agora conceituar a liturgia como o encontro entre o rito e o sacramento, o humano e o divino, o imperfeito e o exato. Liturgia não pode ser algo em sua totalidade estático e imutável, por não serem todos os seus elementos constituintes perfeitos e provenientes da mente de Deus⁶. Isto não significa, de modo algum, que os sacramentos quando foram revelados em Cristo tenham o sido de maneira independente em relação a um rito qualquer. De fato, a liturgia e os sacramentos, por conseguinte, são constituídos especificamente em ritos. O que desejo destacar é que há uma evolução dos mesmos ritos ao longo da história, simplesmente porque as contingências próprias do momento histórico no qual o sacramento foi revelado eram outras, e ao longo do tempo as contingências mudam, como mudam o modo de compreender o rito e o sacramento. Quando este modo de compreensão muda, mudam ao menos as nuances lingüísticas na celebração dos mesmos ritos.

A liturgia celebra de forma essencial os Sacramentos, que foram instituídos por Cristo. Quando se esforça por compreender cada uma destas instituições jesuânicas, a Igreja entende

⁴ Agostinho: *Sermones*, 117, 3, 5.

⁵ A SC 21 faz claramente uma distinção entre uma parte imutável, porque revelada e instituída por Deus e uma parte sempre em mudança na Liturgia da Igreja.

⁶ Cf FLORES, Juan Javier: *Introdução à Teologia Litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2003. p 39. No segundo parágrafo desta página, o autor ensaia uma distinção entre o revelado e o construído presentes no culto, que aqui aprofundamos e demarcamos.

que os sacramentos são formados essencialmente de dois elementos distintos que se encontram associados: um deles é algo material, como o pão para a eucaristia, a imposição das mãos para a ordem, o óleo para a crisma. O outro é a oração que acompanha a apresentação, dentro do ritual, destes elementos: a oração consecratória, a oração de ordenação, a oração de invocação do Espírito Santo. Estes são os elementos fundamentais de cada sacramento, e não podem mudar por serem de instituição divina. Numa celebração hipotética qualquer, o rito em sua delimitação própria do momento histórico é mutável porque o homem, autor do rito, é mutável, e está sempre em construção, nunca acabado e pleno, mas sempre em via de aperfeiçoamento pela prática da reimaginação ao Ser de Deus, conseguido plenamente pela celebração dos sacramentos, meios eficazes de santificação.

Não são, entretanto, os elementos meramente rituais num sentido lingüístico do termo que garantem os sacramentos *ex opere operato*, mas a origem dos mesmos, a graça divina infalível que dá aos participantes nos mesmos a certeza de suas eficácias.

E, uma vez que o que a vontade divina nos revelou foi o sacramento, e não a contingência histórica na qual o celebramos, exceto os dois elementos chave que aqui apresentamos, todo o restante é passível de ser alterado, mudado, adaptado, e; por que não dizer, evoluído.

Liturgia é algo próprio da comunidade dos batizados, a comunidade cristã, que é sempre múltipla e polifacética, e devido a esta grande variação existente entre as porções do povo de Deus, ela será sempre variada, já que realidades humanas diversas entre si celebrarão necessariamente o mesmo mistério de maneiras igualmente diversas.

Estas porções do povo de Deus não podem ser compreendidas como simplesmente condicionadas a alguma etnia ou país, de maneira geográfica, mas também temporal: à medida que as influências e contatos destas porções forem se alterando ao longo do tempo com novas realidades tecnológicas, novos contatos com povos vizinhos, nova penetração de

costumes culturais exógenos, novas migrações em massa, novas guerras e dominações, vai se constituindo também uma nova porção, uma nova faceta, sempre transitória, em cada uma destas porções.

Demonstraremos a partir de agora que na história da construção do rito litúrgico que temos hoje, ocorreu exatamente isto: exceto no que concerne ao centro e fundamento último do celebrado, que é o mistério de Deus que vem ao encontro de seu povo para salvá-lo, nada foi sempre estático e definitivo; e sempre houve elementos rituais primariamente exteriores a Israel que foram sendo admitidos como parte do culto divino no templo; e também elementos externos ao cristianismo que foram incorporados ao rito cristão.

1.1 – A origem plural do culto no templo de Israel

É possível afirmar que o culto de Israel no templo de Jerusalém se formou a partir da incorporação de vários costumes das comunidades palestinas adjacentes.

Tal fato é congruente com a própria história da formação da identidade israelita: Israel é filho de Abraão, um nômade proveniente da Caldéia. É também filho de Isaac e Jacó, nascidos já na terra prometida, Canaã. E, naturalmente, é também um imigrante vindo do Egito.

Não vamos entrar em detalhes históricos nem em tentativas de historicizar cada um dos pais tradicionais de Israel, e tampouco nos preocupar com a verdade histórica presente ou não no Êxodo, mas sim com cada um dos locais que a literatura bíblica nos ensina que Israel freqüentou: Ele se relaciona com a Caldéia, com o Egito e com os povos que já ocupavam a área em que se desenvolveu no reino tradicional de Salomão, que compreende a máxima extensão territorial que a ocupação israelita alcançou no Oriente Médio, de acordo com a Bíblia.

A partir destes contatos com os povos vizinhos, nós procuramos em cada um deles elementos que se repetem no culto do templo de Israel, desde a arquitetura até os elementos rituais propriamente ditos, passando por algumas concepções teológicas relevantes. O que nós encontramos é, para alguns, surpreendente: além da concepção teológica realmente original de que Deus deseja salvar e se relacionar⁷ com os homens, todo o restante do culto no templo está sob influência dos povos que citamos, e a Bíblia não faz o menor esforço para ocultar este dado. Na verdade, não é algo que possa ser ocultado. Assim sendo, não é surpresa que o rito do culto no templo esteja bastante relacionado aos ritos de outros cultos em outros templos que não o de Jerusalém.

Em primeiro lugar, poderíamos citar a própria concepção de templo. Antes da existência do templo de Israel, YHWH era cultuado nas colinas, nos montes, em altares tradicionais⁸. Não há nenhuma crítica à falta de templo, e a Bíblia não dá a entender que seja necessário um templo para ser possível o culto a Deus⁹.

⁷ Cf KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel*. São Paulo: Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p 62.

⁸ Samuel dirigiu um culto a Deus num “lugar alto”, denominação recorrente para altares fora do templo de Jerusalém, como lemos em 1Sm9,10. Do mesmo modo, Salomão adorava na elevação de Gabaon. (1Rs 3,1ss)

⁹ A bem da verdade, há um desenvolvimento histórico da noção de necessidade de Templo, culminando na construção do mesmo em Jerusalém. Mas a centralidade do culto no Templo de Jerusalém corresponde a um período histórico relativamente curto em relação à História do Povo e Religião de Israel desde os seus pais tradicionais. Assim, há um longo período de culto descentralizado, como nos atestam os livros dos Reis. Interrompe este ciclo histórico o período de Salomão a Ezequias, após o qual o Judaísmo ganha a sua estabilidade teológica no ambiente do Exílio, no qual igualmente não há uma centralidade do culto em Jerusalém. Há a reconstrução do Templo por Zorobabel, uma recentralização e uma posterior ampliação do mesmo Templo. Quando da reconstrução do Templo por Herodes, o Grande; a História já caminhou até o Novo Testamento, onde em Jesus há um esvaziamento do sentido do Templo e uma re-situação do Templo na pessoa de Jesus; posteriormente em Paulo na pessoa humana (1Co 6,19). Argumenta-se, entretanto que a presença mais ou menos constante de Jesus e seus apóstolos no Templo atesta a necessidade do mesmo, o que é desmentido na literatura paulina pelo menos no que concerne a não judeus. De fato, os evangelhos também dão testemunho da crítica que Jesus fazia à centralização do culto no Templo: este poderia ser destruído, ao passo que Ele (Jesus) edificaria um novo que permaneceria. Marcos promove uma diferenciação crucial entre o Templo e Jesus, o Novo Templo, ao acrescentar os termos “feito por mão humana” e “não feito por mãos humanas” nas referências de Jesus ao Templo de Herodes e a si mesmo, segundo testemunhas (Mc 14,58) O texto, lido em conjunto com a tradição joanina presente em Jo 2,14-17 pode ser suficiente para ao menos supor que Jesus dava mais valor ao Deus do Templo Físico que ao Templo Físico de Deus, o que encontra suporte em Mt 12,6; 21,12ss; 23,16ss; Mc 11,15ss; Lc 19,45ss. O ponto culminante deste desenvolvimento do tema do Templo no Novo Testamento parece ser o Apocalipse, no qual o Templo da Jerusalém celeste desaparece quando esta se instaura no mundo físico: quando a terra for renovada (recriada?) pela descida da cidade celeste, o simbolismo da presença divina trazido pelo Templo será substituído pelo mistério da morada de Deus no meio de seu povo (Ap 21,2ss). Não há, portanto, uma necessidade estrita da existência do Templo no Antigo Testamento, e uma explícita inexistência no Novo.

A arquitetura do templo é totalmente dependente das arquiteturas próximas, e não estamos falando somente de engenharia, mas de arquitetura propriamente dita: até mesmo os artefatos utilizados no templo de Jerusalém foram importados em seus modelos e funções dos povos vizinhos¹⁰.

Devido ao uso comum de construção de um templo para o deus nacional, como ocorria no Egito (com os templos dedicados as várias deidades tribais ou aos próprios faraós) e em outros povos próximos, é possível dizer que a construção do templo se deu não por causa de, mas certamente sob a influência dos povos vizinhos. Note-se, por exemplo, que o rei Salomão pede ao rei de Tiro que lhe envie trabalhadores especializados em madeira e em pedra, com a justificativa de que não havia em Israel alguém capaz de trabalhar com madeira como os habitantes de Tiro¹¹: o templo de Jerusalém foi construído por israelitas e estrangeiros, que naturalmente não abandonaram a sua técnica arquitetônica típica (e por sinal foram recrutados justamente por isto), mas fizeram esta construção a partir de sua própria especialidade, a qual havia sido desenvolvida em outro contexto cultural e religioso bastante diferente do de Israel.

O mesmo pode ser dito sobre a prática dos sacrifícios de animais, que não é uma invenção israelita ou uma exigência divina, mas algo corrente entre as culturas do Oriente Médio que deram origem e forma final a Israel¹².

Tal fato nos convida a refletir sobre a origem do povo da primeira aliança. Tal origem não é única e tampouco Israel se desenvolveu como povo de maneira isolada. Muito embora haja testemunho de luta contra os ocupantes da terra e suas idolatrias, muito mais presente é a

Cf MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983. verbetes TEMPLO, SACRIFÍCIO, LUGAR ALTO e ALTAR.

¹⁰ MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp 362-367.

¹¹ 1Rs 5,1ss.

¹² Cf KAUFMANN, Yehezkel, *opus citi*, 111-112.

memória histórica que a Bíblia nos apresenta como passível de profissão durante ritos religiosos, que atesta a origem múltipla a partir de Abraão e do Egito, com Moisés¹³.

Isto afirmamos com certeza a partir do texto do Êxodo, o qual sustenta que outras pessoas, de outros povos, tomaram parte na herança de libertação dada a Israel por Deus e também partiram com ele do Egito rumo à terra prometida¹⁴.

Gera-se, portanto, a questão evidente sobre a natureza da beligerância do povo escolhido em relação aos outros pré-ocupantes do território de Canaã. Muito embora uma leitura superficial da Bíblia e da história pareça apontar para uma perseguição às pessoas que habitavam esta localidade, a verdade que se impõe a partir de uma leitura mais historicamente enriquecida dos fatos leva à conclusão que tal perseguição não era étnica, mas religiosa: o que era visado para ser eliminado eram as idolatrias, e não as pessoas idólatras¹⁵.

A partir desta observação, podemos chegar à concepção de uma ausência de limpeza étnica e de uma real assimilação mútua entre as populações mencionadas. Tal compreensão não agride o texto bíblico mas, ao contrário, o ilumina, possibilitando uma percepção mais apurada acerca da origem dos ritos presentes no templo: em tudo se assemelham aos ritos de outros povos, exceto no fato de serem realizados em silêncio: os sacerdotes de Israel não eram providos de nenhuma espécie de fórmula, o que diferenciava este culto oficial em relação aos demais cultos pagãos pela insinuação do mistério¹⁶.

¹³ Em Dt 26,5-9 encontramos a determinação expressa de que tal profissão de fé seja feita: “⁵Então declararás diante do Senhor teu Deus: “Meu pai era um arameu errante, que desceu ao Egito com um punhado de gente e ali viveu como estrangeiro. Mas ele tornou-se um povo grande, forte e numeroso. ⁶Então os egípcios nos maltrataram e oprimiram, impondo-nos uma dura escravidão. ⁷Clamamos então ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu nossa voz e viu nossa opressão, nossa fadiga e nossa angústia; ⁸o Senhor nos tirou do Egito com mão forte e braço estendido, no meio de grande pavor, com sinais e prodígios, ⁹e nos introduziu neste lugar, dando-nos esta terra, terra onde corre leite e mel.”. Tal recordação histórica deveria ser feita durante a apresentação das primícias da terra diante do Senhor, na tenda (posteriormente, no templo) e hoje em dia é recitada entre os judeus durante o *Seder* da Páscoa (celebração da Páscoa Judaica, na noite do dia 14 de *Nissan*), constituindo a quinta parte da *Hagadá, Maguid* (Rito da celebração do *Seder* de *Pessach*).

¹⁴ GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

¹⁵ Cf KAUFMANN, *opus citi*, cap 4 – pp 123-150.

¹⁶ Cf *Ibid.* pp 63-122.

Sabemos também que, ao lado do culto e dos ritos oficiais no templo de Jerusalém, existiam outros cultos e outras manifestações religiosas. Estas eram as maneiras que o povo não vinculado diretamente ao templo pelo sacerdócio encontrava para manifestar a sua crença no mesmo Deus, que era cultuado no templo, mas ao qual lhe era negado o acesso direto: enquanto os sacerdotes podiam transitar livremente pelos átrios internos, à maior parte da população eram destinadas os espaços exteriores, marginais, onde ocorriam ritos paralelos ao oficial.

Tais cultos paralelos, mas igualmente israelitas e realmente javistas, são permeados mais ainda pelo espírito e pela forma de cultos pagãos pré-javistas¹⁷, e a data de suas realizações e os motivos das mesmas estão enraizadas tanto na tradição bíblica quanto nas tradições pagãs da Cananéia e adjacências.

Não é possível admitir, pois, que em Israel não tenha havido contato com as culturas vizinhas: Israel é puro contato e pura relação, e grande parte de seus ritos são advindos de culturas adjacentes. Uma suposição de monorigem e de total xenofobia em relação aos pré-habitantes de Canaã, aos pais caldeus ou aos companheiros de viagem oriundos do Egito resultaria obrigatoriamente em um conjunto de ritos amplamente autóctones, o que não ocorre. Pelo contrário, o que ocorre é uma adaptação dos elementos rituais já existentes a uma realidade teológica nova, a da transcendência e da desmitologização da figura divina, enxergada agora como totalmente outra, diante da qual nada é necessário dizer, já que tudo sabe¹⁸.

Tal compreensão teológica, entretanto, não incorreu numa supressão da festa e da alegria por parte do povo escolhido, às margens do templo. Este povo festeja a realidade de sua escolha de uma maneira bastante distinta do culto oficial, mas igualmente válida.

¹⁷ Cf Ibid, pp 123-150.

¹⁸ Cf KAUFMANN, *opus citi*, p 78

De qualquer modo, o mais relevante aqui é notar que tanto no culto oficial quanto na religião popular de Israel não faltam elementos rituais advindos de culturas extra-israelitas e reinterpretadas com um novo significado. A religião javista, com suas duas formas de culto foi, por assim dizer, inculturada na crença dos povos destinatários.

1.2 – A expansão do cristianismo e a necessidade de novas adaptações.

O cristianismo surge no Oriente e se difunde primeira e rapidamente no Oriente; a seguir também no Ocidente.

Na pregação de Paulo no areópago ateniense há um esforço substancial em adaptar o discurso e a linguagem ao contexto no qual ele se encontra. Tal esforço será a tônica do desenvolvimento do pensamento cristão: a adaptação do discurso cristológico, dependente de categorias próprias do Antigo Testamento, à realidade do pensamento helenístico difundido no Império Romano.

No que toca o rito, já no Novo Testamento temos as discussões sobre a maneira como alguns se portavam na ceia (empanturrando-se como numa orgia¹⁹) como indício claro da necessidade de definir o que era passível de mudança e o que não podia ser mudado nos rituais do novo Israel, composto de judeus e gentios.

Este esforço de adaptação leva o cristianismo primitivo a afirmar, com Paulo, a inecessidade de cumprir os preceitos rituais judaicos. Já não são necessários também os receios quanto às carnes sacrificadas aos ídolos senão por razões pastorais, já que uma nova realidade se impõe: o que os ritos antigos buscavam alcançar é agora dado como graça pelo

¹⁹ As orgias eram um culto religioso doméstico. Proibido no Império Romano desde o século I a.C, era muito tolerado em regiões distantes da metrópole, e era caracterizado pelo consumo de vinho e ingestão de grandes quantidades de alimentos. As recomendações de Paulo sugerem que alguns iam à Ceia do Senhor com o intuito de se fartarem e embriagarem. Tal traço ritual, por lembrar imediatamente ao mundo romanizado a prática das orgias é desaconselhado por Paulo. Isto indica que, desde sempre, não é tudo e qualquer coisa que é passível de ser admitido como parte do Rito Cristão.

único sacerdote perfeito, Jesus Cristo, que nos alcançou a salvação e por meio do qual podemos tomar parte nela.

A liturgia passa a ser encarada, desde a época clássica²⁰, sob este aspecto: uma participação no mistério da salvação alcançado por Jesus Cristo, sumo sacerdote do Pai.

Diante deste pressuposto, todo o rito poderá ser organizado e adaptado de acordo com as realidades locais, e cria-se portanto o espaço para o surgimento, ao longo dos séculos II ao V, dos ritos locais, tanto ocidentais como orientais, como o romano, o milanês, o siríaco e outros.

Tal processo vai se fazendo praxe, e quando surge a dúvida sobre a validade de tais adaptações, na alta Idade Média, o concílio de Tours, em 813, decide-se pelas mesmas, já que foi só a partir destas que foi possível a difusão do cristianismo em todo o continente europeu²¹.

No Brasil Colônia²², as igrejas construídas pelos escravos negros dão prova da penetração de crenças tradicionais pré cristãs no rito católico, como nos testemunham os entalhes das igrejas barrocas. Ao exemplo do que ocorreu em Jerusalém na época de Salomão, aos trabalhadores nos templos católicos do Brasil Colônia não foi possível se abstraírem de suas culturas originais, resultando em entalhes trabalhados com motivos mistos, sem dúvida sob intenção cristã, mas certamente com traços provenientes de crenças tradicionais de escravos africanos. Entre estas penetrações de motivos pré cristãos destacam-se os anjos, que sempre possuem feições das divindades africanas.

Percebemos então que o esforço de adaptação do culto cristão, mesmo que tenha sido colocado de lado, nunca deixou de ocorrer e quando não ocorreu a partir do lado cristão, se

²⁰ Compreendida aqui como os séculos I-V, com a formação das grandes famílias litúrgicas européias.

²¹ Cf LUISELLI, Bruno. *La formazione della cultura europea occidentale*. Roma: Herder. 2003. passim.

²² O salto cronológico entre os séculos XII e XVI se impõe ao texto pela razão de não ter sido encontrada, na literatura consultada, alguma referencia decisiva sobre a adaptação litúrgica nos séculos em questão. De fato, VOLK atesta: “A liturgia não sofreu mudança alguma ao longo dos 400 anos até nossos dias.” VOLK, Hermann. *A Liturgia renovada: fundamentos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1968. p 19.

fez perceber na permissividade do mesmo e na identificação que os povos recém evangelizados iam fazendo entre suas crenças tradicionais e aquela que agora recebiam.

1.3 – Adaptação na liturgia nos séculos XVIII a XX – O movimento litúrgico e os documentos conciliares

Muito embora o movimento litúrgico tenha se expandido de maneira expressiva somente a partir de meados do século XX, sua raiz profunda encontra-se já no século XVIII e na consciência iluminista católica de que era necessária uma abertura dos ritos a uma maior consciência e participação do povo.

O Sínodo de Pistóia, ocorrido no ano de 1786, desejava colocar à disposição do povo a participação na liturgia, sugerindo, por exemplo, o uso da língua vernácula, pelo menos ao lado do latim nos livros litúrgicos, facilitando a compreensão do celebrado por parte do povo²³.

Entretanto, o Sínodo de Pistóia foi incapaz de traçar um caminho rumo a estas reformas, e careceu de embasamento teológico e teórico para que seus decretos, muito embora possam parcialmente ser considerados como uma antecipação da *Sacrosanctum Concilium*, pudessem ser levados realmente a sério.

Assim, surge no século XIX o Romantismo como reação ao Iluminismo, e se inicia como um movimento de total negação deste segundo. Nesta ânsia de negar todo o conteúdo iluminista, desprezou-se inclusive o que ele trazia de valor. Muito embora o romantismo não seja um movimento eminentemente litúrgico, alguns pensadores românticos elaboraram e

²³ A presença de tal opinião nos decretos do Sínodo de Pistóia deve ser encarado como expressão de um desejo de reforma que permeava a Igreja no ambiente pós Trento; e não como motivo de validação do mesmo sínodo. De fato, este foi convocado pelo Bispo de Pistóia no ano de 1786 mais como bajulação ao monarca civil que como desejo de reforma. Foi marcado por uma forte tendência jansenista e desenvolvido sem aprovação do clero local, e estas são apenas duas das algumas razões para a sua condenação. A Bula desta condenação, "*Auctorem Fidei*" emitida por Pio VI em 28 de maio de 1794, está em DZ 1501. cf PETERSON, John Bertram. "*Synod of Pistoia*." In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.

desenvolveram conceitos que implicaram em uma atenção para a necessidade de uma adaptação da Liturgia.

O conceito de “Igreja povo de Deus”, por exemplo, foi tomado por J. A. Möhler em Tübingen no início do século XIX para defender a necessidade da utilização da língua vernácula na celebração do culto.

