

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR**

**A GRANDE TRANSFORMAÇÃO: A FORMAÇÃO SACERDOTAL DA
ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO (1958-1984)**

SÃO CRISTOVÃO

2014

CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR

**A GRANDE TRANSFORMAÇÃO: A FORMAÇÃO SACERDOTAL DA
ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO (1958-1984)**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, como exigência para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Dr. Antony Peter Mueller.

SÃO CRISTOVÃO

2014

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S231g Santa Bárbara Júnior, Camilo Antônio.
A grande transformação: a formação sacerdotal da
Arquidiocese de São Paulo (1958-1984) / Camilo
Antônio Santa Bárbara Júnior; orientador Antony Peter
Mueller. – São Cristóvão, 2014.
256 f. : il.

Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade
Federal de Sergipe, 2014.

1. Religião e sociologia. 2. Secularização. 3.
Catolicismo. 4. Seminaristas. I. Mueller, Antony Peter,
orient. II. Título.

CDU 316.74:2

CAMILO ANTÔNIO SANTA BÁRBARA JÚNIOR

**A GRANDE TRANSFORMAÇÃO: A FORMAÇÃO SACERDOTAL DA
ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO (1958-1984)**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, como exigência para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antony Peter Mueller

Prof. Dr. Giancarlo Petrini

Prof. Dr. Adilson Alciomar Koslowski

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

Prof. Dr. Wilson José Ferreira de Oliveira

Dedico este trabalho a minha esposa, Ana Paula, e a meus filhos Alberto e Ana Cecília.

RESUMO

Esta tese trata das transformações na formação sacerdotal da Arquidiocese de São Paulo entre os anos de 1958 e 1984, concentrando-se nas seguintes dimensões: regime de funcionamento, regime disciplinar, práticas espirituais e formação intelectual. Embora as mudanças sejam da natureza das instituições sociais, esse período foi caracterizado por mudanças bastante intensas na formação sacerdotal no sentido de uma crescente secularização das práticas e do discurso religiosos. Esta tese, baseando-se no instrumental teórico desenvolvido pelo sociólogo Peter Berger, analisa as correlações entre a modernização da sociedade paulistana, com o seu conseqüente processo de secularização objetivo e subjetivo, e as mudanças ocorridas no seio da formação sacerdotal arquidiocesana. Dessa forma, à medida que o Brasil e a cidade de São Paulo – centro avançado da modernização brasileira – foram introduzidos na espiral do rápido processo de secularização, a formação tradicional católica tornou-se disfuncional aos interesses do catolicismo. Afinal, a cada forma de organização social correspondeu certo tipo de sacerdote católico, cuja função foi conservar ou aumentar a estrutura de dominação do catolicismo. Para isso, foi preciso fortalecer a sua estrutura de plausibilidade, isto é, a base social que torna um discurso relevante socialmente. Dentro do contexto do regime militar e da abertura da Igreja Católica ao mundo, com a política eclesiástica do Concílio Vaticano II, d. Paulo Arns resolveu inserir a Arquidiocese nas lutas pelos direitos humanos e na crítica do modelo de desenvolvimento brasileiro. Dessa forma, optou pela inserção do catolicismo arquidiocesano no âmbito dos interesses e realidades seculares, tendo em vista que a clientela religiosa secularizada da cidade de São Paulo tem as questões seculares no centro de seus interesses. Para isso, teve de operar uma reordenação da pastoral arquidiocesana, inclusive, da formação sacerdotal, a fim de adequá-la à nova práxis pastoral. Esse processo de secularização da consciência religiosa conduziu ao fim da atividade formativa no seminário e à reforma da faculdade de teologia de acordo com os cânones do pensamento secular. Por isso, surgiu uma nova modalidade de formação sacerdotal e um novo discurso religioso secularizado que a legitimava: a teologia da libertação.

Palavras-chave: Secularização, estrutura de plausibilidade, secularização subjetiva, seminário, catolicismo.

ABSTRACT

This thesis examines the changes in priestly formation at the Archdiocese of São Paulo between 1958 and 1984, focusing on the following dimensions: working method, disciplinary measures, spiritual practices and intellectual formation. Although the changes are concerned with the nature of social institutions, this period was characterized by very intense changes in priestly formation towards an increasing secularization of the religious practices and discourse. This thesis, based on the theoretical tools developed by the sociologist Peter Berger, examines the correlations between the modernization of São Paulo society, with its consequent objective and subjective secularization process, and changes occurred in the archdiocesan priestly formation. Therefore, as Brazil and the city of São Paulo - advanced center of Brazilian modernization - were introduced in the spiral process of rapid secularization, traditional Catholic education has become dysfunctional to the interests of Catholicism. After all, to each form of social organization corresponded certain kind of Catholic priest whose function was to conserve or enhance the structure of domination of Catholicism. For this, it was necessary to strengthen its plausibility structure, namely, the social base that makes it a socially relevant discourse. Within the context of the military regime and the opening of the Catholic Church to the world, with the ecclesiastical politics of Vatican II, d. Paulo Arns decided to put the archdiocese in the struggle for human rights and criticism of the Brazilian development model. Thus, opted to introduce archdiocesan Catholicism into the interests and secular reality, considering that the secularized religious clientage of São Paulo has secular issues at the center of their interests. For this, had to operate a reordering of archdiocesan pastoral, including priestly formation in order to adapt it to new pastoral praxis. This process of secularization of religious consciousness led to the end of educational activity at the seminary and the reform of theology school in accordance with the canons of secular thought. Therefore, emerged a new kind of priestly formation and a new secularized religious discourse that legitimated it: liberation theology.

Keywords: Secularization, plausibility structure, subjective secularization, seminary, Catholicism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. SOCIEDADE E RELIGIÃO NA TEORIA SOCIOLÓGICA	25
1.1 PETER BERGER COMO INTÉRPRETE DA TEORIA CLÁSSICA EM SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO	29
1.2 RELIGIÃO NA MODERNIDADE	45
2. O SEMINÁRIO CATÓLICO NO CONTEXTO SOCIAL E RELIGIOSO BRASILEIRO	58
2.1 A ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO E A FORMAÇÃO DE SEU CLERO	63
2.1.1 <i>PERÍODO COLONIAL E IMPERIAL</i>	64
2.1.2 <i>PERÍODO REPUBLICANO</i>	67
2.1.3 <i>A CRIAÇÃO DA PUC-SP E DA PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO</i>	82
2.1.4 <i>O CONCÍLIO VATICANO II E A NOVA ORIENTAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA</i>	85
2.1.5 <i>AS ORIENTAÇÕES DO CONCÍLIO VATICANO II E A FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO</i>	88
3. O SEMINÁRIO CLÁSSICO NA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO	98
3.1 A ESTRUTURA DO SEMINÁRIO	104
3.1.1 <i>SOCIALIZAÇÃO DOS SEMINARISTAS</i>	109
3.1.2 <i>FORMAÇÃO ESPIRITUAL</i>	118
3.2 O SEMINÁRIO CENTRAL EM PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO	123
4. A EMERGÊNCIA DAS “REPÚBLICAS”	133
4.1 A DESESTRUTURAÇÃO DA FORMAÇÃO SACERDOTAL CLÁSSICA	139
4.2 REORIENTAÇÃO POLÍTICA DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO	144
4.3 AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE	154
5. DOS MANUAIS TOMISTAS EM LATIM À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ...	161
5.1 <i>A PFTNSA SOB O REGIME DO SEMINÁRIO CLÁSSICO (1958- 1962)</i>	162
5.2 <i>O CONFUSO PERÍODO DE TRANSIÇÃO (1962-1970)</i>	176
5.3 <i>A EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO</i>	186
6.1 CONTEXTO HISTÓRICO DAS MUDANÇAS	219
6.2 AS MUDANÇAS NA ATUAÇÃO DA CNBB	224
CONCLUSÃO	235

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	243
---	------------

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é fruto de um percurso que certamente ainda não está fechado. Em primeiro lugar, percurso do pesquisador que não chegou a essa problemática rapidamente. Quando iniciou este projeto de pesquisa, estava direcionado para uma temática bem diferente. Buscava entender como a imagem católica de mundo, com base na Doutrina Social da Igreja, apresentava afinidades eletivas com a ideologia liberal a partir da construção de tipos ideais de ambos, e verificar na prática como no Brasil se fez uma opção de matriz socialista. A pesquisa partia da hipótese de que, para investigar essa opção ocorrida no Brasil, era necessário conhecer a formação dos seminaristas, ou seja, aqueles que são preparados humana e intelectualmente para se tornar sacerdotes. Essa foi a tese do projeto que foi aprovado para o doutorado em 2009/2. Entretanto, com a discussão e rediscussão dos projetos em 2011/2, foi necessário fazer alterações para adequá-la a um projeto de pesquisa sociológica factível. Era preciso que houvesse uma base empírica para investigação e também melhorar a problematização da pesquisa. Resolvi, então, direcionar minha atenção para a compreensão das mudanças na formação dos seminaristas no estado de São Paulo.

Inicialmente, pensei em pesquisar o seminário de Aracaju, mas, durante a discussão do projeto de pesquisa, foi-me sugerido tentar um centro maior e mais representativo do catolicismo brasileiro. Assim, decidi pesquisar um seminário em São Paulo. Aí, de certo modo, começaram minhas dificuldades. Não conhecia bem a cidade. Fui a São Paulo sem nenhuma referência e sem contatos pré-estabelecidos, às cegas. Em São Paulo, há grandes seminários: o seminário ligado ao Instituto Teológico Pio XI¹, pertencente à Congregação Salesiana; o Instituto de Teologia de São Paulo (ITESP)², pertencente conjuntamente a três ordens religiosas³; a Escola Dominicana de Teologia (EDC)⁴, pertencente aos dominicanos⁵; a Pontifícia Faculdade de Teologia “Nossa Senhora da Assunção” (PFTNSA)⁶, pertencente à Arquidiocese de São Paulo.

¹ Fundado em 1931, no Alto da Lapa, em São Paulo. Os salesianos são membros do clero regular (ordem religiosa).

² Faculdade de teologia fundada em 1971, situada na Vila D. Pedro I, na cidade de São Paulo.

³ A Congregação dos Missionários de São Carlos, a Congregação do Santíssimo Redentor e a Congregação do Verbo Divino.

⁴ Fundada em 1943, situada no bairro das Perdizes, na cidade de São Paulo.

⁵ Membros do clero regular pertencentes à ordem de São Domingos de Gusmão.

⁶ Esta faculdade de teologia, fundada em 1949, embora canonicamente ligada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), sempre funcionou no edifício onde residiam os seminaristas pertencentes à Arquidiocese de São Paulo, no bairro Ipiranga, na cidade de São Paulo. Este lugar de residência dos seminaristas era o Seminário Central do Ipiranga, fundado, em 19 de março de 1934. Porém, o primeiro Seminário arquidiocesano de São Paulo foi fundado em 1853.

Dessa forma, na minha primeira viagem a São Paulo, tive de visitar os seminários e as faculdades de teologia para conhecer um pouco sua história, através da conversa informal com professores e também com os sacerdotes responsáveis. Dediquei-me a uma pesquisa exploratória, buscando conhecer o campo e escolher o local mais adequado, relevante. Cheguei à conclusão de que as maiores e mais antigas instituições de formação sacerdotal eram o Seminário Arquidiocesano Nossa Senhora da Assunção e o Seminário ligado ao Instituto Teológico Pio XI.

Pesquisando a documentação do arquivo metropolitano⁷ e a história da Igreja Católica na cidade de São Paulo⁸, percebi que o seminário arquidiocesano teve uma participação mais destacada no que toca à cidade de São Paulo e até mesmo à presença da Igreja Católica no Brasil – tendo em vista que havia sido assinalado pela Cúria romana, em 1934, como um dos seminários Centrais⁹ para todo o Brasil, por ser a única instituição brasileira, antes do Concílio Vaticano II, a conceder diplomas de teologia com reconhecimento pontifício, e também por se tornar, com a mudança curricular de 1979, a única faculdade de teologia da América Latina com reconhecimento pontifício e supervisão da Cúria romana a adotar oficialmente a orientação teológica baseada na teologia da libertação, como relatou um dos meus primeiros entrevistados:

Então 1979, o currículo da faculdade optou claramente por um trabalho segundo os métodos da teologia da libertação. Isso fez com que a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção fosse referência na América Latina por que era praticamente o grande centro de formação teológica com reconhecimento eclesial e supervisão da Santa Sé que se empunha esse modelo de elaboração teológica partilhado pelo corpo docente, pelo corpo discente e pelos bispos que mantinham aqui seus estudantes (ENTREVISTA 01).

Depois, à medida que a pesquisa se desenvolvia, pude constatar que, de fato, a PFTNSA tinha se tornado uma referência, não somente para os estudantes e professores latino-americanos – que vinham nela estudar teologia ou mesmo fazer cursos de pós-graduação –, bem como para os europeus, atraídos pela nova reflexão teológica latino-americana (ENTREVISTA 07). Alguns renomados professores de teologia latino-

⁷ Cúria da Arquidiocese de São Paulo.

⁸ Cf. IFFLY, 2010; SOUZA, 2004; VILHENA; PASSOS, 2005.

⁹ Um seminário central seria um instituto de formação de excelência, de acordo com as normas canônicas da Igreja Católica. Além do Seminário Maior do Ipiranga ou Seminário Central do Ipiranga, cujo nome oficial era Seminário Maior da Imaculada Conceição (ENTREVISTA 18), também foram elevados a seminários centrais, o seminário de Salvador/BA e o seminário de São Leopoldo/RS. Eram especialmente destinados a acolher os estudantes de dioceses cujos seminários diocesanos foram considerados pelas autoridades eclesiais como de formação deficiente (SERBIN, 2008).

americanos¹⁰ também ministraram cursos como professores visitantes ou conferências¹¹ organizadas pelo conjunto da comunidade acadêmica.

Devido ao seu passado, eclesial e socialmente relevante, resolvi optar pela pesquisa restrita à história das drásticas mudanças ocorridas no Seminário Central do Ipiranga (SCI) e na PFTNSA. Pesquisando sobre a história da Igreja Católica no Brasil, pude me dar conta do destaque que era dado à Arquidiocese de São Paulo, sobretudo por causa da figura pública de seu arcebispo d. Paulo Evaristo Arns¹². Este havia mudado a fisionomia da Igreja Católica em São Paulo, bem como o seu discurso: a comunidade eclesial assumiu, no auge do autoritarismo do regime militar, a defesa dos direitos humanos, a luta pela redemocratização do país e, sobretudo a denúncia da miséria e da injustiça social. A Arquidiocese de São Paulo, sob o episcopado de d. Paulo Arns, adotou uma postura explicitamente política, simpática em relação à esquerda secular, de caráter socialista. Os padres e agentes pastorais católicos que assessoravam as comunidades eclesiais de base (CEBs), tendo utilizado o marxismo como instrumento de análise, trocaram expressões como pecado pessoal por pecado estrutural, pecado social, com os quais identificavam o capitalismo – para eles, o pecado por antonomásia. Enfim, o trabalho religioso havia explicitamente assumido um caráter sociopolítico¹³ e, desde então, estava empenhado na conscientização e mobilização popular ou, para utilizar uma linguagem mais própria do ambiente eclesial, os agentes eclesiais estavam empenhados na luta pela libertação. Essa transformação na vivência da religiosidade católica despertou meu interesse, tendo em vista que me pareceu ser uma mudança numa direção inédita. Embora todas as instituições sociais se modifiquem constantemente, pode-se dizer que as mudanças bruscas que se deram na Arquidiocese de São Paulo foram mais intensas que as mudanças que vêm ocorrendo na mesma instituição nos últimos cem anos no Brasil.

Assim, minha intenção era pesquisar como havia sido possível a mutação do catolicismo brasileiro: de uma prática religiosa sacralizante, ele passou a uma prática altamente contestatória do *status quo* e – o que é inédito – de caráter preponderantemente secular. A minha hipótese inicial era que essas mudanças tivessem sido operadas a partir da

¹⁰ Juan Luis Segundo, teólogo uruguaio; Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano; Otto Maduro, sociólogo venezuelano; Jon Sobriño, teólogo espanhol radicado em El Salvador; Ronaldo Munhoz, teólogo chileno. Destaca-se também a conferência do teólogo católico alemão Johann Baptist Metz (ENTREVISTAS).

¹¹ Além dos teólogos, também intelectuais e políticos brasileiros: Paulo Freire, pedagogo; Marilena Chauí, filósofa; Fernando Henrique Cardoso, sociólogo e político; Cândido Procópio Ferreira de Camargo, sociólogo; Paul Singer, economista; Luis Inácio Lula da Silva, político e líder sindical e outras.

¹² Seu governo episcopal iniciou-se em 1970 e terminou em 1998.

¹³ Não que antes não fosse politizado. Todos os atos humanos têm uma dimensão política, mas isso não impede de chamarmos a alguns atos como explicitamente políticos.

mudança da concepção educativa referente aos anos de formação. Uma hipótese idealista. Weber (2004) demonstrou que, em algumas ocasiões, ideias religiosas podem gerar novas formas de conduzir a vida, um novo *ethos*. Evidentemente, não é uma regra geral, mas pode se apresentar como uma hipótese interessante: as novas ideias, gestadas pelos professores e intelectuais católicos, teriam dinamizado a conduta religiosa, transformando-a radicalmente no contexto da Arquidiocese de São Paulo.

Foi com essa hipótese que parti para minha segunda viagem a São Paulo. Dessa feita, já conhecia alguns de meus interlocutores em um dos ambientes da pesquisa, a FTNSA. Havia conseguido a autorização do diretor e do coordenador acadêmico para pesquisar nos arquivos da Cúria, mas ninguém sabia dizer com exatidão onde ficavam os documentos relativos à faculdade de teologia. Como não tinha muita certeza do período histórico que minha pesquisa iria cobrir, resolvi explorar os documentos e analisar as possibilidades de recorte histórico. Solicitei a verificação dos planos de curso das disciplinas ministradas no curso de teologia. Fui informado pelo diretor que esse material estava arquivado na secretaria e que poderia pedir à secretária da faculdade e investigar no espaço da faculdade, mas não poderia fazer fotocópia. Fiz um mapeamento geral do material entre os anos de 1991 até 2008. Não consegui encontrar nem na secretaria nem no arquivo metropolitano os planos de curso anteriores a 1991. Ninguém soube me dizer exatamente onde encontrá-los. Algumas fontes me revelaram que esses planos de curso foram perdidos ou ainda não foram catalogados para a exposição ao público¹⁴ (ENTREVISTA 07, 15, 17). Na ausência dos planos de curso, resolvi começar as entrevistas e procurar na biblioteca da PFTNSA e no Arquivo Metropolitano de São Paulo bibliografia ou relatos sobre a história do SCI e da mesma faculdade. Em conversas informais, indicaram-me um livro¹⁵, organizado por um dos atuais professores de história da PFTNSA.

De fato, o livro supracitado foi um norte orientador para que pudesse saber onde procurar e o que procurar, em termos de documentação relevante para meu intuito. Entrei em contato com o autor do livro em questão que me indicou procurar os dois livros de atas do colégio de professores¹⁶ da PFTNSA. De posse da informação, entrei em contato com o diretor solicitando os livros. Depois de alguns dias, a secretária os encontrou entre os livros

¹⁴ O diretor do Arquivo Metropolitano, Sr. Jair Mongelli Júnior, me assegurou que muitos documentos haviam se perdido por ausência de acomodação adequada e que muitos outros ainda não estavam catalogados e, por isso, não estariam disponíveis ao público.

¹⁵ Cf. SOUZA, 2004.

¹⁶ Essas atas são os livros nos quais estão registradas as reuniões pedagógicas dos professores permanentes da PFTNSA, desde o ano de sua fundação, em 1949. Entretanto, há uma lacuna nesses livros entre os anos de 1960 e 1966, na qual não consta nenhuma informação referente às reuniões de professores.

presentes na estante da sala da reitoria. Mapeando as informações presentes nesses livros que datam desde a fundação do SCI, em 1934, até os dias atuais, é que pude fazer o recorte temporal da pesquisa: de 1958 a 1984. É nesse período que ocorrem as recorrentes mudanças curriculares na PFTNSA. As mudanças constantes desde 1966 conduziram gradativamente à reforma curricular de 1979, na qual a PFTNSA adota uma orientação político-pedagógica baseada nos postulados de uma nova teologia de corte mais “indutivo e antropológico” (Ata I, 84) que se convencionou chamar “teologia da libertação”. Essa nova orientação causou muitos conflitos na comunidade acadêmica, de forma que alguns professores que haviam sido referência na faculdade, pediram demissão por não se adequarem às novas diretrizes acadêmicas.

Simultaneamente ao mapeamento das atas do Colégio dos Professores, iniciei as entrevistas com os alunos e/ou professores da PFTNSA referentes ao recorte temporal da pesquisa. Montei um roteiro com perguntas semiestruturadas, versando sobre quatro questões básicas: a) dados pessoais; b) estrutura formativa e curricular; c) impostação cultural; d) práticas espirituais. As entrevistas realmente foram muito difíceis. A maior parte dos entrevistados não tinha nenhum vínculo com o seminário. Eram ex-alunos ou ex-professores. Estavam espalhados pelas paróquias da cidade de São Paulo ou até residindo em cidades do interior. Fiz algumas viagens para o interior de São Paulo para entrevistas com algumas pessoas que tiveram uma passagem importante pelo SCI e pela PFTNSA: privilegiei aqueles que atuaram como alunos e, posteriormente, como professores da faculdade ou formadores do seminário. Para quem não conhecia a cidade, deslocar-se até essas paróquias foi um problema. Perdi algumas entrevistas por não conseguir chegar ao local ou, pelo menos, no horário marcado. Muitas pessoas também se recusaram a participar da entrevista. Houve desconfiança. O recorte temporal escolhido foi um momento de mudança muito intenso e, mesmo hoje, alguns anos depois, relatar esses fatos não deixa os padres à vontade. Em algumas perguntas, tive que ser mais incisivo, para que pudesse confirmar algumas informações de entrevistas anteriores. Para obter a confiança dos entrevistados, comprometi-me em não revelar as fontes. Alguns relataram que, devido ao trabalho que desempenhavam na Cúria Metropolitana de São Paulo, não poderiam participar da entrevista. Outros procuravam saber quais eram as perguntas da entrevista e, desculpando-se, recusavam-se a respondê-las. Cheguei a entrevistar 26 pessoas, sacerdotes e leigos, entre os quais ex-alunos, ex-professores e ainda professores da PFTNSA. Previamente, não estipulei um número exato de entrevistas. Para realizar as entrevistas, realizei mais algumas viagens a São Paulo.

Ao coletar as memórias das entrevistas, percebi que as mudanças no SCI e na FTNSA se deram posteriormente à mudança na prática dos católicos, sobretudo da esquerda católica¹⁷, mas também da própria prática pastoral no território arquidiocesano de São Paulo. Compartilho a tese¹⁸ segundo a qual as mudanças não vieram exclusivamente do centro da Igreja Católica, mas da periferia em direção ao centro dela. Para entender o contexto das mudanças eclesiais católicas no Brasil, utilizei algumas obras que seriam as mais relevantes, dentro do campo pesquisado.

LÖWY (2000) entende que as mudanças na Igreja Católica e no cristianismo latino americano em geral se deram por causa das afinidades eletivas entre a ética religiosa cristã e, sobretudo católica, e alguma modalidade de humanismo marxista, resultantes de algumas mudanças internas e externas à Igreja Católica. Entre as mudanças externas, estão a nova configuração urbana e os regimes ditatoriais. Entre as mudanças internas, a doutrina de abertura do Concílio Vaticano II.

Alves (1979) defende a tese de que a Igreja Católica se modificou, em última instância, por conta do autoritarismo do regime militar, mediante as perseguições e torturas de católicos empenhados em movimentos sociais. Os bispos católicos perceberam, segundo ele, durante o momento de maior truculência do regime militar, que, se não agissem contra as arbitrariedades, poriam em risco sua legitimidade moral e religiosa. Por isso, embora nem todos os bispos fossem inclinados a estabelecer relações de conflito com o Estado, a Igreja do Brasil, sob a liderança da CNBB e seus organismos, desempenhou um papel central na oposição ao regime militar.

Amaral (2010) defende a tese de que a modificação da Igreja Católica ocorreu por causa do processo objetivo de secularização do Brasil que culminou com o governo tecnocrático dos militares, excluindo do cenário público qualquer possibilidade de dimensão ética na política. Nesse sentido, as diversas tendências dentro da Igreja Católica se unem como resultado da perseguição do regime militar a todos os setores mais progressistas do clero, mas também a sociedade civil em geral. A secularização e a truculência do regime militar sobre alguns membros do clero ofereceram as condições para a união do clero da Igreja católica do Brasil contra o regime militar, constituindo-se ela como porta-voz da oposição, dos descontentes da sociedade civil brasileira.

¹⁷ Militantes da Ação Católica Brasileira (ACB), seus assistentes eclesiais e os jovens universitários da Juventude Universitária Católica (JUC).

¹⁸ Cf. AMARAL, 2010; LÖWY, 2000.

Mainwaring (2004) considera que as mudanças do catolicismo brasileiro também se devem a duas modalidades de aspectos: por um lado, as mudanças sociais – rápido processo de modernização – e políticas – regime militar – brasileiras e, por outro, a mudança de postura da Igreja Católica, após as diretrizes do Concílio Vaticano II. Além disso, ele enfatiza que a Igreja Católica não só é objeto das mudanças sociais, mas influi sobre a transformação política. Entretanto, em sua análise da mudança do catolicismo brasileiro, dá peso excessivo aos movimentos de base (dominados) como fator de mudança em detrimento da importância da elite religiosa¹⁹, da qual os intelectuais leigos não podem ser excluídos. Dessa forma, ele privilegia um modelo de mudança interpretado como sendo de baixo para cima.

Bruneau (1974) defende a tese de que a mudança eclesial católica é resultado da busca de meios para manter sua influência sobre a sociedade. Ele defende que as mudanças sociais e políticas tornaram ineficaz a influência tradicional exercida pela Igreja Católica através da cúpula. Assim, defende que a adoção da “missão profética”, a opção pela mudança reflete uma tentativa do catolicismo brasileiro de maximizar sua influência no contexto de grandes transformações sociais por que passou o Brasil.

Para além das teses antagônicas defendidas por esses autores, o mais importante para minha pesquisa foi que esses autores oferecem uma descrição das mudanças históricas do catolicismo brasileiro, nas quais se incluem as mudanças na Arquidiocese de São Paulo. Além disso, a maior parte desses autores está interessada em compreender como a religião pode se tornar uma força de mudança social. Minha pesquisa, ao contrário, tem interesse em compreender como as rápidas mudanças sociais no contexto brasileiro e, sobretudo paulistano interferem no processo de mudança religiosa e na sua direção. É dentro desse contexto histórico de mudança social que decidi verificar quais as mudanças que ocorrem na formação dos sacerdotes da Arquidiocese de São Paulo entre os anos 1958 e 1984. Acredito que o seminário, como meio ordinário de reprodução da dominação eclesial católica, oferece um seguro campo empírico para verificação e análise das transformações que atingiram o centro da organização eclesiástica.

Assim, o objetivo dessa pesquisa é analisar as transformações na formação de sacerdotes da Arquidiocese de São Paulo. Interessa identificar suas causas e também o sentido das mudanças. Minha hipótese é que se poderia entender as mudanças da Arquidiocese de São Paulo – e da formação sacerdotal dentro dela – em dois níveis de causas: causas estruturais –

¹⁹ Corresponde à religiosidade de virtuose, isto é: aqueles que são sujeitos da religiosidade ou aqueles que dominam a configuração religiosa e lutam entre si pelo monopólio da definição dos rumos da realidade sagrada. Não se deve confundir elite religiosa com elite social ou econômica (AMARAL, 2010).

o avanço avassalador do processo de secularização das elites dirigentes e do estado tecnocrático militar que provocaram a marginalização do catolicismo das questões públicas – e causas subjetivas – as circunstâncias políticas que permitiam encontrar uma resposta efetiva para a situação tendo em vista a ampliação ou manutenção da dominação eclesial católica.

As categorias centrais para a análise da relação religião/sociedade foi a teoria bergeriana da religião²⁰. Esta entende que o estudo sociológico da religião se funda na relação dialética entre religião e sociedade, a saber: na medida em que a mesma atividade humana²¹ que produz e mantém um mundo social, também produz e mantém um sistema religioso. Dessa forma, religião e sociedade mantêm entre si uma relação dialética²². As religiões só podem ser apreendidas, dentro de um quadro de referência sociológico, como enraizadas na atividade humana, de modo que elas só podem possuir realidade objetiva e subjetiva na medida em que os seres humanos a produzem e reproduzem²³. Portanto, toda religião, para manter-se como realidade, deve criar e manter uma estrutura de plausibilidade²⁴. A tese de Berger (2003) é que devido ao crescente processo de secularização²⁵ ocidental, cuja base tem no cristianismo uma de suas causas históricas²⁶, ocorre um deslocamento das religiões de uma posição axial – como símbolo unificador de toda a vida social – para uma posição marginal²⁷, relevante somente no âmbito da esfera privada. A crise de credibilidade da religião é efeito da redução de sua estrutura de plausibilidade e de sua correlata localização no interior da situação pluralista²⁸. Dessa forma, as mudanças religiosas devem ser buscadas em fenômenos de ordem infraestrutural. Berger (2003) afirma que a secularização e seu correlato pluralismo

²⁰ Cf. BERGER, 2003.

²¹ A atividade humana ocorre sempre pelos processos sociais de exteriorização, objetivação e interiorização (BERGER, 2003).

²² Isso afasta a possibilidade de qualquer determinismo apriorístico: em determinada circunstância histórica, uma determinada ideação religiosa pode ser resultado do processo social, mas, em outra circunstância, pode ocorrer o contrário.

²³ Isso não quer dizer que as religiões sejam *somente* isso.

²⁴ As definições da realidade afirmadas pela religião devem ser confirmadas socialmente. A estrutura de plausibilidade é maior ou menor dependendo do grau de confirmação social.

²⁵ Berger (2003) define a secularização como “processo por meio do qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (p. 119).

²⁶ Cf. WEBER, 2004.

²⁷ Segundo Berger, a secularização pôs as religiões numa situação totalmente nova: “Provavelmente pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras” (BERGER, 2003, p. 137).

²⁸ A entrada da religião na situação pluralista não deve ser entendida como limitada àquelas situações históricas em que há acirrada competição inter-religiosa. A situação pluralista como correlato do processo de secularização implica a competição não somente com grupos religiosos, mas, sobretudo com poderosos rivais não religiosos na função da definição da realidade. Assim, pode-se definir a situação pluralista como aquela situação em que “os ex-monopólios religiosos são forçados a lidar na definição da realidade como rivais socialmente poderosos e legalmente tolerados” (BERGER, 2003, p. 149).

produziram efeitos visíveis sobre os conteúdos religiosos tradicionais e as instituições que os assumem. Entretanto, ele também afirma que fatores históricos específicos podem favorecer uns efeitos em detrimento de outros ou afetar seus efeitos, retardando-os ou radicalizando-os.

Camargo (1961; 1973), no fim dos anos 1950, chamava a atenção para a singularidade do processo de secularização no Brasil quando registrava a expansão de formações religiosas sacrais (kardecismo, umbanda, pentecostalismo) exatamente nas regiões onde o país se urbanizava e estabelecia progressivamente padrões mais racionais e seculares. Entretanto, para ele, isso não significava que não houvesse secularização, mas que a secularização não se restringia exclusivamente à dessacralização dos conteúdos religiosos. Camargo priorizou a racionalização da ação religiosa²⁹ afirmando, por isso, que o crescimento das religiões sacrais era o contraponto do declínio e da dissolução do catolicismo como religião dominante tradicional. Nesse sentido, a secularização implicaria não somente a deserção das crenças religiosas tradicionais, mas a conversão a outras crenças religiosas ou adesão pessoal à velha fé religiosa, de uma forma nova.

Nesse sentido, Pierucci e Prandi (1996) assinalam que a secularização no Brasil, entendida como laicização da vida e dos valores, foi uma variável dependente da eficácia do processo de modernização da sociedade brasileira. Dessa forma, a secularização da consciência atingiu de maneira predominante as camadas mais escolarizadas, as elites dirigentes, as classes médias da sociedade brasileira. Onde o processo de modernização falhou em oferecer e cumprir suas promessas de bem-estar e emancipação, a religião continuou sendo um recurso válido de orientação da experiência. A própria hierarquia católica, desde o início do período republicano, falava que no Brasil havia um povo católico governado por uma elite intelectual, política e socioeconômica agnóstica, indiferente (PIERUCCI, 1996).

Segundo Della Cava (1975), a exaltação do povo religioso católico foi, no Brasil, uma estratégia para pressionar o Estado a reconhecer o catolicismo e, com isso, auferir privilégios do poder público. Na tentativa do catolicismo de minar o processo de erosão pública da cosmovisão católica tradicional, sob o efeito da secularização, foram instituídos tipos de evangelização ambiental, desenvolvida por leigos, como a Ação Católica (AC) e, depois, a Ação Católica especializada³⁰. A presença ativa dos estudantes católicos nas universidades,

²⁹ Camargo desejava referir-se à passagem da religião tradicional para a religião internalizada, cuja principal diferença está no fato de que a segunda ocorre quando se assumem os valores religiosos conscientemente em contraposição aos valores da sociedade abrangente.

³⁰ Divisão no seio da Ação Católica, na qual os encontros se davam por ambiente de vida e convivência: Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Universitária Católica (JUC) etc. (DELLA CAVA, 1975).

centros irradiadores de pensamento secular e sua tentativa de assimilar o ambiente resultou, conforme o método da AC³¹, na secularização da consciência dos estudantes católicos e na adoção de ideologias laicas associadas ao discurso religioso numa tentativa de se afirmar no ambiente. Porém, essas “traduções”³² da filosofia laica e das ciências sociais para o discurso religioso eram uma coisa nova e vista com desconfiança pela hierarquia católica. Até esse período, as inovações provinham dos leigos e alguns padres³³, mas não conseguiam se firmar por conta da política eclesiástica, enfatizada desde século XIX³⁴, de resistência a alguns valores e crenças modernas.

No entanto, em 1958, a situação de passividade da Igreja Católica no Brasil em relação à esfera pública recebeu a atenção do papa João XXIII (1958- 1963) que prescreveu a mudança da política de resistência católica em direção a uma maior atuação na esfera pública. Era o começo da mudança da política eclesiástica no sentido de um compromisso com as aspirações e valores modernos que será ratificada com as diretrizes do Concílio Vaticano II (1962- 1965). Este representa uma nova posição político-eclesiástica perante o mundo moderno: o espírito de entusiasmo em relação à situação secular moderna e, por isso mesmo, certa acomodação à situação moderna como uma possibilidade de aumentar sua estrutura de plausibilidade, isto é, obter maior relevância no mundo.

Dentro da situação de otimismo em relação à modernidade e suas promessas, a Igreja Católica no Brasil iniciou o processo de mudança de sua estrutura e atuação, capitaneada pela CNBB³⁵, presidida à época por hierarcas tendentes à mudança. Porém, havia resistência da maior parte do episcopado às mudanças acentuadas. O advento do regime militar em 1964 pôs fim ou moderou o ímpeto de setores do catolicismo brasileiro por mudanças sociais profundas. Segundo Amaral (2010), o regime militar brasileiro foi portador da mais forte ideologia tecnocrática, cuja consequência é a emergência de políticas públicas baseadas em

³¹ O método ver, julgar e agir ou formação na ação (AMARAL, 2010).

³² Com esse termo, Berger (2003) assinala a tentativa de legitimação do discurso religioso no mundo secular expressando-o e entendendo-o segundo os pressupostos cognitivos do pensamento secular moderno acerca da realidade.

³³ Assessores eclesiásticos da Ação Católica.

³⁴ Vale fazer uma digressão para citar a posição do catolicismo oficial em relação à modernidade, exemplificado pela figura de PIO IX, em cujo escrito de 1864, “Sílabo de Erros”, condenava a afirmação: “o romano pontífice pode e deve ajustar-se e concordar com o progresso, o liberalismo e a civilização, como foram recentemente introduzidos” (BERGER, 1996).

³⁵ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, fundada em 1952, tornou-se uma das maiores forças articuladoras do episcopado nacional, dotando a Igreja Católica brasileira de uma estrutura burocrática capaz de oferecer as condições organizacionais que lhe possibilitaram ascender à posição de liderança da sociedade civil na resistência ao Estado militar tecnoburocrático. Além da estrutura burocrática e comunicacional da Igreja Católica brasileira, a sua natureza transnacional e seu prestígio funcionaram como um escudo contra as arbitrariedades do regime militar (AMARAL, 2010).

justificativas seculares. Nessa situação, as definições de realidade religiosas tornaram-se publicamente vazias. Interessava ao regime militar o apoio da Igreja Católica como retórica ideológica (BERGER, 2003). No contexto do desenvolvimento econômico implementado pelo regime autoritário, os ensinamentos tradicionais católicos não tinham nenhuma relevância.

Entretanto, alguns setores da Igreja Católica no Brasil, mais radicalizados, não desistiram de encontrar um novo discurso e uma nova justificação para uma prática religiosa mais adequada à situação moderna. Em geral, esses membros estão associados à JUC e seus assistentes eclesiais (padres e bispos). Estes começaram a ser presos, torturados, expulsos e exilados. A prisão de alguns padres e religiosos colocou a hierarquia católica em alerta contra as arbitrariedades do novo regime, no sentido de que abriu um precedente que deixava toda a hierarquia católica insegura. Nesse sentido gerou “espírito de corpo” na hierarquia nacional da Igreja Católica no Brasil, representada pela CNBB, e a irmanou com a sociedade civil descontente, cujos mecanismos de expressão foram eliminados pelo regime autoritário.

A Igreja Católica no país estava em disputa, não contra outras religiões, mas contra a ideologia tecnocrática, representada pelo regime militar. A disputa entre Igreja Católica e Estado brasileiro se deu no campo de luta pela definição de realidade no campo do desenvolvimento econômico-político-social. O CNBB só pode assumir um discurso novo porque este havia sido gestado, através da prática das alianças políticas da JUC³⁶ e também das várias “traduções” do pensamento secular de resistência, presente na sociedade civil – a esquerda católica e os humanistas seculares³⁷ – para o campo do discurso e da prática religiosos. Um dos grandes momentos dessa “tradução” da doutrina religiosa em categorias seculares foi a Conferência Episcopal de Medellín (1968), na qual foi criticado o modelo desenvolvimentista em função da luta pela libertação³⁸.

Alguns fatores são importantes para entender o processo de incorporação de categorias seculares por parte de setores do catolicismo brasileiro: a crise do catolicismo brasileiro e do seu discurso tradicional, no contexto do rápido processo de secularização; a abertura política do Concílio Vaticano II (1962- 1965) para a acomodação ao pensamento secular como

³⁶ Optando pela relevância no ambiente universitário, a JUC modificou sua ação de uma prática doutrinária e sacramental para a crítica política de caráter socialista, associando ao seu discurso elementos do marxismo e à sua prática alianças políticas com marxistas no movimento estudantil (DELLA CAVA, 1975).

³⁷ O humanismo secular é representado por um conjunto de ideologias político-filosóficas, muitas vezes distintas entre si, mas que se definem pela crença (esperança) de que a libertação, a realização humana deve acontecer na história, através de ação comprometida dos seres humanos (AMARAL, 2010).

³⁸ Libertação é um termo fortemente influenciado pelas teorias da dependência latino-americanas (LÖWY, 2000).

incentivo à inovação no sentido de recuperar a credibilidade da religião católica no mundo moderno; a intensificação da marginalização a que o regime militar submeteu a Igreja católica, constringendo-a a associar-se à oposição formada, majoritariamente, por membros da esquerda secular, de modo que a prática comum acarretou a adoção do discurso da oposição secular, embora “traduzido” em categorias religiosas no intuito de legitimar sua atuação.

Foi dentro desse contexto de mudanças do catolicismo na sociedade brasileira que escolhi a Arquidiocese de São Paulo, um dos mais importantes centros irradiadores das mudanças das ações e do discurso tradicional católico no país, para compreender as transformações operadas no seio da formação dos sacerdotes. É oportuno lembrar que os seminários, como âmbito de reprodução do catolicismo institucional, são importantíssimos na definição do perfil sacerdotal e, portanto, da própria orientação da Igreja Católica.

Há poucas pesquisas sobre seminário ou formação sacerdotal no Brasil³⁹. Boa parte delas foi executada por Historiadores que se dedicaram principalmente às pesquisas acerca do chamado seminário tridentino⁴⁰. Serbin (2008) foi uma feliz exceção, na medida em que sua pesquisa teve por objeto as transformações ocorridas na vida do clero, centrando sua análise nos seminários do período colonial até os anos 2000. Por isso, para contextualizar a história da SCI servi-me basicamente da obra de Historiadores, no intuito de construir um tipo ideal do seminário tridentino e mostrar a transformação que se deu no modelo de formação da Arquidiocese de São Paulo, distinguindo-a do modelo adotado anteriormente. Souza (1999; 2004) foi uma importante fonte bibliográfica sobre a história do SCI e da PFTNSA. Na medida do possível, tentei confirmar suas informações comparando com os registros documentais a que tive acesso e as narrativas históricas colhidas nas entrevistas.

Muitas das experiências de mudanças na formação sacerdotal foram operadas no SCI, sob o episcopado de d. Paulo Arns, o maior entusiasta, junto com d. Hélder Câmara, da política eclesial da acomodação do catolicismo ao mundo moderno com vistas à busca da relevância social. Essa importância explica por que a experiência de formação sacerdotal da Arquidiocese de Recife e Olinda – conduzida por d. Hélder Câmara – e da Arquidiocese de

³⁹ Serbin (2008) afirma que “a formação de padres em seminários diocesanos não foi estudada sistematicamente por nenhum Historiador ou cientista social” (p. 21). Antes dele, havia alguns poucos artigos e pesquisas sobre pequenos seminários: BARRETO, 2004; 2011; BENELLI, 2008; KRETZER, 2009; LOCKS, 1972; SERBIN, 1992; 2008; SOUZA, 1999; TAGLIAVINI, 2007.

⁴⁰ Até recentemente seria redundância assim classificá-lo, tendo em vista que era a única modalidade de seminário existente. Porém, algumas mudanças relativamente recentes na formação de sacerdotes da Igreja Católica possibilitaram essa classificação, na medida em que a nova formação sacerdotal, embora aconteça em seminários, distingui-se fortemente da formação anterior.

São Paulo – comandada por d. Paulo Evaristo Arns – foram as que passaram pelas transformações mais radicais em todo o Brasil (SERBIN, 2008; SOUZA, 1999;).

Desde pelo menos a segunda metade do séc. XIX, a Igreja Católica no Brasil tem se esforçado para formar um tipo de padre que se caracterize pela erudição, castidade e santidade. O sacerdote deveria ser o guia moral e espiritual do povo. Por isso, deste era afastado por anos e submetido a uma rígida formação disciplinar, intelectual e espiritual. Esse tipo de padre era o guardião das coisas do além, da transcendência. Estava afastado das coisas cotidianas, consideradas como de status inferior em relação às realidades eternas. A formação exigida para formação desse tipo de sacerdote era determinada minuciosamente pela Santa Sé, através dos visitantes pontifícios (SERBIN, 2008). Tudo era bastante regulamentado a tal ponto que, se alguma coisa não funcionasse como devido, o seminário poderia ser imediatamente fechado pelo visitador. Em meados da década de 1930, o visitador pontifício dos seminários brasileiros determinou que alguns seminários diocesanos, considerados inadequados, fossem fechados e que os seminaristas que neles estivessem fossem transferidos para seminários nacionais de excelência, denominados seminários centrais. O SCI era um dos três seminários centrais do Brasil e, nesse status, funcionou praticamente até o fim do Concílio Vaticano II (1962-1965). Esse modelo de formação clássica ou tridentina desempenhou uma função basilar para a moralização do clero brasileiro, para expansão da Igreja Católica no território brasileiro (SERBIN, 2008).

Porém, com as rápidas mudanças por que passava o Brasil nos 1960, esse tipo de padre, formado nos moldes do seminário clássico, tornou-se disfuncional em relação aos novos objetivos traçados pela Igreja Católica no Brasil e referendados pela nova política de acomodação ao mundo secular, iniciada no pontificado de João XXIII (1958-1963) e corroborada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Como não houve diretrizes concretas e específicas, a formação sacerdotal tornou-se anômica, abrindo um período denominado de experimentalismo⁴¹. Este foi um período marcado por inúmeras mudanças na formação sacerdotal no sentido de adaptá-la à formação de sacerdotes modernos, capazes de assumir uma função relevante na sociedade moderna. Entre as transformações introduzidas estão o fim do seminário como residência e lugar de formação dos seminaristas e a criação de um discurso teológico novo, voltado para as realidades seculares. Essas experiências geraram um novo tipo de sacerdote, o militante da conscientização e da mobilização populares.

⁴¹ Serbin (1992; 2008) utiliza essa expressão para referir-se ao período de inovações febris que caracterizaram a formação sacerdotal em algumas Arquidioceses brasileiras.

O SCI viveu, entre 1958 e 1984, a transição entre os dois modelos de formação supracitados. Por isso, pesquisar as transformações da formação no SCI, dentro da Arquidiocese de São Paulo, é uma ocasião para compreender como concretamente se gestaram essa mudança, quais as suas causas e suas consequências tanto eclesiais quanto sociais. Para mapear as mudanças ocorridas no SCI, concentrei-me em três eixos: regime de funcionamento, regime disciplinar, práticas espirituais e formação intelectual.

Utilizei as formulações ideal-típicas, da metodologia weberiana⁴², como base para a construção dos conceitos de seminário clássico ou tridentino optando pelas dimensões intelectual, disciplinar, espiritual como critérios que permitiram uma melhor percepção das mudanças na formação sacerdotal. Também associei a sacralidade ao seminário clássico⁴³ como critério para distingui-lo das outras modalidades de formação que associei à modernidade/secularidade.

Como fonte de reconstituição histórica, utilizei a metodologia qualitativa⁴⁴, mediante a técnica de entrevista semi-estruturada para recolher as narrativas históricas dos ex-seminaristas, formadores e professores. Elaborei um roteiro com perguntas semi-estruturadas dividido basicamente em quatro eixos: a) Dados pessoais; b) Estrutura formativa e curricular; c) Impostação cultural; d) Práticas espirituais. Não fui a campo com um número pré-determinado de entrevistas. Comecei a fazer entrevistas cobrindo os períodos históricos relativos ao período investigado nessa pesquisa até encontrar o ponto de saturação em relação aos critérios selecionados (ALBERTI, 2005). Fiz entrevistas no sentido de perceber o que foi interiorizado por esses sujeitos como algo deles, os aspectos selecionados por sua memória, decorrentes das experiências vividas no processo de formação pelo qual os entrevistados passaram – que é um processo relativamente longo. Depois identifiquei a dimensão intersubjetiva desses relatos, a fim de utilizar somente aquilo que obteve confirmação por outros relatos, tendo, portanto, mais probabilidade de ser interpretada como relato objetivo. Minha preocupação foi não apenas com o que os informantes percebiam, mas com o que objetivamente aconteceu naquele período ou, pelo menos, o que aconteceu na visão das pessoas que viveram aquela situação conjuntamente. Por isso, privilegiei as informações que

⁴² Weber assim o define: “Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento” (1991, p. 106).

⁴³ Não ignoro que o modelo de formação própria dos seminários clássicos representa uma racionalização da ação religiosa (burocratização), mas não ainda do conteúdo religioso. Eles eram dispositivos institucionais regidos pela cosmificação sagrada (BERGER, 2003).

⁴⁴ BECKER, 1994; HAGUETTE, 1987; MINAYO, 2010.

se manifestaram de forma recorrente no conjunto dos entrevistados que fizeram uma experiência semelhante, situada no mesmo período histórico.

Além das entrevistas semiestruturadas, realizei análise documental, utilizando como fontes vários documentos arquidiocesanos: A) As atas do colégio dos professores: possibilitaram-se a verificação das seguintes informações em relação à FTNSA: as ênfases curriculares nos vários períodos históricos, os nomes dos professores e diretores, os objetivos institucionais, as reivindicações dos alunos e professores; os conflitos entre os professores em relação aos aspectos político-pedagógicos da formação acadêmica, a adequação dos documentos e diretrizes pontifícias à situação da faculdade. B) Através dos livros de crônicas, dos relatórios quinquenais e dos planos pastorais, foi possível identificar as mudanças na orientação política da Arquidiocese, bem como as intenções que presidiam as ações do governo arquidiocesano.

Associei as informações colhidas das fontes documentais, as narrativas históricas e as referências bibliográficas, cruzando-as, quando possível, a fim de poder utilizar informações mais seguras. Também utilizei, como fontes históricas, as pesquisas sobre a Arquidiocese de São Paulo que podem ser consultadas na bibliografia⁴⁵.

Dessa forma, esta tese ficou estruturada do seguinte modo:

No primeiro capítulo, apresentei a teoria da religião de Peter Berger em diálogo, sobretudo com Max Weber e sua macroteoria dos processos de racionalização. Apresentou-se uma discussão sobre a relação dialética entre religião e sociedade e também como os processos de racionalização modificaram substancialmente a função social tradicional da religião e mesmo suas feições no mundo contemporâneo, introduzindo-as numa situação de mercado. A correlação entre os fenômenos da secularização e da situação de pluralismo mostrou-se fundamental para entender a perda estrutural da posição axial que as religiões sempre tiveram em todas as sociedades pré-industriais e como se modificaram no interior do mundo secularizado e pluralista. Dessa forma, expus os instrumentos teóricos e conceituais fundamentais que orientaram minha pesquisa.

No segundo capítulo, mapeei a história do Seminário Nossa Senhora da Assunção, demonstrando as correlações existentes entre as mudanças do seminário e as mudanças da própria sociedade paulistana e do catolicismo. O objetivo foi situar o seminário do Ipiranga em seu contexto social, político e religioso, mostrando como houve uma relação de

⁴⁵ Destaque para as seguintes obras: IFFLY, 2010; RODRIGUES, 2008.

interdependência entre as transformações sociais e as mudanças na formação do quadro profissional da organização eclesial católica.

No terceiro capítulo, identifiquei as modalidades da formação clássica ou tridentina no SCI enfatizando três aspectos fundamentais: regime de funcionamento, disciplina e espiritualidade e, ao mesmo tempo, apontando mitigação nos parâmetros da formação clássica à medida que avançavam a secularização e o pluralismo, cujas consequências foram respondidas pela opção político-eclesiástica de acomodação, em grau elevado, do catolicismo ao mundo moderno.

No quarto capítulo, apresentei as mudanças na formação sacerdotal no SCI como consequência das grandes mudanças na política eclesiástica da Arquidiocese de São Paulo que ocasionaram uma severa anomia na formação sacerdotal pela falta de diretrizes concretas que pudessem conduzir o processo formativo. Esse período ficou conhecido como experimentalismo e significou objetivamente o fim do seminário clássico e o advento das “casas de formação”, orientadas por uma perspectiva inteiramente secular.

No quinto capítulo, mapeei e analisei as mudanças intelectual da formação sacerdotal como produto das mudanças na prática do catolicismo paulistano, objetivando mitigar a crise de relevância do discurso católico tradicional e legitimar a nova prática pastoral. Concentrei-me nas mudanças na PFTNSA, que abandonou seu caráter sacral, segregado, e voltou-se para o mundo secular e seus problemas concretos. O sentido da transformação implica a secularização objetiva da faculdade de teologia (burocratização), mas, sobretudo uma mudança subjetiva, na medida em que a secularização da consciência conduziu à produção de uma teologia secularizada, voltada para as preocupações sociais, econômicas e políticas.

No sexto capítulo, analisei as causas externas e internas da mudança na formação sacerdotal na Arquidiocese de São Paulo. Entre os fatores externos, a secularização associada ao regime político autoritário gerou a marginalização do catolicismo brasileiro do cenário público. Entre os fatores internos, a nova orientação político-eclesiástica do Vaticano II, os planos pastorais da CNBB, as diretrizes da II Conferência do Episcopado Latino-Americano (Medellín) e a orientação de d. Paulo Evaristo Arns, como arcebispo de São Paulo.

Espero que as próximas páginas consigam ter êxito no cumprimento do programa supracitado. Muitas vezes, não se consegue cumprir aquilo que foi anunciado. Acredito, todavia, que esta avaliação é função do leitor.

1. SOCIEDADE E RELIGIÃO NA TEORIA SOCIOLOGICA

Karl Marx (2005), na esteira de Ludwig Feuerbach (1988), entendeu a religião como uma projeção humana, porém, ao contrário deste último, não via a realidade com caráter estático. A religião não era concebida como pura criação proposital, mas como resultado da atividade coletiva humana e das relações sociais estabelecidas em que se baseia essa atividade. Para ele, a religião pertence ao campo da ideologia, ou seja, a religião contribui para instituição de uma falsa consciência da realidade.

É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o Homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. [...] A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola* (MARX, 2005, p.146s).

Para uma sociologia revolucionária e materialista, como a realizada por Marx, a religião, como falsa consciência da realidade, era um entrave à mudança social. Para tornar concreta sua crítica ao idealismo de Hegel, Marx não duvida em apontar a religião como ilusão. Se o interesse era a mudança social, é imperativo que a religião fosse desmascarada, tendo em vista que ela é uma das maiores forças produtoras de definições da realidade. Uma das grandes contribuições de Marx para a sociologia das formas culturais é, segundo Berger e Luckmann

[...] que o pensamento humano funda-se na atividade humana ('trabalho' no sentido mais amplo da palavra) e nas relações sociais produzidas por essa atividade. O melhor modo de compreender as expressões 'infraestrutura' e 'superestrutura' é considerá-las respectivamente como atividade humana e mundo produzido por esta atividade (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 18).

O mundo social, portanto, é produto da atividade humana. Essa relação não deve ser concebida a partir de um caráter meramente mecanicista, mas dialético. Não se deve entender infraestrutura como estrutura econômica estritamente nem superestrutura como seu "reflexo" direto.

Também Durkheim (1989) estuda as relações entre religião e sociedade. Para ele, as religiões são fenômenos coletivos por excelência. Há uma relação de correspondência entre o social e as ideias coletivas. Estas se constituem na vida social, de forma que não há sociedade

sem que haja a crença num ideal coletivo e não há ideal sem vivência societária. As ideias coletivas são o resumo de toda a vida social. O sociólogo francês afirma que se engana quem pensa que a sociedade é somente um corpo organizado com certas funções vitais. Na verdade, diz ele, ela é um corpo no qual os ideais coletivos desempenham a função de uma alma. Os ideais coletivos são forças vivas, motrizes porque se originam de forças coletivas, que são vivas e reais. Para Durkheim (1954), todas as ideias coletivas correspondem a uma determinada realidade objetiva (ele a chama *sui generis*), sobre a qual é possível o consenso social. Portanto, os ideais coletivos concernem a essa realidade objetiva *sui generis*, motivo pelo são impessoais e objetivos: “Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, é a natureza da sociedade, e não a dos particulares, que devemos conceber. Os símbolos com que ela se pensa mudam com o que ela é” (DURKHEIM, 1984, p. 18).

Durkheim (1989) considera que a religião é um elemento essencialmente social. Ela é fruto das representações coletivas. Estas, por sua vez, revelam realidades da coletividade que se expressam em categorias sociais. As representações coletivas, segundo Durkheim (1989), são todas aquelas deduções que fazemos a respeito da existência humana e da realidade social, ou seja, a própria maneira de perceber e reconhecer o mundo, distribuir e classificar as coisas. A religião, segundo ele, não é uma mera ilusão, senão não subsistiria como fenômeno estável no tempo. Ela funda suas raízes na realidade e informa sobre a vida da sociedade. A religião não é somente um sistema de práticas rituais e festivas, mas, antes de tudo, sua função é expressar (definir) o mundo. A primeira forma de classificação das coisas e definição do mundo é religiosa. A imagem da sociedade pensada ou idealizada pela coletividade é a religião. Diz ele, “a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstraí-la, reflete sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e repelentes” (DURKHEIM, 1989, 498). Por isso, Durkheim conclui que “se a religião gerou tudo que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião” (1989, p. 496). Apesar das diferenças teóricas, o que Durkheim e Marx possuem em comum é o fato de recusarem a ideia de encontrar no indivíduo ou na sua consciência os fatores explicativos da atividade social humana. Ao contrário, ambos buscaram explicá-los recorrendo à sociedade e às relações sociais. Por isso, os dois esposaram o princípio da não consciência⁴⁶ e do primado das relações sociais.

⁴⁶ Significa que ambos se recusam a procurar na consciência individual a chave explicativa dos fenômenos sociais.

Max Weber (2004) é um dos autores clássicos que se destacam no estudo do fenômeno religioso e de sua influência sobre a sociedade. Weber (2000), ao contrário de Marx e Durkheim, defende o primado da ação individual sobre as estruturas. A sociedade, segundo ele, não pode ser concebida como algo exterior aos indivíduos, funcionando independente de sua ação. Ele considera que a sociedade e suas instituições são produtos da ação dos indivíduos. Logo, sua sociologia tentará “compreender” a ação subjetiva dotada de sentido conferido pelos singulares às estruturas sociais. Ele define a sociologia como a “ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2000, 03). Como a sociedade é produto da ação humana, o papel do sociólogo é compreender o sentido da ação humana, das suas interações e das instituições sociais em que a conduta humana está objetivada.

Para Weber (2000), a sociologia é uma ciência da cultura que busca compreender as conexões de sentido. Como verificou que a realidade somente adquire sentido a partir da ação humana, propôs a construção de tipos ideais como artifícios metodológicos capazes de proporcionar a compreensão das singularidades culturais. A definição que Weber dá dos tipos ideais é a seguinte:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento (WEBER, 1991, p. 106).

O conceito de tipo ideal é demasiado importante na medida em que permite verificar as afinidades eletivas entre diversos fenômenos. Foi a partir dele que Weber pode estabelecer as correlações entre as imagens de mundo e as imagens de Deus das diversas religiões e o tipo de conduta em relação ao mundo. Weber (2006) percebeu, em seus estudos sobre religião, que especificidade do racionalismo desenvolvido no ocidente moderno poderia ter como uma de suas raízes uns tipos específicos de religião: o judaísmo antigo e, posteriormente, o protestantismo ascético.

É a partir da sua sociologia da religião que Weber (2004; 2006) irá expor sua teoria a respeito do nascimento e desenvolvimento da modernidade. Ele apresenta sua teoria da racionalização e demonstra a partir dos fenômenos históricos, partindo das religiões mundiais, como havia uma tendência de racionalização em todas as culturas, nos seus mais diversos setores e nos seus tipos mais diferentes. Porém, ele identificou que, no Ocidente, entre outros fatores, por conta da especificidade de certos fenômenos religiosos, entre eles, o

protestantismo ascético, o processo de racionalização atingiu níveis nunca vistos na história da humanidade.

O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação, não foi realizada na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica) [...] a vida do “santo” estava exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas justamente por isso era racionalizada de ponta a ponta em seu percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra (WEBER, 2004, p. 107).