Esta tensão perdurou por todo o século XIX, e os documentos do Vaticano I demonstram bem isto, já que não são capazes de chegar a um denominador comum, mas apenas reforçam crenças e pré-conceitos já estabelecidos.

No século XX, surge o Movimento Litúrgico²⁴ e a consciência de uma necessidade de reforma no que tange o culto divino vai crescendo.

Jungmann, importante expoente deste Movimento, dirá que o povo de Deus começa a ver se dissipar a nuvem que se interpôs entre o altar e a assembléia²⁵. Indicava, assim, a realidade que já havia sido posta como desejada no Motu Proprio “Tra le sollecitudini”, de Pio X, onde se lê sobre a “participação ativa nos sacrossantos mistérios (...) da Igreja”²⁶.

O ponto culminante é o Concílio Vaticano II, que deve ser encarado também como ponto de chegada e não como exclusivamente ponto de partida.

A *Sacrosanctum Concilium* é marcada por uma profunda vontade de renovação, caminhando ao lado de um profundo respeito e prezo pela tradição litúrgica que fora construída até então²⁷.

A partir do Vaticano II surgem muitas inovações na Liturgia e alguns exageros também, que acabam refletindo uma séria inabilidade por parte do clero e do povo em se manterem fiéis ao espírito da SC, que é o de dar clareza ao rito, e não tratá-lo como uma

²⁴ O Movimento Litúrgico é um dos poucos dos quais se conhece claramente a data de fundação. Surge em 1909 na cidade de Malines, na Bélgica, e tem como fundador D. Lamberto de Beaudoin. De acordo com o fundador, existia uma necessidade de “democratizar” a liturgia. Cf FLORES, Juan Javier. *Opus citi*, p 75.

²⁵ Para Jungmann, a chave para se compreender a Liturgia era a Pastoral. Cf FLORES, Juan Javier. *Opus citi*, p 76.

²⁶ Cf FLORES, Juan Javier. *Opus citi*, pp 21-90, passim.

²⁷ Os números 37-38, que tratam especificamente da adaptação Litúrgica, serão aprofundados no capítulo III deste trabalho.

árvore de natal, com vários elementos disconexos convivendo entre si e maltratando a árvore²⁸.

O que a SC quer valorizar é a árvore, e não os enfeites. Por isso decorre dela toda uma teologia dos ministérios, expressa na IGMR, na qual podemos perceber um profundo esforço por valorizar os estados de vida dos celebrantes, a distinção entre estes e a cooperação entre os mesmos para a edificação da vida cristã.

Tal preocupação em valorizar tais distinções se deve a uma necessidade de evitar que o incentivo da participação dos fiéis não ordenados no rito possa ser confundido com clericalização dos mesmos. Ao contrário, cada um deve fazer tudo e somente o que lhe cabe.

As adaptações que alguém possa almejar, assim, ficam vinculadas necessariamente a um esforço de clarificação do mistério celebrado e das distinções existentes entre os diferentes estados de vida, e toda desvalorização e desincentivo deve ser evitado, sob pena de trair o espírito da SC.

Por isto, se impõe a questão quanto ao objeto deste trabalho: a supervalorização do animador litúrgico e a conseqüente usurpação da presidência do Culto na RCC tenderia a confundir os papéis litúrgicos e a subseqüente compreensão dos múnus próprios de cada estado de vida, do que clarear a distinção saudável que deve existir entre tais múnus? Isto invalida esta supervalorização como adaptação real do culto?

Por outro lado, tal esforço do sujeito não ordenado (o animador litúrgico) em usurpar parte da presidência do culto divino pode indicar uma má compreensão do que este público alvo específico, a RCC, realmente seja?

Em outras palavras, a falta de incentivo e valorização da participação nas partes que competem ao leigo no rito pode ser a real causa deste fenômeno, que não é, por sinal, único e localizado somente na RCC.

²⁸ Cf SC 21 radici.

O fiel batizado, que sente e tem a necessidade de expressar no culto (enquanto linguagem ritual) a sua linguagem ritual própria, quando não autorizado pelo sujeito erroneamente centralizador do culto a dar a sua contribuição e ser valorizado naquilo que lhe compete e só a ele compete, cria um ruído interno no culto, visando abalá-lo, pela usurpação da presidência em alguns momentos.

É necessário, portanto, um maior conhecimento da herança cultural e ritual do laicato para permitir-lhe uma maior participação no que for possível e dentro daquilo que lhe compete no culto divino para anular a necessidade de uma supervalorização de um ministério litúrgico específico em detrimento de outros elementos rituais dos quais o celebrante leigo deveria ser sujeito central e aos quais está delegado, como o canto por parte de toda a assembléia, a instituição de leitores, acólitos e salmistas, entre outros tantos²⁹.

No capítulo II trataremos especificamente do problema da identidade do brasileiro, a fim de lançar luz sobre a problemática da aplicabilidade do que é proposto e usual no que concerne à liturgia da Igreja e sua adaptação.

1.4 – A *Sacrosanctum Concilium* e a adaptação

A questão da adaptação da liturgia se tornou um tema central e recorrente em muitos trabalhos pós Vaticano II. Tal fato indica um profundo apreço pelos números 37 a 40 da Constituição sobre a sagrada liturgia, números esses chamados por muitos de “Carta Magna” da adaptação na *Sacrosanctum Concilium*³⁰.

Conforme já demonstramos, entretanto, o esforço pela adaptação da fé cristã seja enquanto rito seja enquanto costume é muito antecedente ao Vaticano II, e expressa na

²⁹ Interessante é notar que a *Instrução Geral do Missal Romano* cita vários ministérios litúrgicos que podem ser exercidos por não ordenados; e muito embora haja esta explícita recomendação literal, não é comum encontrarmos uma comunidade onde ocorram tais Ministérios como praxe. Lamentável, já que a Liturgia será tanto mais participada quanto mais for compreendida, e vice versa. A multiplicação de rituais paralelos nas Celebrações parece demarcar, assim, a inaptidão do clero ou das equipes de Liturgia em tornar a mesma participada ativamente e dentro dos limites concernentes a cada estado de vida.

³⁰ CHUPUNGO, Anscar. *Liturgias do futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994. p16.

realidade a própria natureza da Igreja, sua catolicidade, sua abrangência e acolhida ao diferente, como sinal sacramental da acolhida que Deus, o totalmente diferente e totalmente universal, dá à sua Igreja na pessoa de Jesus Cristo, seu Filho e revelador único e suficiente para todos da natureza divina.

Não obstante, os números aqui abordados 37 a 40 da *Sacrosanctum Concilium*, podem ser também considerados, além de ponto de chegada da reflexão anterior ao Concílio, também como ponto de partida para as ulteriores considerações a respeito do tema.

Este trecho em questão está intimamente relacionado com a temática da prudência, presente na SC 23. A delimitação da ação adaptativa por parte de algum agente da Igreja encontra neste número seus limites e a definição de sua possibilidade de ação. Tais adaptações não são um esforço desmedido e inconstante em direção à formação de uma nova identidade ritual, e pressupõem um profundo conhecimento da liturgia romana clássica³¹.

A forma clássica da liturgia romana, por sua vez, é reconhecidamente marcada pela simplicidade, clareza, praticidade, sobriedade, objetividade. Tais traços condutores dessa liturgia devem ser mantidos, a fim de se evitem as repetições, as extravagâncias e os excessos de modo geral que podem ser ocasionados pelo esforço e afã de adaptar a liturgia a determinada localidade e população³².

Uma vez colocada a idéia de que a adaptação deve obedecer ao verdadeiro espírito litúrgico e promover a participação ativa dos fiéis de uma maneira clara, sem repetições e simples, e sendo possível perceber que a liturgia romana clássica é marcada por estes mesmos traços delineadores, ficam válidos questionamentos: o que é, exatamente este tal “espírito litúrgico”? Se a adaptação for destinada a tornar a liturgia sem repetições, sóbria, simples, direta e prática, isto não significaria muito mais uma romanização (já que os traços da liturgia

³¹ SC 21; 34; 50 e 59 traçam as diretrizes para uma retomada da liturgia romana clássica.

³² Cf SC 62; 88; 89; 107.

romana são estes³³) que uma real criatividade adaptativa em relação a ritos exógenos originalmente ao rito romano clássico?

A Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos, na Instrução “*Varietates legitimae*”, de 1994, número 47, apregoa que a adaptação pode ocorrer desde que os elementos que se deseja adaptar no processo de inculturação sejam examinados a fim de descartar qualquer possibilidade de se confundirem roupas, lugares de adoração, objetos litúrgicos; em seu uso; com aquele original do qual foram retirados tais elementos para a adaptação ao rito romano. Ao mesmo tempo, no número 11 a mesma instrução havia afirmado que a Igreja celebra aquilo que recebeu de Cristo, a partilha do Corpo e Sangue e seu sumo sacerdócio³⁴.

Certamente que a base da liturgia celebrada foi recebida do próprio Cristo, mas certamente os elementos de vestuário, de localização e estrutura do templo, objetos litúrgicos, etc., não estão de forma alguma dissociados do modo de ser e de viver presente no judaísmo e no ambiente greco-romano pré-cristão.

A roupa utilizada pelo presidente da celebração, por exemplo, o conjunto túnica e estola proveio das vestes usadas pela nobreza romana da época imperial, do mesmo modo que as edificações usadas para o culto cristão não são uma criação do cristianismo primitivo, mas foram acolhidas dos usos dos povos com os quais o cristianismo nos seus inícios teve contato³⁵.

³³ Cf CHUPUNGO, *opus citi*, p. 9.

³⁴ “Nele, a escuridão deu lugar à luz, as promessas se tornaram realidade e todas as aspirações religiosas da humanidade encontraram sua total satisfação. Pelo oferecimento de seu corpo, de uma vez por todas.” CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A liturgia romana e a inculturação: IV Instrução para uma correta aplicação da constituição conciliar sobre a liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1994. 54 p. (A voz do Papa, 133).

³⁵ “Muito embora ainda hajam discussões a respeito do tema, a origem mais provável da estola é um ornamento comum entre oficiais do Império Romano. Uma vez que membros da igreja iam aos poucos se tornando administradores imperiais, eram-lhes concedidas certas roupas de honra, e a maneira de vesti-las indicava o grau da pessoa no Império. As várias configurações (como o pálio e o omophóron) foram sendo desenvolvidas com o tempo a partir deste conceito.” “Stole” in: *Encyclopaedia Britannica*, vol 26. London: 1911. p 953 (tradução livre).

O documento, neste artigo, parece, portanto, entrar em contradição em nome de uma precaução que é muito mais medo que precaução propriamente dita. E, caso fosse seguido à risca, não contribuiria de maneira significativa para a adaptação litúrgica³⁶.

Ao lado de uma interpretação tão restritiva quanto ao que seja o verdadeiro espírito litúrgico de que a SC 37 fala, encontra-se uma muito mais ampla, dada aos Bispos do Regional Nordeste III, pelo Papa João Paulo II, em seu discurso de 29/09/1995, por ocasião da visita *ad limina* dos citados bispos. João Paulo II assim se expressou:

Uma coisa são as acentuações vitais que, dentro de um mesmo ‘*espírito*’, a Igreja Ocidental e a Igreja Oriental, nas várias épocas culturais, sublinharam e favoreceram no Povo de Deus, e outra é o ‘*espírito da liturgia*’ no seu núcleo fundamental e original. Este ‘*espírito*’ não deriva das formas exteriores, que, na sua maior parte, são provenientes das culturas nas quais o Cristianismo se difundia, mas é subjacente a elas como aquilo que lhes confere o ser, como instrumento e manifestação exterior de convergência da acção de Cristo e da sua Igreja a nível de graça invisível³⁷

Nesta interpretação alternativa do que seja o tal “espírito litúrgico” a que se refere a SC, está clara a reafirmação relacional entre Cristo e a Igreja. A liturgia é realmente o lugar do encontro de Deus com seu povo, e neste encontro o que pode ser mutável é aquilo que concerne à pessoa humana, em sua totalidade, multiplicidade e transitoriedade. A pessoa divina, imutável, estável e plena como tal, é impassível de mudança, e isto se expressa na liturgia quando a adaptação se localiza no nível da pessoa humana, de suas acentuações condicionadas à cultura.

O “espírito litúrgico” é, tão somente, a manutenção de vínculo entre a Igreja e Cristo, o único sacerdote que por ela, pela Graça, celebra. Cristo é o Sumo Sacerdote do Pai, e nEle, por meio dEle e com Ele a Igreja adora ao Pai, na unidade do Espírito Santo tributando-lhe

³⁶ Cf. MELO J.R., *Liturgia e inculturação. Dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal*, in *Perspectiva Teológica* 29 (1997) p. 322.

³⁷ DISCURSO DO PAPA JOÃO PAULO II AOS BISPOS DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE III EM VISITA « AD LIMINA APOSTOLORUM ». Número 6. Disponível em << http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/september/documents/hf_jp-ii_spe_19950929_brasile-ad-limina_po.html>> 29 de Setembro de 1995. Acesso em 25/05/2008.

toda honra e toda glória. Entretanto, isto se dá agora e para sempre, ou seja, a partir da Igreja inserida no tempo cronológico, mas que participa no Espírito do tempo kairótico eterno inaugurado por Jesus Cristo, autor e fonte de toda a liturgia.

A *Sacrosanctum Concilium* se constitui, por fim, como ponto de partida para a discussão acerca do tema da adaptação e inculturação litúrgica por trazer à tona um anseio de volta ao espírito da liturgia romana, a qual foi moldada bem ao gosto do povo romano da época antiga, e que portanto é a primorosa expressão eclesial do encontro místico entre Cristo e a Igreja, pela Graça, na representação litúrgica dos mistérios da Salvação.

Ora, se o molde da cultura romana foram os próprios romanos cômnicos de sua relação com Cristo Jesus, tanto mais a liturgia será fiel ao espírito da liturgia romana quanto mais for amoldada aos costumes e linguagens dos povos dos quais se avizinha, naturalmente a partir de um processo de inculturação da fé que precede e preside o processo de adaptação num nível litúrgico.

O encontro entre o anúncio formal do Verbo encarnado, Jesus Cristo, com as sementes do mesmo Verbo presentes nas muitas culturas faz com que estas germinem em uma consciência da salvação, do ser salvo, do ser povo escolhido para desempenhar o sacerdócio único de Cristo na terra. Este anúncio e esta germinação que ocorrem no processo de inculturação são o primeiro passo para que ela ocorra: o Evangelho encarna-se na cultura destinatária, e dá a ela novo significado. Não é mais o significado antropológico de costume, mas o significado místico de imagem de Deus.

Diante desta consciência mística, os povos resignificam seus mitos, relegando-os a pura fantasia, ao passo que abraçam a verdade imortal; e a partir desta acolhida à mensagem infalível do Evangelho a própria cultura se reinventa, ressaltando nela mesma as sementes que deram origem à sua consciência mística. Quando isto ocorre, os homens passam a utilizar de sua linguagem própria e local para fazer a louvação de Deus.

E quando passam a esta atitude, ocorre o que ocorreu em Roma: mantendo aquela liturgia que foi recebida, pelas mãos dos apóstolos, da própria pessoa de Jesus e assumindo esta liturgia para si, revestem-na com o manto de seus costumes rituais no que tange ao vestuário, utilização de espaços, utensílios, cantos, língua, gestos, danças...

Ora, uma vez que há uma relação estabelecida entre o apóstolo evangelizador e o destinatário, este assume juntamente com a liturgia jesuânica também alguns traços essenciais do rito do evangelizador.

Tendo isto em mente, fica claro que o *modus celebrandi* do grupo humano receptor do Evangelho, trará também elementos rituais oriundos da cultura deste segundo.

A identificação entre a liturgia romana celebrada fora de Roma e aquela clássica proveniente desta mesma cidade se dá, portanto, tanto num nível visual, externo, pela celebração dos mesmos ritos que lá existem quanto num nível invisível, na fidelidade ao verdadeiro espírito litúrgico.

A valorização e exigência de identidade no nível externo ou interno da liturgia, dependerá necessariamente da interpretação que o teólogo posterior ao Vaticano II der ao número 37 da *Sacrosanctum Concilium*, o qual introduz o tema da adaptação litúrgica e, ao mesmo tempo, se relaciona tão intimamente com o número 23 da mesma Constituição³⁸.

1.5 – O Desejo de tornar a Celebração mais participada

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* não se resume, naturalmente, àquelas apreciações que fizemos no subitem anterior, quando tratamos da assim chamada “Carta Magna” da Constituição.

Os números 38 e 39 nos trazem um desenvolvimento do tema: os povos têm direito, e os agentes litúrgicos a obrigação de permitir a manifestação cultural dos grupos humanos e

³⁸ Os números 38-39 serão discutidos de uma maneira mais ampla nos subitens seguintes. Note-se, entretanto, que a compreensão exata destes depende substancialmente da compreensão e boa interpretação do número 37.

das etnias onde o rito está sendo celebrado. No entanto, o poder de determinação do que pode ou não pode ser alterado, está delegado aos ordinários locais organizados em assembleias episcopais territoriais³⁹.

O que nos interessa de maneira mais profunda aqui é o elenco de elementos que o número 38 nos apresenta como passíveis de mudança: as artes, a música sacra, as procissões, os sacramentais, a língua, desde que dentro dos limites estabelecidos pelas edições típicas dos livros litúrgicos.

O conteúdo desse artigo parece se relacionar com o do parágrafo 30, onde se lê que as aclamações, cantos, salmodias e gestos dos fiéis devem ser promovidos a fim de alcançar uma participação ativa.

O tema da participação ativa, por sua vez, aparece do artigo 21, ao afirmar que a reforma do rito deve ser feita de tal maneira que possibilite a real clareza do mistério celebrado.

Supondo uma coerência interna da *Sacrosanctum Concilium* podemos dizer que as adaptações a serem adotadas pelo povo de Deus são aquelas que favorecem não outra coisa senão a clareza do rito.

Bem entendendo e elucidando o que aqui é proposto, o que se afirma é que a compreensão exata do mistério celebrado só pode ocorrer a partir de uma participação realmente ativa, que por sua vez só será possível a partir de um esforço pela busca de uma linguagem capaz de expressar a realidade da pertença por parte de cada indivíduo, com sua identidade cultural, ao corpo dos batizados, a Igreja, em sua multiplicidade e, sobretudo, catolicidade⁴⁰.

³⁹ Naturalmente, o poder de mudar partes da liturgia encontra-se também regulado pelo n°22, no qual está explícito que compete à Sé Romana promover tais alterações. Os bispos poderiam o fazer como delegados, em caso de delegação, tendo sido anteriormente a modificação pretendida examinada pela Sé Romana.

⁴⁰ Cf CHUPUNGO, *opus citi*, p 37.

Se houver algo de resistência a estas adaptações que se desejam inserir nos ritos celebrados pela Igreja latina, seja esta resistência dissolvida pela realidade da catolicidade, que não é uniformidade.

A Igreja será capaz de se compreender como universal, tanto mais se multiplicarem as suas muitas expressões rituais nas diversas localidades: a partir da consciência do estranhamento da exogenia provocada pela presença de elementos diversos do original no conjunto ritual da celebração cristã, formar-se-á a consciência de nossa exogenia em relação à Trindade que celebramos.

Entretanto, se Jesus, o Filho do Homem, ascendeu aos céus e lá está em toda a sua gloriosa humanidade, o estranhamento perde a sua carga negativa e assume o papel de símbolo: da mesma forma que somos em Jesus a humanidade exógena e participante da Trindade, também o outro é exógeno, mas isto não lhe impede a pertença neste mistério de nossa participação.

Somos um povo feito de muitos povos e muitas naturezas e muitas índoles⁴¹, e celebramos visivelmente as nossas múltiplas diferenças e linguagens não ansiando outra coisa senão a clareza de nossa multiplicidade, que é sinal da multiplicidade das pessoas divinas e das naturezas de Cristo.

E, celebrando, sinalizamos que seremos tanto mais imagem de Deus quanto mais formos capazes de celebrar claramente a nossa multiplicidade, pela adaptação do rito recebido de Jesus às nossas muitas realidades humanas.

E, uma vez que a liturgia mais participada gera uma melhor clareza do mistério que se comemora, é vital que as adaptações propostas pela *Sacrosanctum Concilium* sejam levadas a cabo e pleno cumprimento, a fim de que o mais breve e sempre que possível possa se manifestar a realidade múltipla do que somos, enquanto único Povo de Deus.

⁴¹ Esta autocompreensão de povo enquanto relação é o ponto de partida de Édouard Glissant para desenvolver sua teoria sobre a crioulização. Cf ROCHA, Enilce Albergaria. "A Noção de Relação em Édouard Glissant" in: *Ipotesi, revista de estudos literários* Juiz de Fora: UFJF, 2006. pp 31-39.

É necessário, entretanto, que se lembre aqui qual é o método de adaptação que a VL recomenda, no número 30, como pista para a compreensão exata do processo: As conferências episcopais, segundo o citado documento, podem fazer alterações na norma litúrgica, desde que estas sejam precedidas por um esforço para compreender corretamente os costumes locais, a partir de uma apreciação teológica, antropológica, histórica e exegética da cultura evangelizada.

É necessário, portanto, cautela, a fim de que o esforço por tornar a celebração mais clara seja levada a cabo de maneira responsável: Não se pode, em nome de uma suposta clareza, introduzir no rito romano um sem-fim de elementos que acabem por prejudicar a clareza do rito enquanto verdadeiramente *romano*. Isto está explicitamente declarado no número 36 do mesmo documento.

Entretanto, cria-se uma tensão entre clareza e inculturação: se o rito deve permanecer essencialmente romano e não é suficiente fazer uma distinção entre o que pode e o que não pode ser mudado⁴², de que vale tal distinção?

Mais ainda, se a inculturação realmente for essencial para aumentar a clareza do rito, e se a fidelidade em relação ao verdadeiro “espírito litúrgico” puder ser situada num nível mais profundo, como nos parece apontar o discurso de João Paulo II, então é possível afirmar que menos receio, aliado a uma atitude realmente responsável com o núcleo central da liturgia será capaz de gerar uma liturgia realmente romana e inculturada. Se for menos romana à primeira vista, certamente será compreendida como tal a partir de uma constatação de sua clareza num nível espiritual e profundo. Porque não dizer, num nível realmente relevante no que diz respeito à celebração propriamente dita.