A racionalização da vida, que começou sob motivação religiosa, ganhou autonomia quando desapareceu sua motivação religiosa e exacerbou-se de modo que acabou dominando a moralidade intramundana e contribuindo, com sua parte, para construir o poderoso cosmos da ordem econômica moderna. Este se fundamenta nos pressupostos técnicos e econômicos da produção fabril, exercendo uma pressão sufocante sobre o estilo de vida de todos os indivíduos que vivem sob seu influxo. É o que ele denominou especificamente racionalismo da dominação do mundo (WEBER, 2006).

O estudo das religiões permitiu que Weber (2006) identificasse um quadro completo do desenvolvimento cultural da modernidade. Ele tentou explicar esse desenvolvimento a partir de certos conceitos: *racionalização*, *desencantamento do mundo* e *secularização*. Muitos entendem que esses conceitos são sinônimos. Porém, Weber os emprega com significados diferentes.

A racionalização é, por assim dizer, o termo chave da sociologia weberiana. Com este, Weber quer acenar para o amplo processo de avanço da razão na vida social. Ele concebe a história da modernidade como a história do processo de racionalização. Porém, não o concebe como um processo evolutivo nem a partir de uma visão teleológica, mas como uma forte tendência. Um fator importante a respeito desse conceito é o fato de que Weber mostra que, inicialmente, a racionalização não surge como fenômeno exterior à religião, mas aparece como resultado do processo de complexificação da religião, dos seus dogmas e de sua moral.

O conceito de desencantamento do mundo ocorre quando se dá a intensificação do processo de racionalização. É um termo que indica a racionalização da vida no seu mais elevado grau. Segundo Pierucci (2003), o conceito de desencantamento do mundo é polissêmico. Contudo, é possível, segundo ele, afirmar que o núcleo duro do conceito está apoiado sobre a eliminação da crença em um mundo habitado por impessoais entidades sobrenaturais que poderiam ser controladas por meio da magia (desmagificação em sentido amplo). No caso do protestantismo ascético, o processo de desencantamento foi elevado ao

grau extremo com a absoluta supressão da salvação eclesiástico-sacramental. Por isso, afirma Weber:

Aquele grande processo histórico religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão. O puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da *superstition*, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental (WEBER, 2004, p. 96).

A exclusão do meio salvífico eclesiástico-sacramental demarcou a diferença fundamental com a mentalidade católica, manifestando o passo além dado pelo protestantismo ascético. Esse processo, contudo, não ficou restrito ao interior das religiões. A ciência e a técnica modernas continuam o empreendimento de desocultamento da natureza e da sociedade, como afirmou Raymond Aron:

[...] a ciência nos habitua a ver a realidade exterior apenas como um conjunto de forças cegas que podemos pôr a nossa disposição, nada resta dos mitos e das divindades com que o pensamento selvagem povoava o universo. Nesse mundo despojado desses encantamentos, e cego, as sociedades se desenvolvem no sentido de uma organização cada vez mais racional e burocratizada (ARON, 2003, p. 521).

A secularização, por sua vez, é o produto de todo esse processo. Este conceito quer indicar o fato de que a cosmovisão religiosa já não fundamenta as instituições sociais e políticas. Do ponto de vista histórico, pode-se dizer que isso se deu em qualquer lugar onde houve a separação entre a comunidade religiosa e o Estado. Nessas sociedades, o poder político não recebe sua legitimação da instância religiosa, mas legitima-se autonomamente a partir de seus próprios critérios racionais. O campo político tem sua própria lógica de funcionamento, independente da religião. É preciso salientar que a secularização não significa o fim da religião nem obrigatoriamente a diminuição de sua importância na vida dos indivíduos. O conceito de secularização implica exatamente a autonomia das instituições sociais e políticas em relação à legitimação religiosa.

1.1 PETER BERGER COMO INTÉRPRETE DA TEORIA CLÁSSICA EM SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Peter Berger (2003) apresenta uma teoria geral da religião com rasgos de originalidade. Ele desenvolveu um diálogo bastante profícuo com as teorias clássicas da sociologia (Marx, Durkheim e Weber) que se mostrou bastante útil e adequado, quando se

trata de verificar a relação entre religião e sociedade desde as sociedades pré-modernas às sociedades modernas contemporâneas.

Berger (2003) inicia sua proposta teórica, afirmando, apoiado na tradição sociológica clássica que o mundo é produto da ação humana⁴⁷. Por isso, o mundo é precário, sujeito, a todo instante, a desintegração. Também a religião, como parte do mundo humano, é fruto da atividade humana. No entanto, segundo Berger (2003), ela tem se mostrado, historicamente, como um dos mais eficazes meios de produção e manutenção do mundo, na medida em que oculta aos homens o fato de que são eles que constroem o mundo e o dotam de significado.

Berger (2003) afirma que a sociedade é um fenômeno dialético porque, ao mesmo tempo, é possível dizer, por um lado, que é produto da atividade humana e, por outro, que o homem é produto da sociedade. Não há sociedade sem homens e não há homens sem sociedade. Para apreender o processo dialético de construção do mundo é preciso distingui-lo, didaticamente, em três momentos. São chamados de exteriorização, objetivação e interiorização.

O primeiro dos momentos do processo é a exteriorização. Este consiste na comunicação contínua do “ser” do homem sobre o mundo pela atividade física e também mental. O homem não pode ser concebido independentemente da comunicação de si mesmo sobre o mundo. Ele é essencialmente exteriorizante e não somente depois de completar seu desenvolvimento, mas desde o início de sua constituição. Isso se deve muito provavelmente a sua constituição biológica. O homem não nasce pronto, mas se faz em interação ininterrupta e ativa com o ambiente exterior ao seu organismo. Assim, a necessidade de desenvolvimentos posteriores não ocorre em contradição com a sua “natureza”, mas estão fundados na sua constituição mesma.

O inacabamento do organismo humano decorre do fato de que a estrutura dos instintos humanos é relativamente não especializada. Ao contrário dos outros animais, que possuem instintos altamente especializados, vivendo num mundo programado, fechado, o homem possui instintos insuficientemente especializados. Essa característica faz do homem um ser pouco programado, isto é, com mundo aberto. Conseqüentemente, o mundo do homem é obrigatoriamente modelado pela sua atividade. Isso faz do homem um ser incrivelmente instável, desequilibrado. Ele, portanto, tem de equilibrar-se com seu corpo e com o mundo que o envolve. A existência humana, o direcionamento de todas as suas atividades, visa ao equilibrar-se, busca estabilizar-se através da construção do seu mundo. Mais: à medida que o

⁴⁷ Berger procura ater-se aos postulados do quadro de referência de uma ciência empírica.

homem, através do processo de exteriorização, constrói o seu mundo, o seu equilíbrio, ele também institui a si mesmo, constrói o complemento necessário a sua compleição biológica insuficiente. Só assim o homem pode viver e realizar-se. Esse processo de construção do homem num mundo chama-se cultura. Para Berger (2003), a função da cultura é oferecer ao homem a estrutura firme, a programação da qual está destituído biologicamente; é para o homem como uma segunda natureza. Entretanto, não se deve esquecer que como construção humana é algo instável, precário e, portanto, destinado a mudar.

Para Berger (2003), existe uma relação do tipo existente entre o todo e a parte na relação entre cultura e sociedade. A cultura “*consiste na totalidade dos produtos do homem*” (BERGER, 2003, p. 19). Ele explica que o homem produz artefatos materiais, com os quais transforma seu meio ambiente e também produz artefatos não materiais, como a linguagem, por meio da qual produz um universo simbólico que envolve todos os aspectos de sua vida. A sociedade é, por sua vez, parte desse processo cultural, restringindo-se à dimensão não material. Diz ele: “*a sociedade é aquele aspecto desta última [cultura] que estrutura as incessantes relações do homem com os seus semelhantes*” (BERGER, 2003, p. 20). Em comum, ambas possuem o fato de ser produto da ação humana. No entanto, entre os fenômenos culturais, a sociedade apresenta um estatuto privilegiado por duas razões. Em primeiro lugar, devido à sociabilidade do homem. Esta não significa somente que o homem somente e sempre vive em sociedade, mas significa, sobretudo que a ação humana de produzir um mundo é necessariamente uma obra coletiva. Depois, em segundo lugar, ele destaca que a sociedade, embora seja parte da cultura, não é produto dela, mas sua condição necessária. Para integração do homem numa cultura, não basta exclusivamente o processo de socialização, mas é necessária a manutenção de dispositivos sociais específicos. Como a atividade humana de construção do mundo é estruturada, distribuída e coordenada pela sociedade, somente quando nela estão inseridos os produtos dessa atividade humana podem permanecer, gerando a estabilidade de determinado mundo construído socialmente.

O segundo momento do processo é a objetivação. Esta significa que o que foi socialmente produzido é reconhecido como algo distinto em relação àquele que o produz. O resultado da atividade humana passa a ser visto como algo que se confronta com o homem como uma facticidade que lhe é exterior. Já foi dito que a cultura é produzida pela atividade do homem, alojando-se em sua consciência e produzindo um mundo interior e exterior ao mesmo tempo. A novidade desse segundo momento é que, uma vez produzido, esse mundo não é mais passível de ser reduzido aos desejos dos indivíduos. Produzido, o mundo adquire o

caráter de realidade objetiva, está “lá fora”. É necessário ressaltar que todos os constructos culturais humanos adquirem essa objetividade, tanto os produtos materiais como os não materiais. Entre estes últimos, estão as instituições sociais. Os homens as produzem na atividade coletiva, porém, ao produzi-las, confrontam-se com elas como estruturas autoritárias e inibidoras da liberdade, no mundo exterior.

Berger (2003) salienta que a cultura possui o *status* de objetividade em dois sentidos. Primeiro, porque o homem a enfrenta como uma série de objetos existentes no mundo real, exteriores à sua consciência. Em segundo lugar, porque pode ser compreendida e vivenciada em comum com os outros, ou seja, é uma facticidade compartilhada. Em suma, a cultura possui objetividade porque está “lá fora”, no exterior das consciências, à disposição de quem quer que seja. À sociedade se aplicam as mesmas características como um segmento da cultura humana. Não é suficiente dizer que a sociedade é produzida pela atividade humana. Ela é, antes, atividade humana objetivada, ou seja, é produção humana que adquiriu *status* de realidade objetiva. O homem a concebe como algo exterior, subjetivamente sem transparência, e coercitiva. Esta natureza coercitiva é o sinal mais manifesto da objetividade da sociedade. Como realidade objetiva e coercitiva, a sociedade se impõe à resistência dos indivíduos.

Quando se pensa em coercitividade da sociedade, é comum relacioná-la aos aparatos de controle social. Porém, é esclarecedor entender que a mesma objetividade coercitiva, característica central da sociedade, estende-se a todas as instituições sociais, também àquelas fundadas no consenso. Por isso, enfatiza Berger (2003), a natureza coercitiva da sociedade não é tanto definida pelos aparatos de controle social, mas, sobretudo pela sua capacidade de se constituir e se impor como realidade. Assim, a sociedade como realidade objetiva, possibilita ao homem um mundo onde ele possa viver. Isso tem reflexos, inclusive, na biografia dos indivíduos. Esses somente podem compreender sua biografia como real a partir dos dados significativos de determinado mundo. Mesmo que o indivíduo possua uma interpretação subjetiva de si, só se manifestará como objetivamente real, para ele mesmo e para os outros, aquilo que puder se encerrar dentro de um quadro de referência socialmente reconhecido. Essa consideração lembra que a objetividade da sociedade se estende a todos os elementos que a constituem: instituições, papéis sociais e identidades. No que diz respeito à objetivação das identidades, é interessante notar que, por meio da atividade humana, o homem não somente produz realidades objetivadas, mas é instado a objetivar uma parte de si mesmo

dentro de sua consciência, enfrentando a si mesmo em termos de figuras geralmente à disposição dentro do quadro de referência objetivado de um mundo.

O último momento do processo chama-se interiorização. Berger o define como “[...] a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência” (2003, p. 28). Isso quer dizer que a sociedade agora é vista e apreendida como formadora da consciência individual. Se a interiorização foi bem sucedida, o indivíduo percebe os dispositivos do mundo objetivado como fenômenos que se dão no interior de sua consciência e, também, *pari-passu*, compreende-os como fenômenos que pertencem à realidade exterior. Fundamental para a interiorização é o processo de socialização. É por meio desse que a sociedade transmite os seus sentidos objetivados de uma geração para outra que lhe segue. É importante não confundir socialização com aprendizagem. Embora sejam processos parecidos, a socialização se distingue da aprendizagem. A primeira não designa somente a aprendizagem dos programas institucionais da sociedade, mas uma profunda identificação com eles, de forma que estes programas institucionais ou sentidos objetivados se tornam uma segunda natureza para os indivíduos bem socializados, modelando-os inteiramente. A socialização não só disponibiliza os sentidos objetivados, mas predispõe os indivíduos a percebê-los como seus. O grau de simetria ou assimetria entre o mundo objetivo da sociedade e o mundo subjetivo do indivíduo é o termômetro que indica o êxito ou o fracasso do processo de socialização. É importante destacar que o processo de socialização tem limites. Nunca acontece uma simetria total ou porque não existe empiricamente ou porque é impossível teoricamente. Uma sociedade “viável”, como produto humano, é aquela em que houve, pelo menos, a interiorização dos sentidos objetivados mais importantes para ela.

Não se pode esquecer que a socialização é sempre um processo coletivo. Se a produção de um mundo é um empreendimento coletivo, a sua interiorização também o é. Conseqüentemente, pode-se dizer que o homem não é capaz de entender sua própria experiência de maneira significativa se esta não lhe for comunicada no seio da sociedade através dos processos sociais. Estes são os mesmos que interiorizam tanto o mundo socialmente objetivado quanto as identidades socialmente conferidas. Berger afirma que “[...] o indivíduo é socializado para ser uma determinada pessoa e habitar um determinado mundo” (2003, p. 29).

É conveniente lembrar que a produção da realidade interior e também da identidade subjetiva ocorrem no mesmo processo dialético (conversação) entre o indivíduo e aqueles

outros significativos que possuem a função de socializá-lo. Pode-se resumir o processo de produção da identidade afirmando que o indivíduo se torna aquilo que os outros significativos o consideram quando se relacionam com ele. Dessa forma, manifesta-se a precariedade do processo de construção de um mundo, em sua dimensão subjetiva, na medida em que a socialização nunca está completa, é um processo que acompanha o indivíduo até a morte: um mundo subsistirá como real na medida em que a conversação com os outros significativos prosseguir e deixará de sê-lo quando for interrompida. Nesse sentido, a conversação ininterrupta é o que garante, do ponto de vista psicológico, a realidade de um mundo, na medida em que o torna subjetivamente plausível.

No processo de interiorização as instituições que são reconhecidas como facticidade objetiva no mundo exterior, tornam-se também facticidade subjetiva. Isso quer dizer que os programas institucionais produzidos socialmente como realidade objetivada são interiorizados tornando-se subjetivamente reais como comportamentos, motivos e concepções de vida. Dito de outra forma: a realidade das instituições, juntamente com seus papéis e identidades, é interiorizada pelos indivíduos que a fazem sua. Esse processo não é, de forma alguma, passivo ou mecânico. A interiorização – além de ser um momento de um processo dialético mais amplo – é sempre dialética, na medida em que é resultado de uma duradoura conversação, na qual os indivíduos participam ativamente. Dessa forma, o mundo não é simplesmente inculcado nos indivíduos, mas apropriado ativamente por eles.

Para Berger, o mundo socialmente construído é, principalmente, “uma ordenação da experiência”. Ao produzi-lo socialmente, “uma ordem significativa, ou *nomos*, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos” (2003, p. 32). Se a sociedade é um empreendimento de construção do mundo, pode-se dizer que ela é uma atividade ordenadora ou nominante. Foi sinalizado que os homens constroem um mundo devido à sua programação biológica insuficiente. Produzir um mundo é uma necessidade para o homem. Sua sociabilidade indica que esta atividade ordenadora é um empreendimento coletivo e que é pela interação social que o homem ordena sua experiência. Segundo Weber (2000), toda ação social é uma ação dotada de significado subjetivo e orientada pela ação de outro ou outros. Se, para Berger (2003), a interação social é a atividade ordenadora da consciência, então a interação ininterrupta tende a ordenar os diversos sentidos individuais numa ordem de significado comum ou, o que dá no mesmo, em um *nomos*. Pode-se entender, pelo que se expôs sobre os limites da socialização, que nem todos os sentidos individuais são integrados

ao *nomos* comum. Apesar disso, não se pode negar o caráter totalizante do *nomos*, tendo em vista que sua lógica é ampliar sempre mais suas zonas de sentido.

A sociedade ou mundo social constitui um *nomos* objetivo e subjetivo. O *nomos* objetivo é constituído no processo de objetivação. O exemplo, por excelência, é a linguagem, pela qual as coisas são significadas e ordenadas. O ato nominante essencial é afirmar que uma coisa é isto e não aquilo, ou seja, é o poder de definir e impor a realidade. É a linguagem também que possibilita e fundamenta todo o constructo cognitivo e normativo que é chamado “conhecimento” numa sociedade. Este se constitui numa ordem de interpretação imposta à experiência que se transforma em saber objetivo, através do processo de objetivação. Não se deve pensar que este saber objetivamente socializado seja, sobretudo conhecimento teórico. Pelo contrário, o grosso daquele é composto de “experiências de vida”, máximas morais e sabedoria tradicional, enfim, pelo senso comum. Por isso, pode-se dizer que o saber socialmente objetivado é largamente pré-teórico. Conclui-se, portanto, que compartilhar do saber objetivado socialmente significa participar num mundo social, apropriar-se de seu *nomos*. Essa apropriação se dá no processo de interiorização, pelo qual o indivíduo, mediante a socialização, faz do *nomos* objetivo o seu próprio critério de ordenação subjetiva da consciência. É a partir desse expediente que a biografia ganha um sentido socialmente significativo:

Viver num mundo social é viver a vida ordenada e significativa. A sociedade é guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na estruturação da consciência individual (BERGER, 2003, p. 34).

Entendendo o processo supracitado, pode-se perceber melhor porque a desintegração de um mundo social é a mais grave ameaça ao indivíduo. Durkheim (2000) chamou essa desintegração de um *nomos* de anomia, ou seja, ausência de *nomos*. Esta não é um rompimento superficial dos laços emocionais. Separar-se do *nomos* significa perder a ordenação fundamental da experiência, ou seja, o sentido da realidade, da vida e de si mesmo. De certa forma, é aproximar-se da loucura, da insanidade. Significa perder todos os referenciais significativos e, no grau mais elevado, a própria humanidade, a identidade humana socialmente reconhecida. A separação de um *nomos* acontece quando cessa a conversação do indivíduo com os outros importantes. Da mesma forma, um *nomos* é produzido e mantido através da conversação ininterrupta entre o indivíduo e os outros importantes para ele. Assim, pode-se falar em estados de anomia individuais e coletivos, sejam estes últimos amplamente sociais, sejam apenas institucionais. Pode haver muitas causas para a ruptura nômica. Elas podem ir desde a perda de *status* de um determinado grupo

social ao qual o indivíduo pertence ou pode acontecer por razões estritamente biográficas, como a perda de significativos interlocutores pela morte, divórcio ou separação física. O certo é que, tendo cessado a conversação, o *nomos* pelo qual o indivíduo reconhece a si mesmo e aos outros entrará em processo de desintegração. As consequências, para os indivíduos ou para os grupos, serão tanto a perda das posturas morais – com todas as suas consequências psicológicas – quanto à insegurança em relação às suas posturas cognitivas, a saber: a perda gradativa do senso da realidade. Por isso,

[...] ser segregado da sociedade expõe o indivíduo a uma porção de perigos que ele é incapaz de enfrentar sozinho; num caso extremo, ao perigo de extinção iminente. Ser separado da sociedade inflige também ao indivíduo intoleráveis tensões psicológicas, tensões que se fundam no fato radicalmente antropológico da socialidade. O perigo supremo de tal separação é, no entanto, o perigo da ausência de sentido. Esse perigo é o pesadelo, por excelência, em que o indivíduo é mergulhado num mundo de desordem, incoerência e loucura. A realidade e a identidade são malignamente transformadas em figuras de horror destituídas de sentido (BERGER, 2003, p. 35).

Durkheim (2000) adverte que, em algumas situações extremas, o indivíduo pode preferir a morte à anomia. Dessa forma, pode-se entender que os indivíduos se submetam a vários sacrifícios e sofrimentos ou, até mesmo, ao sacrifício da própria vida, como no caso típico do suicídio altruísta, se entender que essas atitudes têm um significado, abrigado num *nomos* comum. Por isso, talvez o sentido mais importante a partir do qual o *nomos* socialmente construído pode ser entendido é sua defesa contra o terror da anomia. Consequentemente, a nomização deve ser entendida como a mais relevante função da sociedade. Ela está fundada sobre um pressuposto antropológico fundamental, a saber: a exigência humana de sentido que se manifesta com força de uma necessidade biológica. Se, em algum sentido, fundamentado na sociologia empírica, pode-se falar que o homem possui uma natureza, esta se expressa na exigência congênita dos homens de construir um *nomos*, ou seja, de infligir uma ordem significativa à experiência.

Como já foi apontado, o mundo social é um mundo precário, instável, a todo instante ameaçado por forças de desintegração, estados anômicos. Uma dessas forças são as situações marginais da vida do indivíduo. Pode-se defini-las como situações em que o indivíduo é conduzido até as fronteiras ou mesmo depois dos limítrofes do *nomos* que estrutura sua existência rotineira num mundo. Essas situações limítrofes ocorrem de uma forma geral nos sonhos ou na imaginação. São caracterizadas por certas posturas de desconfiança obsessiva que surgem em alguns indivíduos em relação às definições previamente aceitas da realidade. Essas desconfianças podem, inclusive, voltar-se contra a sua própria identidade e também contra a identidade dos outros. Se essas suspeitas atingem áreas centrais da consciência,

transformam-se naquilo que a psiquiatria chamaria neurose ou psicose. A morte, no entanto, é a situação marginal na sua melhor acepção. A experiência em que o indivíduo é introduzido na morte de outros importantes – pela antevisão da sua – é um dos mais graves problemas para a ordem social, não somente pelo fato evidente de que põe fim às relações sociais, mas, sobretudo porque impele o indivíduo a questionar o edifício cognitivo e normativo sobre o qual se apoia a sociedade. Portanto, o *nomos* socialmente estabelecido é constantemente abalado pelas situações marginais, enfrentando a todo instante a possibilidade de desintegrar-se.

Visto na perspectiva da sociedade, todo *nomos* é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequena clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa. Visto da perspectiva do indivíduo, todo *nomos* representa o luminoso “lado diurno” da vida, precariamente oposto às sinistras sombras da “noite” (BERGER, 2003, p. 36).

Por isso, um *nomos* é sempre um constructo socialmente estabelecido que busca resistir contra as forças poderosas do caos. Daí a sociedade desenvolver alguns procedimentos que possibilitem a seus membros orientar-se para a realidade (no sentido como é definida “oficialmente”) e retornar à realidade (voltar das zonas marginais ao *nomos* socialmente produzido). Para tanto, a sociedade se esforça, quanto possível, para ser entendida como coisa óbvia. Isso quer dizer que quanto mais os programas institucionais forem interiorizados como “naturais”, mais estável será o *nomos* socialmente construído e, por conseguinte, maior será o êxito da socialização.

Devido à precariedade do instável edifício da ordem social, não bastam para mantê-lo em pé os processos fundamentais da socialização – que visa garantir a durabilidade do consenso nos traços centrais de um *nomos* – e do controle social – que visa reprimir as resistências individuais ou coletivas dentro do tolerável. Além desses, o processo de legitimação é deveras importante para a estabilização do mundo social. As legitimações são processos pelos quais o “saber” objetivado socialmente é usado para explicar e justificar um *nomos*. Os processos de legitimação podem ser de natureza cognoscitiva e normativa, mas apresentam-se, mormente, como cognoscitivas. Elas se expressam em declarações tais como: esta coisa é *realmente* isto.

Em primeiro lugar, as legitimações são um reforço na definição da realidade. Somente a partir da base cognoscitiva é possível avançar para afirmações de natureza normativa. É importante observar que as legitimações não se confundem com ideações teóricas, elas antes são produzidas como saber socialmente objetivado a partir da necessidade de explicar e justificar as atividades humanas cotidianas. Por isso, as legitimações estão fundadas antes no

“saber” pré-teórico do que em ideações teóricas. Daí todo “saber” objetivado ter caráter legitimador, isto é, legitimam pelo próprio fato de existir (facticidade autolegitimante). Enquanto não houver desafio à ordem social, basta esse tipo de legitimação. Porém, a ordem social é a todo instante abalada pela recalcitrância de indivíduos ou pelo advento das novas gerações que a questionam. Daí a necessidade das legitimações adicionais. O grau de complexidade das legitimações dependerá da magnitude do desafio ao *nomos*. As legitimações variam do nível pré-teórico até o teórico. No primeiro nível, as afirmações normativas do senso comum. Seguidas, num nível mais elevado, das máximas morais, provérbios e mitos. Depois, as teorias específicas e, por fim, as legitimações totais, quando todas as teorias são integradas numa cosmovisão. É preciso destacar mais uma vez que os processos de legitimação têm por objetivo fundamental a manutenção do *nomos*, seja da sociedade como um todo, seja de qualquer parte dela.

No entanto, do ponto de vista da estabilidade social, é antes mais importante que os sentidos fundamentais da ordem social sejam concebidos como óbvios, ou melhor, inevitáveis, como dimensão participante da “natureza das coisas”, que como úteis, apetecíveis ou razoáveis. Quando o *nomos* socialmente estabelecido é reconhecido como óbvio, os dispositivos institucionais são convertidos em disposições “naturais”, de forma que negá-los significa negar a ordem universal das coisas e também a si mesmo no interior dessa ordem. Nesse caso, *cosmos* e *nomos* assumem sentidos simétricos. Historicamente, há duas formas de cosmificação: a arcaica e a moderna. Na primeira, o *nomos* é concebido como uma reprodução proporcionada da ordem universal do cosmos: um microcosmos. Na segunda, o mesmo processo de cosmificação tende a expressar-se através da forma de afirmações de caráter científico sobre a natureza do homem. Em ambos os casos, porém, é possível perceber que a tendência geral é que os sentidos fundamentais do mundo socialmente estabelecido sejam projetados no universo. Não é difícil perceber que é fundamentado neste “artifício” que as precárias construções nômicas são investidas de uma estabilidade pelo fato de que são atribuídas a fontes mais poderosas que o empenho histórico dos homens.

Estabelecidas estas premissas acerca da sociedade, é possível compreender melhor as relações entre sociedade e religião na sociologia da religião bergeriana. Segundo Berger (2003), a religião é “[...] o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outro lado, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada” (2003, p. 38). O sagrado designa aqui a qualidade de um poder misterioso e temeroso, que se relaciona com o homem, mas se distingue dele, que os homens acreditam habitar em determinados

objetos da experiência. As manifestações do sagrado variaram muito no tempo e no espaço. Podem existir lugares sagrados, tempos sagrados, animais sagrados, objetos naturais ou artificiais sagrados, pessoas sagradas, costumes ou instituições sagradas, entidades pessoais ou impessoais sagradas etc. O sagrado é entendido como uma coisa que faz com que as rotinas do dia-a-dia sejam exaltadas como uma coisa extraordinária e potencialmente perigosa, mas que pode ser manipulada a favor das necessidades humanas. Embora seja distinto do homem, o sagrado se relaciona com ele de um modo que não ocorre com os fenômenos profanos. Dessa forma, o cosmos postulado pela religião inclui o homem e, ao mesmo tempo, transcende-o. No entanto, o sagrado, sendo concebido como totalmente distinto do homem, toca sua experiência e a ordena, dando-lhe sentido (BERGER, 2003).

Durkheim (1989) separou, em suas análises sobre religião, o sagrado do profano. Este é definido como o âmbito da ausência do caráter sagrado. São profanos todos os fenômenos ordinários da vida humana, a não ser que sejam assumidos pelo caráter sagrado e, dessa forma, sejam impregnados do poder e do temor que ele infringe. Berger (2003), no entanto, afirma que, em outro nível, mais importante na relação entre religião e sociedade, a oposição ao sagrado é o caos. Na quase totalidade das narrativas mítico-religiosas há sempre uma oposição entre cosmos e caos, onde o cosmos emerge do caos e luta contra ele. O cosmos sagrado, portanto, apresenta-se como a mais importante defesa do homem contra o horror dos estados anômicos. Estabelecer uma relação correta com o cosmos sagrado significa estar protegido das ameaças anômicas, mas não a estabelecer ou dela se subtrair significa submergir no caos, na indigência da falta absoluta de sentido. O mundo socialmente construído encontra seu mais alto grau de estabilidade quando ancorado no cosmos sagrado. Embora nem toda cosmificação seja sagrada – como se manifesta no mundo moderno – originalmente todos os processos de cosmificação foram de caráter sagrado. A cosmificação de caráter sagrado foi a primeira e a mais utilizada estratégia utilizada na criação e, sobretudo na manutenção de um mundo socialmente construído. Até o advento da modernidade, os mundos produzidos pelo homem foram, em sua grande maioria, mundos sagrados (BERGER, 2003).

A religião também assume funções de legitimação junto à sociedade. Aliás, segundo Berger (2003), ela foi historicamente a mais eficaz forma de legitimação social. A razão disso é que ela é capaz de relacionar os precários *nomoi* socialmente estabelecidos à realidade suprema. Assim, as precárias instituições do “mundo social se fundam no sagrado ‘*realissimum*’, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da

atividade humana” (BERGER, 2003, p. 45). Há várias formas de atribuir *status* sagrado ao mundo construído socialmente. O primeiro e mais importante é o típico das sociedades arcaicas: o modelo microcosmos/macrocósmos. Segundo esse modelo de legitimação religiosa, a toda realidade humana corresponde uma realidade análoga no mundo das divindades. Berger (2003) afirma que houve evolução nesse modelo, tornando-o mais complexo e afastando-o da realidade mitológica. Mesmo em Israel e na Grécia, onde primeiro se rompeu esse esquema, as realidades humanas continuaram a ser legitimadas, sobretudo pela religião. Os rituais religiosos são uma fonte muito importante de legitimação funcionando como um reforço das definições da realidade que constantemente são “esquecidas”. Isso aponta para o fato de que as legitimações ocorrem no nível do discurso e das práticas. Se Halbwachs (2013) afirmou que a toda sociedade é essencialmente uma memória, poder-se-ia acrescentar, diz Berger (2003) que, na maior parte do tempo essa memória foi religiosa.

A integração das situações marginais em um *nomos* também é outra das funções sociais da religião. As situações marginais podem ser individuais – sonhos, pesadelos, morte – ou coletivas – catástrofe natural, guerra, levante social – e referem-se às experiências de êxtase (sair da realidade), ou seja, as experiências que conduzem os homens para fora de sua vida ordinária, levando-os a pôr em dúvida as definições “oficiais” da realidade. Como muitas dessas situações são inevitáveis, a religião tem uma função fundamental na medida em que ela é capaz de integrar esses mundos – atribuindo-lhes um *status* cognitivo mais elevado – ao *nomos* socialmente estabelecido, legitimando essas situações marginais por meio de sua inserção no *cosmos* sagrado. Aliás, o sofrimento e a morte são os fenômenos humanos em que o mundo estabelecido mais necessita da legitimação religiosa, tendo em vista que toda sociedade é, inevitavelmente, uma sociedade para o sofrimento e a morte. É a teodiceia – como explicação e justificação religiosa do sofrimento e da morte – que ampara o frágil *nomos* estabelecido, legitimando-o contra essas poderosas forças anômicas ou, se se preferir, denomizantes. Também não se pode esquecer o papel da religião na legitimação do fato universalmente encontrado da desigual distribuição do poder, do prestígio e da riqueza.

É necessário agora se perguntar como a religião adquire esta eficaz capacidade de escorar as cambaleantes construções humanas. Para Berger (2003), isso se refere à capacidade da religião de se tornar um fenômeno alienante. É preciso lembrar-se que o homem constrói o seu mundo social num processo dialético: exteriorização, objetivação e interiorização. Pela sua atividade (exteriorização) – que é uma necessidade antropológica – ele gera facticidades

objetivas que lhe resistem e que todos podem reconhecer (objetivação). Não se pode esquecer que essas facticidades socialmente construídas estruturam o mundo exterior e, ao mesmo tempo, a consciência subjetiva. Estas realidades objetivas são reconhecidas pelos homens, tanto no mundo exterior quanto na consciência, como algo estranho a si mesmos. Assim, a interiorização, por meio de processo de socialização, dá-se como um processo dialético (conversação) entre essas representações objetivadas presentes à consciência e a consciência subjetiva. Melhor: no processo de interiorização dá-se uma duplicação da consciência, isto é, uma segregação entre elementos socializados e não socializados. Já se falou sobre os limites da socialização. Esta nunca é total. A identidade socialmente compartilhada do indivíduo é a parte da consciência modelada pela socialização. Desse modo, ocorre na consciência em processo de estruturação (que nunca acaba) uma relação dialética entre a identidade socialmente objetivada/estabelecida e a identidade subjetivamente apropriada.

O importante, no entanto, é perceber que o processo de interiorização é ativo e, por conseguinte, provoca a segregação e coisificação de uma parte da consciência em relação à totalidade dela. Por isso, pode-se dizer que a interiorização provoca a auto-objetivação. Isso significa que

[...] uma parte do eu torna-se objetivada, não apenas para os outros, mas para si mesma, como um conjunto de representações do mundo social, um “eu social” que está e permanece num estado de acomodação precária com a consciência não-social sobre a qual foi imposta (BERGER, 2003, p. 95)

É mister destacar que a tensão entre os elementos socializados e não socializados do eu nunca é mecânica. Pelo contrário, eles estão em permanente ação recíproca de produção um do outro. Na consciência, essas duas partes se acham em permanente conversação interior que reproduz no mundo interior da consciência a conversação entre o indivíduo e os outros significativos no mundo social. Isso significa que a atividade humana, na medida em que produz o mundo social como facticidade objetiva estranha ao homem, produz, ao mesmo tempo, o eu socializado que é concebido pelo indivíduo, em alguns de seus aspectos, como algo estranho a si, com o qual o eu não socializado se confronta. Pode-se concluir, portanto, que o homem produz alteridade fora de si mesmo e dentro de sua consciência na atividade humana. É possível lidar com esse estranhamento de duas maneiras: pode-se reabsorvê-lo pela “lembrança” de que o eu e o mundo estranho são produtos da atividade humana; ou, por outro lado, este estranhamento perderá a possibilidade de ser reabsorvido, transformando-se, assim, o mundo social e o eu socializado, para o indivíduo, em facticidades implacáveis semelhantes às da natureza. Esta última maneira é chamada processo de alienação ou falsa consciência.

A alienação, diz Berger, “[...] é o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e seu mundo é perdida para a consciência” (2003, p. 97). Ele enumera três distinções ou observações para que se possa entender a utilização desse conceito. A primeira é que a alienação é um fenômeno da consciência, de forma que o alienado continua a colaborar com sua atividade no processo da produção do mundo. A segunda é que é bastante improvável que a alienação tenha sido precedida por uma etapa não alienada. Ao contrário, há razões para acreditar que a consciência tenha se desenvolvido de um estado alienado em direção, na melhor das interpretações, a uma possível desalienação. O terceiro é que alienação é um fenômeno completamente diferente da anomia. Parece que quanto maior for a consciência alienada do mundo sociocultural menor será a incidência dos estados denomizantes. Ao contrário, quanto maior a consciência desalienada maior a precariedade da ordem social.

Nesse ponto, é possível entender melhor a relação entre religião, anomia e alienação. Segundo Berger (1996; 2003), a religião tem sido historicamente uma das forças nomizantes mais poderosas, justamente porque tem se mostrado como uma das mais potentes forças de alienação. O cosmos sagrado – seja qual for o seu estatuto ontológico último – se apresenta à ciência empírica somente como produto da atividade humana exteriorizada, cujos significados foram projetados no universo circundante, tendo seus sentidos objetivados no mundo sociocultural. Portanto, os sentidos religiosos objetivados são objetividades produzidas, isto é, projeções objetivadas. Ou mais explicitamente: como os significados religiosos implicam, por serem religiosos, uma alteridade tremenda, eles podem e devem ser classificados como projeções alienadas (BERGER, 2003). Como foi sinalizado, é justamente por serem projeções alienadas que os sentidos produzidos pela religião se convertem num dos mais eficientes fatores de estabilidade do cambaleante edifício da ordem social.

Contudo, Berger (2003) explica – diferenciando-se de Marx (2005) – que não se deve equiparar religião e alienação, haja vista que não se tem como sustentar racionalmente uma afirmação como essa no quadro de referência de uma ciência empírica. No entanto, é empiricamente constatável a forte tendência da religião a legitimar a ordem social e suas instituições através do expediente da alienação dos processos de produção social do mundo. Nesse sentido, a elevada frequência estatística das suas manifestações na história justifica, pelo menos, a afirmação da profunda relação entre alienação e religião. Por isso, pode-se dizer que a religião geralmente funciona como uma agência produtora de falsa consciência ou

mistificação, na medida em que tende a falsificar ou mistificar a consciência do homem em relação ao mundo produzido por sua própria atividade.

A “receita” fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não humanas. [...] O mundo sociocultural, que é um edifício de significados humanos, é coberto por mistérios tido por não humanos em suas origens. Tudo o que o homem produz pode ser compreendido, pelo menos potencialmente, em termos humanos. O véu da mistificação colocado pela religião impede essa compreensão. As explicações objetivadas do humano tornam-se símbolos obscuros do divino (BERGER, 2003, p. 102).

Mais uma vez é preciso considerar que a relação entre atividade humana e o *nomos* produzido sempre é dialética, mesmo que esse fato seja negado (quando os homens não têm consciência). Dessa forma, as divindades que o homem cria, mesmo considerando-se inteiramente dependentes delas, podem retroagir sobre a atividade humana que as produziu. Segundo Berger (2003), não se pode considerar a religião como simples reflexo de sua base social, tendo em vista que a mesma religião socialmente estabelecida pode retroagir sobre sua base social e modificá-la. É por isso que há a possibilidade de uma desalienação religiosamente legitimada, como é possível verificar em circunstâncias históricas específicas. Esses casos se deram em algumas soteriologias do hinduísmo – que veem a realidade como ilusão da qual o crente deve se libertar –, em alguns movimentos místicos – onde houve uma grande desvalorização da realidade material – e também nas religiões da tradição bíblica – nas quais a radical transcendentalização da divindade possibilitou a relativização das instituições como obras meramente humanas. Isso se evidencia quando se constata, seguindo Weber (2004), que uma das forças racionalizantes que contribuíram para a secularização ocidental surgiu no interior das religiões de tradição bíblica, principalmente no judaísmo antigo e no protestantismo ascético.

Dessa forma, Berger (2003) argumenta, a religião pode se constituir numa forma de legitimação da sociedade, mas também numa forma de relativização da ordem social. Historicamente, no entanto, é mais comum que ela atue como força nomizante e, portanto, alienante, embora tenham existido situações em que ocorreu o contrário. Talvez se possa justificar essa incidência afirmando que é o fenômeno religioso que revela a necessidade humana de habitar um universo com sentido. O paradoxal é que parece que o preço a ser pago para que essa desejável ordem seja possível é a alienação religiosa, isto é, a ocultação de que o mundo sociocultural é um produto da atividade humana.

Antes de prosseguir, é preciso lembrar que Berger (2003) entende a religião como produto da atividade coletiva humana, da mesma forma que concebe a sociedade: ao mesmo

tempo que os homens, pela sua atividade coletiva, no processo dialético já explicitado – exteriorização, objetivação e interiorização – constroem seu mundo, eles também constroem sua religião. Não se trata de adotar nem um postulado idealista – segundo o qual as ideias fundam a realidade – nem um materialista – segundo o qual a realidade é determinada materialmente –, mas de compreender a religião e a sociedade como produtos da atividade coletiva humana que, por sua vez, mantêm uma relação dialética entre si. Por um lado, pode-se afirmar, como fez Weber (2004), que um dos fatores que contribuíram para a emergência das modernas sociedades ocidentais racionalizadas estava associada a certas tradições religiosas e, por outro, também afirmar que, nas sociedades modernas ocidentais contemporâneas, as religiões são afetadas pelo processo de secularização.

Há importantes consequências teóricas decorrentes da supracitada relação dialética entre sociedade e religião, sobretudo no que se refere à tarefa desta de constituir (definir) e manter a realidade. Berger (2003) explica que todos os dispositivos institucionais têm necessidade para se constituir e se manter em uma “base” social ou, dito de outra forma, em determinados processos sociais específicos pelos quais são produzidas socialmente as realidades quer objetiva (como facticidade) quer subjetiva (como facticidade impondo-se à consciência individual). É justamente a presença perdurável desta base social que garante a realidade do mundo para os homens. Berger (1996) chama essa base de estrutura de plausibilidade, como explica em seguida:

Uma das proposições fundamentais da sociologia do conhecimento é a de plausibilidade, no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das ideias sobre a realidade que depende do suporte social que estas ideias recebem. Dito mais simplesmente, nós conseguimos nossas ações sobre o mundo originalmente de outros seres humanos e estas noções continuam sendo plausíveis, para nós em grandíssima parte, porque os outros continuam a afirmá-las (BERGER, 1996, p. 67).

Esse conceito é fundamental na medida em que todas as comunidades religiosas, independentemente de se constituírem igrejas ou não, necessitam de comunidades a fim de manterem sua plausibilidade. Numa situação de monopólio religioso como, por exemplo, a cristandade medieval, era mais fácil para a religião cristã definir e manter seu mundo, tendo em vista que toda uma sociedade lhe servia como estrutura de plausibilidade. Todos os processos sociais dessa sociedade lhe serviam para constituir e confirmar a realidade desse mundo religioso. Pode-se pensar no suporte institucional que tornava possível a socialização – por meio do monopólio da educação –, a proteção do território da estrutura de plausibilidade – que também funcionava como um limite cognoscitivo entre mundos diferentes – e a repressão aos recalcitrantes dentro do mesmo território.

Nas sociedades em que vigora o regime de monopólio religioso, é mais fácil manter as estruturas de plausibilidade. Porém, quando começa a imperar uma situação em que sistemas de significado diferentes, sejam estes religiosos, sejam seculares, e seus respectivos “portadores” institucionais entram em uma situação de competição pluralística, os problemas para se manterem incólumes as respectivas estruturas de plausibilidade começam a crescer. Na situação de competição pluralística, somente uma subsociedade desempenha o papel de estrutura de plausibilidade. Logo, é bastante provável que os sistemas religiosos em competição pluralística assumam um caráter sectário, transformando-se em minorias cognitivas. Os sistemas religiosos desmonopolizados são bastante enfraquecidos em suas estruturas de plausibilidade de forma que os diversos mundos constituídos perdem realidade. Assim, torna-se possível o processo de conversão, a saber, a passagem do indivíduo de um mundo para outro. Por conseguinte, a passagem de uma estrutura de plausibilidade a outra.

Dessa forma, para que os homens possam viver num mundo religioso, é preciso que haja um contexto específico dentro do qual aquele possa manter sua plausibilidade. A modernidade, nesse sentido, mostra-se como um grande problema para as aspirações religiosas.

1.2 RELIGIÃO NA MODERNIDADE

Como o objetivo desta pesquisa é compreender as transformações ocorridas num seminário católico na cidade de São Paulo entre os anos de 1958 e 1984, é preciso entender quais os desafios que a modernidade impôs às religiões. Foi apresentado, anteriormente, o processo pelo qual uma sociedade é produzida e mantida, juntamente com a religião. Também foi apresentado como a religião e a sociedade mantêm uma relação dialética entre si, no que diz respeito, por um lado, à manutenção da sociedade e, por outro, à manutenção da religião. Porém, essa relação se concentrou nas situações denominadas monopólios religiosos, a saber, aquelas situações em que uma sociedade inteira servia de estrutura de plausibilidade para um mundo religioso. Segundo Berger (1994; 1996; 2003) e Weber (1982; 2004), a situação da religião mudou drasticamente com o advento da modernidade. Aqui se tentará fazer uma leitura weberiana da teoria da religião apresentada por Berger⁴⁸, buscando corrigi-la quando

⁴⁸ Entendo que a secularização não significa a emergência de um processo inevitável em direção ao desaparecimento da religião, mas, com certeza, como pretendo apresentar adiante, o processo de secularização condiciona o fenômeno religioso de forma que não se pode reduzi-lo às suas formas tradicionais.

no essencial se afasta de Weber (1982; 2004)⁴⁹ Tem-se consciência de que Berger (2001), posteriormente, corrigiu algumas de suas ideias a respeito do processo de secularização. Contudo, seguindo Weber (1982; 2004), pode-se afirmar que o processo de racionalização cultural prossegue, apesar do reaparecimento dos movimentos religiosos em todos os recônditos do mundo, em especial na América Latina. Nesse sentido, entende-se que o primeiro Berger – defensor do processo de secularização – é melhor, no sentido de mais plausível empírica e teoricamente, que o segundo – que o nega⁵⁰. Por isso pretende-se utilizar o primeiro Berger, haja vista que toda obra publicada ganha status autônomo em relação às mudanças futuras de seu autor.

Sabe-se também que modernidade é um conceito polissêmico e apresenta várias nuances nas mais diversas realidades sociais. Por exemplo, em países como o Brasil, será que é possível falar de modernidade como na Europa ou nos Estados Unidos? Qual é a modernidade presente ou em desenvolvimento no Brasil? A teoria sociológica contemporânea discute/problematiza várias definições de modernidade. Aliás, pode-se até perguntar se estamos na modernidade⁵¹ (LATOURET, 1994). Por isso, para efeitos gerais desta pesquisa, é prudente definir a modernidade como secularização, identificando-as. Certamente esse artifício não resolve o problema. Porém, constitui um expediente bastante útil no que tange à percepção da condição da religião na modernidade.

Segundo Berger (2003), secularização não é um termo originalmente forjado pela tradição sociológica. Ele aparece no contexto das guerras de religião como uma expropriação de territórios ou propriedades das autoridades eclesiásticas. Também foi utilizado no direito canônico para significar a passagem de um religioso ao “mundo”. Pode-se perceber que tinha uma dimensão descritiva e não normativa. O termo passou por um período em que ficou sobrecarregado de conotações valorativas. Entretanto, deseja-se usá-lo em sua dimensão eminentemente descritiva de um processo social disponível empiricamente.

Nesse sentido, pode-se definir a secularização como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2003, p. 119). Isso significa, em pormenores, que, nos países de cultura ocidental, a religião cristã foi afastada de âmbitos que historicamente estavam sob seu domínio ou influência: o Estado, a educação, a posse de territórios etc. No que diz respeito aos símbolos e

⁴⁹ Sigo aqui, com algumas ressalvas, a interpretação weberiana de Pierucci (1997; 1998; 2003).

⁵⁰ Acredito que as novas ideias de Berger (2001) sobre a secularização têm nuances positivas que não estão necessariamente em contradição com as ideias de BERGER (1996; 2003).

⁵¹ Não é o objetivo de nossa pesquisa aprofundar essa discussão.

à cultura, quer-se dizer que a secularização não possui somente uma dimensão socioestrutural, mas também abarca a vida cultural e a ideação. Pode-se percebê-lo no declínio de conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, mormente, na ciência, como forma de saber autônoma e absolutamente secular, sobre o mundo. Além disso, pode-se dizer – e isso é importante para esta pesquisa – que a secularização apresenta uma dimensão subjetiva. Da mesma forma que há uma secularização da sociedade e da cultura, há também uma secularização da consciência. A consequência é que, pela primeira vez na história, uma parcela considerável de indivíduos passou a prescindir da interpretação religiosa ao refletir sobre a sociedade ou mesmo sobre sua própria vida.

É importante destacar que a secularização não é um fenômeno distribuído uniformemente entre a população. Segundo Berger (2003), é mais intensa entre homens do que mulheres; mais em pessoas de meia idade do que em muito jovens ou velhas; mais nas cidades que no campo; mais em categorias vinculadas à moderna produção industrial do que nas vinculadas às ocupações mais tradicionais; mais em judeus e protestantes do que em católicos. A secularização também não ocorre indiferentemente em relação aos âmbitos sociais. Parece inegável que toda a civilização ocidental em processo de expansão leva, cedo ou tarde, à secularização e à sua intensificação, na medida em que promove processos de racionalização acentuados. Porém, dentro desta civilização, existem setores em que a secularização ocorre em primeiro lugar, a saber: no entorno dos grandes centros industriais, sobretudo no meio operário, mas, em geral, no coração do processo econômico moderno com seus respectivos estilos de vida; depois, de modo secundário, nos modernos meios de comunicação e transporte, por meio dos quais os conteúdos secularizantes são levados a todos os recônditos do mundo, seja pelos “*media*” seja pela movimentação global de pessoas pelo mundo (turismo). Esse mapeamento amplo torna possível perceber uma correlação entre secularização e ocidentalização e/ou *modernização*.

Também é interessante lembrar que Weber (1982; 2004) associou esses processos à dinâmica própria do judaísmo antigo (sobretudo o profetismo) e ao fenômeno que ele denominou protestantismo ascético que, ao desencantar o mundo, favoreceu um tipo de lógica altamente secularizadora, tanto do ponto de vista do mundo sociocultural quanto da própria consciência. O tipo de racionalismo desenvolvido no Ocidente foi gestado, pelo menos em alguma medida, no seio das supracitadas denominações religiosas. Os três elementos básicos que identificam o processo de racionalização crescente e radical dessas religiões, de acordo com Berger (2003), foram a transcendentalização, a historicização e a racionalização da ética.

Pelo primeiro, a divindade foi radicalmente desvinculada do mundo, processo pelo qual o mundo se tornou um âmbito manipulável para o homem, foi dessacralizado. Pelo segundo, o culto e a lei foram subtraídos de sua dimensão cosmológica – como fenômenos ligados às estações do ano – para concentrar-se fortemente em eventos históricos quando os crentes experimentaram a ação divina. Pelo terceiro, erigiu-se um tipo de religião que não estava assentada no culto, mas, sobretudo na conduta ética do crente. Segundo Weber (2004), as expressões religiosas do protestantismo ascético foram as primeiras manifestações históricas de religiões desencantadas. Para Berger (2003), pode-se entender esse desencantamento como a recusa dos três elementos concomitantemente mais antigos e poderosos do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Nesse sentido, pode-se dizer que esse tipo de protestantismo operou uma redução radical da dimensão sagrada da realidade.

De acordo com Berger (2003), é necessário acrescentar o fato que o cristianismo, como ocorrência rara dentro da história das religiões, desenvolveu-se, desde o início, como comunidade específica (subsociedade), como instituição singular dentro da sociedade mais ampla. Esse caso raro de especialização institucional, que se manifesta como o aparecimento de uma instância específica ligada à religião, definindo-se em oposição às outras instituições sociais, é mais um promotor involuntário, certamente, do processo de secularização. Esta ocorrência se dá porque, ao se definir um espaço institucional específico como âmbito sagrado, deve-se reconhecer o resto dos âmbitos sociais como profanos e, portanto, sujeitos, pelo menos potencialmente, aos processos de secularização. Enquanto a cristandade existiu, esses processos foram represados. Porém, com o seu fim, o espaço ficou livre para o crescimento do processo de secularização.

Berger (2003), todavia, expõe uma questão importante: o desencantamento não se intensificou de uma maneira uniforme em todas as circunstâncias históricas do judaísmo e do cristianismo. O primeiro foco, segundo ele, teria sido o judaísmo antigo, mas acentuadamente no período profético. Seguindo a esse período, o cristianismo primitivo teria representado um passo atrás em termos de desencantamento em relação ao judaísmo antigo. Ao introduzir a ideia de encarnação, segundo a qual Jesus é de natureza divina e, ao mesmo tempo, mediador entre a divindade e os homens, o cristianismo introduziu modificações profundas no que tange à transcendência absoluta do divino. O catolicismo, por sua vez, manteve-se e intensificou essa mudança na medida em que, por um lado, permeou a realidade religiosa de anjos, santos e, por outro, sufocou o racionalismo ético na medida em que seu sistema sacramental gerou várias saídas da vida totalmente racionalizada, sustentadas pelo profetismo judaico. Do ponto

de vista prático, a piedade e moral católicas possibilitaram um tipo de vida que prescindia de qualquer acentuada racionalização do mundo. Pode-se dizer, portanto, que o catolicismo reencantou o mundo, mantendo-se como um universo seguro e protetor para seus “habitantes” até bem pouco tempo. Com o advento do protestantismo ascético, o processo de desencantamento, como foi relatado, voltou a se acentuar e se radicaliza ao máximo em termos religiosos. Este seria a religião da saída da religião (PIERUCCI, 1998). Com o puritanismo, o desencantamento saiu da religião e prosseguiu, com o empreendimento científico, desencantando todo o universo. Por isso, juntamente com outros fatores, o protestantismo ascético pode ser considerado um fator decisivo do processo de secularização.

É importante destacar que esse processo não é linear nem evolutivo. Não se deve compreendê-lo – e aqui se entende corrigir Berger (2003) com o próprio Berger (2001) – como o fim das religiões, mas, com certeza, pelo menos nos países de modernização avançada, significa o declínio historicamente verificado de sua importância como instituição fundamental, cognitiva e normativamente, da vida social. A secularização é um fenômeno histórico que já aconteceu, em alguns lugares há pelo menos duzentos anos. O fato de as religiões hoje se multiplicarem não nega esse processo. Segundo Pierucci (1997), Weber afirmou que o processo de racionalização era tendencialmente crescente, mas não afirmou que fosse linear, de forma que pode diminuir, por um período, dependendo de certas circunstâncias sociais, e se radicalizar em outros momentos. Isso é importante para compreender as transformações dentro do catolicismo, pelo menos em São Paulo, como será mostrado adiante.

Em termos de consequências, a secularização significou, de uma forma inédita na história, a perda progressiva de plausibilidade das legitimações de religiões do mundo, não somente para poucos intelectuais, mas para um grande contingente da sociedade. Por conseguinte, gerou dificuldades não apenas para a nominação de importantes instituições (Estado, economia, família etc.), mas também para as biografias individuais. Em segundo lugar, a teodiceia cristã perdeu sua plausibilidade e acabou substituída por outras soteriologias secularizadas. E, por último, mas não menos importante, a implosão das estruturas alienadas da cosmovisão cristã possibilitou o surgimento de modalidades de pensamento crítico que desalienaram de forma radical o mundo sociocultural (a sociologia é uma dessas modalidades), não sem causar anomia e desorientação individual. Obviamente, esses processos inauguraram uma era revolucionária.

A secularização objetiva possui uma dimensão subjetiva que pode ser explicada referindo-se às relações dialéticas entre a consciência subjetiva e a sua práxis cotidiana: o processo socioestrutural de secularização acarreta a secularização da consciência. Mas uma vez: essa relação não deve ser entendida num sentido mecanicista, mas sim dialético. A secularização da consciência implica problemas para a legitimação das instituições, inclusive, as religiosas, ou seja, instaura uma crise de plausibilidade das tradicionais definições religiosas da realidade. Por isso, o declínio da importância das instituições religiosas na modernidade. Os desafios que a secularização lançou às instituições religiosas enfraqueceram as suas estruturas de plausibilidade na medida em que, segundo Pierucci (1997), desenraizaram os indivíduos, dessacralizando a cultura, isto é, tornaram possível duvidar do programa institucional religioso em que estavam enraizados. Isso acarretou a possibilidade da conversão ou alteração entre sistemas de significado diferentes ou até opostos. Na medida em que a secularização da consciência abala as estruturas alienadas da religião cristã, desenraíza o indivíduo, lançando-o numa realidade altamente contingente, em que ele é obrigado a decidir que sentido quer abraçar, seja ele religioso ou não. A competição das instituições religiosas com outras agências produtoras de sentido, não necessariamente religiosas, faz da escolha um imperativo⁵².

O pluralismo, todavia, não se limita à competição intra-religiosa. Como resultado da secularização, os grupos religiosos também são levados a competir com vários rivais não-religiosos na tarefa de definir o mundo, alguns dos quais altamente organizados (como vários movimentos ideológicos revolucionários, ou nacionalistas), outros muito mais difusos institucionalmente (como o sistema de valores modernos do individualismo ou da emancipação sexual) (BERGER, 2003, p. 149).

O trecho supracitado ajuda a compreender que o pluralismo, cuja causa foi o processo de secularização da consciência, não deve ser entendido em sentido estrito, como pluralismo religioso, mas em sentido amplo como pluralismo social. Pode-se falar em situações de pluralismo toda vez que os ex-monopólios religiosos são obrigados a competir, no que tange à definição da realidade, com adversários socialmente prestigiados e tolerados legalmente.

Segundo Berger (2003), o pluralismo corresponde, em nível socioestrutural, à secularização da consciência. Como foi indicado, o núcleo de qual irradiou o processo crescente de secularização foi a economia, mormente, naqueles setores em que prevaleciam a dinâmica do capitalismo industrial. Este modo de produção não necessita somente de um alto grau de racionalização em sua organização social, mas também de um quadro de pessoal

⁵² Berger considera a modernidade como universalização da heresia, na medida em que a situação de mercado, onde a religião se encontra, obriga os indivíduos ao esforço da escolha (heresia). Esta se torna um imperativo (BERGER, 1987).

técnico e científico cujo treinamento requer um elevado grau de racionalização, não só em termos infraestruturais, mas também de consciência. O advento do setor econômico capitalista foi um ponto central e, por assim dizer, neutro em relação ao controle da religião. Por isso, na medida em que a economia foi ganhando importância como esteio da sociedade, a secularização foi se expandindo em direção aos outros setores da sociedade, em primeiro lugar os que estavam mais próximos. Uma consequência foi a forte tendência da religião se polarizar entre os setores mais públicos e os mais privados da ordem social, isto é, o Estado e a família. Isso significou que houve um “intervalo cultural” entre a secularização da economia, de um lado, e a secularização do Estado e da família, de outro. No entanto, com a expansão da economia capitalista, o Estado foi rapidamente absorvido pela dinâmica da racionalização jurídico-administrativa. Embora o processo de absorção não seja simples nem uniforme em todos os lugares, pode-se dizer que há uma forte tendência, nos lugares sob rápido processo de modernização, à secularização do Estado e, por conseguinte, a separação institucional deste da religião. Quando isso acontece, fica patente que a legitimidade do Estado não está fundamentada, pelo menos ordinariamente, na definição religiosa do mundo. É aquilo que Weber (1982; 2006) identificou como autonomização das esferas de ação, fruto dos processos de racionalização.

Como o Estado moderno ocupa-se cada vez mais com os requisitos políticos e legais do gigantesco mecanismo de produção industrial, ele deve dirigir sua própria estrutura e ideologia para esse fim. A nível de estrutura, isso significa acima de tudo o estabelecimento de burocracias altamente racionais; a nível de ideologia, significa a manutenção de legitimações que sejam adequadas para essas burocracias (BERGER, 2003, p. 144).