Por isto, uma leitura diferenciada dos números 37 e 38 abre a possibilidade para a existência de assembleias concretamente não romanas, fora de um ambiente romano,

⁴² VL 38.

entretanto celebrando claramente o que este rito celebra: a participação na vida divina; cabendo às pessoas envolvidas no processo o exercício de conciliar as diretrizes das edições típicas vaticanas com os anseios e linguagens próprias dos povos aos quais se dirigem as mesmas edições.

1.6– A Assembléia e a participação a partir da adaptação

A IGMR nos traz importante conteúdo no que diz respeito à participação da assembléia litúrgica na celebração eucarística.

Ao recordar o texto do Concílio de Trento, demonstra que a preocupação com a clareza e compreensão do rito já permeava o citado Concílio. Muito embora não tenha havido em Trento uma reforma visando a participação do povo na Missa, ocorreu sem dúvida um avanço, já que foi determinado que os sacerdotes dirigissem palavras em língua vernácula ao povo, a fim de matar a fome de conhecimento das ovelhas de Cristo. A idéia central desta determinação tridentina é a de que a compreensão por parte do povo do mistério que a Igreja celebra era suficiente para promover o crescimento espiritual dos fiéis⁴³.

Entretanto, a concepção de Igreja na época do Concílio de Trento era muito diferente daquela proposta pelo Concílio Vaticano II.

Não obstante seja o texto da SC mais antigo que aquele da LG, o espírito que imbuía os padres era o mesmo, e os textos conciliares mantêm entre si profunda intertextualidade. Assim sendo, ao afirmar que a Liturgia é patrimônio⁴⁴ de toda a comunidade eclesial, nos remete imediatamente à categoria Povo de Deus, inaugurada pela *Lumen Gentium*.

A partir desta compreensão, é possível afirmar que a participação da assembléia litúrgica na celebração é de suma importância porque ao situar a celebração litúrgica como obra e patrimônio de toda a Igreja, a SC necessária e automaticamente obriga a reforma

⁴³ IGMR 11.

⁴⁴ SC 26.

litúrgica subsequente ao Concílio a promover a participação ativa da assembléia como condição para a existência do culto divino: já que a liturgia é ação de toda a Igreja, então é necessário que toda ela esteja envolvida no processo; e caso isto não ocorra, uma lacuna se criará neste espaço de não participação.

Assim sendo, é de se esperar que a assembléia litúrgica ocupe um lugar no desempenho da ação ritual; um lugar verdadeiramente ministerial.

A IGMR no número 27 declara a essência da ministerialidade da assembléia ao recordar as palavras de Cristo “eu estarei no meio deles”. Doravante, a assembléia deverá ser encarada não como o conjunto dos fiéis não ordenados, mas sim como símbolo, sacramento de Cristo; tanto quanto o ministro ordenado.

No número 38, a assembléia aparece desempenhando a função litúrgica de entoar, proferir ou falar o texto que a ela se aplica. Ou seja, as respostas contidas nos livros litúrgicos que cabem à assembléia não são ilustrações, mas um convite à real participação no rito oficial.

Ao longo da explicação das partes da missa, a assembléia reaparece várias vezes⁴⁵, sempre destacando sua importância e a finalidade (enquanto função) ao longo da celebração.

Quando passa a se ocupar da disposição e ornamentação das igrejas, volta a citar a assembléia, destacando de maneira decisiva o porquê da existência da mesma: ela tem uma função litúrgica, em cuja atenção se deve organizar o espaço, de modo a favorecer o seu desempenho e a sua execução⁴⁶.

Chama a atenção a insistência contida no número 352 no sentido de que as escolhas do presidente no que tange à celebração siga em primeiro lugar o bem espiritual de toda a assembléia e não o seu próprio gosto. Aqui, claramente, se nota a evolução da centralização na pessoa do presidente, presente no ambiente tridentino e em suas resoluções, para uma compreensão mais participativa do mistério por parte de toda a Igreja.

⁴⁵ IGMR 46; 47; 50; 51; 53; 56; 61; 62; 78; 79 (por duas vezes); 88.

⁴⁶ IGMR 294.

Esta recomendação da IGMR é importantíssima para o tema que é abordado por esta dissertação: é necessário, a fim de promover uma real inculturação e adaptação do rito à realidade brasileira, um deslocamento de interesse por parte do presidente em direção à assembléia, um esforço de compreensão do que a assembléia seja e como se constitui⁴⁷.

Ora, ao afirmar que é necessário compreender a natureza de cada assembléia, a IGMR obriga cada ministro a assumir que tais distinções existem, e este é um passo importante rumo a uma celebração participada.

Outro passo que merece e precisa ser dado rumo a este objetivo final é o investimento numa formação mais abrangente dos ministros, quer sejam ordenados, quer não.

A assembléia precisa ser levada a compreender que tem função litúrgica própria, e que portanto não é necessária a perpetuação de intromissões na celebração, como é o caso das procissões ou a introdução de elementos externos nos ritos dos quais já aprendeu a participar, como a grande quantidade de objetos que costumeiramente se levam ao altar durante a apresentação das oferendas.

Será que ainda não há alguém que seja capaz de compreender que a oferenda da assembléia é pão e vinho, frutos do trabalho humano, que agora nas mãos do sacerdote (o representante de Cristo) há de se transformar nEle mesmo?

Poderia haver algo mais profundo que a compreensão que na procissão das oferendas, pelo pão e pelo vinho, é ofertada a própria vida da assembléia, que se tornará cristificada pelo rito?

A abolição dos muitos elementos numa procissão de oferenda ganharia um sentido muito mais educativo do que a perpetuação do mesmo. No dia do trabalho, por exemplo, as assembléias espalhadas pelo Brasil têm o costume de carregar em direção ao altar vários instrumentos de trabalho. O que acontece é que o pão e o vinho, que estavam na credência

⁴⁷ Tal esforço está ilustrado em IGMR 18.

bem ao lado do altar, são postos sobre este. E os objetos de trabalho são colocados ou ao pé do altar ou, no caso de alguns presidentes mais puristas, bem longe do presbitério.

A realização de tal procissão levou a uma real participação? Investir menos no rebuscamento externo da liturgia e mais na compreensão do que se celebra acaso não tornaria a celebração mais bem participada?

Postas todas estas indagações, apresentamos no capítulo seguinte uma apreciação acerca da pessoa humana presente no Brasil, o brasileiro, sua origem, sua identidade, sua multiplicidade.

É de se esperar que, a partir da compreensão por parte de toda a Igreja de que o Brasil é um país de multiplicidade e antropologicamente avesso à homogeneidade e ao monismo, decidamo-nos por um esforço em direção a uma real encarnação do Evangelho no substrato humano que somos⁴⁸.

Somente a partir deste assumir-se por parte de cada membro brasileiro da Igreja de Cristo é que será possível promover a celebração da diversidade, da tolerância, do respeito, tão essencial num país absolutamente carente de auto-afirmação cultural como o nosso.

E somente quando toda e qualquer assembléia litúrgica for capaz de celebrar estes valores dos quais necessitamos (e os quais somos), poderemos, enfim, chamar a liturgia celebrada no Brasil de inculturada.

⁴⁸ Ad Gentes 10 nos traz: “*Se a igreja deve estar em uma posição que lhe possibilite oferecer a todos o mistério da salvação e a vida trazida por Deus, ela precisa inserir-se entre todos o grupos, da mesma maneira como Cristo, por sua encarnação, se ligou às circunstâncias sociais e culturais particulares do povo no meio do qual ele vivia.*”.

Capítulo II – Todos somos crioulos

Durante o desenvolvimento do primeiro capítulo, por várias vezes foi assinalada a importância de uma noção de Liturgia que seja capaz de abarcar a realidade cultural humana como essencial em sua concepção, a fim de se evitarem exageros em direção a uma suposição de necessidade de pureza no que concerne ao mistério celebrado.

Tal suposição de pureza, assinalávamos, pode comprometer o processo de inculturação na medida em que cria um mito de pureza que não corresponde de maneira bastante exata à realidade da inculturação, justamente por incorrer no risco de excluir exatamente o que é mais essencial neste processo: os traços culturais de cada população.

Também ficou bastante claro naquele primeiro capítulo que a fidelidade ao verdadeiro espírito litúrgico romano pode ser entendida num nível bastante diferente deste que criticamos, ao colocar o espírito celebrativo num nível mais elevado que as meras apreciações culturais sobre a população romana que deu origem ao rito que se espalhou pela Igreja latina.

Neste capítulo que agora iniciamos, faremos uma apreciação da cultura brasileira sob o foco da crioulição, pensamento oriundo da América Central que busca a compreensão do fenômeno cultural duma maneira muito distinta da usual justamente por considerar antes de qualquer coisa a origem múltipla da pessoa humana⁴⁹, sobretudo num mundo que tende à globalização como é o que ocorre especialmente a partir das Grandes Navegações e dos

⁴⁹ É interessante notar que com as Grandes Navegações, que de certo modo unificaram o mundo através da capacidade de transporte de populações em tempo relativamente curto entre todos os continentes do planeta, iniciou-se um ciclo de encontros abruptos e inesperados entre estes povos, estas culturas. O objetivo primeiro destas viagens que se iniciaram na última metade do século XV era encontrar rotas para lugares conhecidos, e entretanto acabou-se o empreendimento por chocar-se com o desconhecido, gerando o ciclo de contatos abruptos. Hoje, de forma muito mais facilitada se dá o transporte de pessoas, e os contatos abruptos são ainda mais frequentes. GLISSANT vê nestes encontros a motivação primária para a aquisição de uma imagem relacional de si mesmo enquanto ser cultural frente a outro ser cultural: a cultura, desde a época citada (séc XV) vai aos poucos e gradativamente tornando-se compósita, e as culturas que insistirem em não o ser estariam fadadas à extinção. Cf GLISSANT, Édouard. *Introduction a une poétique du divers*. Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 1995. p. 74

contatos entre as culturas que a partir de tal época histórica vão acontecendo de maneira progressiva e cada vez mais profunda e rápida.

Entretanto, antes de prosseguirmos com estas discussões sobre o conceito que traremos aqui, é necessário pesquisar sobre a relevância teológica da pessoa humana no processo de inculturação e de formação do rito, a fim de validar esta discussão.

De fato, é necessário estabelecer se a pessoa humana tem alguma importância teológica neste processo e se há espaço teórico para se lançar mão de recursos das ciências sociais para compreender a pessoa humana, antes de proceder a mesma apreciação, a fim de não incorrer num discurso sem nenhuma importância do ponto de vista teológico (e, supostamente, para a compreensão do mistério revelado que celebramos).

2.1 – A importância do elemento humano na formação do rito

O decreto *Ad Gentes*, que trata da ação missionária da Igreja, traz considerações importantes acerca do modo de ser da Igreja junto aos povos que em muito contribuem para uma compreensão mais exata acerca da tão famosa e propagada inculturação⁵⁰. De modo especial, lançamos um olhar sobre AG 22, que ensina sobre a constituição cultural dos povos evangelizados. De acordo com este artigo, os povos contribuem com suas riquezas culturais para a riqueza da Igreja, ao sinalizar a diversidade das nações entregues ao Cristo.

Discorrendo sobre o tema, o artigo em questão indica que tudo aquilo que for capaz de contribuir para o crescimento de fé dos povos deve ser incorporado à Igreja local, desde que se excluam os falsos particularismos e sincretismos.

De modo semelhante, SC 37 afirma que a Igreja aceita tudo que não esteja ligado a superstições e erros como possíveis de ser incorporado à celebração litúrgica.

⁵⁰ A inculturação, de fato, não pode ser compreendida como um movimento meramente litúrgico, mas sim como um esforço concreto visando encarnar o Evangelho na vida de toda cultura humana. Deste e neste esforço, a adaptação litúrgica participa na medida em que celebra, promove e visibiliza a penetração dos tesouros do Evangelho nas culturas com as quais a Igreja de Cristo vai paulatinamente se relacionando e transformando.

É, portanto, seguro concluir que uma investigação acerca dos costumes rituais de cada povo ao qual se destina a Igreja deve ser feita para se descobrir suas possíveis ligações a superstições e erros, a fim de se determinar a validade de sua incorporação (ou ao menos candidatura) ao rito oficialmente celebrado nas Igrejas locais⁵¹.

Ao investigar tais elementos, fatalmente estaremos adentrando o campo da cultura dos povos, e conforme a SC 39 determina, será necessária a utilização de peritos capazes de esclarecer a natureza de tais costumes, a fim de que não se incorra no erro de aceção ou de passividade diante de tais elementos culturais e rituais.

Fica, portanto, claro que é possível, e talvez necessário, estabelecer uma ligação intrínseca entre a tradição ritual dos povos e eles mesmos enquanto constituídos como culturas reais.

E, uma vez que SC 39 nos recomenda a utilização de peritos no assunto, a fim de clarear mais a posição que se queira tomar diante de cada situação problema, é válido que seja feita uma consulta, ao menos breve, à bibliografia especializada no intuito de possibilitar uma real e mais exata compreensão dos temas rito e cultura.

Ora, sabemos que a não aquisição de capacidade interpretativa sobre tais fenômenos leva a preconceitos e desastres lastimáveis relacionados à evangelização dos povos como os ocorridos na América Espanhola durante a conquista. Neste ambientes, quando se deu o contacto entre a tradição religiosa cristã e as tradições inca e asteca, por exemplo, a inabilidade de fazer tal discernimento levou às afirmações emblemáticas dos nativos americanos, como o que se segue, recolhido no livro asteca “Coloquios de los doce”. Em 1524; os frades franciscanos começam a doutrinar e

⁵¹ SD 230: “A fé, ao se encarnar nessas culturas, deve corrigir seus erros e evitar sincretismos. (...) os critérios fundamentais neste processo são a sintonia com as exigências objetivas da fé e a abertura à comunhão com a Igreja universal.” CELAM: *Santo Domingo. IV Conferência Geral do CELAM*. Petrópolis: Vozes, 1992 (Texto Oficial da CNBB).

“condenam violentamente as antigas crenças religiosas. Assim que os frades terminam a pregação, põe-se de pé um dos senhores aztecas principais e com cortesia e afabilidade manifesta seu desgosto ao ver assim atacados os costumes e as crenças tão estimados por seus avós. Confessa não ser um sábio, mas afirma, em seguida, que ainda vivem alguns mestres, dentre os quais cita os sacerdotes, os astrólogos, os quais guardavam os antigos livros de pinturas – eles poderiam responder aos frades”⁵²

A incapacidade de inculturação transparece ainda mais em outro trecho subsequente no mesmo *Coloquio*, onde os astecas expressam de maneira nada sutil a confusão na qual se dá a tentativa de evangelizá-los: “Vós dissestes que nós não conhecemos o Senhor que está perto e conosco”. E pedem: “Deixai-nos morrer, pois nossos deuses já estão mortos”⁵³. Por fim, expressam seu completo descontentamento com os missionários ao relatarem: “os espanhóis nos matam por fora, eles nos matam por dentro”.⁵⁴

O que fica claro é que um desprezo pelo patrimônio espiritual e ritual preexistente à chegada do evangelizador não contribui em outra coisa senão com um profundo sentimento de descontentamento com o evangelizador e talvez com o próprio Evangelho. Faz-se necessário, portanto, a utilização de disciplinas e ciências auxiliares para que a evangelização produza fruto de melhor qualidade.

A Antropologia Social pode entrar como ciência auxiliar da teologia litúrgica neste momento, já que aquela se ocupa em estudar, pela descrição e análise, os rituais dos povos da terra.

Assim sendo, fazemos agora uma apreciação antropológica do rito, a fim de estabelecer quais são as relações entre cultura e rito que sejam mais determinantes para a formação do mesmo.

Tal delimitação nos possibilitará um maior critério quando da análise da cultura brasileira, o que faremos em breve neste trabalho. Tal análise visa tão somente buscar

⁵² BEOZZO, José Oscar. *Visão Indígena da Conquista e da Evangelização* IN VV.AA. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI* São Paulo: Paulinas, 1986 p. 84.

⁵³ Cf *Id, ibid*, pp 85-86.

⁵⁴ *Cd id, ibid*, p 87.

compreender o porquê da usurpação litúrgica no Brasil e o porquê da desconfiança diante de alguns ritos não europeus⁵⁵.

O ponto de partida e motivação para esta pergunta acerca das relações entre ritual e sociedade humana reside principalmente na multiplicidade de rituais numa mesma sociedade. Aqui, não estamos falando apenas de rituais meramente religiosos, mas também sociais, recreativos, musicais. Ritual é toda organização de atividades de maneira repetitiva com um fim de performar determinadas ações carregadas de simbolismo de maneira regrada e passível de repetição: um ritual para ser considerado como tal tem como elementos importantes a repetição e a periodicidade.

Entretanto, as ações simbólicas que estão envolvidas na formação do ritual não são, de forma alguma, universais. Por isto, todo ritual deve ser analisado de forma etnográfica: é preciso perceber que o ritual simboliza cada grupo humano, além de transcender aquilo que realiza justamente pelo poder do símbolo.

Assim, queremos sinalizar para o fato de que o rito tem valor aumentado (isto para não afirmar que só tem valor) quando os envolvidos introjetam os valores do rito como inerentes à sua própria constituição pessoal. Isto significa que o rito só faz sentido quando parte de uma

⁵⁵ Se a Liturgia não corresponde meramente aos ritos, como assinalamos no primeiro capítulo deste trabalho, a insistência em discriminar as performances rituais não oriundas da Europa (cantos, danças, instrumentos e gêneros musicais, gestos) parece um retorno à época de Dom Pedro Fernandes, nomeado bispo e aportado no Brasil em 1552; que criticando Nóbrega, missionário jesuíta que buscava adaptar vários traços musicais indígenas à vida cotidiana e litúrgica; o alerta para o fato de as mulheres índias não confessarem em português, o corte de cabelo dos curumins não ser eurotípico e o alerta para ao perigo de os filhos dos portugueses com as índias perpetuarem em seus costumes a barbaridade. (cf LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I [1538-1553]* Roma, 1956. pp 362, 365, 370.) Curiosamente, no ano de 2000 Dom Amaury Castanho, com a justificativa de valorizar mais o canto litúrgico nas celebrações na Diocese de Jundiá; da qual era Bispo, proibiu o uso de atabaques, pandeiros e castanholas. O curioso é que a justificativa não corresponde à realidade: instrumentos elétricos como guitarras, teclados, órgãos e outros são muito mais capazes de “fazer barulho” que um atabaque. Ficou a desconfiança de que por trás desta justificativa válida houvesse uma intenção velada de valorizar mais a musicalidade eurotípica em detrimento de outras musicalidades mais polifacéticas. Cf. BINA, Gabriel Gonzaga. *A Contribuição do Atabaque para uma liturgia mais inculturada em meios afro-brasileiros*. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006. pp 48-49.

cultura, e que ritos aculturados ou enculturados⁵⁶ não possuem o mesmo valor simbólico daqueles culturalmente autóctones.⁵⁷

Isto posto, o nosso ambiente cultural surge como problema: será necessário delimitar quem é o povo brasileiro para que haja a possibilidade de selecionarem-se ritos próprios deste povo.

Uma apreciação mais demorada do problema antropológico “o que é o brasileiro?” criará a delimitação necessária do ponto de vista sociológico para que o liturgista seja capaz de discernir quais são os ritos próprios deste povo, o brasileiro, um desconhecido; bem como possibilitará o entendimento do porque da seleção de alguns ritos como prediletos em relação a outros e a validade desta seleção.

Para tanto, passamos agora para uma apreciação acerca da identidade cultural brasileira, através da leitura de alguns importantes expoentes da História Cultural do Brasil nos séculos XIX e XX.

2.2 – A múltipla origem do sujeito brasileiro⁵⁸

Os escritos de Varnhagen, datados do Segundo Reinado no Brasil, são considerados por alguns como o ponto de partida do estudo acerca das origens do brasileiro⁵⁹. Esses estudos são marcados por um profundo elogio ao modo de colonização português, e situa a identidade brasileira no português: o brasileiro é em tudo devedor cultural do português, quase uma emanção cultural do mesmo em direção a terras tropicais.

⁵⁶ Aculturado significa “retirado da cultura”, e aponta para ritos que sejam praticados fora da cultura de origem; enquanto enculturado significa “colocado na cultura”, apontando para ritos que sejam praticados numa cultura sem serem originários da mesma. Outros significados para as mesmas palavras podem ocorrer em textos diversos deste, mas aqui os dois vocábulos significam exatamente o descrito.

⁵⁷ Para a elaboração dos cinco últimos parágrafos, foi tomado como referência RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. IN *Estudos Teológicos*, v.44, n.2. São Leopoldo: 2004. pp 140-141.

⁵⁸ Este subitem quer atender a diretriz contida em SD 250: “Desenvolver a consciência da mestiçagem”.

⁵⁹ GIL, Antônio Carlos Amador. *Nação e etnicidade na construção do império*. IN *Revista de História*. UFES. N. 4, 1995, p.19.

Já no final do segundo reinado e início da República surgem os estudos de Capistrano de Abreu⁶⁰, ele mesmo um mestiço, que situa a formação da identidade brasileira na figura do mestiço, que coloniza o interior⁶¹.

Gilberto Freyre, talvez o maior escritor brasileiro da primeira metade do século XX, em sua obra “Casa Grande e Senzala”⁶² volta a colocar o foco sobre a pessoa do português, mas com o inédito (em terras brasileiras) viés da cultura. Para ele, o que é colocado no Brasil é o português não enquanto raça, como nos escritos de Varnhagen, mas como povo entre lugares, entre culturas, povo entre povos; padecente, de certo modo, de uma identidade cultural em relação aos lugares entre os quais se encontra⁶³. Daí que é possível afirmar que FREYRE faz uma primeira apresentação da história da formação do povo brasileiro sob a ótica da cultura⁶⁴.

Entretanto, o modo como FREYRE encara o português no Brasil não é de modo algum exclusivista, mas este é encarado como um povo capaz de transitar entre as culturas do índio, a dele próprio e a do negro, com certa permissividade de costumes aliada a um forte patriarcalismo⁶⁵.

Um pouco posteriores são os escritos de Sérgio Buarque de Hollanda, que nos apresenta enfim o retrato de um brasileiro enquanto povo cultural capaz de se encharcar da cultura do outro. O brasileiro, em Hollanda, finalmente se constitui como múltiplo, polifacético. O brasileiro é, como o português, entrelugar.⁶⁶

⁶⁰ Capistrano de Abreu abre o seu texto criticando o modelo Varnhageniano. Cf WEHLING, Arno. *Estado, História, Memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p 34

⁶¹ ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha, 2000.

⁶² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 41 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

⁶³ FREYRE ocupa-se na introdução de sua obra citada de tratar desta temática.

⁶⁴ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 1: De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p 35

⁶⁵ O patriarcalismo, para FREYRE, domina todas as esferas da sociedade colonial e estabelece um construto social ainda não plenamente superado. Cf FREYRE, *opus citi*, p 398 (na esfera política), p 472-473 (esfera acadêmica), p 499 (esfera religiosa)

⁶⁶ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 6 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971. *passim*. Ao longo do livro, por inúmeras vezes HOLLANDA estabelece o paralelo de similaridade cultural polifacética entre o português e o brasileiro.

A crítica especializada sempre fez a opção pela suposição múltipla de origem do brasileiro, pelo fato de esta levar em conta um fator muito mais relevante do ponto de vista de expressividade que a raça: leva em conta a cultura.

De fato, por mais que FREYRE, que inaugura a ótica cultural na literatura brasileira, se esforce por fazer um elogio do povo português, não consegue determiná-lo como povo dominante sobre outros povos, mas sim favorece a compreensão de que o português é, ele mesmo, plural e carente de identidade racial. O português, o povo que colonizou o Brasil, na opinião freyriana é uma diluição de várias raças numa grande matriz cultural.

Pode-se constatar tal diluição entre as culturas/etnias por parte do português no momento histórico das guerras pernambucanas para a expulsão dos holandeses do território português no Brasil.

A este chamado para a incursão bélica acorreram os colonos já estabelecidos em terra brasileira, e já em contato com as outras culturas não brancas no Brasil. De modo que por mais que a vitória no conflito em si possa ser creditada a Portugal, ocorre que a partir de então a metrópole europeia passa a perder gradativamente poder de identificação com a colônia.

Não foram os portugueses da metrópole que expulsaram os holandeses, mas sim os colonos em união com algumas tribos indígenas que performaram tal vitória bélica. O primeiro grande conflito bélico em terra brasileira é empreendido pelo português já plenamente adaptado e arraigado ao solo brasileiro. Ele não é somente um português, mas traz também em si já a semente da brasilidade, marcada por esta capacidade de agregar em torno de si e ao mesmo tempo agregar-se a grupos culturalmente bastante distintos do europeu metropolitano.

Coincide com este movimento bélico a ruptura definitiva com o modelo feitorial de exploração de riquezas, já que fica bastante claro que é necessário povoar ao menos todo o

largo da costa brasileira a fim de prevenir possíveis futuras incursões de nações alheias aos interesses lusitanos em terras brasileiras⁶⁷.

Surge então um modelo igualmente extrativista⁶⁸, mas com um viés rural. O ciclo da cana de açúcar inaugura uma era agrária de geração de riqueza no Brasil que irá perdurar até a terceira década do século XX, quando enfim sob o estado novo o estado brasileiro passará a se esforçar pela diversificação dos mecanismos de geração de renda para o país.

Esta mudança de paradigma extrativista acarretou diretamente na fixação à terra: esta não produz por si mesma, e exige trabalho aplicado para possibilitar a geração de riqueza⁶⁹.

Quando esta necessidade de trabalho rural se impôs, surge também o problema da ausência de mão de obra qualificada. O lusitano, já desde o século XIV, considera indigno o trabalho braçal, e naturalmente não se interessa por fazê-lo. Por sinal, mesmo que se interessasse, não haveria em Portugal contingente suficiente para a ocupação e trabalho em toda a colônia. Portugal recorre então à prática do trabalho escravo, já comum na metrópole, para a execução destas tarefas ligadas à produção.

Em um primeiro momento, são feitas tentativas de incluir o ameríndio neste trabalho, mas esta tentativa se demonstra infrutífera pela ausência de conhecimento agrícola sofisticado por esta população, que baseava seu modo de vida e produção na caça e coleta.⁷⁰ A solução é encontrada na própria experimentação prévia de Portugal nas suas colônias africanas. A mão de obra africana, já utilizada em menor escala em tais citadas colônias, é trazida para o Brasil.

⁶⁷ MELLO, Evaldo Cabral. *O Negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 1998.

⁶⁸ Esta terminologia aqui proposta quer ilustrar o fato de que os fazendeiros portugueses desta época não se preocupavam em um tratamento adequado da terra, mas sim exauriam seus recursos de fertilidade até o fim, numa prática depredatória que se aproxima por demais da extração. Fez-se, na realidade, a extração da riqueza de fertilidade das terras ocupadas através da cana, e como não houve jamais uma preocupação em recuperar áreas exauridas, fica caracterizada assim uma extração, e não uma produção propriamente dita, que incluiria necessariamente um modelo que previsse a estabilidade produtiva da terra, o que nunca ocorreu.

⁶⁹ FREYRE ocupa-se disto igualmente na Introdução. Cf FREYRE, *opus citi*.

⁷⁰ Muito embora “nas áreas economicamente periféricas, o escravismo com base no gentio da terra estendeu raízes profundas, sobrevivendo até a segunda metade do século XVIII.” Cf VENÂNCIO, Renato Pinto. *Os Últimos Carijós: Escravidão Indígena em Minas Gerais: 1711-1725* In: *Revista Brasileira de História*. vol. 17, n. 34, São Paulo, 1997.

Funda-se, assim, a única colônia européia em terras tropicais baseada na fixação do colono à terra e agricultura de extração; alicerçada na mão de obra escrava; obviamente barata e abundante⁷¹.

Quando tal modelo se estabelece, justamente no contexto histórico da guerra de expulsão dos holandeses, ficam-se as possibilidades de existência do brasileiro propriamente dito.

De fato, a partir deste estabelecimento em terras brasileiras, os colonos vão imediatamente começar um processo de intensa miscigenação com as populações índias remanescentes e as africanas recém aportadas. Desta miscigenação, nascem filhos que são entrelugares culturais e etnológicos.

Meninos mulatos passam a freqüentar o interior das casas-grandes, sem no entanto serem considerados tão dignos quanto os filhos brancos do senhor de engenho. Dentro desta casa grande, passam a conviver com os filhos do mesmo senhor de engenho com suas mucamas índias, e com os filhos brancos e com os filhos escravos propriamente ditos, filhos das escravas negras com seus respectivos parceiros escravos.

Estes filhos mestiços são filhos da escravidão tomada à força pela liberdade (quanta ironia e paradoxo!), filhos daquela que perdeu sua terra com o invasor, filhos da legitimidade. E todos convivem entre si e estabelecem um rico diálogo intercultural: os mamelucos, cafuzos, mulatos, trazem em si a tradição cultural da negra, da índia, da portuguesa, do senhor de engenho. E pela convivência, fatalmente acabam apreendendo uns dos outros alguns destes traços, que passam a ser partilhados. Nasceu o brasileiro⁷².

Entretanto, este brasileiro não pode ser encarado como portador de alguma particularidade universal. São muitas as etnias trazidas da África⁷³, são muitas as etnias que já

⁷¹ Cf FREYRE, *opus citi*, p 30.

⁷² Estas observações encontram-se na obra de FREYRE no capítulo 5.

⁷³ HALL, Gwendolyn Midlo: *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. The University of North Carolina Press, 2000. HALL lista 45 grupos étnicos diferentes sujeitos ao tráfico negroiro,

havia no Brasil⁷⁴, e até mesmo o português, como já estabelecemos, é ele mesmo entrelugar cultural. O brasileiro não é somente entrelugar, é filho de entrelugares.

Uma vez que não se identifica com a senzala ou com a casa grande, o brasileiro mestiço tenta, desde esta época, equalizar dentro de si esta dupla identidade: ele é casa grande & senzala, ele é reunião de tensões, ele é a não identidade, e sua identidade não é positiva, mas negativa: ele é aquele que não é negro, branco ou índio.

Estabelecem-se assim uma elite, formada pelo português e seus descendentes legítimos; e uma periferia, formada pelos mestiços gerados pelo português e suas concubinas não brancas. Sustentando esta massa livre, há o trabalhador escravo negro, geralmente africano até a primeira metade do século XIX, que é o burro de carga do esforço colonizador português.

A massa de mestiços livres não se identifica de uma maneira completa com a casa grande, a senzala ou a aldeia, e irá tender em determinadas circunstâncias a migrar do litoral densamente ocupado pelo português em direção ao interior inexplorado; ao longo dos séculos.

Alguns são o que chamamos de bandeirantes, outros são os primeiros mineiros, outros formarão fazendas no interior, em continuidade com o modelo tradicional agro-extrativista português, muito embora seja comum a criação de fazendas que produzam outros produtos, como hortaliças, carne, leite.

Todos os bens que serão produzidos por este adentrar em direção ao sertão serão sempre direcionados à casa grande: escravos capturados ou recapturados, ouro para a reserva metálica do senhor de engenho, produtos não produzidos pela monocultura para a mesa da casa grande.

dos quais enumera treze principais: Adja, Mina, Ewe, Fon, Akan, Mbundu, Bakongo, Igbo, Yoruba, Mande, Wolof, Chamba e Makua. O Brasil, durante a época do comércio de escravos (séculos XVI-XIX) respondeu por 38,5% das “encomendas”. Cf BEHRENDT, Stephen. *Transatlantic Slave Trade*. IN *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books, 1999.

⁷⁴ O Brasil, conta, hoje, com 259 sociedades indígenas identificadas, sendo que estima-se que à época da Conquista Portuguesa este número fosse bem maior. Cf [<http://www.funai.gov.br>] acesso em 4 de maio de 2009.

O patriarcalismo do sistema agrário monocultor se faz sentir nas relações comerciais e políticas da colônia e do Brasil recém liberto de Portugal. O que muda é o produto produzido pelo latifúndio, que passará da cana de açúcar ao café, com uma breve e localizada exploração aurífera na região de Minas Gerais e Goiás, que não chega a romper o sistema latifundiário.

O Brasil do século XX e XXI não mais vê o campo como o centro para o qual convergirá toda a produção econômica, mas ainda mantém a mesma relação subserviente em relação às elites, filhas daquelas primeiras elites agrárias, vez ou outra transformadas em elites industriais ou empresariais.

De qualquer modo, destaque-se que ao lado do desconforto de não saber quem é que reside no brasileiro, há também um forte sentimento de patriarcalismo, que por vezes é focalizado em direção à Igreja.

A massa laica da comunidade eclesial costuma enxergar na maioria das vezes não a pessoa de Cristo no clérigo, mas o senhor de engenho, prestes a castigar os desobedientes pecadores com potentes chicotadas, muito embora tal imagem⁷⁵ seja geralmente (e felizmente) rejeitada pelo clero. Entretanto, ainda subsistem traços deste patriarcalismo em muitas relações que se estabelecem entre clero e laicato: é da e na comunidade amadurecida na sua autocompreensão como partícipe do sacerdócio existencial de Cristo pelo Batismo que nascerão as vocações presbiterais. Portanto, a fonte da vida sacerdotal está na comunidade dos batizados.

É sabido, entretanto, que este trabalho não é um texto sobre a história da formação do povo brasileiro. É sobre a celebração que acontece com a participação destes brasileiros. O esforço é de identificar quem é este povo, quem somos nós, para que possamos identificar quais são as nossas características culturais intrínsecas; a fim de trazê-las à tona com o intuito de possibilitar maior entendimento e aproveitamento em nossa liturgia.

⁷⁵ FREYRE estabelece esta relação entre poder religioso e poder senhorial ao longo de toda a sua obra, notadamente no capítulo IV.

A partir do que até aqui foi exposto e compreendido, é possível dizer que tudo o que se afirma sobre o brasileiro dos primeiros séculos de história do Brasil, fixada num modelo agrário, pode ser também dito sobre a população atual do Brasil, pós Estado Novo.

Nós continuamos a ser este povo feito de muitos povos. Uma pesquisa rasa sobre a genealogia brasileira na população viva atual fatalmente sempre revela a presença de negros, índios, europeus. De fato, a partir dos fins do século XIX a miscigenação, ao contrário de diminuir, se intensificou no território brasileiro pela mera chegada de imigrantes de etnias diversas.

Hoje, somos filhos de negros, índios, japoneses, indianos, alemães, italianos, espanhóis, chineses, israelenses, libaneses, árabes, todos convivendo no mesmo terreiro da mesma casa grande. Trocamos entre nós nossas riquezas culturais, sem no entanto consolidarmos uma identidade cultural distinta.

O brasileiro, nós, somos relação.

É necessário, assim, superar o mito da monorigem cultural brasileira, caso contrário sempre se incorrerá na tendência de valorizar uma etnia em detrimento das outras, o que constitui um grande erro em termos sociológicos pelo fato de a matriz sociológica do Brasil ser a diluição ativa das identidades culturais entre si, sem no entanto constituirmos uma identidade cultural de maneira real. Conservamos nossas pequenas identidades, mas as diluímos na ampla diversidade de nossa realidade polifacética.

Há que se construir uma noção de identidade que seja capaz de superar os monolinguismos, as falsas monorigens, o engodo do brasileiro de pele escura se considerar afro-descendente pura e simplesmente, sem perceber que tem muito de índio, asiático e

européu em si, já que o brasileiro é assimilação e relação sob os pontos de vista cultural e racial⁷⁶.

A relevância da aquisição deste dado para a Teologia é enorme, já que toda a ação inculturadora da Igreja está dependente de uma clara percepção do que seja o povo ao qual se vai. O Brasil ainda é um território de missões, uma vez que temos um grande número de fiéis batizados que não foram devidamente evangelizados e não se identificam de maneira decidida com a linguagem da Igreja, inclusive a linguagem celebrativa⁷⁷.

O nosso modelo empírico, a RCC, situa-se neste contexto e traz em si uma peculiaridade, apresentada como problema central nesta dissertação, que é a usurpação de presidência como expressão do brasileiro perdido entre as linguagens que se querem hegemônicas, criando um ruído na linguagem ritual disponível a fim de tentar se fazer ouvir.

Com a finalidade de tentar entender qual seria a relação que o nosso perdido brasileiro almeja entre a sua linguagem e a linguagem dos outros, apresentamos a reflexão a seguir.

2.3- Crioulização – a superação das monolinguagens⁷⁸

A crioulização é uma corrente de teoria literária surgida no último quarto do século XX na região caribenha da América Latina, e tem como viés principal a afirmação da crioulidade como processo, razão pela qual se negam alguns autores desta corrente a assumir

⁷⁶ SD 250 fala de “mestiçagem cultural”, que é uma terminologia bastante curiosa por supor entrecruzamento e mútua fecundação entre as culturas: O mestiço é sempre o filho de duas ou mais identidades que se encontram e se fecundam, gerando filhos pertencentes a ambas sem ser alguma.

⁷⁷ “A não inculturação da mensagem cristã, ao mesmo tempo que feriu de morte as culturas preexistentes, tornou-as de certo modo deficientes até o presente para uma plena assimilação do cristianismo. Contrasta vivamente com o processo ocidental moderno de evangelização da América Latina o lento envolvimento cultural que se produziu em várias Igrejas orientais, onde fé e cultura de integraram, como no caso da Igreja copta, por exemplo. (...) Nesse sentido, este contingente católico mais numeroso do mundo, no qual se pretende ver a religião católica como componente cultural estrutural, é, paradoxalmente, um dos mais vulneráveis complexos da Igreja no mundo. Ele traz em si a fragilidade tanto do *substrato cultural* como do *conteúdo religioso* cristão.” AZEVEDO, Marcello. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*. São Paulo: Loyola, 1986. pp 276-277.

⁷⁸ “*La créolité est une annihilation de la fausse universalité, du monolinguisme et de la pureté*” BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick & CONFIAANT, Raphaël. *Éloge de la créolité* Paris: Gallimard, 1989. p. 28

a *crioulidade* como conceito, e preferem o termo crioulização justamente para reafirmar o fenômeno como processo, e não como conceito⁷⁹.

Discussões teóricas internas postas à parte, a corrente de pensamento que a crioulização estabelece é de suma importância para o arsenal interpretativo do estudioso da cultura latinoamericana por oferecer uma alternativa às tensões branco X negro, índio X fazendeiro que perduram na literatura até nossos dias.

Esta capacidade de oferecer-se como alternativa a estas tensões está bem presente na crioulização justamente por ela conhecer com profundidade estas mesmas situações, que são igualmente vivenciadas em toda a América Latina já há algum tempo.

É que na década de 1930 a Negritude surge como escola literária no ambiente caribenho e propõe a volta à África, o enaltecimento da cultura negra, a prevalência dos pressupostos sócio culturais negros sobre os brancos e colonizadores. Surge inclusive, em Césaire⁸⁰, um *désir d'Afrique*, um desejo de retorno físico à África, expresso nos textos do autor e de muitos contemporâneos seus.

A Escola de Negritude é bem aceita no ambiente caribenho quando de seu surgimento e tal situação perdura até a década de 70, quando muitos autores têm a oportunidade de entrar em contato com o continente africano seja pela literatura, seja através da viagem real à localidade em questão. Quando isto ocorre, o que os letrados caribenhos percebem é que a realidade africana é totalmente diversa daquilo que eles consideram como africanidade⁸¹.

Fica claro, então, que a africanidade parece ocorrer somente em terras do Novo Mundo, o que evidencia a fragilidade do conceito de os habitantes do Caribe serem considerados como herdeiros culturais da população feita cativa que migrou para as ilhas. A

⁷⁹ Caminha nesta direção Édouard Glissant, em seu *Poétique de la Relation* de 1990. cf ROCHA, Enilce Albergaria. *A Noção de Relação em Édouard Glissant*. In *Ipotesi, Revista de Estudos Literários* v6, n2. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2002. p 39. *apud* GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, pp 192-193.

⁸⁰ Aimé Fernand David Césaire foi um poeta, político e ensaísta Martinicano. Cf JOUBERT, Jean-Louis. "Césaire, Aimé." In *Dictionnaire encyclopédique de la littérature française*. Paris: Robert Laffont, 1999.

⁸¹ Cf DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980. pp.82-160. Tradução de FONSECA, Maria Nazareth e CUPERTINO, Ivan. No prelo.

suposta africanidade é, na realidade, uma antilhanidade, um lócus cultural bastante distinto daquele africano, com especificidades suficientes para ser considerado dono de sua própria linguagem.

É esta constatação que dá origem à criouliização, que se estabelece como um contra-conceito, uma maneira de pensar, escrever e expressar que preza e valoriza o que é próprio da população da Martinica, a princípio, que é a relação.

Relação, em termos de escritores adeptos da criouliização, é uma realidade concreta no mundo globalizado, onde há a dissolução das identidades atávicas em um magma cultural comum, na qual cada cultura mantém suas especificidades ao mesmo tempo que partilha-as com outras culturas e também partilha destas especificidades na construção ideológica de si mesma⁸².

Isto equivale a dizer que as culturas individuais continuam existindo, mas sobretudo em localidades pluriétnicas, como o Brasil ou a América como um todo, é imprescindível a aceitação do Magma como constituinte da cultura comum. No Brasil, como sabemos, não há uma cultura atávica ou uma série de culturas atávicas se sobrepondo umas às outras, mas sim uma densidade cultural magmática na qual podemos encontrar elementos de diversas culturas, e o que é a brasilidade, senão justamente esta relação em magma?

Não há, portanto, elementos culturais suficientes para demarcarmos uma raiz de quaisquer agrupamentos populacionais brasileiros, mas há rizomas que logo se encontram, se enredam, se diluem e compartilham a fixação do sujeito à sua identidade nacional através de múltiplos traços culturais distintos, que têm em comum entre si justamente o toque no traço ao lado.

O brasileiro não é outra coisa, em termos de criouliização, senão a relação entre muitos povos oriundos de culturas mais ou menos atávicas.

⁸² Cf ROCHA, *opus citi*, pp 33-35

Isto coloca o sujeito concreto numa situação interessante e inédita sob o ponto de vista cultural. Deixa este de ter origem, de ter língua, de ter rito, de ter raiz. Ele só tem empréstimos, que vão sendo construídos de acordo com a conveniência, muito embora crie para si constantemente mitos de origem. É o caso do brasileiro que se diz descendente de italianos, mas omite a realidade de ser bisneto de um imigrante que ao se estabelecer no Brasil casou-se com uma japonesa e gerou filhos que se casaram uns com mulatos e outros com supostos brancos, gerando filhos de pele clara. Um destes filhos casa-se com uma mulher de origem indígena (filha de uma índia e de pai desconhecido) e gera o nosso suposto descendente de italianos, que tenta a todo custo obter no consulado o seu passaporte europeu por pura conveniência em suas viagens internacionais.

Nosso sujeito é o que, senão relação? Pertence a que cultura, senão ao magma? Tem que raiz, senão o rizoma? Aos que defendem, por exemplo, a multiplicação de “celebrações afros”⁸³ no Brasil, nosso amigo não seria candidato a coroinha? Sim, ele é loiro de olhos azuis, mas sua avó era mulata, ora essa!

A criouliização, que é o movimento cultural que se propõe a investigar e expressar tais ocorrências, se preocupa em dizer ao portador de passaporte internacional que ele não é italiano, nem africano, nem indígena, nem nada. Ele está acima do mito de monorigem, acima da monolinguagem, acima do atavismo. Ele é relação, ele se identifica com o que lhe convém justamente por fazer parte de todas estas identidades culturais sem ter nenhuma delas.

Pensando em termos eclesiológicos, é possível afirmar em sintonia com o senso comum que a Igreja no Brasil é também ela relação, e se identifica mais ou menos com algum grupo cultural ou étnico de acordo com a conveniência. Estamos discorrendo sobre uma Igreja que veste crianças com roupas típicas portuguesas em 13 de Maio e também celebra Nossa Senhora Aparecida ao ritmo de samba e com roupas de “baiana” em 12 de Outubro. Isto sem

⁸³ Parece ser o caso da Pastoral Afro-brasileira.

pensar no Círio de Nazaré ou na procissão de Nosso Senhor do Bonfim, nas quais convivem elementos culturais diversos entre si no que concerne às suas origens, e que só subsistem lado a lado por haver na constituição cultural do brasileiro uma porosidade que permite no interstício das relações entre os aspectos culturais fundantes de cada sujeito a aparição, talvez como ruído, de traços culturais de povos aniquilados, de acordo com o lugar do qual se olha; isto é, em cada situação específica.