Por causa dos processos de racionalização, como exigência da economia capitalista industrial, o Estado se burocratiza e se legitima por uma lógica própria, independente da esfera religiosa. Se as legitimações religiosas permanecem, mantêm-se como ornamento retórico, tendo em vista que não possuem realidade social. É importante salientar, como o próprio Weber (1999; 2004) alerta, que não se trata de um problema de ordem política – capitalista, socialista, democrática ou autoritária –, mas da lógica do processo de racionalização, pressuposto fundamental de qualquer tipo de sociedade moderna. Aliás, ele mesmo aponta que o cerne do conceito de secularização é justamente a subtração da esfera jurídico-legal do domínio religioso. Se a religião foi exilada como fundamentação da esfera estatal, não se pode dizer o mesmo do outro polo: a família. No que respeita à família e às relações sociais conexas a ela, a religião continua tendo potencial de realidade importante, na

medida em que continua a ser fator explicativo para as interpretações ou autointerpretações das pessoas nesse campo da atividade social. Weber já havia apontado esse fenômeno:

O destino do nosso tempo é caracterizado pela racionalização e pela intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes se retiraram da vida pública e se refugiaram ou no reino transcendente da vida mística ou na fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. Não é por acaso que, hoje somente nos círculos menores e mais íntimos, nas situações humanas pessoais, em pianíssimo, é que pulsa alguma coisa que corresponde ao pneuma profético que nos tempos antigos varria as grandes comunidades como um incêndio, fundindo-as numa só unidade (WEBER, 1982, p. 182).

A religião na modernidade foi segregada na esfera privada. É o que lhe restou. Somente nesse campo restrito ela possui um valor real para os indivíduos, continua sendo uma virtude, mas virtude privada. Ela se converteu numa escolha individual. Nada que lembre sua função de matriz cultural de outrora, ou seja, a função tradicional de constituir um mundo objetivo, dentro do qual toda a ordem social recebe um sentido último obrigatório (*nomos*). Os valores da religiosidade privada são muito pouco relevantes para os outros contextos institucionais. Esse *status* moderno da religião que a localiza na esfera privada possui importantes consequências: ao restringir seu *nomos* à produção de mundos parciais, fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, nos casos mais otimistas, não vai além das associações voluntárias, as igrejas ou grupos religiosos modernos perdem seu caráter institucional⁵³. É evidente que esses mundos religiosos são estruturas de plausibilidade tão débeis quanto as próprias famílias, de forma que, como as famílias, as religiões passaram a ser uma escolha, uma preferência individual. É assim que a secularização conduz ao fim dos monopólios religiosos, inaugurando uma situação de pluralismo.

A característica central das religiões na modernidade é a situação pluralista, na qual o Estado não atua mais como instância coercitiva no sentido da religião dominante. A religião, seja ela qual for, não é mais obrigatória, de forma que as antigas religiões monopolistas não podem mais contar com a submissão de suas populações. Como a submissão passa a ser voluntária, as agências religiosas foram introduzidas no mercado e têm de conquistar sua clientela que, obviamente, não está obrigada a comprar nem proibida de trocar de “serviço” quando estiver insatisfeita. Enfim, a situação pluralista corresponde a uma situação de mercado. Segundo Berger (2003), a nova situação provoca mudanças expressivas na estrutura social das religiões ou nas suas comunidades, mudanças nos conteúdos religiosos, mudanças

⁵³ Pela da situação pluralística moderna, as religiões deixam de ser *instituições*, propriamente ditas, ou seja, agências reguladoras do pensamento e da ação, para converterem-se em associações voluntárias, “localizadas” na esfera privada e, portanto, sujeitas à dinâmica da preferência religiosa (BERGER, 2003).

severas na “localização” da instituição na sociedade e, conseqüentemente, da religião na consciência dos indivíduos.

Em termos de mudanças nas estruturas, pode-se dizer que a situação de mercado, conduzindo à competição entre as diversas agências religiosas ou não, teve como consequência a racionalização das estruturas religiosas, tendo em vista que, na situação pluralista, é preciso competir pelos clientes que não estavam mais submetidos ao controle das religiões, como nos antigos monopólios. A luta por bons resultados dentro do mercado conduziu à progressiva burocratização. Como burocracias, as religiões selecionam e formam os tipos de pessoal de que precisam para atuar. Esse processo leva a mudanças nas instituições formativas religiosas, bem como em seus fundamentos lógicos legitimantes. Um fato interessante, ainda nas origens desse processo, é a racionalização da formação dos padres católicos através da organização do seminário no Concílio de Trento (1545), como uma medida da reação católica à Reforma Protestante (1517). Isso será aprofundado adiante. O que é interessante perceber é que a competição entre as agências produtoras de sentido engendra processos de racionalização maiores ou menores, de acordo com as circunstâncias específicas.

O segundo aspecto de mudança estrutural se refere à tendência crescente ao ecumenismo – entendido como a tentativa de relações amistosas entre os competidores no mercado religioso – e, ao mesmo tempo, à redescoberta das identidades confessionais. Como consequência da burocratização das estruturas religiosas, os tipos sociopsicológicos que ocupam a posição de liderança na esfera religiosa ficaram muito parecidos – ativista, pragmático, dinâmico, alheio a reflexões pouco práticas – passando a possuir preocupações semelhantes. Essa semelhança promoveu uma base sociopsicológica para o estabelecimento de “boas” relações entre as instituições religiosas concorrentes. Além disso, a própria situação de mercado racionalizou a competição na medida em que ninguém mais dispunha do braço secular para eliminar seus inimigos. Sem falar que uma competição desleal ou irracional pode pôr em risco, inclusive, os possíveis ganhos provenientes da nova situação, em termos de perda de prestígio social, de clientes e até mesmo em termos econômicos. Também é preciso lembrar que é preciso unir-se para fazer frente às agências não religiosas⁵⁴ que também disputam “clientes” nesse mercado. Já a diferença marginal – embora pareça contraditória – pode ser explicada, como correlato estrutural do ecumenismo, pela necessidade de oferecer ao consumidor um diferencial, tendo em vista que, do ponto de vista prático, as agências religiosas ficaram muito parecidas. A diferenciação marginal acompanha a demanda do

⁵⁴ No caso do Brasil, o marxismo, o positivismo, o tecnocratismo etc.

consumidor de acordo com a especificidade de cada mercado e também de acordo com a demanda do consumidor em termos de estratificação social. Muitas vezes, a diferença é somente um rótulo novo para vender o mesmo produto padronizado. Por isso, o adjetivo marginal.

O terceiro aspecto a salientar é uma tendência de mudança no conteúdo religioso. A situação de mercado assemelha as religiões às empresas capitalistas que têm que conquistar seus clientes e criar fidelidade ao produto. Obviamente, a saída do produto não se dá de acordo com a oferta, mas com a demanda pelo consumidor. Logo, as religiões estão sujeitas à dinâmica da preferência do consumidor, ou seja, ao controle do consumidor sobre o produto ofertado. Assim, é introduzido um elemento dinâmico na situação que permite esperar que haja uma mudança nos conteúdos religiosos, algo inaceitável ao tradicionalismo religioso. Porém, a máxima segundo a qual “os clientes sempre têm razão” permite esperar, embora seja improvável, a mudança de conteúdos substanciais, que alguns conteúdos e práticas, cedo ou tarde, modifiquem-se em função dos ritmos da “moda”. Mais: devido ao processo de secularização da consciência, é bem provável que os produtos demandados se ajustem às necessidades da consciência secularizada.

O quarto aspecto se refere à “localização” da religião na sociedade contemporânea. Com a perda estrutural de sua posição axial na sociedade moderna, a religião passa a ter seu campo privilegiado na esfera privada. Logo, a demanda dos consumidores se dará dentro da esfera privada. Assim, suas funções se deslocam do âmbito central e público da definição da realidade e sua manutenção para o território das funções terapêuticas e morais. É, sobretudo nessas áreas que a religião passa a ser relevante. Além disso, houve uma revalorização do laicato nas religiões, tendo em vista que, como consumidores, precisam entender-se como participantes a fim de manter uma relação de fidelidade com o produto.

Enfim, o último e talvez mais importante ponto subjacente a essas mudanças da religião na situação de mercado é a sua mudança de “posição” na consciência dos indivíduos. A religião deixa de ser o esteio fundamental objetivo onde se ancorava o mundo sociocultural na consciência dos indivíduos e se transforma em opiniões, sentimentos ou, mais exatamente, uma questão de preferência. Isso significa uma mudança da “localização” da religião na consciência dos indivíduos, ou seja, uma passagem do grau mais elevado da consciência que comporta verdades fundamentais – das quais os homens “normais” nunca discordarão – para o grau inferior da consciência em que se postula a existência de inúmeros pontos de vista subjetivos. É a crise de credibilidade da religião. Não se deve pensar, contudo, que isso se

deva a uma mutação misteriosa da consciência. Para Berger (2003), a chave para compreender esse processo é verificar as mudanças sociais disponíveis empiricamente.

Como foi indicado, existe uma correlação entre secularização e pluralismo. Contudo, Berger (2003) aponta que a situação pluralística, como fenômeno socioestrutural tratada como variável independente do processo de secularização, também reforça a crise da religião, na medida em que restringe sua estrutura de plausibilidade. Com o término dos monopólios, as antigas religiões monopolistas não podem mais contar com todo um mundo sociocultural para confirmá-las socialmente pelas estratégias de controle social e, sobretudo pelo “senso comum” dos membros daquele mundo. Por isso, na situação pluralística, as religiões perdem realidade objetiva, deixam de ser óbvias, refugiando-se no “território” da subjetividade. O mundo plural é um dos mais instáveis dos mundos socioculturais produzidos pelo homem. Isso é verdade, sobretudo do ponto de vista religioso, cujas estruturas de plausibilidade que as mantêm estão sempre sujeitas à refutação dos “outros”, religiosos ou não, que se recusam a confirmar o mundo diverso do seu. O mundo moderno é um “território” povoado por uma pluralidade de mundos cujas estruturas de plausibilidade rivais e até mesmo opostas são constantemente fragilizadas pelo próprio fato de terem de coexistir umas com as outras.

A situação pluralista multiplica o número de estruturas de plausibilidade concorrentes. Ipso facto, relativiza seus conteúdos religiosos. Mais especificamente os conteúdos religiosos são “desobjetivados”, isto é, são desprovidos de seu *status* como realidade objetiva e evidente na consciência. Tornam-se “subjetivados” num duplo sentido: sua “realidade” torna-se um assunto privado dos indivíduos, isto é, perde a qualidade de plausibilidade intersubjetiva evidente por si mesma (“não se pode mais conversar” sobre religião, portanto); por outro lado, na medida em que ela ainda é mantida pelo indivíduo, ela é apreendida como sendo enraizada na consciência deste e não em facticidades do mundo exterior – a religião não se refere mais ao cosmos ou à história, mas à *Existenz* individual ou à psicologia (BERGER, 2003, p. 162).

Em realidades históricas específicas, os processos supracitados acontecem em velocidades diferentes ou ritmos próprios, mas, se bem observados, perceber-se-á que a estrutura geral é a mesma, inclusive, nas situações em que a religião parece ocupar uma posição política publicamente relevante, como se verá adiante. Acredita-se que, nesse ponto, pode-se chegar a entender melhor os processos socioestruturais e sociopsicológicos decorrentes do fim dos monopólios religiosos. O resultado desses processos, como foi indicado, é a improbabilidade de a religião exercer sua função tradicional de legitimar “o mundo”, via cosmificação ou dossel sagrado. Isso trouxe consequências para as religiões e para a sociedade, particularmente no que se refere às incursões de permanentes estados anômicos. Mesmo assim, as religiões tentam, por diversos meios, se legitimar (no que se refere aos seus mundos parciais) diante dos outros mundos parciais com os quais compete

dentro da situação de mercado em que se encontram. Porém, as suas legitimações são sempre precárias na medida em que são interiorizadas como possivelmente “verdadeiras”. Em última instância, as legitimações, por não encontrarem confirmação na “realidade objetiva”, acabam se convertendo numa escolha subjetiva, cuja característica marcante é a absoluta relatividade e radical insegurança.

O aspecto mais patente da secularização e, correlativamente, do pluralismo é o fato de as grandes tradições religiosas terem sido exiladas de sua função central de matriz cultural totalizante do mundo sociocultural, de forma que este já não pode servir como estrutura de plausibilidade para elas. Consequentemente, os indivíduos que mantêm a sua adesão a um mundo definido pela tradição religiosa, encontram-se numa situação de minoria cognitiva. Esta posição põe uma série de problemas de legitimação e também sociopsicológicos.

De acordo com Berger (2003), a situação secular e pluralística oferece duas opções ideal-típicas às diversas instituições religiosas em face da sociedade mais ampla: a acomodação ou a resistência. No primeiro tipo, a instituição religiosa resigna-se ante a situação pluralista de livre empresa religiosa e busca resolver o problema da plausibilidade ajustando sua oferta à demanda do consumidor. No segundo tipo, a instituição religiosa opta por resguardar-se atrás de determinadas estruturas socioreligiosas que lhes permitam continuar professando as antigas objetividades, até quando for possível. Essas são posições naturalmente extremadas. Entre esses polos extremos, há vários graus intermediários à aceitação irrestrita e à intolerância absoluta. Ambas implicam problemas tanto no nível teórico (discurso religioso)⁵⁵ quanto no nível de “engenharia social” (eclesiológico)⁵⁶. Este dilema é fundamental para entender a crise religiosa moderna e pode ser verificado empiricamente no saber objetivado produzido nas instituições religiosas e reproduzidas em suas estruturas formativas.

Ao salientar as possibilidades institucionais das religiões diante do processo de secularização e sua correlata situação pluralista, Berger (2003) indica a dimensão dialética do processo, na medida em que a possibilidade de opção aponta para a questão do que as instituições podem fazer com o que a nova situação infraestrutural fez delas. As respostas históricas concretas podem ser as mais variadas, dependendo do contexto e da decisão dos sujeitos diante dele. Por isso, é fundamental, para o objetivo desse texto, contextualizar o

⁵⁵ Dependendo da opção, a instituição religiosa deverá legitimá-la teológica ou religiosamente.

⁵⁶ Para manter a realidade de um determinado sistema religioso, o indivíduo deve manter ou, se necessário, fabricar uma estrutura de plausibilidade adequada. As dificuldades práticas desse intento podem variar historicamente (BERGER, 1997; 2003).

catolicismo e suas estruturas formativas – os seminários – na situação social e religiosa brasileira. Esta será a questão do próximo capítulo.

2. O SEMINÁRIO CATÓLICO NO CONTEXTO SOCIAL E RELIGIOSO BRASILEIRO

Para estudar as transformações em um seminário da Igreja Católica, é preciso esclarecer antes o que se entende por um seminário dentro de uma estrutura como a Igreja católica. Segundo Weber (2000), a religião católica (como o cristianismo de modo geral) pode ser definida como uma religiosidade congregacional ou comunitária. Esta é definida como uma relação social de tipo comunitário entre sacerdotes e leigos para fins exclusivamente religiosos. Weber (2000) define os sacerdotes como aqueles funcionários de uma empresa permanentemente preparados ou adaptados ao exercício regular do culto, ligado a normas específicas, a certos tempo e lugares e, sobretudo ligado a determinada associação ou comunidade. Com essa definição, ele pretende distinguir o sacerdote da figura do mago e do profeta. Este geralmente é um leigo e diferencia-se do sacerdote, sobretudo por não ser um profissional, ou seja, por ser simplesmente o portador pessoal de um carisma, dado em função do anúncio de um mandato divino. A grande diferença do profeta para o sacerdote é que este recebe sua missão como encargo dos homens⁵⁷, ao passo que o profeta atua por usurpação. O profeta é um emissário da divindade para anunciar uma doutrina ou mandamento (WEBER, 2000).

Reduzindo a complexidade da questão, pode-se dizer que os profetas são geralmente fundadores de uma religião ou reformadores, ao passo que os sacerdotes são os mantenedores e sistematizadores dos conteúdos revelados. Nada obsta a que surja um profeta entre os sacerdotes, mas é um empreendimento bastante raro. O estamento sacerdotal ocupa uma poderosa posição dentro da comunidade, mas também é constrangido, em maior ou menor proporção, conforme diversas circunstâncias, a levar em consideração as necessidades dos leigos (inclusive, os profetas), no interesse da manutenção e crescimento dos seus adeptos. Porém, na maior parte das vezes, o advento profético bem sucedido significa a emergência de uma nova ordem religiosa (WEBER, 2000). Por isso, a relação entre profetas e sacerdotes sempre é muito tensa, na medida em que o profeta significa necessariamente uma ameaça ao poder sacerdotal. Weber explica, no entanto, que nem todas as profecias se estabelecem, atraindo adeptos e se estruturando como religião. A profecia só se estabelece

[...] como produto da cotidianização, quando ou o próprio profeta ou os seus discípulos asseguram a continuidade da revelação e da administração da graça, garantindo assim também, de modo permanente, a existência econômica desta

⁵⁷ No caso do catolicismo, a hierarquia católica: os bispos diocesanos.

última e de seus gerentes, e monopolizando em seguida, em relação àqueles que são obrigados a cumprir os respectivos deveres, também determinados direitos (WEBER, 2000, p. 311).

O desenvolvimento do cristianismo e seu processo de rotinização e racionalização crescente geraram o catolicismo como religião burocrático/sacerdotal. Esse processo é resultado e consequência direta do desenvolvimento de um saber sacerdotal que se estabeleceu pela transformação do saber sagrado ou revelação originária em uma tradição fixada por escrito, cuja interpretação é imposta pelos sacerdotes de forma dogmática. O sacerdote é o agente de rotinização do conteúdo profético, haja vista que o estrutura racionalmente, adequando-a aos hábitos mentais e sociais de seu estamento e dos leigos que estão sob seu domínio. Um dos mais fortes fatores para o desenvolvimento do ensinamento sacerdotal e a sua fixação em dogmas é a formação das comunidades religiosas, na medida em que essa é fundamental como critério de distinção em relação às doutrinas estranhas rivais, para manter a ortodoxia e, conseqüentemente, valorizar a pertença à comunidade, dificultando a conversão a outros grupos.

Segundo Weber (2000), somente entre os cristãos foi possível um saber dogmático de extenso caráter teórico, como sistema racional e compromisso ético, no que diz respeito, por um lado, a questões cosmológicas e, por outro, ao mito soteriológico (Cristologia) e à competência sacerdotal (sacramentos). Ele aponta como fatores explicativos a especificidade da cultura intelectual helênica, a problemática metafísica gerada pelo advento do cristianismo, a necessidade premente de enfrentar os intelectuais situados fora da comunidade cristã, a desconfiança em relação ao puro intelectualismo. Porém, a condição para a intensidade desse desenvolvimento estava ligada à crescente autonomia da organização sacerdotal em relação ao poder político. Com isso, Weber (2000) mostra que o saber sacerdotal é desenvolvido, como sistematização da doutrina sagrada, à medida que os sacerdotes se defrontam com novidades problemáticas em sua prática profissional.

Na medida em que o cristianismo se racionaliza, gerando um corpo de doutrina racionalmente ordenado, torna-se imprescindível um sistema educacional tanto para os sacerdotes como também, em alguma medida, para os leigos. Nesse sentido, nas religiões congregacionais éticas, aparecem, em primeiro lugar, dois instrumentos inovadores: o sermão e a cura de almas (WEBER, 2000). O primeiro constitui-se num ensinamento coletivo referente à religião e à ética. Ele é um elemento especificamente profético e sua importância está relacionada ao desaparecimento dos elementos mágicos sacramentais. O sermão ganha importância com o advento do protestantismo ascético, no qual o sacerdócio ministerial foi

abolido em face da figura do pregador. A cura de almas, por sua vez, está na origem do sacramento católico da confissão e se refere à prática religiosa do consolo individual nas situações internas ou externas de aflição, bem como um ensinamento individual sobre alguns dos deveres religiosos concretos. Fora os períodos de excitação profética, a cura das almas é o meio ordinário pelos quais os sacerdotes conduzem a vida dos leigos, influenciando seu modo de viver de maneira tão intensa quanto seja o caráter ético da religião. Embora esses instrumentos educativos tenham permanecido na estrutura da comunidade cristã, eles foram complementados por outros instrumentos educativos e catequéticos.

No que se refere à Igreja Católica, na medida em que se defrontava com realidades que ameaçavam seu monopólio religioso, no curso do processo de seu desenvolvimento histórico, viu a necessidade, cada vez maior, de formar melhor seu quadro profissional, os sacerdotes. Foi assim que surgiram os mosteiros, as escolas episcopais, as universidades de teologia etc. (SERBIN, 2008). Contudo, esses estabelecimentos formativos não eram ainda um lugar próprio e específico para a formação dos sacerdotes. No regime de Cristandade Medieval, o grosso do clero era bastante ignorante. Segundo Zagheni (1999), até o fim da Idade Média não havia seminários nem qualquer programa formativo adequado:

Poucos prelados tinham os estudos universitários completos, durante os quais aprendiam o latim e as artes, mas não necessariamente a teologia. Às vezes havia um teólogo ou uma escola de teologia junto às catedrais; em geral, se estudava o latim na escola local ou se praticava o aprendizado como *famulus* de um pároco, que ensinava “como ser padre”. Antes da ordenação, fazia-se um exame junto ao teólogo do bispo, o que exigia um conhecimento mínimo de latim (suficiente para ler, pronunciar e talvez até entender o texto litúrgico) e de teologia (matéria e forma dos sacramentos, explicação do Credo e do Decálogo) (ZAGHENI, 1999, p. 30).

Além de ignorante, o clero, do ponto de vista moral, era altamente questionável. Eram comuns o concubinato, a simonia, a não residência, o nepotismo e a precária vida espiritual. Enfim, o mundanismo (LIBÂNIO, 1983). Na atmosfera da Cristandade Medieval, o clero estava mais empenhado em atividades políticas, familiares, comerciais que na vida religiosa. Inclusive, essa situação moral e intelectual do clero é um dos fatores importantes para o movimento que ficou conhecido como Reforma Protestante (1517), iniciada pelo monge católico alemão Martinho Lutero. A Reforma não foi a primeira tentativa de ruptura com o monopólio religioso exercido pela Igreja Católica, mas, certamente, foi o mais consistente quanto aos êxitos históricos. A Igreja Católica respondeu à Reforma Protestante com a Contrarreforma Católica, cujo grande impulso foi dado pelas determinações do Concílio de Trento (1545- 1563). Talvez a demora da reação católica se deva ao fato da descrença das autoridades católicas em relação aos efeitos da Reforma no seio da Cristandade. O Concílio

de Trento ordenou uma verdadeira renovação doutrinal, espiritual e moral do catolicismo, sob o impulso da Reforma Protestante e em contraposição a ela. Pela primeira vez na história do catolicismo, um concílio ecumênico recomendava fortemente a preparação formal dos futuros sacerdotes. Para tanto, na última fase do Concílio, em 1563, foi emitido o decreto que ordenava a formação de seminários em todas as dioceses (KRETZER, 2009; SERBIN, 2008).

O seminário foi concebido como um âmbito educativo de excelência no qual pudesse ser formado um clero casto, douto e santo, uma elite intelectual e moral, capaz de educar o povo rude pela catequese e pela instrução básica. Entretanto, os objetivos institucionais também visavam ao fortalecimento da lealdade institucional e, sobretudo sacralização da figura do sacerdote como homem quase divino. Para o êxito dessa empreitada, a vida disciplinada e celibatária era fundamental (SERBIN, 2008).

Segundo Barreto (2011), a formação deveria ocorrer na mais estrita e rigorosa disciplina clerical e num lugar específico – o seminário – no qual se aprenderia o conteúdo dos livros sagrados, gramática, canto, administração dos sacramentos, homilia e os demais ritos e cerimônias da Igreja Católica. O resto da formação seria ministrado pelas universidades. Foram também as diretrizes do Concílio de Trento que ordenaram a promulgação de um catecismo para os párocos – conhecido como catecismo romano (1556) –, a edição da Bíblia em latim (Vulgata) e a reforma do breviário (1568) – livro de orações dos sacerdotes. Também foi criada em Roma, para substituir o Colégio Romano, a Universidade Gregoriana (1551), entregue à administração dos jesuítas⁵⁸. Ela foi erigida como estrutura educativa modelar para todo o mundo católico. Além da Universidade Gregoriana, foram criados, em Roma, o Pontifício Colégio Pio Latino-Americano (1858) – especialmente destinado aos seminaristas latino-americanos – e, posteriormente, o Pontifício Colégio Pio Brasileiro (1934) – destinado exclusivamente aos seminaristas brasileiros que estudavam em Roma. Nessa universidade, estudariam gerações de padres e bispos brasileiros (SERBIN, 2008).

É interessante notar que as autoridades sacerdotais somente se preocuparam com a formação sacerdotal quando houve ameaça ao monopólio religioso católico. As estratégias foram as mesmas de qualquer estamento sacerdotal: distinguir-se pela intensificação doutrinária e manifestação simbólica, controlando a propaganda a fim de impedir a alternância para sistema religioso diferente (BERGER, 2003). A preocupação com a formação sacerdotal

⁵⁸ Os jesuítas são os religiosos pertencentes à Companhia de Jesus, ordem religiosa católica fundada em 1534 por Santo Ignácio de Loyola. Eles foram designados para cuidar da administração e ensino dos seminários (KRETZER, 2009).

evidencia como o clero é o eixo da Igreja Católica e o seminário, seu núcleo reprodutivo (SERBIN, 2008).

Dessa forma, pode-se definir o seminário, do ponto de vista sociológico, como um dispositivo institucional cujo objetivo fundamental é reproduzir, em ambiente segregado, pela interiorização de práticas e saberes, a estrutura sacerdotal e seu domínio sobre os leigos, sob um cosmos sagrado. Evidentemente esse conceito é bem genérico e, por isso, capaz de abarcar situações bastante diversas. Quando se chama o seminário de dispositivo institucional, se quer afirmar que é um dos elementos constituintes de uma instituição religiosa, a saber: a Igreja Católica. Inserir o seminário dentro da estrutura eclesial e social em que ele emerge e se constitui é imprescindível para a compreensão do sentido de suas transformações e também das transformações das imagens sacerdotais produzidas por ele. Esse conceito formal de seminário também tem a vantagem de apresentar a imagem sacerdotal e seu papel social como um produto da atividade humana, a partir da relação dialética entre religião e sociedade. Porém, a instituição religiosa se distingue das outras instituições, conforme Berger (2003), na medida em que ela é a produção humana pela qual se estabelece o cosmos sagrado, ou seja, pelo processo de autoexteriorização do homem no qual ele projeta seus próprios sentidos sobre a totalidade do ser. Isso significa que o mundo religioso socialmente construído ganha o *status* de realidade genuína, eterna e imutável. Assim, a identidade religiosa e os papéis sociais interiorizados em processos sociais empiricamente disponíveis são apreendidos pelos indivíduos como realidades supra-humanas.

Os papéis internalizados levam consigo o poder misterioso que lhes é assinalado por suas legitimações religiosas. A identidade social como um todo pode então ser apreendida pelo indivíduo como algo sagrado, assentado na “natureza das coisas”, criado e querido pelos deuses (BERGER, 2003, p. 107).

A instituição religiosa se apresenta para os fiéis como uma realidade sagrada composta por pessoas sagradas, ritos e normas sagradas. A religião encara-se a si mesma e às outras instituições *sub specie aeternitatis*. Por isso, essas precárias formações humanas são investidas da aparência de eternidade. De fato, é essa função específica das religiões de estabelecer o cosmos sagrado que dá a aparência de que suas instituições são muito mais estáveis e duradouras que as outras instituições sociais. O segredo da legitimação religiosa seria seu poder de alienar o mundo socialmente produzido pela atividade humana, remetendo-o à realidade divina. Assim, as normas religiosas recaem sobre o crente como inevitáveis, e a vocação sacerdotal é “descoberta” como destino. Como já foi mostrado, essa aparência de segurança e durabilidade se mantém como realidade subjetiva na medida em que as estruturas de plausibilidade que sustentam as instituições religiosas estão incólumes. Na medida em que

essas estruturas são ameaçadas sobrevém um período de crise religiosa ou até social (BERGER, 2003).

A partir de agora, nosso objetivo é contextualizar o seminário Nossa Senhora da Assunção dentro da realidade do catolicismo paulistano, entendendo sua produção e reprodução dentro da relação dialética entre catolicismo e sociedade brasileiros.

2.1 A ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO E A FORMAÇÃO DE SEU CLERO

A Igreja Católica chegou ao Brasil junto com os colonizadores. De maneira geral – salvo algumas exceções – ela era utilizada como discurso legitimador da parte dos colonizadores. O catolicismo era a religião oficial do Império Português de forma que, no Brasil colônia, manteve sua posição, tal qual em Portugal. Havia sido concedido pelos papas aos reis de Portugal o privilégio do padroado, pelo qual os reis portugueses deveriam manter economicamente o clero e os custos da missão ultramarina e, por sua vez, o clero deveria colaborar fortemente com o empreendimento colonial. Na prática, isso não significava uma simples colaboração entre Estado português e Igreja Católica, mas dependência desta em relação àquele. Os padres eram funcionários do Estado, do qual recebiam sua remuneração e também do qual se esperava o custeio do empreendimento evangelizador. Assim, a Igreja colonial estava a serviço da coroa em tudo, com exceção de algumas questões relativas à fé e aos costumes (SERBIN, 2008).