Com isto quero dizer que não há de modo absoluto e positivo uma cultura que tenha historicamente se sobreposto a outras na construção da identidade brasileira de forma geral e como regra, havendo na verdade lugares sociais onde se delineam preferências culturais bastante específicas, mas nunca totalmente excludentes. Por exemplo, nos cultos Marianos de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora de Nazaré persistem ao lado da matriz claramente cristã elementos culturais provindos das culturas ameríndias ou africanas ancestrais nos interstícios culturais existentes nas pessoas concretas que participam destes cultos. Estas pessoas concretas são brasileiros reais, frutos de séculos de contatos culturais progressivos e ainda em processo. Do mesmo modo, num terreiro de Umbanda persistem também elementos provindos da cultura portuguesa nos interstícios das pessoas que freqüentam tal religião, como a identificação dos orixás com figuras cristãs inclusive quando da descrição dos atributos destas mesmas figuras míticas⁸⁴. Esta realidade da porosidade cultural que abarca a cultura do povo vencido no lugar específico é uma realidade inerente à religiosidade brasileira.

A questão que cabe à teologia litúrgica diante desta realidade é objetivamente a de identidade. Devem o liturgista e o liturgo⁸⁵ fazer a opção de identificar esta realidade crioula

⁸⁴ SANCHIS, PIERRE . *A religião dos brasileiros. Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, 2003 pp. 16-51. Neste texto SANCHIS aborda o tema da porosidade presente na religiosidade brasileira: de acordo com a necessidade, os poros são preenchidos com o sumo de uma ou outra religiosidade fundante do brasileiro enquanto ser cultural.

⁸⁵ “Liturgista” é tomado aqui com o significado de o estudioso especialista em Liturgia, enquanto “Liturgo” significa o Ministro ordenado executor da Liturgia.

no Brasil através da observação da celebração concreta, em comparação com a ideal descrita em nossos rituais, e assim perceber-se-á onde estão as diferenças, qual o tamanho delas, se as permissividades porosas promovem ou prejudicam a participação ativa dos fiéis, a compreensão do mistério celebrado e, ainda, se existe nestas celebrações a fidelidade ao verdadeiro espírito da liturgia romana⁸⁶.

Ressalto, ao encerrar este subitem, que não estou fazendo a defesa ou a condenação de nenhuma destas práticas exemplificadas durante a liturgia, mas apenas constatando a ocorrência de elementos culturais bastante distintos entre si convivendo em uma, talvez, precária harmonia no ambiente católico romano. Precisamente esta relação entre elementos culturais diferentes que se estende desde a esfera pessoal até a cúltica do fiel cristão no nosso ambiente brasileiro é o que é contemplado na criouliização.

Portanto, dizer brasileiro é dizer crioulo, dizer Igreja Católica é dizer Igreja crioula, dizer Renovação Carismática Católica é dizer Renovação Crioula, porque a Criouliização perpassa muitos aspectos (senão todos) da prática religiosa do brasileiro, e compreender bem o que seja esta identidade em magma e rizoma corresponderá a um salto qualitativo na participação ativa dos fiéis em nossas celebrações na medida em que Criouliização é, essencialmente, um esforço por superar, pela aniquilação, a monoorigem, a pureza, o monolinguismo e, por conseqüência, o preconceito em relação a elementos ritualísticos⁸⁷ distintos daqueles previstos e aceitos pelos que defendem o purismo latino na Liturgia, que não corresponde exatamente (como já vimos no item 1.4, nota 33) a uma fidelidade ao espírito romano da Liturgia.

2.4 – Relevância teológica da criouliização

⁸⁶ A IGMR afirma no número 18 que a participação ativa só será conseguida quando a assembléia alvo de cada celebração for pesquisada antes da execução da mesma. Portanto, a fidelidade ao espírito romano pode ser situada num nível mais profundo, como dizia João Paulo II, a fim de a possibilidade da contemplação da assembléia ocorrer.

⁸⁷ Enquanto linguagem ritual: música, dança, gestos, roupas...

No horizonte teológico da Igreja católica no século XX não foram raras as vezes em que a supervalorização de um conceito alheio à própria teologia criou um vácuo teológico, um empobrecimento da reflexão teológica. De fato, há inclusive alguns autores que, ao optarem por este caminho acadêmico acabaram por perder prestígio teológico justamente por perderem, junto com o método teológico, a mordacidade do discurso.⁸⁸

Como já ficou estabelecido neste trabalho, o povo de Israel é um povo em relação, um povo em contato com outros povos.

A idéia de relação como pressuposto para a afirmação cultural do povo de Israel é um ponto de encontro entre a crioulização e a teologia mesmo em sua forma mais tradicional. Se levamos em conta que a história da formação deste povo de Israel e da Igreja sempre esteve permeada pela inculturação, como vimos no capítulo 1; a idéia de relação passa a ser o grande ponto comum e a chave de leitura para a apreensão da aplicabilidade e viabilidade de uma teologia de crioulização, aqui entendida como uma forma de teologia que esteja atenta à realidade da relação como caráter formador e formativo do Povo de Deus⁸⁹.

Os processos descritos pelos teóricos da inculturação quando do contato entre o cristianismo enquanto religião universal e as diversas culturas são também encontrados no desenvolvimento de Glissant sobre a Relação, e o Magma cultural a que o teórico de literatura se refere parece poder ser identificado na idéia de espírito litúrgico romano autêntico apresentado por João Paulo II, ao situar a fidelidade ao tal espírito num nível mais fundamental, onde as identidades litúrgicas e culturais não se sobrepõem ou anulam, mas partilham de elementos comuns num nível que está muito além da mera aparência.

Ora, ficou bastante claro no item 2.3 que a aparência de identidade é uma ilusão na opinião da crioulização, e parece bastante licito e plausível identificar o espírito da liturgia

⁸⁸ É fato bastante conhecido por todos nós que o grande Leonardo Boff, talvez o maior teólogo já nascido no Brasil, perdeu muito da qualidade de seus textos nos últimos anos, aproximando-se mais e mais de uma literatura de auto-ajuda holística, por exemplo. A perda dos referenciais Escritura, Tradição e Magistério parecem ter sido, no caso de Boff, contemporâneos à esta queda de qualidade e mordacidade teológica.

⁸⁹ Sempre tendo em vista SD 250.

romana como este magma do qual todos partilhamos, com nossas pequenas peculiaridades rizomáticas tocando-se entre si.

Tendo isto em mente, o verdadeiro espírito da liturgia romana, é possível reexaminar o percurso do esforço de inculturação ao longo dos séculos de uma nova maneira. É possível, por assim dizer, que o processo de inculturação da liturgia tenha ocorrido na medida em que a criouliização, isto é, o diálogo entre as culturas; ia ocorrendo⁹⁰.

Por mais óbvio que isto possa parecer, é necessário sempre ressaltar, portanto, que a inculturação é não somente o fruto de uma profunda reflexão teológica; mas um processo natural e inerente à própria ação evangelizadora, que ao expandir o número de fiéis a Cristo passa também a englobar traços culturais que se influenciam mutuamente, gerando pequenas identidades litúrgicas que se tocam no magma da liturgia romana, da qual participam de modo intrínseco: não ocorre uma separação entre a liturgia romana e as pequenas identidades quando estas são percebidas e valorizadas, mas todas estas identidades são partes da liturgia romana, e devem ser valorizadas justamente por serem exatamente isto⁹¹.

Sempre que uma destas identidades locais se sobressai ao ponto de se convencer que está para além do magma, deixa de ter rizoma, de participar da mesma raiz, e se separa em uma nova liturgia, agora sectária.

A importância teológica da criouliização situa-se neste ponto: na medida em que valoriza o rizoma e o magma; uma teologia e uma consequente prática pastoral baseadas neste princípio básico de relação impedem o sectarismo litúrgico e a supervalorização de elementos rituais que criam obstáculos à visibilidade das identidades próprias, ao passo que esta noção de relação também impede a valorização excessiva destas pequenas diferenças; resultando

⁹⁰ AZEVEDO parece situar no diálogo o primeiro nível da atitude relacional visando a inculturação. Cf AZEVEDO, M. *opus citi*, pp 347-348.

⁹¹ Isto se não supusermos uma inflação da noção da própria cultura, análogo a uma inflação da noção do ego. Cf Id, *ibid*, p 345-346.

numa prática inculturadora capaz de valorizar os traços culturais de maneira suficiente e ao mesmo tempo impedir a supervalorização ritual e o sectarismo litúrgico⁹².

2.5 – Liturgia e Crioulização

Ao longo deste capítulo que, com o presente subtítulo encerra-se, foi construída uma argumentação que viabiliza a crioulização como auxiliar possível para o desenvolvimento da reflexão a respeito da liturgia diante das culturas.

Aqui ocupamo-nos em expressar uma realidade evidente: por liturgia não é entendido, no meio eclesial, somente a teologia acerca das práticas do rito, tanto justificando-os quanto sugerindo novas práticas. O termo liturgia corresponde a um lugar teológico que inclui uma prática que é ápice e fonte de toda a vida cristã, a Eucaristia e a forma como a celebramos.

É de se esperar que a teologia produzida com o auxílio da Crioulização como um pressuposto cultural para a prática da inculturação seja diferente em relação àquela que não leva em conta este dado cultural intrínseco pelo menos à latinoamericanidade (se houver uma).

Quando este trabalho já estava em fase de redação, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil divulgou um documento intitulado “Cultura Negra e Liturgia Inculturada à luz do Documento de Aparecida”, redigido pelo Ms Pe Gabriel Gonzaga Bina e publicado no sítio da Internet pertencente à CNBB na página filha correspondente à Pastoral Afro Brasileira.

O documento que citamos aqui é tomado como um exemplo por ser recente e por querer propor uma prática de inculturação emanada ou iluminada pelo documento de Aparecida, fruto da recente reunião do Episcopado latinoamericano no Brasil.

⁹² Isto se aproxima bastante do proposto como ação inculturadora da fé ideal em AZEVEDO, M. *opus citi*, pp 313-278; onde discute a operabilidade da inculturação em relação com os contratos sociais estabelecidos.

Tendo sido apresentado o mesmo documento, fazemos aqui uma análise do mesmo como uma exemplificação de uma linha teológica de inculturação baseada em uma concepção sócio-cultural que, a partir da crioulização, não é outra coisa senão mera ilusão. A saber, o documento inicia-se da seguinte forma:

“Pertencentes a diversas nações africanas, fomos trazidos ao Brasil como gente escravizada, misturados e dispersados, confundindo assim nossos costumes, religiões, crenças, línguas e dificultando nossa organização e preservação de nossa cultura. Hoje somos mais de 45% da população brasileira e mesmo assim a sociedade e a Igreja tendem a nos menosprezar desconhecendo o porquê de nossas diferenças. Nossa história tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e sobretudo racial, onde a identidade étnica tornou-se fator de subordinação social. Somos discriminados na inserção do trabalho, na qualidade e conteúdo da formação escolar, nas relações cotidianas e, além disso, existe um processo de ocultamento sistemático de nossos valores, história, cultura e expressões religiosas. No entanto temos de reconhecer que nos últimos anos esforços têm sido feitos para inculturar a liturgia em meios afro-brasileiros(...)”

O problema que aparece é evidente. A não ser que a geração presente de afro-fenotípicos no Brasil tenha realmente sido escravizada e trazida como cativa e escrava às nossas terras oriundas de nações africanas, a informação que abre o texto e tenderá a justificar a ação inculturadora da liturgia ao longo do mesmo é ao menos inexata.

Digo afro-fenotípicos ao referir-me ao fenótipo atribuído geralmente a um africano: pele escura. É bem sabido, inclusive o texto aqui citado nos permite entrever esta afirmação, que a migração em massa forçada para o Brasil de povos africanos ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX não se deu a partir de uma única nação, o que nos permite deduzir muito pouca semelhança com os supostos africanos trazidos para o Brasil no século XXI se não o tom de pele. Na nota 68, contamos 45 etnias trazidas ao Brasil provindas da África. Diante de tanta variação, do ponto de vista fenotípico podemos supor apenas a escuridão da pele como ponto de encontro entre uns e outros.

Voltando ao texto, BINA induz o leitor a confundir discriminação racial com discriminação cultural ao longo da História do Brasil. Ora, FREYRE, ABREU e outros provaram extensivamente em seus estudos acerca da cultura brasileira que a exclusão cultural,

a aversão à cultura diferente da sua não era de forma alguma traço do português colonizador, que por sinal não o poderia fazer por ser ele também um povo sito no entrelugar cultural e étnico. O que pode valer para a população europeia do século XVI e XVII quando o tema é discriminação cultural não parece ser aceito como plenamente válido para a população ibérica do mesmo período.

Em outras partes do texto, BINA cita a apresentação de flores durante a proclamação do Evangelho como sinal de inculturação dos valores africanos, e não deixa de surpreender, já que é sabido que boa parte dos africanos trazidos para o Brasil não tinham na flor excerta de sua planta um símbolo relevante⁹³. Será possível que a prática relatada pelo autor seja realmente um resgate de um valor simbólico originalmente africano ou não seria esta uma apropriação de um valor já alienígena em relação aos povos originais?

O grande problema do texto aqui apreciado é uma suposição que a crioulização supera: a monoorigem. Desde que o autor supôs a sua vinda como cativo em navios trazidos por brancos cruéis que só fizeram anular a identidade pura de si mesmo enquanto sujeito de pele negra morando no Brasil, criou para si uma ilusão, um mito de origem que não corresponde exatamente ao que ele é. Gabriel Gonzaga Bina não é africano, ou afrodescendente de maneira absoluta. Ao insistir em afirmar a sua afrodescendência, se esquece das muitas outras ascendências que possui.

A motivação que acaba desembocando nesta necessidade de auto-afirmação é racial. Mas o homem não é a sua raça. Ele é também o meio cultural onde cresce. E em se tratando de inculturação, a discriminação racial precisa ser levada em conta como motivação, mas não pode ser supervalorizada ao ponto de afastar o teólogo de inculturação dos parâmetros apresentados pelos textos conciliares e magisteriais interpretativos, que pedem que se faça uma apreciação dos valores culturais dos povos aos quais se destina o Evangelho.

⁹³ SLENES, Robert. *Na Senzala Uma Flor – Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava. Brasil Sudeste, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Epígrafe- Contraponto.

Ora, numa terra multicultural como é o Brasil, será que existe apenas o preconceito, sem dúvida uma chaga aberta na identidade nacional, como valor cultural no que se refere ao seu rizoma africano? Não existe também a música, algumas palavras, muitos alimentos, a expressão corporal (palmas, canto em voz alta, dança) como lembrança do negro na vida do batizado brasileiro?

Se formos bastante sinceros e nos despiremos do preconceito com o negro, o português, o europeu imigrante, o asiático, índio e qualquer outra etnia e cultura presente como constituinte do brasileiro enquanto sujeito cultural, será possível permanecermos fiéis ao método de adaptação cultural proposto por SC 37-40, que implica na resolução do preconceito racial, mas não torna este preconceito importante ao ponto de suscitar a necessidade de afirmação de uma origem essencialmente mítica.

A crioulização contribui para o arsenal teórico do teólogo liturgista no Brasil ao lhe oferecer o tema da relação como ponto de partida para a construção do seu argumento, superando o preconceito racial; a falsa pureza e a monolinguagem.

Uma liturgia inculturada segundo o pressuposto da relação resulta numa celebração da mesma relação, expressa talvez na comemoração do nascimento ou martírio de Zumbi dos Palmares, herói nacional, líder de quilombo onde conviviam vários excluídos. Mas nesta celebração quem joga as flores na proclamação do Evangelho, feita por um diácono indígena, são crianças de pele clara, e também de pele amarela e olhos puxados. Todos dançando em ritmo de maculelê, tocado em violas caipiras, cavacos, atabaques, chocalhos e com canto polifônico no melhor estilo bantu. A assembléia, brasileira (e por isso afrodescendente também, e participante da herança cultural do heroísmo de Zumbi) dança, bate palmas, canta alto, irrequieta como convém a povo latino; já de olho nos quibes, sfihas e tabule que o padre, árabe, mandou preparar. E aos que acompanham a imagem com cuidado, sobrevém a

pergunta: “e onde está o negro?”. Negro é o bispo, expressão concreta do tamanho do heroísmo de Zumbi e do vencimento do preconceito racial.

Na homilia, o bispo (membro oficial do Magistério da Igreja) se assenta em sua cátedra feita de pau-brasil e profere um ensino sobre a travessia do deserto do Sinai, quando Israel acolheu em seu meio e como partícipe de sua herança o não israelita. E ensina dizendo: “Hoje nós somos este povo, filho de muitos povos e aprendendo na relação uns com os outros a relacionarmo-nos com Deus, que nos espera às portas da terra prometida, que por nós foi conquistada por Jesus, nosso novo Josué, que conosco atravessa o rio sufocante da ilusão de nos sentirmos mais importantes que aquele diferente de nós.”

Este é o modo como uma liturgia inculturada tendo a crioulização como auxiliar sua na construção do argumento se traduziria em rito e celebração; a serviço do Reino que elimina toda discriminação e acepção de pessoas, raças e nacionalidades, no caso do Brasil, quase sempre ilusórias.

Capítulo III – O ministério do comentarista litúrgico e a usurpação litúrgica.

3.1. O ministério do comentarista litúrgico

A celebração em ambiente latino⁹⁴ é caracterizada pela distribuição dos ministérios por muitos sujeitos, todos eles ministros litúrgicos. Tal distribuição de ministérios não ocorre somente entre os membros ordenados da Igreja, mas também entre os não ordenados.

Assim, ocorrem o ministério da presidência, da diaconia, do acolitato, da distribuição das espécies eucarísticas dentro e fora da missa, do leitorato, do salmodiar, da música, do ostiarato, da ornamentação, da acolhida e do comentarista, entre outros.

O desenvolvimento deste trabalho, como já foi evidenciado na introdução do mesmo, se motivou pela observação do modo de celebrar de uma parcela da Igreja local na diocese de Juiz de Fora – MG.

A observação atenta de tais celebrações aponta para uma supervalorização do papel do animador litúrgico (ou comentarista); e tal supervalorização acontece na forma de usurpação de função presidencial, conforme veremos no capítulo que ora abre-se.

Para que a supervalorização possa ser constatada pelo leitor, este terceiro capítulo também se ocupa em estabelecer, pela análise de textos magisteriais referentes ao tema, qual é o papel previsto ao comentarista na liturgia romana latina.

Muito embora a supervalorização em si já se constitua num problema, o modo como ela se dá aponta para um problema ainda mais profundo: porque há o espaço para esta usurpação no ambiente pesquisado? Tal questão se responderá ao final do capítulo, que constitui o núcleo empírico da pesquisa empreendida.

⁹⁴ Refiro-me à Igreja latina propriamente dita: aquela que segue o Patriarca Latino sem o intermédio doutro Patriarca, e tão somente a esta.

Postas todas estas observações preliminares, iniciamos agora a discussão sobre o tema da ministerialidade litúrgica na Igreja latina.

3.1.1 – Panorama histórico da função

Causa surpresa a alguns a antigüidade da função de animador (ou comentarista) litúrgico. É o concílio de Trento, no século XVI, que primeiro prevê de maneira clara a função, ao aconselhar que sejam feitas explicações em língua vernácula à assembléia, para que o mistério celebrado fosse mais bem compreendido pelo povo⁹⁵.

Se o documento em si permite uma linha interpretativa que sugira o desempenho de tal função por fiel não ordenado, não é objeto desta breve apreciação do tema. O que evidenciamos aqui é que a função em si, de comentar partes da missa, já é conhecida como possível desde o tempo deste Concílio, que foi de grande valia para a Igreja da época, em tempos de contra reforma e reforma católica⁹⁶.

Ao longo dos 400 anos seguintes, poucas vezes o magistério voltou a se manifestar sobre o tema⁹⁷, mas a prática da função foi crescendo de forma clara, de tal modo que no alvorecer do século XX era comum e corriqueira a prática, principalmente pela introdução e crescimento do movimento litúrgico, que almejava tornar a liturgia bem compreendida pelo povo e por isto utilizava-se com afincamento da possibilidade do comentarista como catalisador desta compreensão⁹⁸.

Os textos conciliares citam poucas vezes o comentarista de forma explícita, mas lançam fortes fundamentos para o incremento da função ao situar a sacralidade da liturgia na

⁹⁵ CONCÍLIO DE TRENTO, sessão XXIII, <<Doctrina de SS Missae sacrificio>>, cap 8. DZ 946.

⁹⁶ DUVAL, A., *Le Concile de Trente et les origines du <<commentateur>>* IN *La Maison Dieu* 61 (1960) pp 41-47.

⁹⁷ Em uma cansativa revisão nos enquirídios pesquisados e constantes na Bibliografia, não foram encontradas outras apreciações do tema por parte do Magistério.

⁹⁸ FIORE, C. *Liturgia para o povo de Deus*. 3ª ed Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1984. pp 46-47.

sacramentalidade da Igreja, identificando esta como performadora atual da função sacerdotal de Cristo, Liturgo do Pai, em prol da salvação da mesma Igreja⁹⁹.

Para o Vaticano II, o conceito bíblico de povo sacerdotal e nação santa é plenamente aplicável à Igreja, e a mesma é apresentada como uma comunidade de ministros de Cristo, cada um segundo o seu estado.

Esta ministerialidade da Igreja nos moldes do Vaticano II torna-a toda ministerial, e o desempenho da função sacerdotal não se limitará apenas à celebração, mas na verdade esta se tornará expressão daquela, quando diversos membros do Corpo de Cristo, ordenados e não ordenados, performarão segundo o seu caráter e estado de vida ações rituais condizentes com o mesmo estado.

Tendo isto em foco, é natural que se imagine a função de comentarista litúrgico não como uma co-presidência, mas sim como uma expressão dos diversos estados de vida, cada um com suas diferenças, e não exatamente sinais de predileção por parte de Cristo, cujo serviço litúrgico não é mais desempenhado unicamente pelos ordenados, mas sim, por todo o seu Corpo.

3.1.2 – A delimitação da função nos textos pós-conciliares

O Concílio Vaticano II é o ponto de chegada de muitas reflexões sobre a liturgia e sua importância para o Corpo de Cristo¹⁰⁰, bem como o ponto de partida para muitas reflexões posteriores.

Na medida em que o mesmo Concílio traçou diretrizes para a prática litúrgica da Igreja; evidentemente expressas de forma mais clara na Constituição Sacrosanctum Concilium; pôde haver um desenvolvimento teológico sobre a mesma prática que levou a

⁹⁹ SC 2

¹⁰⁰ Cf VOLK, H. *opus citi*, pp 18-22.

muitas constatações sobre o papel do animador litúrgico e sua ministerialidade dentro do conceito de Igreja Corpo de Cristo.

Nesta direção temos o surgimento de textos do Magistério que interpretam e ampliam a questão posta sobre a ministerialidade do fiel não ordenado; e outros concernentes à função do comentarista em si.

Ao lado destes textos magisteriais, observamos também o esforço de alguns teólogos em esclarecer ainda mais o tema de fundo, que é a ministerialidade da Igreja; bem como o tema específico da atuação do Comentarista.

Tanto o Magistério como os teólogos concordam em primeiro lugar com o problema da participação ativa dos fiéis.

É ponto comum que a presença de um animador litúrgico promove a participação ativa dos fiéis na medida em que visibiliza a participação do não ordenado junto ao serviço divino (já que o comentário deve ser proferido a partir de estante localizada no presbitério) ao passo que a mesma promoção também é alcançada quando o comentarista cumpre bem sua função, fazendo comentários rápidos, concisos e claros a respeito do mistério celebrado ao longo dos ritos, levando a assembléia a uma compreensão mais plena do que se celebra.

O magistério também se ocupa longamente em evitar que a existência do comentarista seja encarada ou resulte numa clericalização do laicato, ao dizer em vários documentos e em ocasiões distintas que não é lícito que o comentarista acabe por acumular sobre si um papel diferente que a mera facilitação da compreensão¹⁰¹.

No plano de fundo existe uma clara preocupação justamente com esta teologia eclesiológica da Igreja como Corpo de Cristo.

¹⁰¹ Cf MELO, J. R. *A Riqueza de Ministérios na Igreja Toda Ministerial*. In *Revista de Cultura Teológica* n°63 Abr/Jun – 2008. São Paulo: Paulinas/PFTNSA, 2008 p 142

Se somos realmente este Corpo, faz-se necessário que haja respeito entre os diversos membros, mas também que evite-se a confusão entre os mesmos, algo que só poderá ocorrer a partir da aceitação e evidência das diferenças que criam ou assinalam estas identidades.

Em outros termos, evitar que o comentarista ou outro ministro não ordenado qualquer seja confundido com um ordenado não incorre em preconceito, mas somente exalta a diferença existente entre um e outro estado de vida (o clerical e o laical); possibilitando o entendimento por cada parte de qual é o seu papel na formação deste Corpo¹⁰². Quando isto ocorre, não há uma separação entre povo e altar, mas a participação da assembléia no altar justa e precisamente no nível que lhe compete, dentro da mesma celebração, mas com uma ministerialidade totalmente diversa, que não pode ser entendida como empobrecimento do laicato em relação ao clero mas sim como enriquecimento das noções identitárias de um e outro estado de vida em torno do mesmo altar, ressaltando a diversidade dos membros do Corpo de Cristo¹⁰³.

3.1.3 – O Animador Litúrgico e a IGMR

A Instrução Geral do Missal Romano é, ao lado do próprio Missal Romano, talvez o documento sobre liturgia ao qual a maior parte dos presbíteros, diáconos e agentes não ordenados de pastoral litúrgica tem acesso.

Trata-se neste documento de um desdobramento tanto da Constituição Sacrosanctum Concilium quanto do Missal Romano (que foi instituído por Paulo VI como resposta a esta constituição) em si mesmo, e abarca os grandes temas da reforma litúrgica ocorrida a partir do Concílio Vaticano II de forma prática.

¹⁰² Puebla 804-805

¹⁰³ SC 28 afirma: “cada um faz exatamente e somente aquilo que é o seu papel”

Entre os vários temas sobre os quais a Instrução discorre, existe também o do Animador Litúrgico, que neste trabalho é compreendido como sinônimo de comentarista¹⁰⁴.

A marginalidade deste ministério em relação a outros aos quais a IGMR dedica um maior número de linhas e parágrafos ocorre por ser realmente um ministério mais discreto em relação ao do acólito, por exemplo¹⁰⁵.

De acordo com a IGMR, o animador seria um leigo preparado para falar sobre o mistério que vai sendo celebrado em momentos oportunos de forma clara e concisa, sem delongar-se demais em sua fala¹⁰⁶.

Não estaria coberto de nenhuma veste especial ou adereço, e não proferiria o comentário a partir do ambão ou do altar, mas poderia (e parece razoável supor que a prática de construção dos espaços celebrativos no Brasil tenha dado preferência a isto) ser feito a partir de uma estante ou púlpito diferenciado em relação ao ambão, mas igualmente localizado no presbitério.

Quando a IGMR trata da disposição de pessoas no presbitério¹⁰⁷, o comentarista não aparece incluído pelo fato de o seu ministério não estar ligado diretamente à mesa do Altar¹⁰⁸ e, portanto, supõe-se que ele subiria a cada necessidade de comentário, descendo logo depois; ou no caso de um comentário por leitura, como é uso em algumas comunidades eclesiais no Brasil, permaneceria somente durante o tempo necessário para desempenhar sua função, descendo logo depois.

O Comentarista, portanto, é alguém que sobe ao presbitério, comenta de forma clara e concisa e desce do presbitério, sem ter cadeira cativa neste espaço símbolo do Santuário e da

¹⁰⁴ Os títulos de “comentarista” e “animador” foram tomados como sinônimos também em MELO, J. R. *A Riqueza de Ministérios na Igreja Toda Ministerial*. In *Revista de Cultura Teológica* nº63 Abr/Jun – 2008. São Paulo: Paulinas/PFTNSA, 2008 p 140, nota 32

¹⁰⁵ Não é sequer instituído, como o do acólito, e portanto não inclui estabilidade. Cf Id, *Ibid opus citi*, p 142.

¹⁰⁶ IGMR 105,b

¹⁰⁷ IGMR 310

¹⁰⁸ IGMR 120 diz que se dirigem ao altar turiferário, ceroferário, acólitos, leitor, presbítero. Presume-se que o comentarista já proferiu o comentário inicial de sua localização no presbitério, voltado para o povo e em posição de menos destaque. Ora, se ele não é enumerado entre os ministros que se dirigem ao altar e tampouco é contado como portador de alguma cadeira no presbitério, não é necessário supor a sua permanência neste espaço.

Liturgia em si mesmos, pelo que podemos dizer que ele não é um ministro necessário de forma absoluta, mas um tipo de ministério que pode ocorrer ou não, dependendo da necessidade pastoral da comunidade em questão.

O comentarista é, sim, marginal para a IGMR, no sentido de não fazer parte do núcleo central da celebração, sendo, por assim dizer, dispensável.

3.1.4 – O Animador Litúrgico na Renovação Carismática Católica em Juiz de Fora –MG

Feitas as delimitações históricas, teológicas e litúrgicas (enquanto diretrizes de prática previstas na IGMR) do que seja o Animador Litúrgico, passamos agora a observar o Animador Litúrgico no desempenho de sua função num modelo empírico.

O modelo escolhido é a RCC de Juiz de Fora – MG, escolhido por ser uma expressão da Igreja Católica em crescimento.

Para a aquisição de dados foram utilizadas algumas gravações obtidas junto ao escritório diocesano da RCC em Juiz de Fora, em mídia de videocassete¹⁰⁹.

O que salta aos olhos quando assistimos as tais gravações é o fato de que o modelo pesquisado apresenta-nos um Animador muito diferente daquele previsto pelo histórico da função ou pelos textos relacionados com a reforma litúrgica pós Vaticano II.

¹⁰⁹ Foram emprestadas para a confecção deste trabalho todas as gravações existentes no escritório diocesano da RCC de Juiz de Fora. Em nenhuma destas consta o nome de um diretor ou produtor, e em função de obediência à norma 2063 da ABNT, as citações das mesmas inicia-se sempre pelo nome do evento gravado. São as seguintes: a) *Evento: Oásis 1997 – Fita 04.B – missa de segunda* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, MLR Produções, 1997. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color. HiFI Stereo ; b) *Evento: Oásis 99 /Carnaval Cristão – RCC/JF – missa de terça* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 1999. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color, Stereo ; c) *Evento: Oásis 2000 – Trindade Santa – missa de segunda*. [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 2000. 1 cassete VHS/PAL-M, 120 min. Color, Mono ; d) *Evento: Pentecostes 2000 – Renovação Carismática Católica*. [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 2000. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color, Stereo ; e) *Evento: Oásis 2001 – Ser Igreja no Novo Milênio – missa de Domingo*. [Filme – Vídeo] Juiz de Fora, 2001. 1 cassete VHS/PAL-M, 120 min. Color, Mono ; f) *Evento: Oásis 2003 – missa de 2ª Feira*. [Cd de áudio] Juiz de Fora, 2003 1 cd ISO9660, 80min, Stereo. É costume da RCC de Juiz de Fora comercializar as gravações de seus eventos como forma de arrecadação de fundos para fazer frente às despesas que um evento de tal porte traz. A capacidade dos ginásios e salões que a RCC JF aluga é de pelo menos 3000 pessoas, e o porte dos eventos recolhidos nestas gravações é este.

O Comentarista na RCCJF se ocupa em usurpar a presidência da celebração, e para entender o que é esta usurpação e porque as atitudes do AL podem ser entendidas deste modo basta compreender o que a IGMR entende como ministério da presidência.

O presidente de uma celebração é o ponto de referência, o símbolo de Cristo Cabeça, que preside toda a comunidade de fiéis. É ministro central da liturgia, e isto na prática se traduz pelos diversos convites feitos à comunidade durante a celebração, as motivações sejam aquelas previstas no Missal Romano sejam aquelas feitas com algum grau de improviso. É usurpação toda atitude que concorra com esta presidência.

Por exemplo, no início da celebração, no Ato Penitencial, é constante o seguinte observado: o presidente motiva a comunidade através da oração prevista no Missal, e o comentarista complementa a motivação:

“Presidente: Peçamos perdão de nossas falhas, de nossos pecados!

Comentarista: Neste momento nós vamos ter a entronização da coroa de espinhos, e essa coroa de espinhos simboliza a humilhação, o desprezo que Jesus recebeu por causa de nós. Aquilo que nós não éramos capazes, aquilo que nós não éramos competentes a cumprir: pagar pelos nossos pecados... porque era muito sofrimento, ele, Senhor, simbolizando nessa coroa de espinhos recebeu, acolheu a nossa dor, tomou os nossos lugares. Por isso, nesse momento vamos pedir perdão ao Senhor., Vamos nos colocar diante do Senhor. Nós podemos fazer isso respondendo, cantando.

- Senhor, pelas vezes que não assumimos a tua cruz, tende piedade de nós!

- Cristo, pelas vezes que não carregamos a cruz da nossa família, tende piedade de nós!

- Senhor, pelas vezes que não fomos o Cireneu na vida do irmão tende piedade de nós!

Presidente: O Deus todo misericordioso tenha compaixão de nós, perdoe os nossos pecados e nos conduza à vida eterna!¹¹⁰”

Esta citação não é expressão de um caso isolado, mas uma constante que pode ser observada nas gravações obtidas¹¹¹.

O que ocorre, aí neste caso e em muitos outros ao longo da celebração, é que o Comentarista age complementando a presidência, acrescentando orações, sugerindo atitudes,

¹¹⁰ *Evento: Oásis 1997 – Fita 04.B – missa de segunda* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, MLR Produções, 1997. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color. HiFI Stereo. 00:12:45-00:15:52.

¹¹¹ Foi observada esta ocorrência em cinco das seis gravações obtidas, o que representa estatisticamente uma prevalência de mais de 80% dos casos.

fomentando gestos. Ele também vez ou outra é usurpador do Ministério de Música, quando canta no lugar deste. Os comentários que faz não visam a compreensão do mistério celebrado e nem a participação ativa da assembléia, mas constituem uma real presidência ao centralizar em si mesmo a atividade ritual específica daquele momento específico da celebração comunitária.

Em outros trechos, acontecem coisas ainda mais curiosas. Logo após a comunhão, por exemplo, o presidente fica sentado, em segundo plano no presbitério, enquanto o comentarista toma da palavra e inicia uma oração. Sem dúvida, uma bonita oração, mas algo não previsto para a sua função ministerial e que parece na verdade ocorrer para suprir a lacuna deixada pela ausência ritual do presbítero¹¹².

A assembléia responde positivamente, acompanha devota a oração e ora junto com o Animador, seguindo naturalmente o carisma próprio do pentecostalismo, baseado na oração espontânea em voz alta e vez por outra a controversa oração em línguas (controvérsia que certamente não será abordada neste trabalho por não ser objeto do mesmo).

O AL preside uma oração após a comunhão, que ocorre com ampla aceitação dos fiéis (poderíamos dizer, inclusive, participação ativa) e com a tácita aceitação do presbítero, que permanece em segundo plano, paciente, aguardando o fim da oração para levantar-se e proferir a oração sobre a comunhão presente no Missal; esta sim a prevista e esperada para este momento litúrgico¹¹³.

Diante deste problema da usurpação litúrgica é que surgiu a motivação para o desenvolvimento desta pesquisa. É sempre mais prático realizar uma caça às bruxas e assim eliminar os que praticam o erro, mas a origem do erro pode continuar desconhecida e latente,

¹¹² O ministro de música também é usurpador. Na mesma fita citada na nota acima, ele usurpa a presidência e o comentário e profere uma oração sobre a comunhão.

¹¹³ A bem da verdade, o que se inicia em 01:29:29 e perdura até 01:51:00 é uma complexa paraliturgia inserida logo após a comunhão e que não conta com um único presidente, usurpador ou não. Enquanto o presbítero permanece sentado e cabisbaixo, animador litúrgico, ministros e música e o coordenador diocesano da RCC em Juiz de Fora (!) sucedem-se numa oração que inclui louvor, ação de graças, oração em línguas, expulsão de demônios, cura de câncer de mama, libertação de falsas doutrinas e três cânticos. É somente após esta paraliturgia que o presbítero profere a oração sobre a comunhão prevista no Missal.

prestes a provocar outras erupções em tempos futuros. A pergunta que cabe, mais do que simplesmente pelo certo ou errado, é sobre a origem desta prática usurpadora litúrgica. Onde estaria e se localizaria a origem deste Animador-Comentarista-Usurpador que age desta forma com a aprovação, ao menos em forma de passividade, do presidente *de jure*? Não seria a presença de um animador com este perfil sintoma de um problema bem mais profundo?

Tendo já ao longo dos capítulos 1 e 2 e até este ponto do capítulo 3 discorrido sobre o problema da inculturação litúrgica num povo que não é atávico e no fundo não sabe a cultura que tem, é enfim possível compreender a origem e os porquês desta prática litúrgica, presente também em outras expressões eclesiais além da RCC, que é tão somente um modelo empírico da própria Igreja católica.

É, portanto, mister que se proponha não uma caça às bruxas, mas uma compreensão capaz de abarcar em si toda esta realidade da usurpação por parte do AL neste contexto eclesial.

3.1. 5 – Entre o povo e o altar: a origem do Comentarista usurpador

A simples constatação e desvelamento de um problema não resulta na sua compreensão ou na sua resolução. Isto posto, fica claro que uma análise mais ampla que o mero apontamento do comentarista na RCC faz-se necessária, pois a simples constatação do mesmo como usurpador não leva a entender o porquê desta usurpação.

Até este ponto do trabalho, foi sendo construído um texto bastante devedor do conceito de cultura, e isto se deu na medida em que foi sendo compreendido que a inculturação da liturgia não é uma opção, mas uma obrigatoriedade no que concerne ao povo brasileiro.

Também foi construída uma imagem da cultura deste povo, e a razão pelo que tal construção foi sendo feita é simples: inculturação diz respeito à cultura, e em assim sendo

torna-se possível somente a partir do momento em que se estabelecer a cultura; e não a luta racial, social ou qualquer outro tipo de conflito existente em nosso país; como ponto de partida para a aquisição de uma liturgia inculturada.

A origem do animador usurpador de outros ministérios na Igreja brasileira reside no fato de a liturgia não ser plenamente inculturada¹¹⁴.

Quando descrevíamos um brasileiro no capítulo 2, foi ressaltado que o brasileiro adota e assume para si a cultura que lhe convém e quando convém, baseado muito mais numa ilusão que numa realidade, e isto ocorre também no âmbito da liturgia. Criticamos alguns aspectos de embasamento teórico da pretendida liturgia dos afrodescendentes justamente por corresponderem a esta ilusão: enquanto a Pastoral Afro Brasileira assumir como identidade a ilusão da Negritude, ela nunca poderá pretender uma liturgia inculturada. Perceba o leitor que todas estas falas estão situadas no campo da cultura, portanto. Não se está dizendo de maneira alguma que não haja preconceito no Brasil.

Sim, ele existe e muito arraigado, sobretudo no campo etnológico e racial, mas não existe no campo cultural. Nós somos crioulos, somos o entrelugar, somos a relação cultural, desde a época do Descobrimento.

As críticas que foram feitas ao embasamento da pretensão inculturadora em uma pastoral da Igreja também pode ser estendida à Renovação Carismática, mas sob outro viés.

Na medida em que a RCC se posiciona sabidamente como um movimento conservador e tendencioso a um conservadorismo extremado¹¹⁵, ela também cria um mito de origem e estabelece uma monolinguagem que inviabiliza a inculturação litúrgica. Isto ocorre quando a

¹¹⁴ Seria se nela constassem elementos advindos de toda a gama de lugares culturais que formam o sujeito cultural brasileiro, presente nestas celebrações. A ausência de elementos culturais não brancos no rito oficial da igreja latina no Brasil é um claro indicador de que esta inculturação não foi ainda alcançada.

¹¹⁵ Cf CARRANZA, Brenda, *Renovação Carismática Católica – Origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000. passim. Em vários pontos de seu texto, fica claro o caráter especialmente conservador da RCC no Brasil, sobretudo nos capítulos 2 e 3 (pp 85-227).

RCC pretende que sua liturgia seja romana, pura, sem interferência de outras crenças que não a católica européia.

O que desejo evidenciar aqui é que a RCCJF está sendo tomada apenas como modelo portador de um sintoma que existe em muitas expressões eclesiais: a confusão entre os ministérios e a supervalorização de outros elementos marginais em relação à centralidade do altar e/ou a reafirmação categórica de pertença a um determinado grupo étnico simplesmente inexistente no ambiente pastoral urbano do Brasil do século XXI, seja este pretendido grupo africano, europeu ou qualquer outra coisa. Em outras palavras, não existem quilombos, aldeias ou *Chinatown*s nas cidades típicas do Brasil, cidades estas de qualquer porte, mas existe sempre a relação.

Pois bem, a RCCJF está inserida neste contexto urbano do Brasil¹¹⁶ e não é uma amostragem de nada senão da população alvo da prática eclesial no Brasil: o laicato, talvez mal evangelizado. Nesta amostragem, como em qualquer outra que se escolhesse, existe o problema da inculturação litúrgica com sintoma da palavra negada ao povo ritualmente excluído mas presente e ansioso por ter voz na celebração do mistério de sua salvação.

Explicando bem, por mais que o brasileiro seja um crioulo, uma relação cultural em forma humana, a celebração eucarística no Brasil não dá voz a todas as expressões culturais presentes na massa dos fiéis. São raras as danças afro, são raros os chocalhos indígenas, são raros os ritmos caipiras nas celebrações brasileiras.

E, como o povo brasileiro é, repito mais uma vez, crioulo; estabelece-se o mesmo vácuo, a mesma névoa, o mesmo abismo, entre a assembléia e o altar¹¹⁷.

Ao se iludir em direção a uma pureza ritual, o presidente brasileiro típico se faz um rubricista e se esquece de quem é e a quem serve, criando o mesmo abismo entre a sua

¹¹⁶ Em pesquisa realizada pelo DATAFOLHA no ano de 1994, ficou registrado que 78,1% dos membros da RCC moram em cidades. Cf CARRANZA, B. *opus citi*, p 48.

¹¹⁷ A presença de uma nuvem entre o povo e o altar já era apontada por Jungmann no início do século XX. vide nota 21.

presidência e a assembléia, presidência esta que é usurpada pelo animador litúrgico (no caso pesquisado) como um ruído no interstício desta celebração, o que permite a este ministro em questão criar uma nova presidência em torno de si como usurpação e identificar a assembléia consigo.

A aceitação tácita do presidente pode indicar que ele também realmente aprova esta usurpação, e permite que o AL seja por um tempo ao longo da celebração a boca que fala por trás de sua boca, suprimindo a necessidade de identificar o povo com o mistério celebrado, necessidade esta que ele não consegue suprir ao assumir uma postura monolingüista.

O animador da RCCJF e de outros grupamentos com sintomas similares é a voz das culturas correspondentes a etnias aniquiladas etnicamente pelo conquistador. Os indígenas, africanos e imigrantes mortos pelo poderio português em sua ilusão de europeidade (enquanto raça) falam hoje pela boca dos usurpadores de seus ritos.

3.1. 6 – A aceitação por parte dos presbíteros

A observação atenta do material gravado adquirido por empréstimo junto à RCCJF revela ainda, além da constante usurpação por parte dos comentaristas, a constante aceitação por parte dos presbíteros, e isto não deixa de ser muito surpreendente. Será que poderíamos encontrar nesta aceitação passiva também mais um sintoma e justificativa para a citada usurpação?

O ministério da presidência numa celebração, como já foi colocado em um subitem anterior, é central no rito, e tal centralidade está vinculada à centralidade do próprio Cristo, celebrado principalmente pela proclamação da Palavra e partilha do pão, funções desempenhadas pelo presidente.