A educação no Brasil colonial foi assumida quase que exclusivamente pela Companhia de Jesus (1534), primeira ordem católica a se instalar no Brasil, em 1549, sob a responsabilidade de padres jesuítas, destacando-se o padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) e José de Anchieta (1534-1597)⁵⁹. Nos primeiros dois séculos da colonização brasileira, os jesuítas foram os responsáveis pela educação tanto dos leigos como dos sacerdotes (SOUZA, 2004). Segundo Barreto (2011), a educação brasileira dos séculos XVI, XVII e, em parte, do XVIII estava voltada para o modelo de civilização católica e europeia. No que diz respeito à formação sacerdotal, restringia-se aos rudimentos básicos de um saber de salvação. No que diz respeito aos seminários, por causa da dependência gerada pelo padroado, não conseguiram se estabelecer no território brasileiro, conforme o modelo ordenado pelo Concílio de Trento. Para o Império Português, a formação do clero era um assunto de segundo plano. Assim, o clero do Brasil colonial se assemelhava muito ao clero medieval:

⁵⁹ Os dois conhecidos jesuítas foram provinciais da Companhia de Jesus no Brasil (LIBÂNIO, 1983).

A maioria dos seminários existentes no Brasil, no período colonial, não cobrava frequência, conseqüentemente, funcionava como externato. Os exames eram bastante indulgentes e os conhecimentos não precisavam, necessariamente, ser adquiridos na instituição. Muitos candidatos ao sacerdócio tinham aulas particulares, em lugares inapropriados, sem a preparação necessária a um levita do Senhor (BARRETO, 2011, p. 31).

A situação da formação sacerdotal se torna ainda pior quando da expulsão dos jesuítas do Brasil pelo Marquês de Pombal em 1759. Com essa medida, todos os estabelecimentos educacionais mantidos pelos jesuítas – quase a totalidade dos que existiam no Brasil – foram fechados. Isso significou um grande revés para a Igreja no Brasil. Posteriormente, as ordens que foram autorizadas a se instalar no país tiveram sua autorização condicionada ao fato de funcionarem dentro do espírito do iluminismo – valorizando as concepções enciclopedistas – no qual os conhecimentos de caráter empírico tivessem, pelo menos, o mesmo grau de importância que a filosofia escolástica. A consequência desse modelo formativo é, por um lado, a sua vinculação ao Estado, apreendido como eixo propulsor dos interesses nacionais e, por outro, a independência em relação às diretrizes pontifícias. A Igreja Católica estava numa situação de total dependência do Estado (SERBIN, 2008).

2.1.1 PERÍODO COLONIAL E IMPERIAL

A diocese de São Paulo foi criada em 1745, através da bula *Candor Lucis Aeternae*⁶⁰. A fundação do seminário só viria praticamente um século depois. Antes disso, a formação dos padres da diocese se dava, sobretudo depois da expulsão dos jesuítas, em 1759, nas aulas dos próprios párocos e no convento São Francisco (SOUZA, 1999).

Com a independência do Brasil, a situação dos seminários não mudou muito em relação ao período colonial. A Constituição do Império do Brasil (1824), por um lado, declarou o catolicismo como religião oficial do país e, por outro, manteve o padroado e acrescentou o beneplácito como privilégios reais. Pelo primeiro, o imperador poderia intervir nas investidas aos cargos eclesiásticos e, pelo segundo, poderia vetar determinações emanadas da Santa Sé no território brasileiro. De qualquer forma, no Brasil, era legalmente proibido qualquer culto público não-católico, bem como qualquer forma de proselitismo de outras religiões. A Constituição de 1824 se referia à Igreja como um departamento da administração civil que deveria ter utilidade para o Estado. Isso fez do clero funcionário do Estado, do qual recebia um salário irrisório que o obrigava a complementar a renda com

⁶⁰*Bullarium Benedicti XIV, t. 2, Const. 22.* Disponível no Arquivo Metropolitano da Arquidiocese de São Paulo.

outros ofícios proibidos pela Igreja Católica: comerciante, político, taverneiro, sitiante etc. (BARRETO, 2011).

Dependente do Estado tanto financeira quanto administrativamente, a Igreja Católica no Brasil pouco pôde fazer no que diz respeito a melhorar a sua estrutura – criar dioceses, seminários e faculdades de teologia – ou a formação de clero. Para se ter uma ideia do escasso apoio do Império à Igreja Católica, em 1888, um padre parlamentar criticou o fato de que o colégio público Dom Pedro II recebia quatro vezes mais recursos que os 24 seminários do Brasil juntos (SERBIN, 2008). Esse estado de coisas fez com que o clero católico brasileiro mantivesse sua imagem e seus princípios em estado bastante degradado aos olhos da sociedade. Por isso, nesse período, começou a surgir uma divisão dentro do clero entre aqueles que desejavam uma reforma conforme as indicações romanas – os ultramontanos – e aqueles que discordavam – os regalistas. Os primeiros desejavam se manter leais às determinações da Santa Sé e cumprir as determinações do Concílio de Trento, sobretudo quanto à formação sacerdotal. Os regalistas pretendiam manter o catolicismo sob jugo do Império brasileiro – defendiam alguma forma de galicanismo – e consideravam as determinações romanas uma intervenção abusiva sobre os assuntos nacionais. Essa divisão gerou, em 1870, o primeiro conflito entre a Igreja Católica e o Império: a questão religiosa. O imperador, utilizando-se de suas prerrogativas, rejeitou o ensinamento do papa Pio IX sobre a incompatibilidade entre a maçonaria e a fé católica. Dois bispos brasileiros, d. Antônio de Macedo Costa (1830- 1891) e d. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844- 1878), porém, não aceitaram essa determinação e acabaram ficando presos por pouco mais de um ano. Depois desse incidente, no entanto, nunca mais as relações entre o Império brasileiro e a Igreja Católica foram harmônicas (ALVES, 1979).

A questão religiosa fortaleceu o clero ultramontano e intensificou sua ação no sentido de criar as condições formativas para a reforma do clero brasileiro. Segundo Serbin (2008), em 1870, foram enviados cinquenta padres brasileiros para estudar em Roma, na Universidade Gregoriana. D. Pedro também controlou as ordens religiosas impedindo sua entrada ou permanência no território brasileiro. O imperador simpatizava com os padres vicentinos⁶¹, tendo em vista que estes eram disciplinados formadores, apoiavam a ordem social evitando a política e faziam um grande trabalho social e de evangelização. Eles se mantiveram no Brasil quase como uma província independente da Europa, já que seu estabelecimento no país estava condicionado à sua independência em relação aos superiores

⁶¹ Padres vinculados à Congregação da Missão, ordem religiosa fundada por São Vicente de Paula, na França, em 1625. Eles também são conhecidos como Vicentinos ou Lazaristas.

em Roma ou Paris. Por isso, a moralização do clero brasileiro, por um lado, aconteceu a partir da exportação de sacerdotes e, por outro, pela abertura de seminários nos moldes tridentinos pelos próprios padres estrangeiros. São Vicente, fundador dos vicentinos, havia sido um grande reformador tridentino na França. Por isso, os vicentinos tinham experiência em lidar com a formação do clero indisciplinado e decadente. A estruturação de um bom clero era necessária para o Império e para a Igreja Católica, porém, não pelos mesmos motivos. À Igreja Católica interessava prestigiar a instituição e obter autonomia religiosa perante o Império. Este, por sua vez, estava interessado no importante papel legitimador que um bom clero poderia exercer em parceria com os coronéis, sobretudo nas distantes e populosas áreas rurais. A tentativa de alguns bispos ultramontanos de seguirem as diretrizes de Roma, mormente no que respeita a formação dos padres, ficou conhecida como processo de romanização ou europeização:

Estes bispos pretendiam arrancar os padres da política, do Iluminismo e do galicismo – e também dos braços das mulheres. A seu ver, o Brasil precisava de ministros que professassem lealdade à instituição, purificassem a religião popular e pregassem a moralidade católica. A chave era a educação. Os bispos substituíram a aleatória formação clerical pelo seminário tridentino, gradualmente padronizado, que enfatizava a ortodoxia doutrinária, a obediência hierárquica e o rigor intelectual e espiritual. A disciplina governava o sistema, e o celibato era o seu ideal (SERBIN, 2008, p. 78).

As ideias ultramontanas chegaram a São Paulo, sob o episcopado de D. Antônio Joaquim de Mello (1853- 1861), um dos membros do clero ultramontano. Foi sob seu episcopado que foi construído o primeiro seminário diocesano: o Santo Inácio de Loyola, em 1853. Suas instalações se localizavam no bairro da Luz. O prédio e a Igreja de São Cristóvão, que compunham as instalações do seminário, somente ficaram prontos em 1856. Antes disso, as aulas eram ministradas no Palácio Episcopal por professores pertencentes a uma ordem religiosa, os capuchinhos de Saboia (franceses), que estiveram à frente do Seminário de São Paulo de 1854 a 1877. D. Antônio morreu em 1861, e a diocese ficou vacante até 1873 (SOUZA, 2004).

Com a Igreja Católica sob o Império – por causa do padroado e do beneplácito – tinha-se que esperar até que o Imperador ou um delegado seu indicasse um novo bispo. Foi nomeado d. Lino Deodato (1873-1894), oitavo bispo de São Paulo. Foi ele que, em 1877, pôs o Seminário Episcopal de São Paulo sob a direção do clero secular diocesano. Segundo Souza (1999), essa alteração foi uma exceção à época, tendo em vista que a formação sacerdotal no Brasil, nesse período, era geralmente dirigida e exercida por religiosos das mais diversas ordens. Ele afirma que, sem excluir a contribuição dos religiosos, os bispos de São Paulo

sempre mantiveram essa característica, dotando “o seminário de formadores, direção e professores, saídos do clero diocesano” (1999, p. 75). d. Lino foi um reformador ultramontano e fez tudo o que estava ao seu alcance para reformar a diocese, o clero diocesano e o seminário episcopal segundo as diretrizes tridentinas. Os esforços de d. Lino para reformar a diocese foram parcialmente alcançados com a chegada dos padres seculares italianos (1860), dos redentoristas (1894), dos salesianos (1885) e, sobretudo com a volta dos jesuítas (1815) (SOUZA, 2004).

2.1.2 PERÍODO REPUBLICANO

Com a proclamação da República (1889), acabou o monopólio religioso legal da Igreja Católica. Antes mesmo do surgimento da nova constituição republicana, em 7 de janeiro de 1890, foi determinada a separação da Igreja Católica do Estado brasileiro pelo decreto 119-A, de autoria do governo do presidente Marechal Manuel Deodoro da Fonseca (1889-1891) (BARRETO, 2011). Posteriormente, a Constituição de 1891, na sessão I, no seu artigo 11, § 2, estabeleceu: “É vedado aos Estados, como à União: [...] 2º) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” e, na sessão II, intitulada “declaração de direitos”, no artigo 72, § 3, afirmou que: “[...] todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (MIR, 2007).

A separação entre a Igreja e o Estado acarretou, por um lado, a independência da Igreja Católica em relação ao controle imperial, por outro, significou a urgente necessidade de se autossustentar. Não somente isso. Significou, principalmente, que a Igreja Católica no Brasil, pela primeira vez, era introduzida numa situação de mercado ou situação pluralista, tendo de enfrentar a concorrência das religiões (protestantismo, espiritismo etc.) e também de sistemas ideológicos seculares (monismo, positivismo, evolucionismo, maçonaria) não só por virtuais clientes, mas por algo mais fundamental, isto é, a capacidade de definir o mundo (BERGER 2003). É evidente que a Igreja Católica saiu na frente nessa competição, mas, a partir desse momento, ela seria obrigada a disputar seu espaço ou garanti-lo sem poder apelar para o aparelho coercitivo estatal. As consequências imediatas da separação do Estado foram: perda do controle dos registros de nascimento, de casamento e dos cemitérios; abolição da educação religiosa nas escolas públicas; perda das subvenções que custeavam toda a

organização eclesial, inclusive, os seminários e a cônica⁶² dos padres; saída do corpo administrativo do Ministério da Justiça brasileiro; o clero regular – que fazia voto de obediência – foi proibido de votar. Somente algumas das instituições de beneficência continuaram recebendo subsídios estatais (SERBIN, 2008; SOUZA, 2004).

Nessa nova situação, a hierarquia brasileira tinha liberdade para criar as condições para melhorar a sua formação sacerdotal. Era preciso intensificar a mudança na estrutura dos seminários no Brasil, inclusive no seminário de São Paulo. O grande arquiteto dessa reforma no Brasil foi D. Antônio Macedo Costa, bispo de Belém do Pará (1860-1890). O projeto de reforma dos seminários foi apresentado por ele ao episcopado brasileiro, numa reunião, em São Paulo, no ano de 1890. O referido projeto apresentava alterações na estrutura formativa dos seminários da época (SERBIN, 2008; SOUZA, 1999).

No fim do Império (1889), a formação dos seminaristas tinha melhorado razoavelmente, mas ainda não havia um plano de formação uniforme para todo o país. O regime da formação sacerdotal vigente nesse período passou a iniciar-se muito cedo, por volta dos doze anos, no seminário menor. Neste, os seminaristas iniciavam sua formação secundária em gramática, aritmética e línguas, bem como eram iniciados na vida religiosa cristã e no exercício de algumas funções sacerdotais. O seminário menor funcionava na forma de internato. Esses seminários muitas vezes eram utilizados também para a educação em geral (no colégio diocesano), confundindo-se muitas vezes com um colégio para educação civil ou secular. Terminados esses estudos, eram realizadas avaliações para verificação de quem poderia prosseguir os estudos nos seminários maiores. Nesses se estudavam basicamente filosofia e teologia, cursos a que se integravam as disciplinas específicas para a formação sacerdotal. Apesar de uma base mínima, não havia ainda, nesse período, um acordo entre os bispos brasileiros a respeito dos critérios fundamentais da formação sacerdotal (SOUZA, 1999).

Foi tentando responder a esse estado de coisas, considerado ainda insuficiente, que D. Antônio Macedo Costa propôs, na esteira do Papa Leão XIII (1878-1903), que indicava a retomada dos estudos filosóficos e teológicos na perspectiva de São Tomás de Aquino, seu programa de reforma das estruturas formativas dos seminários. Consistia basicamente na exigência de reformulação curricular nos seminários menores que contemplasse pelo menos os estudos de alfabetização em latim. No que se referia à reformulação dos seminários maiores, ou seja, nos estudos de filosofia e teologia, previa a adoção do currículo e dos

⁶² Ajuda de custo, recebida pelo sacerdote, equivalente ao salário (BARRETO, 2011).

manuais das disciplinas da Universidade Gregoriana, de Roma, bem como a substituição do ensino em português pelo ensino em latim, idioma no qual estavam escritos os manuais romanos. Para operacionalizar tal proposta, D. Antônio Macedo Costa propunha aos bispos que enviassem para estudar na Europa seus melhores alunos a fim de que os mesmos se tornassem professores dos seminários brasileiros, quando, terminada sua formação, retornassem ao Brasil (SOUZA, 1999).

As várias iniciativas do episcopado levaram a uma busca crescente por instrumentos e medidas mais adequados à reforma da organização eclesiástica. Assim, sob a inspiração do Concílio Plenário Latino-Americano (1899) e do Congresso Católico Brasileiro (1900), o episcopado nacional determinou seis medidas relativas à “moralização” e profissionalização do clero: 1) uso da batina como condição de diferenciação do sacerdote ante a sociedade; 2) realização de conferências eclesiásticas que visavam instruir o sacerdote para o exercício pastoral da cura de almas; 3) definição do âmbito de ação do sacerdote como sendo estritamente o templo, a administração dos sacramentos e o ensino catequético; 4) combater as superstições das manifestações da religiosidade popular como desvios da verdadeira fé católica, estabelecendo as visitas pastorais do bispo às paróquias; 5) desenvolver o costume pastoral das “santas missões”; 6) criar jornais diocesanos para doutrinar e também refutar as doutrinas anticatólicas. Essas medidas agradaram aos bispos reformadores e ajudaram a intensificar os trabalhos em vista de uma melhor organização da estrutura formativa do clero, em conformidade com as determinações do Concílio de Trento (1545-1563) e das diretrizes do papa Leão XIII (1878-1903) (SOUZA, 1999).

Em São Paulo, as reformas acima assinaladas na formação sacerdotal somente iriam ocorrer plenamente em 1905, sob o episcopado de D. José de Camargo Barros (1903-1906). Este, segundo Leme (1953), dividiu o antigo seminário Episcopal em três espaços distintos: a) Colégio diocesano; b) Seminário menor de Pirapora (sob responsabilidade dos cônegos premonstratenses belgas); c) Seminário maior filosófico-teológico, para candidatos ao sacerdócio. Os seminaristas da diocese de São Paulo que foram enviados à Europa, após essas reformas e até o advento do Concílio Vaticano II (1962- 1965), estudaram na Universidade Gregoriana e, por isso mesmo, foram os manuais lá utilizados que se impuseram como material didático oficial do Seminário de São Paulo, modelo utilizado até o concílio Vaticano II (SOUZA, 2004).

O período iniciado com a Proclamação da República apresentou aspectos positivos e negativos para a Igreja Católica: se por um lado, perdia recursos financeiros importantes, por

outro, finalmente ganhava autonomia para iniciar, no Brasil, seu processo de autogestão. A situação eclesial era nova, mas os bispos empreenderam uma série de estratégias para recuperar o prestígio da Igreja Católica junto à população. Iniciou-se um período de reforma e expansão pelo território nacional⁶³. Esse processo de crescimento ficou conhecido como estadualização da Igreja Católica. No que diz respeito aos recursos para custear suas despesas, os bispos propuseram criar uma comissão, formada pelas elites econômicas e políticas locais de cada estado da federação onde houvesse diocese instalada, para solicitar ajuda a fim de que as dioceses pudessem adquirir um patrimônio (Igrejas, seminários, casas episcopais etc.) (MICELI, 2009).

Com o fim do Império (1889), as ordens religiosas europeias tiveram caminho livre para se instalar no Brasil. Ao chamado dos bispos, devido a ausência de padres nativos, muitas delas vieram aqui se instalar. Grande parte desses religiosos era investida da missão de abrir seminários tridentinos no Brasil, ficando responsáveis pela formação do clero diocesano. Serbin (2008) constatou que mais de trinta ordens religiosas masculinas entraram no Brasil, entre 1880 e 1930. Além disso, quase todas as ordens religiosas tradicionais foram restauradas⁶⁴. O aumento do clero estrangeiro ajuda a entender como foi possível levar adiante o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil: por um lado, os bispos “importavam” o clero europeu, por outro, enviaram muitos seminaristas para estudar na Europa (DELLA CAVA, 1975). Segundo Barreto (2011), os bispos traziam os padres europeus para melhorar a formação dos seminários brasileiros e enviavam os seminaristas para estudar na Europa com o objetivo de que eles trouxessem, para o Brasil, a bagagem religiosa e cultural necessária para a formação da elite de sacerdotes capazes de realizar a função pastoral, catequética e educacional que os bispos brasileiros tanto almejavam. Mais surpreendente ainda é o rápido crescimento do número de ordens femininas que se instalaram no Brasil: entre 1880 e 1930 instalaram-se 96 ordens femininas (SERBIN, 2008).

Segundo Serbin (2008), as ordens religiosas, masculinas e femininas, foram muito importantes para o projeto expansionista da Igreja Católica. Elas não se dedicavam somente à vida religiosa, mas também à assistência social, hospitalar e educativa. Desta última atividade, porém, veio o sustento de muitos projetos, tendo em vista que, por meio deles, foi possível adquirir recursos e, sobretudo levar a cabo a ação catequética e doutrinal do catolicismo junto

⁶³ Segundo Serbin (2008), se em 1889 o Brasil possuía doze dioceses, até o ano de 1930 foram inauguradas mais 56 dioceses, dezoito prelazias, três prefeituras apostólicas e 49 seminários (seculares e regulares).

⁶⁴ Para se ter uma ideia, o clero regular estrangeiro, a partir desse momento, não parou de crescer até atingir, em 1960, 85,9% do total do clero regular do Brasil (SERBIN, 2008).

às elites políticas e econômicas. Isso aconteceu porque, não obstante a abolição da presença religiosa no ensino público, nem o Estado republicano brasileiro nem os estados e municípios da federação dispunham dos recursos necessários para enfrentar os encargos financeiros e institucionais exigidos para a formação de quadros docentes e administrativos. Assim, os governos estaduais e municipais usaram de todo tipo de artifício institucional para beneficiar-se dos empreendimentos educativos confessionais.

Emprestando ou fazendo cessão de terrenos e prédios em condições vantajosas, concedendo subsídios financeiros ou sob a forma de bolsas de estudo, convênios, contratos de serviço, e, sobretudo matriculando seus próprios filhos, os grupos dirigentes se mostraram particularmente empenhados no sucesso dessa política educacional entregue em mãos das autoridades diocesanas e das ordens religiosas [...] (MICELI, 2009, p. 27).

Essa ação educativa, concentrada no ensino secundário, foi o eixo mais dinâmico e lucrativo dos projetos eclesiais⁶⁵. É importante lembrar que, mesmo com diretrizes em contrário, uma parte significativa das instituições educativas brasileiras funcionava, ao mesmo tempo, como seminários menores. Assim, a Igreja Católica, a um só tempo, recrutava e formava seu corpo profissional e também doutrinava os filhos das elites oligárquicas. Era um investimento estratégico. Para torná-lo factível, os bispos contavam com a presença das ordens religiosas europeias especializadas na prestação desses serviços, egressas da Europa também devido às perseguições políticas. A implantação de seminários menores foi um instrumento imprescindível para o projeto episcopal de formar um clero casto, douto e santo (SERBIN, 2008).

Dessa forma, a organização eclesial iniciava com êxito o processo de profissionalização de seu clero e, além disso, encontrava aliados estratégicos junto às oligarquias estaduais, sobretudo no meio rural onde funcionava como instância de legitimação muito mais eficiente que as leis instauradas pela República.

Em São Paulo, assume a diocese, em 1907, D. Duarte Leopoldo e Silva (1907-1938). É sob seu longo episcopado – 31 anos – que a diocese de São Paulo se tornará Arquidiocese (1908). Em 1924, deflagrou-se, em São Paulo, a segunda Revolta Tenentista⁶⁶. Essa revolta foi duramente reprimida pelo governo federal que bombardeou vários bairros, entre os quais o bairro Estação da Luz, atingindo as instalações do seminário de São Paulo.

⁶⁵ A educação foi o setor de maior importância do catolicismo brasileiro até pelo menos 1930 (BARRETO, 2011).

⁶⁶ Movimento político-militar, ocorrido em São Paulo, liderado pelo Gel. Isidoro Dias Lopes. Além do Tenentismo – cuja primeira revolta foi em 1922 – aconteceram outros dois eventos simbolicamente marcantes na história do Brasil: A Semana de Arte Moderna e a fundação do Partido Comunista Brasileiro. Dessa forma, o ano de 1922 representa o marco simbólico da emergência da classe média na contenda política (DELLA CAVA, 1975).

Por isso, 1º arcebispo de São Paulo, d. Duarte, resolveu transferir o seminário do bairro da Luz, situado no centro de São Paulo, para o distante e isolado Ipiranga, construindo novas instalações especificamente no Alto do Ipiranga. O novo seminário somente ficaria pronto em 1934. Até esse período, os seminaristas foram transferidos temporariamente para um prédio situado na Freguesia do Ó (SOUZA, 1999).

A mudança para o Alto do Ipiranga não foi somente geográfica, mas também estrutural, tendo em vista que as novas instalações eram grandiosas e seguiam o padrão de seminário determinado pelo Concílio de Trento. Nesse período, a Arquidiocese de São Paulo chegou ao cumprimento recomendado pelo Concílio de Trento em termos de estrutura e orientações gerais. Por isso, o antigo Seminário Provincial (1910-1934), por determinação da Santa Sé, foi elevado à categoria de Seminário Central (SOUZA, 1999). Nesse período, foram criados três seminários centrais⁶⁷ para atender os alunos de seminários diocesanos avaliados como deficientes: o Seminário Central do Ipiranga – responsável pela formação sacerdotal das províncias eclesiais de São Paulo e do Paraná –, ao lado do Seminário Central de Salvador – responsável pela região Norte e Nordeste – e do Seminário Central de São Leopoldo – responsável pela região Sul (SERBIN, 2008).

É importante chamar atenção para as décadas de 30 e 40 do século XX, fundamentais para consolidação do capital político da Igreja Católica no Brasil (DELLA CAVA, 1975). Esta, desde o final dos anos 20, dirigia inúmeras atividades sociais e religiosas, lideradas por um clero intelectual e moralmente qualificado: creches, leprosários, orfanatos, escolas etc. Também prosperaram a imprensa e as editoras católicas se constituindo num importante instrumento missionário (SERBIN, 2008).

Com o crescimento da vida urbana no Brasil, apareceram os primeiros núcleos intelectuais. A Igreja Católica tinha interesse em atraí-los, para agir politicamente (recristianizar) sobre a sociedade mediante os leigos. Por isso, D. Sebastião Leme da Silveira Cintra⁶⁸, arcebispo de Olinda e Recife (1916-21) e, posteriormente, do Rio de Janeiro⁶⁹ (1930-

⁶⁷ A criação de seminários centrais foi uma estratégia do visitador apostólico, Monsenhor Alberto Teixeira Pequeno, inspirada na Constituição Apostólica “*Deus Scientiarum Dominus*” (1931) para manter o nível da formação dos seminários conforme com as diretrizes da Santa Sé. Nessa época foram fechados os pequenos seminários diocesanos que não tinham condições de cumprir minimamente as determinações pontifícias e seus seminaristas foram enviados para estudar nos seminários centrais (SERBIN, 2008).

⁶⁸ D. Leme foi o grande articulador do catolicismo brasileiro segundo o modelo de “neocrisandade”. Dotado de grande talento político e organizacional, d. Leme articulou uma nova relação entre a Igreja Católica e o Estado, na qual o catolicismo pudesse auferir os privilégios da monarquia, sem que fosse tolhida sua autonomia. d. Leme, ao ser agraciado com o cardinalato, consolidou sua influência sobre “os hierarcas episcopais, até então dispersos e autônomos, numa burocracia eclesial única e centralizada sob seu controle” (DELLA CAVA, 1975, p. 13).

42) aconselhou ao recém-convertido intelectual Jackson de Figueiredo (1891-1928) que fundasse um centro cultural onde houvesse discussões, reuniões e palestras semanais sobre a sociedade brasileira a partir dos postulados da doutrina católica. Esse centro deveria ser uma obra de apostolado e foi fundado, em 1922, no Rio de Janeiro, sendo chamado Centro Dom Vital⁷⁰. Ele foi fundado por Jackson de Figueiredo, mas, após a morte deste, em 1928, o Centro passou a ser presidido por outro intelectual católico, Alceu de Amoroso Lima (1893-1983). O Centro Dom Vital difundia suas ideias políticas, culturais e religiosas pelo seu importante jornal, a Ordem (DELLA CAVA, 1975).

Diante do vazio político gerado pela Revolução de 1930, d. Leme mobilizou os leigos e os clérigos na capital federal com o objetivo de manifestar a força moral do catolicismo às inseguras autoridades civis. Em 1931, dois eventos destacaram-se: em maio, a invocação de Nossa Senhora Aparecida como Padroeira do Brasil e, em outubro, a inauguração da estátua do Cristo Redentor. Esses eventos foram ocasião de grande mobilização popular, da qual d. Leme se aproveitou para reivindicar do recém-iniciado governo de Getúlio Vargas que reconhecesse que catolicismo representava “a imensa maioria católica da nação” (DELLA CAVA, 1975, p. 15). Dessa forma, a catolicismo transformou-se numa força social imprescindível ao inaugurado processo político (BRUNEAU, 1974).

Para consolidar a influência da Igreja Católica, D. Leme, em 1935, na esteira das orientações pontifícias de Pio XI⁷¹, fundou a Ação Católica Brasileira (ACB). Esta se constituiu num conjunto de organizações leigas espalhadas por todo o país, sobretudo nas grandes cidades, das quais o clero se utilizava para mobilizar os leigos, funcionando como base política para a Igreja Católica (ALVES, 1979). Da mesma forma, em São Paulo, sob o episcopado de D. José Gaspar (1939-1942), incentivava-se a participação dos leigos, sob a guia da Ação Católica, e também a organização da assistência social aos trabalhadores, devido ao rápido processo de industrialização da cidade. Segundo Souza (2004), na década de 1940, a cidade de São Paulo já despontava em direção aos mais elevados índices de industrialização da América Latina. Era uma metrópole vergada por grandes edifícios repleta de mensagens publicitárias. Sua posição como polo industrial brasileiro atraiu gente de toda a parte na busca por trabalho na indústria e na construção civil.

⁶⁹ Em 1930, o Rio de Janeiro já estava consolidado como o centro de poder nacional do catolicismo, eclipsando a primazia canônica da Bahia (DELLA CAVA, 1975).

⁷⁰ O Centro d. Vital é fundado no mesmo ano da Fundação do Partido Comunista Brasileiro (LEME, 1953).

⁷¹ Pio XI pública, em 1922, a Carta Encíclica “*Urbi Arcano*” na qual estabelece o apostolado leigo mediante a Ação Católica. Esta foi criada para ser um instrumento político-pastoral que visava combater os erros modernos (MIR, 2007).

Na cidade de São Paulo, como em todo o Brasil, Estado e Igreja Católica cooperavam em torno de um projeto de modernização conservadora a partir dos centros de poder eclesiástico e estatal. D. Gaspar, por exemplo, preocupava-se com a formação dos padres, o bem-estar social do povo e a manutenção da ordem familiar e da moral católicas (SOUZA, 2004). A reestruturação eclesial

[...] reforçou a ideologia da neocristandade, que ambicionava o monopólio religioso do catolicismo e um papel central para a Igreja na sociedade. A Igreja trabalhou para atingir esses objetivos atraindo o apoio do Estado e das classes média e alta. A neocristandade prosperou sob líderes como dom Leme. Ele reafirmou a catolicidade do Brasil e defendeu a ordem social apoiando as autoridades, recristianizando as classes superiores seculares e mantendo uma postura conservadora e paternalista em relação aos pobres. Os líderes do Brasil repararam na crescente força da Igreja e a reconheceram como um baluarte da estabilidade social (SERBIN, 2008, p. 99- 100).