No modelo pesquisado, o presidente coincide com o presbítero, o que solicitaria uma centralidade ritual em torno dele de uma maneira ainda mais evidente, já que o ordenado presbítero tem por função e carisma a representação sacramental do Cristo Cabeça da Igreja, que nos revela as Escrituras e parte o pão para nós através do ministro ordenado.

Era de se esperar haver uma valorização do próprio presbítero de seu ministério, uma auto valorização que acabasse por impedir ou desencorajar a usurpação e a “concorrência” pela presidência, o que não ocorre.

Também o presbítero aceita o comentarista como presidente.

Isto corrobora o que foi proposto no subitem anterior: ao perceber que a linguagem ritual do AL gera repercussão e participação ativa dos fiéis no mistério celebrado, o presbítero permite que a usurpação aconteça, e esta permissão só é possível pelo fato de também o presbítero ser brasileiro, ser crioulo, ser relação.

O problema do baixo nível de inculturação da liturgia é percebido também pelo presidente, que ao se manter em silêncio e segundo plano aprova ao menos de forma passiva a interrupção, a intromissão, a usurpação da presidência por parte do AL.

Ora, se tal aceitação fosse transformada num esforço por chegar mais diretamente ao anseio do povo, não se tornaria a presidência por parte do presbítero mais aberta, mais inculturada, e assim suficiente, eliminando a necessidade da dupla presidência, exercida pelo comentarista?

Os próximos itens se encarregam deste tema, e tentam responder esta pergunta, sempre a partir de uma fidelidade ao Magistério e um esforço de coerência que não acabe por comprometer o texto deste trabalho com um pessimismo extremado, ao ponto de levar o leitor

a acreditar que não haja nenhum esforço e avanço no campo da inculturação no Brasil, o que certamente não é verdade.

O problema parece estar nos pressupostos e nas motivações, que na maior parte das vezes põem questões de etnia e discriminação racial acima da questão mesma da cultura, que num esforço de inculturação deveria estar em primeiro plano.

3.2. A usurpação como sintoma de uma Liturgia mal participada

Acredito que esteja bastante claro a qualquer leitor deste texto qual seja o ponto de partida hermenêutico que motivou o desenvolvimento deste trabalho. Como já havia sido destacado na introdução, o desconforto diante de uma realidade celebrativa mal esclarecida gerou todo um questionamento do porque desta má explicação, questionamento que é traduzido em crítica ao desrespeito das normas e diretrizes traçadas para o Animador Litúrgico, facilmente constatado mesmo em uma análise extremamente superficial e despreziosa. A realidade evidente a todo observador que compare entre si o Animador previsto na IGMR e aquele presente na RCCJF é a da usurpação de presidência, ao lado de um “laissez-faire” por parte do presidente ordenado.

É igualmente claro ao leitor atento que um outro desconforto, aquele que diz respeito às motivações teóricas de muitos colegas liturgistas no que se refere à inculturação, também tem um peso muito grande neste texto que ora apresento.

Ficou evidente, ao longo da pesquisa desenvolvida, que em nada as motivações e práticas de muitos movimentos em franco crescimento na Igreja Católica latina no Brasil se assemelham ou sequer se aproximam da intenção de adaptação à cultura dos povos alvo da evangelização, mantendo-se fiel ao verdadeiro espírito da liturgia romana, como apregoa a SC.

Neste campo, o que ocorre é a primazia de suposições de origem e monolinguagem sobre a realidade cultural brasileira. Mal haveria nisto tão somente, mas ainda mais cruel é a associação errônea entre cultura e raça (ou etnia) e a motivação racial como pressuposto teórico para justificar a inculturação.

Bem pesadas as opiniões, fica claro que a existência de discriminação racial no Brasil não se sustenta como motivação suficiente para a prática de inculturação, e o motivo disto é demasiado claro: a Igreja não nos pede um “arraceamento”, uma adaptação à raça de um povo, mas sim à sua cultura.

Por isto foi desenvolvida uma pesquisa teórica que sugerisse uma alternativa de pressuposição e motivação para a prática de inculturação litúrgica; e a alternativa encontrada foi a criouliização, que corresponde exatamente à aniquilação destes monolinguismos, mitos de origem e falsa pureza. No caldeirão em fervura que cada brasileiro é enquanto ser cultural, não há espaço para a suposição de uma cultura branca, índia, negra, japonesa, paraguaia ou qualquer outra que tenha ilusões de pureza, origem e linguagem de modo extremado.

No brasileiro só há espaço para a relação, e quando nas relações humanas; inclusive no ritual; não há espaço para a expressão desta realidade cultural relacional, a atividade ordenada segundo os critérios de uma linguagem totalmente ilusória do ponto de vista cultural implode-se pelos interstícios, gerando o ruído correspondente à fala daquele usurpador, que toma a palavra e desafia a ordem imposta a si como real e correspondente à sua essência cultural.

No âmbito litúrgico, surge o presbítero que canta o salmo e faz os comentários; o cantor que dá um verdadeiro espetáculo ao invés de trazer a atenção para o altar; a assembléia que se emudece diante disto tudo e o nosso modelo empírico: o Animador Litúrgico que preside no lugar do presbítero. Todos sintomas de uma inabilidade de dar voz e vez a toda a realidade cultural brasileira, presente em cada um destes ministros litúrgicos e ávida para se manifestar de maneira lícita.

3.2.1. – A Brasilidade e a Renovação Carismática Católica

Surgida em meados da década de 1960 em Pittsburgh, nos Estados Unidos da América¹¹⁸, a Renovação Carismática Católica identifica-se como um Movimento eclesial ansioso por promover a evangelização com renovado ardor missionário pelo uso dos carismas pentecostais¹¹⁹.

A partir desta auto afirmação, podemos notar em primeiro plano a origem contextual da RCC. Ela é parte integrante dos movimentos neopentecostais, que abrangem várias denominações cristãs, entre elas a Igreja Católica Apostólica Romana, mas não se limitando somente a esta.

É certo que muitos mitos de origem subsistem no meio neopentecostal tanto na RCC quanto nas Igrejas neopentecostais, e seria infantil acreditar em algum desses mitos. Como mito de origem, citamos afirmações sem nenhuma prova histórica documental suficiente, e um exemplo claro de mito é a recorrente afirmação de que o Pentecostalismo surgiu na Igreja Católica primitiva, identificada com os modelos eclesiais neotestamentários e ao longo dos séculos foi sendo suprimido ou reavivado, até que no século XIX houve visões transcendentais e orações de poder titânico que culminaram no acontecimento do Concílio Vaticano II e no surgimento da Renovação Carismática Católica como o grande fruto eclesial deste Concílio¹²⁰.

¹¹⁸ MANSFIELD, Patti Gallagher. *Como um novo Pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1993. pp 1-35. Patti Mansfield foi uma das participantes do “fim de semana de Duquesne”, na Universidade de Duquesne, nos EUA, assumido pelas organizações da RCC como o seu princípio.

¹¹⁹ RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *A identidade da RCC*. Aparecida(?):Santuário(?), 2000(?). p 5. Esta obra aqui citada é a primeira de uma série de Apostilas de formação para membros do movimento editada pelo conselho nacional da RCC do Brasil.

¹²⁰ Por exemplo, GALLAGHER fala de uma aldeia na Tchecoslováquia onde uma senhora de nome Anne-Marie relata a aparição, no século XI, de uma mulher de lindas feições que teria ensinado os habitantes a clamar pelo espírito, e a partir deste momento perdido na história nunca mais houve fome naquele povoado. Afirma, igualmente, que o Bispo Roncalli, futuro João XXIII, freqüentava as orações carismáticas naquela aldeia. Muito embora Roncalli realmente tenha estado nesta aldeia durante o exercício de seu ministério episcopal, na década de 1930, não há senão no testemunho de Anne-Marie relato algum de sua participação nalguma oração deste tipo. Da mesma forma, GALLAGHER cita o cântico proferido por Leão XIII do *Veni Creátor Spiritus* no dia

Por mais que muitos autores insistam em tais afirmações, e parte da literatura “oficial” da RCC embarque nesta direção¹²¹, é bastante claro que o movimento pentecostal surge no meio protestante e cresce neste meio, culminando nas Igrejas neopentecostais, entre elas a Igreja Assembléia de Deus em suas múltiplas subdivisões. Um dos pastores da Igreja Assembléia de Deus escreveu um livro, “A Cruz e o Punhal”¹²², que foi lido por jovens universitários católicos. Estes jovens passaram a freqüentar, em clima de amizade e companheirismo, algumas reuniões da Igreja assembléia de Deus, experimentaram dos carismas pentecostais e resolveram difundir o seu uso no meio católico, sobretudo entre seus colegas mais próximos, e assim surgiu a RCC.

A insistência nos mitos é algo bastante constante em alguns setores da RCC justamente pelo incômodo de assumir que este movimento não existiria se não existissem também as Igrejas ou seitas pentecostais e neopentecostais. Há setores neste movimento que se preocupam em afirmar e proclamar uma rivalidade infantil contra os irmãos não católicos, promovendo um verdadeiro desserviço à causa do retorno da Unidade entre todos os grupos cristãos, na medida em que alimentam a combatividade.

Ainda hoje, boa parte dos cânticos utilizados em Grupos de Oração, missas, encontros nacionais e outros, promovidos pela RCC, são de origem protestante, o que comprova que a RCC é um ponto de proximidade com o protestantismo que poderia ser utilizado para um diálogo mais aberto e despreocupado por ambos os lados ao invés de se tornar mais um

primeiro de Janeiro de 1901 como causa do “Batismo no Espírito Santo” dois grupos protestantes nos EUA e conseqüentemente início do Pentecostalismo. Ora, se duas páginas antes GALLAGHER cita o testemunho de comunidades Pentecostais em pleno século XI, como pode agora pretender o surgimento do mesmo Pentecostalismo em 1901? Não obstante, afirma que o Papa proferiu tal cântico atendendo ao pedido de uma religiosa, Irmã Elena Guerra, religiosa do século XIX, que lhe enviou cartas entre os anos de 1895 e 1903. Como Leão XIII pode ter atendido em 1901 uma série de pedidos que só terminaram em 1903? Tais incongruências entre os relatos evidenciam a ocorrência de Mitologização de um evento histórico simples: a migração das experiências protestantes neopentecostais em direção à Igreja Católica. Cf GALLAGHER, *opus citi*, pp 7-9. Sobre o a RCC como fruto do Concílio Vaticano II, leia-se CARRANZA, *opus citi*, 28.

¹²¹ A Apostila numero 1 da RCC conta tudo o que está relatado no livro de GALLAGHER, omitindo convenientemente o fato por ela descrito de que o Pentecostalismo moderno surgiu em meio protestante. Cf RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: *opus citi*, cap 2 “O surgimento da RCC”.

¹²² Além deste livro, outros co-participantes do fim de semana de Duquesne enumeram o livro “Eles falaram outras línguas”

campo de batalha no qual não o sangue, mas a fé; a crença e o respeito pela diferença escorrem como rio de cada garganta cortada e cada bruxa queimada¹²³.

O modo como a RCC aporta no Brasil é igualmente curioso: no final da década de 1960, precisamente no ano de 1969; dois padres Jesuítas, entre eles Eduardo Dougherty, trazem para o Brasil consigo este novo modo de orar, baseado na emoção, no uso da subjetividade, na música, no mantra (a tão aclamada e/ou por vezes combatida “oração em línguas”, tema que merece apreciação mais cuidadosa por pesquisadores em Teologia) e menos baseado na forma rígida, no livro, na institucionalização do ato de orar¹²⁴.

Esta plasticidade intrínseca à RCC encaixa-se como uma luva na cultura brasileira, ela mesma rica em improvisos, em multipertenças, em “jogo de cintura” e breve se dá o crescimento desta nova forma de espiritualidade, a pentecostal, na Igreja católica no Brasil.

Ao ocorrer tal crescimento, há ao mesmo tempo uma deflação de outras espiritualidades, como aquelas típicas de Teologia da Libertação como as CEBs, os Círculos Bíblicos. No contexto cultural da segunda metade da década de 1980, quando ocorre o grande crescimento da RCC, isto faz todo sentido: num país recém democratizado e ansioso por crescimento econômico e inserção no mercado capitalista internacional, é natural que se perca; especialmente em ambientes urbanos; o interesse por um tipo de espiritualidade que insiste em bater na tecla da partilha, do acesso à terra, na redistribuição dos meios de produção, na divisão igualitária dos bens.

Simplemente, isto não combina com o capitalismo, e os organismos eclesiais sentem-se à vontade em abandonar este discurso e lançar-se a um discurso menos rígido e mais

¹²³ Há, no início da RCC no Brasil, em Campinas, um forte sentimento de unidade com o protestantismo, nos moldes da Charismatic Catholic Renewal estadunidense, mas tal característica tende a desaparecer ao longo da década subsequente. Cf CARRANZA, *opus citi*, p 32

¹²⁴ O outro padre Jesuíta que contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento do Movimento desde 1969 até meados da década de 1970 foi o padre Haroldo Rahm, hoje afastado dos meios de RCC por opção própria, que caracteriza o movimento por *ele* fundado no Brasil com a colaboração de Dougherty “como uma salada na qual tentei juntar elementos da espiritualidade jesuíta, da JEC e JOC, da Legião de Maria (...).” cf CARRANZA, *opus citi*. p 31. apud *Entrevista* (realizada por CARRANZA)

plástico, onde cabem todas estas considerações, mas onde o ponto de partida é totalmente diferenciado.

Ao invés de apregoar a necessidade de um mundo transformado socialmente onde se torne possível a experiência de Deus na realidade concreta, opta-se por uma experiência altamente subjetiva (o Batismo no Espírito Santo) a partir da qual a pessoa individual mudará o seu jeito de ser no mundo irremediavelmente capitalista e acabará por permitir; sempre sob a ação do Espírito; a transformação das macroestruturas a partir da conversão pessoal de cada um¹²⁵.

É interessante notar, num parêntese, que tanto os movimentos de TL quanto os de RCC não diferem num nível realmente profundo em seus discursos, mas sim em suas práticas. Uns querem promover o acesso ao básico material para, a partir daí, ser possível evangelizar e outros querem promover o batismo no Espírito dos poderosos, que assim distribuirão seus bens. Se não houvesse num e noutro grupos membros de alta projeção com espíritos tão combativos, uma aliança de sucesso entre as duas experiências eclesiais seria facilitada sobremaneira. Mas infelizmente, até hoje subsiste a dupla acusação entre supostos detentores da verdade¹²⁶.

O que nos interessa aqui, entretanto, é observar e ressaltar a identificação que houve entre a RCC e a cultura brasileira.

No Brasil, o movimento recém-aportado rapidamente começou a modificar-se, adotando e criando para si traços bastante distintos daqueles originais nos meios eclesiais estadunidenses. A Teologia da Libertação fez raízes profundas na estrutura eclesial brasileira e a RCC soube usar destas raízes. O espírito de comunidade e a consciência da necessidade de

¹²⁵ Cf CARRANZA, *opus citi*, pp 155-174

¹²⁶ Bastante triste foi o episódio da divulgação de uma carta do Conselho Nacional da RCC aos Bispos, datada de 19/07/1997; onde a RCC condena a celebração interreligiosa ocorrida no IX Encontro Intereclesial das CEBs, em São Luis, MA. Se por um lado a escrita, publicação e distribuição da mesma carta foi lamentável, igualmente lamentável e combativa foi a reação de teólogos e clérigos ligados às CEBs e TL, como Marcelo Barros, Dom Paulo Ponte e Dom Clemente Isnard. Cf CARRANZA, *opus citi*, pp 211-212.

trazer conforto material mínimo aos evangelizados são dois exemplos básicos e bastante evidentes destas apropriações feitas em território brasileiro¹²⁷.

Entretanto, ao lado destas aproximações teóricas houve uma transformação ritual, uma releitura do modo de celebrar da Charismatic Renewal em terras brasileiras.

Exemplo claro disto ocorreu no congresso nacional da RCC de 1999, quando um dos co-fundadores do movimento, o americano Ralph Martin¹²⁸ visitou o Brasil e participou de uma oração onde se reuniam membros de todo o país de tal Movimento Eclesial, a RCC. Durante o passeio do Santíssimo Sacramento as pessoas presentes no ginásio tiraram seus agasalhos e começaram a girá-los no ar ou atirá-los ao alto, em grande euforia. Martin ficou calado por uns instantes, talvez pasmo, para depois deixar escapar a razão do silêncio: “Quando eu voltar aos EUA, direi aos que ficaram lá como é o jeito de vocês rezarem diante do Senhor. Jamais vi coisa igual.”

Ou seja, dizer que a RCC no Brasil é uma importação de um modelo pronto advindo dos EUA é um infantilismo sem tamanho, pois o membro fundador do movimento se espanta com as diferenças que existem entre as maneiras de oração do Brasil em relação àquelas dos EUA.

Lançando um olhar sobre o que ocorreu neste dia específico, constatamos que o clima de euforia no ginásio foi semelhante à euforia que ocorre nos estádios de futebol ou em concertos de música *rock and roll*. Além de causar espanto, também cria a pergunta: será que o brasileiro não é especialista em transferir ritos próprios de um ambiente celebrativo a outro totalmente distinto do primeiro, inclusive no que diz respeito ao que é celebrado?

Ao se portar como uma platéia ensandecida diante do Santíssimo Sacramento, a RCC em seus membros e participantes nos possibilita dizer que bebe da fonte de outras ritualidades distintas da cristã católica para formar o seu rol próprio de comportamentos rituais, num

¹²⁷ Nota-se que a “salada” à qual se referia Pe Harold Rahms persistiu adquirindo “novos ingredientes”

¹²⁸ Ralph Martin foi igualmente participante do fim de semana de Duquesne. O autor deste texto esteve presente na citada reunião, também espantando-se com o ocorrido.

mosaico de pequenos ritos convivendo em relativa harmonia entre si e sempre como intuito de louvar e agradecer a Deus, já que não afirma sobre si a RCC nenhuma outra intenção senão a de ser Igreja católica; e a Igreja católica afirma em grande parte de suas celebrações ser seu dever e salvação dar graças sempre e em todo lugar.

Ora, se a RCC diz-se Igreja, então presumivelmente ela participa desta mesma intenção, e expressa-a de maneira talvez distinta. Mas não cria outra intenção e nem deseja outra coisa senão isto, e claramente reafirma esta intenção se ser Igreja Católica Apostólica Romana em seus textos oficiais¹²⁹.

Feita esta leitura da realidade eclesial da RCC no Brasil, é possível afirmar que tal movimento é brasileiro, por mais que sua origem seja estadunidense, pois as adaptações que foram feitas em sua linha de pensamento e em sua maneira celebrativa são perceptíveis para membros não brasileiros do mesmo movimento, o que reforça a nossa opinião.

O que ocorreu é que a plasticidade e certo grau de aversão à institucionalização, tão próprios dos movimentos pentecostais e neopentecostais encontraram na cultura brasileira, ela mesma feita em grande parte de empréstimos e adaptações, terreno fértil para se desenvolverem em movimentos distintos daqueles que foram eventualmente importados ou trazidos como modelos eclesiais para o Brasil, seja o caso da RCC, seja o caso de Igrejas pentecostais e neopentecostais.

Uma vez que a RCC tenha se identificado e assumido traços culturais brasileiros em seu modo de existir no Brasil, encaixa-se como parte da instituição católica brasileira e passa a fazer parte das mesmas demandas que toda a cultura brasileira tem.

Isto significa que a partir do momento em que é possível assumir que a RCC é expressão eclesial brasileira, ela se torna modelo por amostragem estatística da própria Igreja

¹²⁹ Por vezes de maneira tão exagerada, ao ponto de declarar-se inimiga de outras expressões de Igreja, como já ressaltamos algumas páginas atrás.

do Brasil, sobretudo no que diz respeito às regiões geográficas onde encontra-se mais difundida, como é o caso da região Sudeste e da cultura urbana brasileira¹³⁰.

É dado estatístico confiável que a RCC é o movimento eclesial de maior crescimento nas áreas urbanas da região sudeste do Brasil, e engloba cada vez mais adeptos em suas fileiras. Detém algumas emissoras de televisão, rádios e projeta clérigos e leigos como artistas de ampla aceitação no terreno musical brasileiro, sobretudo pela relativa qualidade em comparação a artistas não confessionais ou de outras confissões religiosas no Brasil¹³¹.

Neste campo, os artistas e cantores da RCC são um fenômeno em si mesmos ao lado dos cantores gospel. Atraem cada vez mais público e compradores a seus produtos e concertos, o que naturalmente desperta atenção, zelo e inveja em adeptos de outros modelos eclesiais, que criticam construtiva ou destrutivamente os artistas de projeção nos meios de comunicação de massa, acusando-os de negociarem o Evangelho a peso de ouro¹³² ou de chamarem sobre si e não sobre o Evangelho a atenção do povo.

Críticas postas à parte, o fato é que a grande projeção que tais artistas têm atraem a atenção ao menos para a existência de um modelo eclesial menos institucionalizado e mais plástico – o pentecostal e neopentecostal – e esta atenção atraída resulta invariavelmente em um número de pessoas que acorrem às reuniões de grupos de oração ou cultos das Igrejas. Graças ao uso dos meios de comunicação de massa e outras estratégias, portanto, a RCC expande-se, ao lado de outras vertentes do neopentecostalismo, o que permite e autoriza cada vez mais tomá-la como um modelo estatisticamente confiável da Igreja Católica em ambiente urbano justamente pelo elevado número de adeptos que tem, e este número vai aumentando.

¹³⁰ Na verdade, a RCC está em 90% das 255 Dioceses Brasileiras, mas como o seu foco foi a cidade de Campinas, em 1969, sua expansão foi mais ou menos circular e portanto é maior a densidade de seus membros nas regiões citadas.

¹³¹ CARRANZA, pp 229- 298.