O recém-alçado à presidência do Brasil, Getúlio Vargas (1930-45), foi obrigado a reconhecer o êxito do projeto romanizador (MIR, 2007). Getúlio ofereceu à Igreja Católica um pacto informal de cooperação⁷² pelo qual esta ofereceria ao Estado corporativista uma ideologia de legitimação ao passo que o Estado a reconheceria no campo religioso. Os objetivos institucionais se reforçavam mutuamente. Para Serbin (2008), o pacto simbólico ou moral significou, do ponto de vista prático, o restabelecimento da Igreja Católica como religião oficial⁷³. Novamente, o catolicismo estabelecia voz uníssona com as autoridades nacionais (MIR, 2007). Entre outros privilégios obtidos pela religião católica, pode-se citar: a proibição do divórcio, a legislação trabalhista pró-católica, o voto feminino, a liberdade de educação (educação religiosa nas escolas públicas e apoio aos colégios católicos privados), a manutenção na legalidade dos círculos operários e, sobretudo os subsídios aos seminários (DELLA CAVA, 1975; SERBIN, 2008). Esses subsídios foram os instrumentos necessários para intensificação do processo de romanização⁷⁴, cujo símbolo mais evidente era a construção dos novos seminários⁷⁵ onde se poderia forjar um clero disciplinado e preparado para exercer seu papel de liderança no seio da sociedade brasileira (SERBIN, 1992).

⁷² Esse pacto informal de cooperação ficou conhecido como concordata moral, a saber: “relação informal na qual a Igreja Católica recebia um status semi-oficial e privilégios do poder público em troca de apoio político ao Estado (SERBIN, 2008, p. 428).

⁷³ Segundo Della Cava (1975), a ruptura do pacto de cooperação informal entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica só ocorreria durante o Regime Militar (1964). Um dos sinais da ruptura do pacto é a redução da subvenção aos seminários (1964) e a emenda constitucional que regulamentava o divórcio, em 1977 (SERBIN, 1992).

⁷⁴ É um processo de “[...] modernização conservadora e europeização do catolicismo brasileiro nos séculos XIX e XX” (SERBIN, 2008). Significava o cumprimento estrito das diretrizes pontifícias para a Igreja Católica no Brasil.

⁷⁵ Entre 1900 e 1940, quintuplicou o número de dioceses e seminários no Brasil (DELLA CAVA, 1975).

Os seminários centrais representaram o auge, no Brasil, do modelo romanizado de seminário e da formação padronizada que ficou conhecida como seminário clássico ou tridentino. É preciso entender o que eram esses seminários e quais as suas características. Para tanto, requer-se conhecer suas características ideal-típicas (WEBER, 1991), a partir de suas manifestações no Brasil.

O seminário clássico se constituiu numa grande propriedade fechada onde se localizavam diversos edifícios e onde funcionavam as salas de aula, os dormitórios, o refeitório, a biblioteca, as áreas esportivas, a capela e os ambientes de convivência, como pátios e jardins, onde se preparavam espiritual e culturalmente os aspirantes ao sacerdócio católico. Os seus habitantes eram internos porquanto somente visitavam os parentes uma vez durante o ano, em períodos curtos de tempo e com regras especiais: deveriam evitar as mulheres, visitar regularmente o pároco local e se comportar como se estivessem no seminário. Geralmente, na volta das férias, exigia-se do seminarista um atestado de conduta emitido pelo pároco local. Quase não havia contato com a comunidade – se esta existisse, tendo em vista que os grandes seminários eram geralmente construídos em locais mais afastados das aglomerações urbanas – que residia no seu entorno. O “mundo” dos internos era limitado pelos muros dos seminários (MICELI, 2009; SERBIN, 2008).

O ingresso do candidato acontecia por volta dos doze anos de idade, depois de um rígido processo de seleção chamado *De genere et moribus*⁷⁶. Não era qualquer pessoa que poderia estudar num seminário. A escolha não era do candidato, mas dos formadores. O tempo mínimo da formação era geralmente de oito anos, mas, para quem entrava no início, a partir do seminário menor, a formação sacerdotal poderia até durar quinze anos. O ambiente do seminário era inteiramente sacral: o espaço era totalmente permeado de crucifixos e imagens dos santos; o tempo, regulado pelo calendário litúrgico, pelas orações do breviário e pelos inúmeros rituais; o estudo, pela leitura e meditação dos escritos dos santos e pelo silêncio (KRETZER, 2009; SERBIN, 2008; TAGLIAVINI, 2007).

A vida no seminário estava pautada pela mais estrita disciplina. Desde a indumentária até a maneira de sentar-se. Todos usavam batina preta, durante todo o tempo, inclusive nos exercícios físicos e esportivos, como o futebol. Todas as atividades estavam rigorosamente demarcadas. Em muitos lugares, o seminarista mudava de nome (quando se preparava para o clero regular) e usava a tonsura⁷⁷. Não havia tempo livre. Mesmo a diversão estava

⁷⁶ Processo canônico de investigação a respeito das origens e dos costumes do futuro sacerdote (MICELI, 2009).

⁷⁷A tonsura é um corte rente de parte do cabelo, geralmente de forma arredondada, realizado numa cerimônia religiosa. Significa a renúncia das vaidades mundanas.

regulamentada. Os seminaristas estavam expostos durante todo o tempo de formação a um número infindável de regras e normas de conduta, que especificavam o horário, o local e a forma como cada atividade diária deveria ser executada. Não havia acesso ou eram bastante restritas as informações do exterior: somente aquelas informações que eram trazidas pelos superiores. Em alguns lugares, havia uma regra segundo a qual as correspondências dos seminaristas deveriam passar pela supervisão do padre reitor. A supervisão era constante. Eram poucos os lugares em que os seminaristas estavam sem supervisão. Durante o seminário menor, dormiam em grandes dormitórios onde havia vários beliches, sempre acompanhados por um supervisor. No seminário maior, geralmente passavam para quartos individuais em cujas portas havia um enclave de vidro pelo qual o supervisor poderia fiscalizar os seminaristas. Também não havia banheiro nos quartos. Geralmente, não havia contato regular entre seminaristas maiores e menores. Era proibido todo tipo de amizade exclusiva. Em alguns lugares, ainda se puniam os internos com palmatória (BARRETO, 2011; TAGLIAVINI, 2007).

No período de seminário menor, estudava-se o conteúdo do ensino secundário: latim e outras línguas estrangeiras (francês, inglês, italiano), retórica, geografia, geometria, álgebra, história sagrada, música, estudo das escrituras, acrescidos de todos os elementos indispensáveis a mais elevada tradição cultural clássica. No seminário maior, os seminaristas estudavam filosofia e teologia aristotélico-tomista, recitando, em latim, as teses de Santo Tomás de Aquino. Em sala de aula, utilizava-se a pedagogia tradicional: alguns dos professores somente liam os textos em voz alta a fim de que fossem memorizados. Nas disciplinas básicas de estudo nos seminários brasileiros, os textos centrais utilizados em todo o mundo eram os manuais da Universidade Gregoriana. Quase não se consultavam os textos originais da Bíblia, os livros de autores da patrística ou a Suma Teológica do próprio Santo Tomás de Aquino. Dava-se muita ênfase ao estudo do catecismo romano. Alguns formadores exigiam que trechos fossem recitados de cor (KRETZER, 2009; SERBIN, 2008).

A dimensão espiritual constituía-se numa importante atividade formativa dos seminários, que não eram só uma escola de conteúdos intelectuais: eram casas de formação integral. Além do estudo, o silêncio e a vida de oração eram valores fundamentais da formação no seminário clássico. Entre as atividades espirituais estavam a leitura do breviário em determinados horários do dia, ouvir a missa, retiros espirituais e algumas devoções cotidianas. Além disso, era fortemente aconselhada a direção espiritual, a confissão frequente dos pecados e a ascese como prática de crescimento nas virtudes. Também nessas atividades

era exigida disciplina. Em alguns lugares, era oferecido aos seminaristas um manual com uma tabela onde também eles deveriam registrar, dia a dia, a pontualidade e a frequência com que desempenhavam suas responsabilidades. Constituía-se num treinamento para disciplina, através da autodisciplina, do autoexame. O seminário clássico era um recinto de formação onde o candidato recebia a formação humana (disciplinar), intelectual e espiritual para exercer uma posição de liderança junto ao povo (SERBIN, 2008; TAGLIAVINI, 2007).

Weber (1982), ao referir-se ao consagrado religioso, afirma que o objetivo da vida reclusa e em comum serve para discipliná-lo ao serviço do seu Senhor no além-mundo e muito provavelmente também no serviço a um senhor deste mundo. Este senhor, ou melhor, senhora, é a Igreja católica, a quem o padre deve obediência, com quem se identifica e no seio da qual é reconhecido. Se o objetivo do seminário de modelo clássico era “moralizar” o clero, profissionalizando-o, era necessário discipliná-lo a fim de que fosse leal à instituição e pudesse representá-la na sociedade da melhor forma possível. A condição para tornar-se membro da hierarquia católica, segundo Benelli (2008), era a exigência de uma mudança significativa da vida dos indivíduos. O processo formativo do seminário, em todas as suas dimensões, funciona como dispositivo gerador de novas formas de agir, de sentir e de pensar.

O tempo aí vivenciado apresenta um caráter de iniciação prolongada, pleno de rituais religiosos [...], disciplinares [...] que incidem no corpo, na mente e na alma do seminarista, sobre a totalidade de sua pessoa, produzindo um novo indivíduo consagrado e, normalmente, clericalizado. [...] Todo um conjunto de práticas e discursos implementados no âmbito do claustro institucional molda o corpo e a alma do candidato, sua personalidade, como suportes da consagração sacerdotal, buscando recriar sua identidade (BENELLI, 2008, p. 208).

O modelo de seminário clássico foi estruturado para permitir, da parte do formador, total controle dos internos e, da parte dos formandos, o cerceamento da liberdade. Toda a estrutura e os compartimentos do seminário clássico, bem como as regras e normas em que baseavam seu funcionamento, visavam possibilitar a vigilância irrestrita dos seminaristas. Essa relação entre o espaço, as normas e os seminaristas reportam aos estudos de Foucault (1989) sobre o poder. Este não é um poder qualquer, mas aquilo que ficou conhecido como disciplina ou poder disciplinar. Para Foucault (1989), o poder disciplinar é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder, são formas estruturadas que possibilitam o controle pormenorizado das operações do corpo, assegurando a sujeição permanente de suas forças por meio da imposição de uma relação de docilidade-utilidade. O poder disciplinar é definido basicamente por quatro características: 1) um tipo de organização do espaço; 2) controle do tempo; 3) vigilância permanente; 4) registro contínuo do conhecimento. Embora manifeste essas características, o poder disciplinar, de acordo com

Foucault (1989), não pode ser pensado como simples repressão. Ele possui uma eficácia produtiva, na medida em que funciona como um dispositivo de individualização. Dessa forma, o poder disciplinar não é uma força amorfa exercida sobre o corpo, mas, propriamente, a maneira de constituí-lo.

[...] É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber. [...] em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, ele o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, que é por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos (FOUCAULT, 1989, p. XX).

Pelo que foi dito, parece que a análise de Foucault sobre a natureza da penalidade e sexualidade pode ser estendida ao estudo do seminário clássico. Trata-se de relação entre indivíduos enclausurados e seus superiores, no qual o corpo se manifesta como objeto para o exercício do poder. Assim, o seminário clássico se diferencia dos modelos de formação anteriores pela instituição do isolamento e da disciplina.

Weber (1982) concebe a disciplina como um processo de racionalização crescente decorrente da rotinização do carisma. Depois do desaparecimento do impulso carismático, o domínio sobre grandes organizações só pode ser mantido e expandido pela transformação racional de suas estruturas, ou seja, pela socialização racional mediante o treinamento disciplinar. Somente a disciplina racional pode garantir a obediência razoavelmente uniforme de uma pluralidade de indivíduos às ordens dos superiores hierárquicos. Weber ainda lembra que, quando a disciplina apela para fortes “*motivos de caráter ‘ético’, pressupõe um ‘senso de dever’ e ‘consciência’*” (1982, p. 293). O seminário clássico, portanto, é o lugar onde, pela disciplina, os aspirantes ao sacerdócio são metodicamente treinados para executar as ordens institucionais recebidas como dever de consciência.

Baseando-se em Berger (2003), pode-se afirmar que a formação sacerdotal no seminário clássico é um processo de socialização no qual a interiorização estabelece um alto grau de simetria entre as facticidades objetivadas pela atividade humana religiosa e a consciência subjetiva dos indivíduos socializados: os seminaristas não somente aprendem os sentidos objetivados, mas se identificam com eles, sendo por eles modelados. Mais: o saber religioso, como projeção dos sentidos humanos alienados, confere à ordem institucional estabelecida, manifestada nas identidades e papéis sociais, o caráter de realidade ontológica suprema e inquestionável (cosmificação sagrada). As regras, os papéis assumidos são assumidos como vontade divina, destino. A segregação no seminário mostrou-se uma

excelente estratégia de engenharia institucional⁷⁸, tendo em vista que a segregação reduz os riscos da conversação com o mundo exterior, que poderia acarretar um enfraquecimento da estrutura de plausibilidade produzida no mundo à parte do seminário clássico. Para os seminaristas, ingressar no seminário era ingressar num mundo sagrado, sendo inserido, ao mesmo tempo, no fascínio e no medo que esse ritual provoca. Se, por um lado, fascina, na medida em que o indivíduo se coloca numa relação “correta” com o sagrado, por outro, amedronta, tendo em vista que qualquer regra não executada pode lançar o indivíduo no caos, no desamparo da ausência da proteção divina. Em situações como essa, se pode entender como foi possível, mesmo no ambiente do “confuso” catolicismo brasileiro, produzir um clero disciplinado, leal à hierarquia sacerdotal, abnegado e profundamente imbuído de sua missão institucional, de seu dever (SERBIN, 2008).

Para Foucault (1989), o saber e o poder, são realidades intercambiáveis. O poder sempre se refere à instituição de um saber. Por isso, Barreto afirma que “a Igreja [Católica] utilizou-se do espaço do seminário para, através da disciplina, construir um saber que seria utilizado na forma de poder, quando o sacerdote estivesse fora da instituição, exercendo o sacerdócio” (2004, p. 152). Pode-se dizer, portanto, que o seminário clássico funcionava como um dispositivo de individualização estratégico tendo em vista a necessidade que a Igreja Católica tinha de formar, de maneira uniforme (europeização ou romanização), um quadro de profissionais (sacerdotes) em face do Estado laico republicano. Dessa forma, bastante importante para a formação desse corpo profissional foi o capital cultural baseado no tomismo⁷⁹, enquanto síntese filosófico-teológica que possibilitou a unidade e a uniformidade dos saberes eclesiásticos. Foi, através do seminário clássico, que a Igreja Católica planejou clericalizar o catolicismo brasileiro, transformando a imagem do sacerdote, que adquiriu espírito de corpo, lealdade institucional, ortodoxia e prestígio social. Assim, poderia sobrepor-se aos rituais e às organizações laicas e autônomas do catolicismo luso-brasileiro tradicional pelos sacramentos, pela moralidade e pela hierarquia sacerdotal.

Segundo Serbin (2008), a romanização foi uma política da Cúria romana para a modernização conservadora do catolicismo brasileiro que objetivava, por um lado, inserir-se

⁷⁸ Dada a política eclesiástica de resistência a alguns valores modernos, como a liberdade religiosa, a liberdade de imprensa, liberalismo político, o comunismo. Nesse sentido, resistir implica criar ou fortalecer as estruturas de plausibilidade no interior da subsociedade, mediante algum artifício de “engenharia social”.

⁷⁹ O tomismo significa uma síntese teológico-filosófica baseada nos escritos de Santo Tomás de Aquino. Segundo Cruz, “o tomismo pode ser considerado um saber de salvação, tendo em vista que toda investigação teológica e filosófica se encontrava sob os ditames dos dogmas católicos, sendo a filosofia subordinada à teologia. Nesse tipo de pensamento e de concepção toda a vida e atividade humanas estão inteiramente subordinadas ao objetivo de alcançar a salvação da alma sob a esfera extraterrena, nos céus” (2008, p. 10).

no novo mundo sociocultural do Brasil republicano e, por outro, preservar suas tradições, fortalecendo a ortodoxia, a hierarquia clerical e, por conseguinte, minando a autonomia dos leigos. Os seminários clássicos, na medida em que reproduziam o poder clerical, serviam de instrumento para o desenvolvimento institucional. Devido à incapacidade do Estado brasileiro de oferecer escolas públicas em quantidade e qualidade desejável, os seminários, sobretudo os menores, tornaram-se os ambientes onde meninos simples e rudes do interior aprendiam as normas fundamentais de urbanidade (geralmente à moda europeia, sobretudo francesa) e os hábitos de disciplina, obediência e respeito à autoridade. Pode-se dizer que a “*excelência acadêmica punha os seminários entre os principais programas educacionais do Brasil*” (SERBIN: 2008, 106). Os seminários menores tornaram-se atrativos, sobretudo para aqueles meninos pobres que geralmente os utilizavam como um trampolim para a educação superior e a obtenção de uma carreira secular:

A Igreja era talvez a única instituição em condições de propiciar uma escolaridade prolongada àqueles jovens excluídos das faculdades superiores (direito, medicina, engenharia, farmácia), que davam acesso às carreiras dominantes. Além de garantir treinamento ao desempenho de funções políticas na organização e promover competência requerida em disciplinas e áreas de conhecimento (línguas estrangeiras, história, filosofia, português, matemática etc.), cuja aplicabilidade se estendia a domínios leigos do saber, os colégios religiosos de maior prestígio no país (Anchieta, São Leopoldo, Caraça etc.) formaram gerações sucessivas de herdeiros dos grupos dominantes (MICELI, 2009, p. 128).

Nesse sentido, a carreira eclesiástica também foi socialmente valorizada. Os sacerdotes educados no regime do seminário clássico tinham plena consciência de sua superioridade intelectual e espiritual em relação ao mercado local de trabalho religioso e, em alguns casos, até mesmo do mercado local de trabalho leigo. Além de sua função espiritual, destacavam-se como intelectuais (escritores e jornalistas) e como docentes (BARRETO, 2011; MICELI, 2009). Foi através dos seminários clássicos, núcleo da formação de sacerdotes cultos e disciplinados, que a Igreja Católica obteve êxito em suas alianças com as elites nacionais e também se tornou atrativa para os intelectuais e parcela da classe média urbana (ALVES, 1979; DELLA CAVA, 1975).

Os seminários clássicos ou tridentinos foram instrumentos fundamentais para a autonomia eclesial e também para o crescimento institucional do catolicismo. Para entender a razão do esforço eclesial para a criação da estrutura do seminário clássico, é preciso voltar para a situação nova da Igreja Católica no Brasil: situação, pelo menos formal, de pluralismo no qual a Igreja deveria lutar para conquistar novos clientes. Para isso, era necessário um clero zeloso e preparado. Entretanto, segundo Serbin (2008), embora a modernização da formação sacerdotal tenha produzido um clero disciplinado e moralizado, as mudanças não

significaram uma transformação na estrutura pastoral do catolicismo. O povo continuava sem uma instrução religiosa adequada.

O modelo clássico de formação centrou-se demais nos aspectos internos da instituição eclesiástica. A formação sacerdotal clássica é parte essencial da política de autonomia institucional e de reação aos valores do mundo moderno⁸⁰. Optou por uma postura de resistência e precisava criar estruturas formativas nas quais pudesse continuar professando as antigas objetividades (BERGER, 2003). Baseados na dogmática tridentina e no pensamento tomista, considerados a força e a manutenção da unidade católica, a hierarquia não mediu esforços para consolidá-las na Igreja Católica em todo o mundo. Assim, a orientação ultramontana, caracterizada pela inflexibilidade e pela uniformidade, foi disseminada por todo o mundo, sobretudo através da formação sacerdotal igualmente padronizada. A descrição abaixo descreve muito bem o espírito eclesial da época:

Os católicos da segunda metade do século XIX e da primeira metade do século XX pareciam amarrados num meio confessional com sua própria visão de mundo. Mal notavam quão burocratizada e centralizada era a estrutura do ministério da Igreja. As formas de organização da Igreja ficaram modernizadas e sacralizadas ao mesmo tempo, e o clero tornou-se mais disciplinado que nunca porque fora tão separado do “mundo” quanto possível (KUNG, p. 203).

Modernização e sacralização definiam o seminário clássico. Era uma estrutura altamente burocratizada, racionalizada, mas, ao mesmo tempo, seu fundamento era sacral. Esta base era justamente o que punha os seminários fora ou acima da história, engessando as mudanças. O seminário clássico adquiriu um espírito sectário – como a própria Igreja Católica – em relação ao mundo moderno (BERGER, 1996). A consequência maior foi a formação de um sistema religioso ideologicamente fechado que legitimou, por um lado, o isolamento da sociedade moderna e, por outro, a pretensão de ter o monopólio de interpretações definitivas do mundo.

Mesmo tendo desenvolvido a mentalidade de encastelamento, o que ocasionou uma grande defasagem entre a mudança das coisas no catolicismo e na sociedade, enquanto o Brasil se manteve rural, esse modelo de catolicismo mantinha incólume sua função de legitimação da ordem social (cosmificação sagrada). Além disso, estratégia cupulista⁸¹, desenvolvida por d. Leme, garantiu o prestígio da Igreja Católica junto, sobretudo à

⁸⁰ Desde o século XIX, a Igreja Católica adota uma política de resistência à sociedade moderna: O *Syllabus Errorum* (1864) e o Concílio Ecumênico Vaticano I (1869-1870) são exemplos evidentes da postura de intolerância política e teológica (LARA, 1988).

⁸¹ A busca de alianças centrada nas elites políticas e econômicas como meio de manter e expandir sua influência (ALVES, 1979).

população do campo, segundo os moldes clientelísticos do Brasil rural⁸², e a expandiu entre os integrantes da classe média (DELA CAVA, 1975).

No entanto, a situação confortável produzida pela concordata moral, durante o governo de Getúlio Vargas (1930- 1945), produziu um acomodamento da hierarquia católica brasileira em relação à diversificação de estratégias para conquistar ou manter sua clientela. Depois de 1945, a urbanização e a industrialização nos grandes centros – como São Paulo – provocaram um processo de rápida diferenciação social, para a qual a pastoral tradicional católica não estava preparada. O esforço da hierarquia católica brasileira para manter o pacto cupulista com o Estado, após o fim do regime de Vargas, ocultou os germens da crise que iria recair sobre o catolicismo algumas décadas mais tarde. Entre eles, pode-se destacar: erosão crescente do monopólio das interpretações do mundo; colapso de liderança em termos de quadros e organizações.

Uma das estratégias centrais da política cupulista era centrar-se na doutrinação das elites através de instituições educativas de nível superior (CASALI, 1995). Esse é também o modelo de pastoral que aconteceria na Arquidiocese de São Paulo nesse período: ao lado do investimento para cooptação dos herdeiros das elites políticas e econômicas, a formação da primeira Faculdade de teologia do Brasil, cujos diplomas eram reconhecidos pela Santa Sé (SERBIN, 2008).

2.1.3 A CRIAÇÃO DA PUC-SP E DA PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

A criação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 1946, foi empreendida pelo primeiro Cardeal de São Paulo, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1944-1964). Sua fundação fazia parte da estratégia geral da Igreja Católica de construir empreendimentos de excelência acadêmica para, de forma indireta, manter sua influência doutrinária e catequética sobre os herdeiros das elites políticas e econômicas. O Cardeal Motta também fundou, em 1949, com a autorização da Congregação para a Educação Católica, dentro do seminário central do Ipiranga, a faculdade de Teologia⁸³, ligada

⁸² A Igreja Católica ainda era viável no meio rural brasileiro devido à situação de dependência dos católicos de classes baixas e populares dos seus patrões clericais de classe média. Para o homem do campo, o padre era um misto de autoridade civil e religiosa (DELLA CAVA, 1975).

⁸³ A Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção teve quatro grão-chanceleres, e quinze diretores. O primeiro grão-chanceler foi o cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1950-1964). Neste período a faculdade teve os seguintes diretores: Mons. Luiz Gonzaga de Almeida, Pe. Antonio Simas Magalhães,

administrativamente a PUC-SP. Nessa época, a dimensão pedagógica do curso de teologia era atributo do colégio de professores juntamente com o diretor e o grão-chanceler que se reuniram por volta de 104 vezes (ATA I, 4v). Na primeira reunião do colegiado de professores, o Cardeal Motta afirmou que o primeiro critério para avaliar se um candidato era apto ao sacerdócio era “*observar se ele tem juízo. A inteligência vem em segundo lugar. Não é ela, mas sim o juízo a condição primária para o sacerdócio*” (ATA I, 2- 3v). No que diz respeito à reclamação sobre o baixo nível intelectual e cultural dos seminaristas, o cardeal Motta propôs, inicialmente, o ensino da leitura bem articulada que incluía cursos de retórica, interpretações das leituras e correção pública dos erros cometidos (ATA I, 3v)⁸⁴ (SOUZA, 1999).

A Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PFTNSA) foi criada sob a regência da Constituição Apostólica *Deus Scientiarum Dominus*⁸⁵, cujas proposições específicas determinavam o funcionamento dos seminários clássicos. Mantinham-se, dessa forma, os manuais de teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, cujos conteúdos eram ministrados em latim. O objetivo visado, ao incrementar esses recursos pedagógicos, era formar os seminaristas de tal forma que pudessem enfrentar aquilo que a Santa Sé considerava o mundo secularizado e ateu⁸⁶. Entretanto, o curso seminarístico e o curso da Faculdade foram mantidos funcionando paralelamente. Isso porque nem todos os seminaristas estudavam na Faculdade, mas somente aqueles que obtinham grau superior a sete. Para tornar público o resultado de pesquisas desenvolvidas na PFTNSA, iniciou-se a publicação, no ano de 1960, da Revista de Cultura Teológica. Essa revista seria mantida com o patrimônio do seminário de São Paulo (ATA I, 9v). Porém, a revista foi interrompida nos anos posteriores e só voltou a ser publicada no final da década de 70, pelas Edições Paulinas, na série Teologia em Diálogo (SOUZA, 2004).

A década de 50 do séc. XX foi um período de grandes mudanças políticas, econômicas e culturais no Brasil e, sobretudo em São Paulo. Foi o período de abertura ao capital estrangeiro, entrada das multinacionais, industrialização acelerada, êxodo rural, formação das regiões metropolitanas, advento da televisão e maior difusão do rádio. Do ponto de vista religioso, a mudança diz respeito ao surgimento dos primeiros sinais – expansão da

Pe. Roberto Pinarello de Almeida e Mons. Roberto Mascarenhas Roxo. O segundo grão-chanceler foi d. Agnelo Rossi (1964-1970). Nesse período, os diretores foram Pe. Dario Benedito Bevilacqua e Pe. Eugenio Cywisnki. O terceiro grão-chanceler foi o d. Paulo Evaristo Arns (1970-1998). Nesse período dirigiram a faculdade o Côn. Geraldo Majela Agnelo, Pe. Benedito Beni dos Santos, Pe. Antonio Aparecido da Silva.

⁸⁴ As aulas dos seminaristas aconteciam às segundas, terças, quartas, sextas e sábados.

⁸⁵ Essa constituição de 24 de maio de 1931 pertence ao pontificado de Pio XI.

⁸⁶ Denota a postura de resistência às ideologias seculares e aos valores modernos (CRUZ, 2008).

Umbanda e do movimento pentecostal – que começaram a apontar as fissuras na hegemonia da Igreja Católica no cenário religioso e social, sobretudo na periferia dos centros urbanos. O catolicismo, que até 1950 era hegemônico religiosa e culturalmente, quase como uma religião oficial, passou a perder sua clientela para outras religiões – entre os recém chegados à metrópole – e ideologias seculares – entre os membros das elites e da classe média. Havia uma tendência ainda incipiente de mudança progressiva do cenário religioso em direção a uma pluralização lenta e gradual, porém, sempre crescente⁸⁷. Em 1950, a Igreja Católica ainda pensava o Brasil em termos de neocristandade⁸⁸ ou, pelo menos, na restauração desta. Estava mais preocupada com as ideologias ateias, com o processo de secularização que minava sua influência na sociedade que com o crescimento das outras religiões. Sua organização pastoral ainda estava estruturada em termos do catolicismo tradicional⁸⁹, muito ligada ao mundo rural e as suas dinâmicas. Quando transferida para as cidades, a pastoral mostrava-se altamente disfuncional (CAMARGO, 1973).

Desde a morte de d. Sebastião Leme⁹⁰, o catolicismo brasileiro se ressentiu do vácuo de liderança. Seu sucessor, o cardeal d. Jaime de Barros Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro, não possuía os mesmos dotes intelectuais nem a habilidade política para manter a hierarquia nacional aglutinada sob seu comando. Assim, após a morte de d. Leme, o poder eclesiástico refluíu para as dioceses isoladas e seus ocupantes. Com o objetivo de responder à necessidade de liderança e articulação do episcopado nacional, d. Helder Câmara propôs, em 1952, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)⁹¹, a primeira organização permanente do episcopado nacional. Sua função institucional era

[...] entabular um diálogo nacional – e, em consequência, ultrapassar as limitações e as resistências dos bispos locais –, estabelecer parâmetros organizacionais e linhas de conduta geral, elaborar uma estratégia para o conjunto da instituição e formular a sua ideologia explícita (ALVES, 1979, p. 67).