¹³² A RCC alega repetidamente esta suposição em relação a outras denominações, mas não critica os apelativos da Pastoral do Dízimo presentes em tantas de nossas Igrejas. cf CARRANZA, *opus citi*, p 209. Como prática apelativa, cito o seguinte cântico de Oferendas: “Se você tem fé, fique de pé!/ Se você é irmão, entre nessa procissão!/ Vamos irmão, levante, caminhe com disposição!/(...) Se hoje não tem nada, ofereça o seu coração!” CAMPOS, Pe. José de Freitas. *Entre nessa Procissão* IN *Dízimo é Partilha*. São Paulo: Paulus, 1999 [CD de áudio]

Isto acarreta na validade de um estudo da RCC como modelo de Igreja Católica no Brasil no que diz respeito a questões culturais, já que participantes deste movimento integram a mesma cultura que membros de outros movimentos. Se, portanto, se faz necessária a inculturação da liturgia num nível mais elevado na Igreja do Brasil, a RCC participa desta necessidade e torna-se possível um olhar sobre o baixo grau de inculturação da liturgia como possível causa das estratégias de usurpação ritual praticadas; descritas neste trabalho.

Isto não valida a usurpação presidencial, mas apontando a causa e sanando esta mesma causa, aniquilar-se-ia o efeito, que no nosso caso é a tal usurpação. Portanto, seria interessante que tendo os olhos em SC 37-39, fosse buscada uma nova estratégia de solução do problema da má inculturação litúrgica, a fim de diluir a necessidade de existência de uma ou outra estratégia de atender a esta demanda específica de melhorar a linguagem ritual no sentido de atender à necessidade cultural de um povo – o brasileiro – que também nas fileiras da RCC quer se fazer ouvir em vários níveis, inclusive o celebrativo.

3.2. 2 – A necessidade da criatividade para suprir a lacuna entre o povo e o presbitério.

Tanto a IGMR quanto a SC ao traçarem as diretrizes gerais para a adaptação da Liturgia em determinado ambiente histórico-social lançam mão de uma hierarquização em dois níveis da mesma adaptação. Um primeiro nível corresponde à criatividade em relação ao culto já estabelecido e significa dizer que é possível utilizar-se de recursos interpretativos tanto do ponto de vista literário quanto ritual para entender o que está escrito a partir da posição de quem lê. Ou seja, o leitor pode interpretar o que está escrito a partir de sua realidade cultural própria e utilizar-se das propositais lacunas interpretativas do Rito para se encaixar melhor nestas realidades¹³³.

¹³³ É o que a SC chama de “parte imutável da liturgia” no número 21

Evidentemente, há um limite para tal flexibilidade de interpretação, e tal limite é traçado pelo Magistério local; pelos bispos diocesanos e conferências episcopais, que em sintonia com a Igreja de Roma e mantendo-se fiéis ao espírito litúrgico romano elaboram diretrizes litúrgicas para a diocese e para a área atendida pela conferência, de tal modo a coibir abusos interpretativos.

Há ainda um terceiro nível de adaptação, este reservado às conferências sob o auxílio de Roma, que corresponde a uma inserção de elementos rituais advindos das culturas locais ao Rito original romano, ao *Ordo* em si; e tal inserção de elementos deve ser cuidadosa para evitar confusão entre o que agora se celebra e o que tais ritos anteriormente celebravam. Não é miscigenação ou hibridismo ritual, mas uma transformação, pelo evangelho, dos valores culturais destes povos, expressos em seus rituais agora a serviço do mesmo Evangelho. É como se os povos, ao celebrarem os mesmos ritos agora num ambiente eclesial marcado pela presença de Cristo ressuscitado, reconhecessem que seus antigos ritos e as crenças aos quais atendiam eram e são sementes do Verbo, regadas com a pregação apostólica e agora gerando frutos de salvação para cada indivíduo¹³⁴.

Feitas estas distinções entre os níveis de adaptação do Rito romano, podemos lançar nosso olhar novamente para o caso pesquisado. As celebrações pesquisadas são todas celebrações festivas, e a festa tem a propriedade de demonstrar com grande fidelidade o caráter de um povo. As celebrações festivas, onde todos se empenham por realizar tudo com grande afincamento e em busca da realização do belo culturalmente é, portanto, o lugar privilegiado para se colher pela análise um retrato bastante fiel do substrato cultural e ritual de um determinado espaço eclesial.

¹³⁴ Cf. SOUZA, Marcelo B. “Com atabaques e com danças, louvemos o Senhor”. *Revista de liturgia*, n. 119; SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*, p. 184

A usurpação presidencial que ocorre em nosso modelo ocorre ao lado de uma inabilidade ao menos aparente do presbítero de usufruir a possibilidade de interpretar o que lê no rito de forma mais flexível, favorecendo uma maior adesão do povo que com ele celebra.

Por exemplo, o Missal Romano traz na parte do ato penitencial a possibilidade de o presidente usar de diversas formas para o convite à confissão dos pecados e arrependimento, e não há uma indicação clara de qual deve ser a expressão corporal do mesmo durante o proferir de tais palavras. Nada o impede, portanto, de utilizar-se de uma forma mais chamativa ou menos difundida e de expressar corporalmente o arrependimento, por exemplo, pelo canto das fórmulas ou pelo levantar de braços ou pelo curvar-se ou de qualquer maneira que não seja exagerada e passível de ser participada por todos os fiéis não ordenados. A impressão que tal postura diferenciada diante do texto causa é a de que o texto está vivo, e que é possível reagir por inteiro, inclusive corporalmente, ao anúncio do perdão dos pecados.

Se o presidente pelo uso de um nível bastante rudimentar de criatividade lançasse mão deste recurso aqui sugerido, a possibilidade de haver espaço para a usurpação da presidência, como exemplificada durante este rito como consta na nota 105 seria diminuída ou até anulada.

O mesmo poderia ser dito sobre qualquer parte do Missal Romano onde as instruções e rubricas dão margem à criatividade, desde que obedecendo ao bom senso e às diretrizes das conferências episcopais.

Isto valida as práticas correntes entre os adeptos da liturgia “afro-brasileira”, nas quais abundam elementos advindos de matrizes africanas na execução do rito, como a apresentação de alimentos tradicionais durante a procissão de oferendas e a posterior partilha dos mesmos alimentos ao final da celebração; ou a dança em torno do altar no momento do Santo, durante a Oração Eucarística¹³⁵.

¹³⁵ Cf BINA, *O atabaque (...)* pp 102-104.

Tal flexibilidade de interpretação já vem sendo utilizada há muito tempo e não constitui em novidade: basta observarmos as celebrações corriqueiras de nossas comunidades para constatar o influxo de elementos distintos originariamente, como danças durante a entrada da Bíblia ou Lecionário, o uso do canto em substituição à oração da apresentação das oferendas (o “Bendito seja Deus para sempre”), o uso de elementos decorativos acordando com o tempo litúrgico (fitas nas cores dos cinco continentes durante o mês das missões pendendo do teto, flores colocadas como se brotassem da cruz durante o tempo pascal, a montagem de presépios durante o tempo de Natal e outros elementos decorativos do gênero); todos estes elementos não previstos no Missal Romano ou na sua Instrução Geral, mas perfeitamente plausíveis com o espírito litúrgico romano e com as diretrizes gerais do mesmo Missal.

Se o povo de Deus já utiliza de tanta criatividade lícita para celebrar o Mistério de sua Salvação, porque também o presidente não acompanha este processo do qual ele também faz parte para proferir as orações que lhe são próprias com o uso de expressão corporal, canto, motivações alternativas para criar proximidade com o povo não ordenado?

Ao mesmo passo, também as equipes de liturgia podem preparar comentários mais condizentes com a realidade da assembléia e o comentarista pode receber treinamento de oratória, a fim de que o comentário em si seja bem feito, e com isto também a necessidade de dizer algo além do estabelecido será diluída, tendendo pouco a pouco a desaparecer.

O povo de Deus merece e anseia por fazer uso de sua criatividade no intuito de celebrar com mais propriedade e proveito os mistérios de sua fé, e ninguém é digno de retirar dele este direito.

Se o Missal Romano permite que se utilize desta criatividade¹³⁶, urge que se permita por em prática tal direito como dever: um direito reconhecido torna-se um dever para quem o

¹³⁶ *Permite na medida em que não impede.*

conhece; um dever de se garantir o acesso a tais direitos por parte de quem já tem os seus direitos bem salvaguardados.

Seria possível então interpretar a supervalorização do AL como uma adaptação em primeiro nível, isto é, como uma criatividade sobre as indicações constantes no Missal Romano e na IGMR?

Tal pergunta, plenamente plausível no contexto, precisa ser respondida à luz dos mesmos documentos sobre os quais se propõe a tese. Neste caso específico, tais documentos não provêm sustentação à prática; uma vez que o Rito não traz indicações de onde se inseririam os comentários. A existência do Comentarista é já um primeiro nível de adaptação do rito, pois ele não é contado como Ministro Litúrgico estável, correspondendo talvez a um Ministério transitório e incidental.

O Comentarista não é parte do rito, e a sua possibilidade ministerial está contida na IGMR; onde estão traçados os limites de sua atuação: o AL faria comentários em partes específicas do Rito, como uma forma de participação ativa dos fiéis não ordenados no mesmo, mas não como parte integrante do Rito em si.

Seus comentários devem ser breves, altamente explicativos, e devem suscitar um desejo de participação nos fiéis. Não se trata, portanto, de presidir a assembléia com indicações de posturas, mas de dar explicações indicativas das partes do rito sem, no entanto, concorrer com a presidência ordenada. Não é uma copresidência, mas um comentário explicativo sobre a presidência, animando os que não presidem a participar nisto que está sendo celebrado: o mistério fontal da Eucaristia, no qual Aquele que é diferente de nós (representado pelo presidente único como sinal da presidência eterna de Cristo em nossa História) se faz um conosco, possibilitando-nos participar de sua vida como resposta e reconhecimento de sua presidência e não como uma copresidência com Ele.

Toda vez que a prática ritual prejudica a compreensão do Mistério de Cristo presidente de nossa vida; pelo que damos graças a Deus (e isto é Eucaristia: dar graças a Deus); ela está em desacordo com o princípio básico e lógico da Liturgia, que é tornar pública esta realidade eterna.

Ora, visto que outro princípio básico que rege e permeia toda a IGMR é que cada ministro (e aqui a IGMR inclui igualmente ordenados, não ordenados e assembleia, enxergada como ministra) faz e desempenha perfeitamente tudo o que lhe é próprio, mas também somente isto que lhe seja próprio¹³⁷.

Qualquer exagero de qualquer das partes é, portanto, uma ação que vai de encontro ao missal romano e presumivelmente ao espírito da liturgia romana, ao qual deve toda a Igreja manter-se fiel.

Assim sendo e tendo em consideração tudo o que foi proposto, a usurpação presidencial praticada por parte do AL não configura criatividade na execução do rito, mas a adição de uma linguagem ritual imprópria e impertinente ao rito, prejudicando a sua compreensão (e assim a compreensão do mistério celebrado, que é o da Salvação) e provavelmente se distanciando da fidelidade ao verdadeiro espírito romano, que é o de inclusão e clareza, e não o de mistura e confusão.

¹³⁷ SC 28

Conclusão

A motivação para a execução deste trabalho foi um desconforto.

Um desconforto diante da realidade do baixo grau de identificação entre o povo e o rito prescrito nos livros litúrgicos oficiais para a celebração do Mistério Pascal.

Tal desconforto poderia ser meramente intelectual se não fôssemos nós, teólogos, clérigos ou leigos, todos membros deste mesmo povo e padecentes, de certo modo da mesma identificação, só adquirida por vezes ao custo de algum exercício mental árduo e pela aquisição de ilustração teológica suficiente para compreender certos aspectos do rito, que doutro modo escapariam à nossa própria compreensão.

Por mais que seja árdua a aceitação de tal realidade, a verdade é que o rito não é claro suficiente para o povo brasileiro de modo geral, e há ainda uma lacuna entre o povo e o altar, lacuna causada pela má adaptação do rito à realidade cultural brasileira.

Muito embora tenham sido redigidos numerosos trabalhos de grande valor para a adaptação da liturgia no Brasil no contexto do pós Vaticano II; grande parte destes trabalhos são marcado pela ilusão de monoorigem do rito romano e por motivações étnicas; que não abarcam de modo completo a realidade cultural de qualquer povo.

A proposta de solução teórica deste trabalho foi a de analisar seriamente o que é adaptação cultural (ou inculturação), quais são os limites traçados pelo Magistério Eclesial para a execução da mesma adaptação e como se dá num primeiro nível – o de criatividade – este processo intrínseco à evangelização.

Ficou evidente que a adaptação só é possível a partir da consciência cultural, e não étnica, de um povo: desde Israel, a compreensão cultural de si mesmo como povo filho de muitos povos (Abraão, Isaac, Moisés) possibilitou a adaptação num espírito de relação; e o mesmo é observado no contacto entre o Cristianismo e os povos do Velho mundo quando do início da Era Cristã.

Um mergulho na tentativa de identificar a cultura brasileira resultou na aquisição da consciência de que a mesma é marcada pela relação, o que a Teoria Literária reafirma em GLISSANT e outros, ao propor a criouliização como chave interpretativa do povo habitante do novo mundo.

Ora, se o povo brasileiro é marcado pela relação cultural, pela plasticidade e pelo magma comum que une todos em uma identidade formada de microrraízes, só é possível uma adaptação a esta cultura a partir do caminho justamente desta mesma plasticidade, maleabilidade.

De fato, tal opinião coincide com a opinião magisterial local, uma vez que em SD 250 encontramos a afirmação de que há na América Latina uma mestiçagem cultural “que caracteriza as grandes maiorias em muitos dos nossos povos”, e desenvolver a consciência de tal mestiçagem é uma diretriz contida no mesmo número, como mostramos neste trabalho.

Isto parece ter fomentado o crescimento da RCC no meio brasileiro, já que todo o pentecostalismo é caracterizado por uma quase rejeição à norma e pelo apreço do improvisado, mitificado como “obra do Espírito Santo”.

Assim, pudemos observar que a mesma RCC é um modelo empírico bastante próximo do ideal da realidade da maior parte da população brasileira, que é urbana e de classes pouco favorecidas, onde não há espaço para grandes elocubrações teóricas a respeito da religião, e sobra espaço para uma espiritualidade subjetivista, típica do meio neopentecostal.

Observando a celebração de uma população urbana do Brasil em ocasião de festa, adquiriu-se o conhecimento de que há usurpação entre os ministérios do rito romano, tanto ordenados quanto não ordenados, e cada ministro parece querer suprir no outro a falta de sua linguagem: ao usurpar o ministério do outro, acrescenta a este ministério a própria linguagem. No caso pesquisado, a usurpação se dá a partir do AL em direção à presidência.

Analisando toda esta problemática com o foco da SC 37-39, fica claro que a usurpação não corresponde a um esforço de adaptação do rito e não pode, portanto, ser considerada como tal.

Conclui-se, assim, o seguinte:

- a) A usurpação ritual não corresponde de forma alguma à adaptação do rito; já que os textos magisteriais (SC e IGMR) que limitam tal procedimento e a execução do mesmo não prevêem a usurpação como modalidade adaptativa;
- b) A usurpação ocorre num ambiente eclesial (o brasileiro) onde ainda não houve e não há uma plena identificação entre o povo e o rito, o que sugere a necessidade de adaptação litúrgica. A partir disto, pode-se inferir que:
- c) Muito embora tenham sido feitas inúmeras tentativas de adaptação da liturgia romana no Brasil, as mesmas falharam por deixar de lado a realidade cultural em nome de outras questões marginais (do ponto de vista sociológico) em relação à centralidade óbvia da cultura em uma tentativa de adaptação cultural;
- d) No que tange ao ministério litúrgico do animador litúrgico quando desempenhado tal e qual neste trabalho é descrito, ele corresponde ao entrelugar, suprimindo e se estabelecendo no espaço intersticial existente entre o Altar e a Assembléia;
- e) Urge que se adotem modelos teóricos de inculturação capazes e comprometidos em primeiro lugar com a adaptação cultural do rito. A adoção de chaves interpretativas como a crioulização (que se demonstra capaz de abarcar indistintamente todas as etnias e grupos culturais originantes do brasileiro hodierno) parece ser uma possibilidade ao alcance do teólogo e magistério brasileiros.

BIBLIOGRAFIA

Seção 1 – Sagradas Escrituras:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2001.

BÍBLIA: Tradução ecumênica (Teb). São Paulo: Loyola, 1994.

Seção 2 – Documentos Magisteriais

MISSAL DE PAULO VI. *Missal Romano*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. Tradução Frederico Vier. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A liturgia romana e a inculturação: IV Instrução para uma correta aplicação da constituição conciliar sobre a liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1994.

“O Serviço litúrgico dos leigos no altar” in *Enquirídio dos documentos da Reforma Litúrgica (EDREL)*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 1998. pp 818-819.

Instrução *Liturgicae instaurationes*, de 05.09.1970 In *Enquirídio dos documentos da Reforma Litúrgica (EDREL)*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 1998. 569-577

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 1998.

Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Santo Domingo: Conclusões*. 11. ed. Tradução Santo Inácio, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. São Paulo: Loyola, 1992.

DISCURSO DO PAPA JOÃO PAULO II AOS BISPOS DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE III EM VISITA « AD LIMINA APOSTOLORUM ». Número 6. Disponível em << http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/september/documents/hf_jp-ii_spe_19950929_brasile-adlimina_po.html>> 29 de Setembro de 1995. Acesso em 25/05/2008.

Seção 3 – Autores não eclesiais

- ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha, 2000
- AGOSTINHO, Santo. *Sermones*. 5. ed. Buenos Aires: Abadia di Sant Benito, 1984
- AZCÁRATE, Andrés. *La Flor de la Liturgia* Buenos Aires : Abadia di Sant Benito, 1951
- AZEVEDO, Marcello. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*. São Paulo: Loyola, 1986.
- BEHRENDT, Stephen. "Transatlantic Slave Trade". In *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books, 1999
- BEOZZO, José Oscar. *Visão Indígena da Conquista e da Evangelização* IN VV.AA. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI* São Paulo: Paulinas, 1986.
- BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick & CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la créolité* Paris: Gallimard, 1989.
- BINA, Gabriel Gonzaga. *A Contribuição do Atabaque para uma liturgia mais inculturada em meios afro-brasileiros*. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006
- _____ *Cultura Negra e Liturgia Inculturada à luz do Documento de Aparecida*. Disponível em <<http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/?tac=276>>
- CAMPOS, Pe. José de Freitas. *Entre nessa Procissão* IN *Dízimo é Partilha*. São Paulo: Paulus, 1999 [Compact Disc]
- CARRANZA, Brenda, *Renovação Carismática Católica – Origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- CHUPUNGCO, Anscar. *Liturgias do futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980. Tradução de FONSECA, Maria Nazareth e CUPERTINO, Ivan. No prelo.
- DUVAL, A., *Le Concile de Trente et les origines du <<commentateur>>* IN *La Maison Dieu* 61 (1960) pp 41-47.
- ESCOBAR, Francisco. *La Celebracion del Mistério de Cristo* IN: CELAM. *La celebracion del Mistério Pascual – Manual de Liturgia II – Fundamentos Teológicos y Elementos Constitutivos*. Bogotá: CELAM, 2003
- Evento: Oásis 1997 – Fita 04.B – missa de segunda* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, MLR Produções, 1997. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color. HiFi Stereo

- Evento: Oásis 99 /Carnaval Cristão – RCC/JF – missa de terça* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 1999. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color, Stereo
- Evento: Oásis 2000 – Trindade Santa – missa de segunda.* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 2000. 1 cassete VHS/PAL-M, 120 min. Color, Mono
- Evento: Pentecostes 2000 – Renovação Carismática Católica.* [Filme-Vídeo] Juiz de Fora, 2000. 1 cassete VHS/NTSC, 120 min. Color, Stereo
- Evento: Oásis 2001 – Ser Igreja no Novo Milênio – missa de Domingo.* [Filme – Vídeo] Juiz de Fora, 2001. 1 cassete VHS/PAL-M, 120 min. Color, Mono
- FIORE, C. *Liturgia para o povo de Deus*. 3ª ed Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1984.
- FLORES, Juan Javier: *Introdução à Teologia Litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 41 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GIL, Antônio Carlos Amador. *Nação e etnicidade na construção do império*. IN *Revista de História*. UFES. N. 4, 1995,
- GLISSANT, Édouard. *Introduction a une poétique du divers*. Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 1995
- GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2007
- HALL, Gwendolyn Midlo: *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. The University of North Carolina Press, 2000
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 6 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- JOUBERT, Jean-Louis. "Césaire, Aimé." In *Dictionnaire encyclopédique de la littérature française*. Paris: Robert Laffont, 1999.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel*. São Paulo: Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, 1989
- LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I [1538-1553]* Roma, 1956.
- LIBÂNIO, J.Batista: *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- LUISELLI, Bruno. *La formazione della cultura europea occidentale*. Roma: Herder. 2003.
- MANSFIELD, Patti Gallagher. *Como um novo Pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1993.
- MARTIN, Julian Lopez. *A Liturgia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2003

- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MELO, J. R. *A Riqueza de Ministérios na Igreja Toda Ministerial*. In Revista de Cultura Teológica nº63 Abr/Jun – 2008. São Paulo: Paulinas/PFTNSA, 2008
- _____. “Liturgia e inculturação. Dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal”, in *Perspectiva Teológica* 29 (1997)
- MELLO, Evaldo Cabral. *O Negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 1998
- PETERSON, John Bertram. "Synod of Pistoia." In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 1: De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *A identidade da RCC*. Aparecida(?):Santuário(?), 2000(?).
- ROCHA, Enilce Albergaria. “A Noção de Relação em Édouard Glissant” in: *Ipotesi, revista de estudos literários* Juiz de Fora: UFJF, 2006. pp 31-39.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. IN *Estudos Teológicos*, v.44, n.2. São Leopoldo: 2004
- RODRIGUES, Jaime. *Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII E XIX)*. IN *Revista Brasileira de História*. vol. 19 n. 38. São Paulo, 1999
- SANCHIS, PIERRE. *A religião dos brasileiros. Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, 2003
- SLENES, Robert. *Na Senzala Uma Flor – Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava. Brasil Sudeste, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Epígrafe- Contraponto.
- SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *Os Últimos Carijós: Escravidão Indígena em Minas Gerais: 1711-1725* In: *Revista Brasileira de História*. vol. 17, n. 34, São Paulo, 1997.
- VOLK, Hermann. *A Liturgia renovada: fundamentos teológicos*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- WEHLING, Arno. *Estado, História, Memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<< <http://www.funai.gov.br>>> acesso em 4 de maio de 2009.