Enfim, o objetivo da CNBB era responder de maneira unificada aos desafios postos pela modernização da sociedade brasileira, o que implicava o supracitado processo de pluralismo religioso e, sobretudo cultural decorrente da formação das novas classes médias e

⁸⁷ Segundo os dados do IBGE, em 1940, os católicos compunham 95,0% da população do país, os protestantes, 2,6% e os espíritas, 1,1%. Já em 1950, os católicos compunham 93,0%, os protestantes, 3,4% e os espíritas, 1,6%.

⁸⁸ Segundo Serbin (2008), no Brasil moderno, essa concepção significava a manutenção do monopólio religioso da Igreja Católica e sua ação destacada na sociedade e na política (SERBIN, 2008).

⁸⁹ Vide: CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. Igreja e Desenvolvimento. São Paulo: CEBRAP, 1971.

⁹⁰ Em 1942.

⁹¹ Esta significou um novo modelo de organização para a Igreja Católica que consistiu num centro burocrático, dividido em departamentos especializados que gozavam de grande autonomia e prestígio técnico. Com o tempo a CNBB acabou adquirindo um semimonopólio das comunicações entre a Igreja e o Estado, bem como entre a Igreja e as forças estrangeiras (DELLA CAVA, 1975).

populares no perímetro urbano (ALVES, 1979). Entretanto, somente com a criação da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), em 1955, cujo primeiro encontro aconteceu no Rio de Janeiro⁹², é que a Igreja Católica começou a se preocupar em identificar concretamente seus concorrentes ideológicos, seculares e religiosos. Foi assim que a I Conferência Episcopal Latino Americana definiu como seus principais desafios: os avanços do protestantismo sectário, do comunismo, do espiritismo e da maçonaria. As mudanças começam a ocorrer aos poucos. Segundo Mainwaring (1989), a instituição do CELAM será um dos acontecimentos importantes para a gestação do discurso da teologia da libertação no início da década de 1970.

2.1.4 O CONCÍLIO VATICANO II E A NOVA ORIENTAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o grande escoadouro e propulsor de todas as mudanças que se desenvolveram desde o início do séc. XX, sendo o maior evento vivenciado pela Igreja Católica no século passado. Ele foi o responsável pela grande mudança ocorrida no ambiente eclesial internacional, numa tentativa pretensiosa de atualizar a Igreja Católica no que respeita às demandas da modernidade. Dessa forma, a Igreja promoveu reformas institucionais e litúrgicas, abandonando valores religiosos tradicionais de conduta, reconhecendo a validade da ciência na solução dos infortúnios, abandonando a forte ideia de milagre, a fervorosa devoção aos santos e as práticas ritualistas (PIERUCCI; PRANDI, 1996). De maneira sintética, pode-se dizer que seu objetivo precípua era forjar uma nova forma de relacionamento com a sociedade de modo que o catolicismo estivesse mais presente na vida cotidiana das pessoas e, ao mesmo tempo, participasse nas lutas contra as injustiças sociais. Esse processo ocasionou a assunção, por uma parte expressiva da Igreja Católica no Brasil, de uma identidade tendente aos movimentos políticos de esquerda, assumindo a defesa dos direitos humanos e a crítica do modelo de desenvolvimento econômico capitalista (ALVES, 1979; SERBIN, 2008).

Um concílio é sempre um evento no qual se travam grandes disputas políticas para a definição das políticas eclesiásticas propostas a toda a Igreja Católica. Della Cava (1992) assinala que, depois do concílio, surgiram duas facções: os liberais e os conservadores⁹³.

⁹² Foi a ocasião da I Conferência Episcopal Latino-Americana, ocorrida no Rio de Janeiro (ALVES, 1979).

⁹³ Essas são definições, sobretudo teológicas. É bastante complexo associá-las às correntes políticas (ALVES, 1979).

Porém, Wiltgen (2007) afirma que, na verdade, existiam três escolas teológicas⁹⁴ em disputa antes do início do Concílio Vaticano II: a teologia da Cúria, a teologia liberal e a teologia das fontes. A primeira era dominante na Cúria romana e era constituída por todos aqueles que defendiam o tomismo leonino⁹⁵. A segunda defendia reformas radicais na tradição da Igreja Católica. Já a terceira defendia que houvesse um retorno às fontes do cristianismo (tradição patrística) e reformas moderadas dentro do campo da tradição cristã. Enquanto a Cúria romana era inflexível em relação a qualquer mudança – sendo responsável pela condenação de alguns teólogos de ambos os campos – as outras duas escolas defendiam a exigência de mudanças, tendo em vista as novas condições postas pela modernidade. Como os propositores da teologia da Cúria ocupavam posições de poder na burocracia vaticana, a única condição para vencê-los seria obter a maioria na assembléia conciliar. Devido a isso, uniram-se politicamente num grupo só, apesar das diferenças teológicas, os representantes da teologia liberal e os representantes da teologia das fontes. Esse fator estratégico e o apoio do papa João XXIII (1958-1963) e, depois, Paulo VI (1963-1978) foram os grandes responsáveis pela renovação institucional da Igreja Católica no séc. XX (WILTGEN, 2007).

De acordo com Wiltgen (2007), pouco tempo depois do fim do Concílio, em 1967, as facções que se uniram – teólogos liberais e os teólogos das fontes – no concílio criaram uma revista internacional de teologia chamada *Concilium*. Esta visava disseminar as ideias do concílio que há pouco se encerrara, sobretudo em uma perspectiva tendencialmente liberal. Os nomes mais conhecidos que compunham o editorial da revista eram Hans Kung, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger e Leonardo Boff e outras. Logo, porém, as posições “radicalmente democratizantes” (DELLA CAVA, 1992, p. 236), sustentadas pelos liberais – governo colegiado da Igreja, submissão do magistério pontifício ao consenso entre os prelados, os teólogos e os crentes, fim da uniformidade litúrgica, da prática pastoral e da estrutura eclesiástica – causaram uma ruptura que desde o início já estava anunciada, tendo em vista as disparidades dos postulados teológicos das duas escolas teológicas e suas consequências políticas e sociais. Assim, os partidários da teologia das fontes abandonaram a revista *Concilium* e fundaram, em 1972, *Communio*: Revista Internacional Católica de Cultura. Entre seus principais editores estavam Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, H. U. von Balthasar, Louis Bouyer, Jean Danielou etc. A diferença entre a postura político-eclesiástica

⁹⁴ A cada escola teológica corresponde uma postura relacionada à política eclesiástica, ou seja, ao papel da Igreja no mundo moderno.

⁹⁵ Diz respeito ao movimento de renovação tomista do séc. XX (baseado na filosofia e teologia de Santo Tomás), incentivado pelo Papa Leão XIII com a Carta Encíclica *Aeterni Patris* (1879).

das duas escolas teológicas certamente foi exacerbada pela situação de mal-estar que, a partir de 1970, dominou a Igreja Católica no pós-concílio (FAGGIOLI, 2013). A conjuntura geral era de insubordinação, deserção e até de pessimismo entre algumas frações do clero. Della Cava relata que esse período

[...] foi quase inteiramente marcado pelos mais graves desafios à autoridade papal e ao seu *magisterium* [...]. Acima de tudo, a deserção em massa do clero e a queda brusca de vocações, até um nível irrisório em comparação aos elevados índices da procura mundial durante a década de 50, literalmente colocaram a instituição em xeque. Os leigos, por outro lado, deixaram de ser dóceis [...] homens e mulheres católicos quase universalmente repudiaram, na prática, os ensinamentos da Igreja quanto à sexualidade e à reprodução humana, cessaram de fazer confissões auriculares, frequentaram menos às missas dominicais (mesmo sob ameaça do pecado mortal) e – o mais democrático de tudo – começaram a depositar cada vez menos cobs na bandeja de coleta semanal (1992, p. 237).

O conflito teológico-político entre as duas escolas teológicas supracitadas, fundamentalmente enraizadas na Igreja Católica europeia ocidental, extrapolou o ambiente que a forjou suscitando aliados e adversários em todo o mundo, sobretudo na América Latina. O Concílio Vaticano II mudou a face da Igreja Católica em todo o mundo, provocando um novo impulso pastoral em vários continentes e nações. No Brasil, como reflexo da instabilidade eclesial mundial, a instabilidade política nacional que culminou no Golpe Militar (1964) e o acirramento dos problemas sociais no ambiente urbano, a Igreja Católica, capitaneada pela CNBB, assumiu explicitamente a pastoral sociopolítica e a resistência ao regime militar, numa modalidade, segundo Souza “*esquerdista e militante*” (2005, p. 19).

Os anos do Concílio Vaticano II (1962-1965), em que os bispos participantes permaneciam juntos, foram bastante importantes para o fortalecimento dos recém-fundados órgãos colegiados, entre eles, as diversas conferências continentais e nacionais. Assim, os bispos latino-americanos fizeram vários encontros do CELAM na cidade de Roma com o objetivo de propor ao papa Paulo VI a autorização para a II Conferência Episcopal Latino Americana. Essa é a origem da Conferência de Medellín (1968), que tinha como objetivo “traduzir” os ensinamentos conciliares para a realidade latino-americana. Por isso, impulsionou o florescimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁹⁶ que, através do método ver-julgar-agir, desenvolvido pela Ação Católica, lutavam pela transformação social. Teixeira (2009) afirma que

[...] a inserção nas CEBs provoca em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual. Os participantes das comunidades passam a compartilhar uma nova identidade (fala-se em “novo jeito de ser Igreja”), reorganizam seu “aparelho de conversa” sob novas bases e estabelecem uma nova relação com o sagrado, que

⁹⁶ São novos órgãos (que não foram criados pela chancela oficial do clero) que aparecem na estrutura pastoral da Igreja Católica com o objetivo de viver a fé a partir do compromisso político no contexto das lutas populares.

implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares (TEIXEIRA, 2009, p. 26)

Dessa forma, desenvolveu-se, no Brasil, um grande movimento teológico-pastoral composto pelas pastorais sociais e pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que culminariam na criação de um novo discurso religioso, conhecido como Teologia da Libertação⁹⁷. Souza (2004) afirma que, das décadas de 1950 a 1980, o centro do discurso católico passou da moral sexual à moral social, com o consequente desenvolvimento da pastoral popular. A mudança ideológica visava um duplo objetivo: por um lado, resgatar a dimensão comunitária dos valores cristãos e, por outro, resgatar o protagonismo do catolicismo que se mitigava na sociedade brasileira.

2.1.5 AS ORIENTAÇÕES DO CONCÍLIO VATICANO II E A FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Entre os documentos do Concílio, dois faziam clara menção à dimensão formativa: *Optatam Totius*⁹⁸ (1965) e *Gravissimum Educationis*⁹⁹ (1965). Esses dois documentos conciliares inspiraram a revisão do currículo clássico (centrado na chamada filosofia perene, aristotélico-tomista) utilizado na PFTNSA, dando lugar a um novo currículo fundamentado na doutrina e no espírito do Concílio Vaticano II, aberto ao diálogo com o mundo moderno, às ciências humanas e à filosofia moderna (SOUZA, 1999).

O Concílio Vaticano II, de modo direto ou indireto, deu legitimidade a uma adequação dos estudos eclesiásticos às circunstâncias históricas da Igreja Católica e do mundo. A reordenação das prioridades pastorais da Igreja Católica exigia uma formação sacerdotal diversa da anterior. Segundo Souza, “[...] o fato maior é que o catolicismo adquiriu, de cima para baixo, práticas menos sacralizadas ou desencantadas” (2005, p. 20). Era preciso que a nova formação respondesse aos desafios impostos à pastoral da Igreja Católica no mundo moderno. Por isso, a necessidade de dialogar com as ciências humanas e a filosofia moderna. Este fato, no entanto, possibilitou uma clara instabilidade na produção teológica e filosófica aos quais não faltaram acertos e experiências negativas. Todos esses

⁹⁷ É perspectiva teológica que engloba várias teologias cristãs desenvolvidas nos países pobres do mundo – sobretudo na América Latina – ou na periferia dos países ricos a partir dos anos 70 do século XX. Está baseada na opção preferencial pelos pobres e tem como objetivo geral a libertação das estruturas produtoras de injustiça social. No seu método teológico crítico, geralmente faz uso das teorias das ciências sociais, no caso específico latino americano, a famosa teoria da dependência, de forte influência marxista (LÖWY, 2000).

⁹⁸ Sobre a formação sacerdotal.

⁹⁹ Sobre a educação cristã.

fatores apontaram para o esgotamento do modelo de formação sacerdotal proposto pela Constituição Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (1931). Assim, dentro desse clima de novidades, foi lançado pela Congregação para a Educação Católica o documento *Normae Quaedam ad Constitutiones Apostolicam Deus Scientiarum Dominus de Studiis Academicis ecclesiasticis reconoscendam* (1968). De maneira geral, pode-se dizer que esse documento era uma emenda reformista a antiga constituição que regia a formação do Seminário Central do Ipiranga. Significou, na prática, maior abertura e afrouxamento da disciplina, ou seja, maior liberdade para as experiências locais. A Cúria romana não possuía uma receita universal para a nova situação e, por isso, resolveu dar liberdade para que cada realidade suscitasse sua própria resposta dentro de diretrizes muito gerais. Abriu-se, dessa forma, o período das experiências mais radicais: fechamento de grandes seminários, a aplicação dos mais variados currículos escolares na formação dos seminaristas (enfraquecimento da escolástica e surgimento das correntes filosóficas existencialistas, personalistas, marxistas), a vivência de seminaristas nas CEBs, o envolvimento dos seminaristas com os movimentos sociais etc. (ALVES, 1979). Não havia, nesse período, um consenso a respeito de um modelo de formação ideal a seguir, mas todos eram unânimes na rejeição do antigo modelo de formação (SERBIN, 1992, 2008).

Um sinal claro das repercussões conciliares foi a discussão e a criação de um Regimento Interno (ATAS I, 14v- 16v)¹⁰⁰ para a PFTNSA, confeccionado conjuntamente por professores e alunos, no qual se definia que a finalidade da faculdade era refletir sobre a realidade brasileira, dentro do contexto latino-americano. Também nesse período foi contratada a primeira docente do sexo feminino¹⁰¹ da Faculdade de Teologia (Atas I, 33v). Essas mudanças sinalizam claramente a tentativa da PFTNSA de integrar-se ao que acontecia na Igreja Católica em âmbito mundial, a saber: as grandes tarefas e preocupações pastorais apontadas pelo Concílio Vaticano II e a tentativa dos bispos de promovê-las na realidade latino-americana a partir da II Conferência do Episcopado Latino-Americano (Medellín – 1968) (SOUZA, 2004).

Segundo Serbin (1992), sem uma diretriz clara e numa situação bastante inclinada às grandes rupturas e mudanças estruturais, abriu-se um período de experiências na formação sacerdotal. Se, por um lado, as experiências estavam inspiradas no novo magistério do Vaticano II, centrado na crítica às antigas estruturas eclesiais, por outro, eram tentativas

¹⁰⁰ Nessa reunião ficou estabelecido que, durante o ano de 1968, a Faculdade de Teologia deveria empenhar-se na elaboração de um regimento interno, para que pudesse funcionar com maior objetividade.

¹⁰¹ Tratava-se da professora de Sagrada Escritura Ana Flora Anderson.

pragmáticas de responder a situações difíceis do cotidiano, às mudanças profundas no âmbito da sociedade. Entre as experiências mais radicais estão: a) a dissolução do seminário tradicional e a criação, como forma alternativa, de equipes de quatro ou cinco seminaristas que viviam sob a coordenação de um padre ou diácono numa paróquia ou casa, geralmente situada na periferia das grandes cidades; 2) a criação de institutos de teologia, muitas vezes ligados a faculdades leigas, separados da residência dos seminaristas.

É importante salientar, no entanto, que todas essas modificações na estrutura interna dos seminários não ocorreram no vácuo. Não eram frutos da estrutura eclesial e das transformações sociais, mas também resultaram da crise eclesial e da crise política brasileira (SERBIN, 1992). As transformações sociais que contribuíram para as mudanças nos seminários foram, em primeiro lugar, a passagem rápida da população brasileira de predominantemente rural para predominantemente urbana, ocorrida em meados dos anos de 1970¹⁰². Associada a isso, viveu-se a crise política brasileira referente à agitação pré-revolucionária de operários, camponeses, estudantes e outros grupos que culminou com a ditadura militar (1964-1985). Influenciada por este contexto, desencadeou-se a crise eclesial que, segundo Bresser-Pereira (2006), pode ser chamada de revolução política do catolicismo. Ele chamou de revolução a esse processo, tendo em vista que o papel político tradicionalmente exercido pela Igreja Católica era o de sustentáculo da ordem social.

Os sintomas dessa revolução são inúmeros. Revelam, claramente, que não só no clero, inclusive na hierarquia, mas principalmente entre os leigos, esta transformação política da Igreja tem um definido sentido de protesto, de radicalização política em direção às posições de esquerda. Nesse processo, as posições dos diversos grupos católicos abrem-se em leque, indo desde posições reformistas, caracterizadas inclusive por uma visão utópica e idealista do mundo, até posições revolucionárias radicais prescrevendo o atingimento [sic] de uma sociedade socialista na América Latina, através da luta armada (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 198).

As razões, no entanto, dessa revolução do catolicismo devem ser buscadas no exame das modificações de ordem histórica da função social da Igreja Católica. Segundo Bresser-Pereira (2006), a Igreja Católica funcionou, durante muito tempo, como instrumento de cosmificação sagrada dos fundamentos da ordem estabelecida, aumentando a coercitividade das normas e instituições sociais. Sua influência social sofreu os primeiros reveses com o aparecimento do humanismo renascentista (racionalização da atividade política com Maquiavel), das monarquias nacionais e da Reforma Protestante, mas foi somente com o

¹⁰² Em 1940, 30% do total da população do país morava nas cidades; esse percentual cresceu aceleradamente: em 1970, mais da metade dos brasileiros já viviam nas cidades (55,9%). De acordo com o Censo de 2000, a população brasileira é agora majoritariamente urbana (81,2%), sendo que, de cada dez habitantes do Brasil, oito moram em cidades (Dados do IBGE).

advento da Revolução Francesa (1789) e com a Revolução Industrial (Séc. XIX) que ela perdeu quase que totalmente sua função social como principal definidora da realidade de um mundo social. Ela ainda fazia parte da estrutura do poder, mas não como força que lhe servia de substrato. Isso representou, na Europa, o fim da ideologia da Cristandade¹⁰³. O catolicismo já não era elemento intrínseco à ordem social, mas uma força extrínseca, auxiliar, reserva. Quanto mais avançava o processo de racionalização e burocratização do Estado nas sociedades industriais, tanto mais sua função social tradicional se tornou dispensável. A sociedade moderna construiu seus próprios sistemas de poder e de legitimação racional, prescindindo de qualquer forma de processo de cosmificação sagrada. (BERGER, 2003).

A Igreja Católica, excessivamente comprometida com o sistema de valores e crenças tradicionais, resistiu à adaptação ao mundo moderno. Durante muito tempo, após a Revolução Francesa (1789), o catolicismo mostrou nostalgia em relação ao passado e forte oposição em relação ao novo estado de coisas: desenvolvimento tecnológico e científico, industrialização e urbanização. A permanência nessa postura levou ao isolamento da Igreja Católica dentro do contexto do mundo moderno. O entendimento desses fatos foi processado mais rapidamente pela classe dirigente e pela sociedade civil que pela Igreja Católica que insistiu em apegar-se aos seus privilégios de outrora. A lentidão do catolicismo em entender a magnitude do desafio da modernidade acarretou a deserção das elites socioeconômicas e culturais. Estas já não necessitavam da Igreja Católica, tinham consciência dos laços frágeis, artificiais que os uniam, resquícios do passado. Com o acirramento do processo de modernização, o catolicismo se tornou um peso e não uma vantagem, ou seja, tornou-se disfuncional. Assim, a Igreja Católica passou a ser abertamente marginalizada pelas elites modernas. Por outro lado, nos fins do séc. XIX e início do séc. XX, pelo fato de estar tradicionalmente identificada com as elites, a Igreja Católica europeia arriscava-se a perder a emergente classe operária para as ideologias seculares ateias (sobretudo o comunismo) e para a indiferença religiosa. É a consciência das perdas e dos futuros riscos que leva João XXIII (1963-1963) a convocar o Concílio Vaticano II (1962-1965) com o objetivo de reorientar a ação eclesial no seio da sociedade moderna (BRESSER-PEREIRA, 2006).

No Brasil, ocorre um processo bastante semelhante, só que com a intensidade ainda maior. Devido ao caráter artificial e imposto do catolicismo na América Latina, os católicos

¹⁰³ Segundo Bresser-Pereira (2006, 172), “a cristandade é um sistema social e político em que o poder é exercido em nome do cristianismo. Em sua mais pura forma, o poder político e o religioso se confundem. Nesses termos, o momento áureo da cristandade é a Idade Média”.

não estavam preparados para resistir às ideologias laicas¹⁰⁴ modernas que prescindiam, para seu efetivo funcionamento, da religião. No Brasil, por exemplo, o catolicismo exerceu um verdadeiro monopólio entre as instituições religiosas geradoras de sentido: não houve heresias nem concorrência com outras religiões (COMBLIN, 1968). Portanto, o catolicismo brasileiro nunca foi provado e só tardiamente conheceria sua primeira crise¹⁰⁵. Assim, a invasão do espírito iluminista (tanto de origem francesa como inglesa) não encontrou resistência no seio da elite brasileira, amante dos modismos europeus. Esta o recebeu e assimilou a partir da maçonaria, num primeiro momento. Na república, o positivismo de Augusto Comte¹⁰⁶ (1798-1857) fez escola entre as classes dirigentes. Quanto menor a resistência intelectual e moral, maior êxito tinham as ideias europeias na América Latina como um todo e, no Brasil, de modo particular. Situação diferente da Europa, onde frações da elite permaneceram fiéis ao catolicismo. Segundo Comblin (1968), no Brasil, as ideologias laicas não encontraram resistência no seio das elites.

Enquanto o Brasil se manteve predominantemente rural, o catolicismo manteve seu prestígio, não em razão da convicção religiosa das elites, mas, sobretudo porque ainda cumpria sua função social de sacralizar a ordem estabelecida no meio rural (BRUNEAU, 1974; BRESSER-PEREIRA, 2006). O campo era dominado pelo catolicismo que Camargo (1971) chamou de catolicismo tradicional rural. Este é definido pelas seguintes características básicas: a) comportamento é baseado na tradição ou costume; b) ausência de explicação racional (relação entre meios e fins) da conduta social legitimada pela religião; c) inconsistência relativa dos valores religiosos que sustentam as normas e os papéis sociais; d) identificação entre as normas e valores da sociedade (e os papéis a elas relacionados) e os defendidos pela coletividade religiosa; e) sacralização da conduta religiosa e social, desde que religiosamente legitimada. Esse tipo de catolicismo vigorava com predominância no Brasil até a década de 1950, quando as cidades começaram a crescer devido ao êxodo rural provocado pelo processo de industrialização (CAMARGO, 1971).

Ao contrário das elites rurais, as elites urbanas já não necessitavam do catolicismo como instrumento de sacralização da ordem estabelecida. Através dos processos de burocratização estatal e/ou ideologias seculares, as elites urbanas legitimavam as práticas, valores e normas que antes dependiam da função social que a religião desempenhava. A Igreja

¹⁰⁴ Liberalismo, marxismo, fascismo, diversos tipos de nacionalismo, militarismo, tecnocratismo etc.

¹⁰⁵ Com a Questão religiosa em 1875, quando d. Vital proibiu as relações do clero com a maçonaria, e foi preso por ordem do imperador D. Pedro II.

¹⁰⁶ Filósofo francês, fundador da sociologia e do positivismo.

Católica era uma ajuda externa que, em algumas ocasiões, poderia ser oportuna, mas não indispensável como outrora (BRESSER-PEREIRA, 2006). Some-se a isso o fato de que com o êxodo rural e o aumento populacional das cidades, o catolicismo corria o risco de perder as classes populares, não para o ateísmo¹⁰⁷, como na Europa, mas para a concorrência com outras religiões, sobretudo o pentecostalismo e as religiões mediúnicas (sobretudo a umbanda)¹⁰⁸. Essas formas religiosas desempenharam, de acordo com Camargo (1961), duas funções básicas: a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana. O catolicismo tradicional rural, por sua vez, por ser incapaz de seduzir as classes populares no que se refere às novas demandas de ajustamento à vida urbana, tornou-se disfuncional.

No setor agrário, o catolicismo ainda desenvolveu formas adaptativas, particularmente os movimentos messiânicos, tão importantes no Brasil, desde Antônio Conselheiro, de Canudos, até o padre Cícero, de Juazeiro. Mas no setor urbano, o catolicismo, excessivamente amarrado às tradições da sociedade patrimonial brasileira, não conseguiu desenvolver uma versão ortodoxa capaz de atender às necessidades de adaptação das populações de classe baixa (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 193)

Segundo Bresser-Pereira (2006), é na esteira dos problemas supracitados que surge nos ambientes urbanos, um catolicismo de vanguarda, cujos representantes são intelectuais de classe média, insatisfeitos com a ordem estabelecida e com as injustiças inerentes ao sistema social vigente. Esse perfil de católicos se encaixa no tipo de catolicismo que Camargo (1971) chama de interiorizado ou internalizado, que possui as seguintes características: a) comportamento marcado conscientemente por valores religiosos; os valores, as normas e os papéis religiosos passam pelo crivo da explicação racional; b) diferenciação ou mesmo tensão entre os valores religiosos conscientes e o sistema de valores e normas predominante na sociedade inclusiva. Essa nova forma do catolicismo é moderna, tendo em vista que só poderia surgir num contexto de grandes transformações sociais e políticas. São esses setores do catolicismo que irão tentar responder – como são intelectuais, de forma racionalista – os desafios levantados pela deserção das elites e pelo risco de deserção das massas. A resposta desses seria a radicalização política e identificação dos objetivos da Igreja Católica com os objetivos das classes populares, rejeitando a identidade com as classes dominantes. Portanto,

¹⁰⁷ O ateísmo na América Latina se refere às elites econômicas do séc. XIX, influenciadas pelo iluminismo, e às elites intelectuais e aos estudantes que, no séc. XX, sofreram a influência do marxismo (BRESSER-PEREIRA, 2006).

¹⁰⁸ Em 1940, 95,0% dos brasileiros eram católicos. A partir daí, há declínio moderado, mas constante de adeptos da Igreja Católica. Em 1950, cai para 93,0%; em 1980, para 90%; em 1991, para 83,3% e em 2000, cai para 73,8%. Ao contrário, à medida que a urbanização aumenta, aumenta o número de pentecostais e umbandistas (espiritismo de mesa branca): Em 1940, os protestantes (englobando os pentecostais) e os espíritas eram, respectivamente, 2,6% e 1,1%; em 1950, 3,4% e 1,6. No censo de 2000, os evangélicos são 15,4% e os “sem religião”, 7,3% contra 0,2% em 1940 e 0,5% em 1950.

segundo Bresser-Pereira (2006), duas finalidades concomitantes orientavam a ação desse grupo: a luta política, cujo objetivo era estabelecer um sistema econômico e político mais justo; a luta religiosa, cujo objetivo era restabelecer a hegemonia do catolicismo na América Latina.

Nestes termos, em fins dos anos 60, a Igreja em todo o mundo e, particularmente, na América Latina, mais do que uma Igreja em crise, era uma Igreja em revolução. Esta revolução atingia todos os seus setores: era uma revolução teológica, moral, litúrgica, pastoral e, também, uma revolução política (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 200).

Foi exatamente nessa efervescente situação eclesial e política que, em 1969, o Cardeal de São Paulo, D. Agnelo Rossi (1964-1970), transferiu a direção administrativa e pedagógica da PFTNSA do controle da PUC-SP para uma fundação educativa dirigida por quatro padres pertencentes à Arquidiocese de São Paulo: Faculdades Integradas do Ipiranga (FAI). As razões da transferência nunca ficaram muito claras. Na época, oficialmente, alegavam-se questões relativas à manutenção econômica do seminário. Porém, essa parece uma razão muito frágil. É mais provável que a separação tenha a ver com uma estratégia para “preservar” ou distanciar os seminaristas do ambiente da PUC, tendo em vista a agitação por que esta passava naquele período e também pelo perfil conservador do Cardeal Rossi (ENTREVISTA 01). Segundo Souza (2004), no episcopado do Cardeal Rossi, a Arquidiocese de São Paulo já estava dividida entre os “progressistas de esquerda”, liderados pelo frei dominicano Carlos Josaphat – reunidos em torno da revista *Brasil Urgente* – e os “integristas de direita”, liderados por Plínio Correia de Oliveira – reunidos em torno da revista *Catolicismo*. O certo é que o Cardeal Rossi não se dava bem com os dominicanos. As concepções de ambos sobre a inserção do catolicismo no âmbito social, econômico e político eram completamente opostas (SOUZA, 2004).

No Brasil, o mal-estar intraeclesial iniciou-se no início dos anos 1960 e desembocou na crise dos seminários. Antes do final do Concílio Vaticano II, em 1965, o número de seminaristas começou a cair bruscamente e os seminários a se esvaziar, sem falar nos inúmeros padres que abandonaram o sacerdócio. Segundo Serbin (1992), no Brasil, mais de cem seminários tiveram de fechar. O período mais agudo da crise dos seminários foi entre 1960 e 1975. Pode-se dizer que um conjunto de fatores intensificou a crise: a rígida estrutura da formação sacerdotal, a ditadura militar, as lutas estudantis e a efervescência política mundial que caracterizou os anos 1960. Na verdade, o que estava em jogo, nesse momento, era a redefinição do papel do padre, eclesial e socialmente, ou melhor, a própria definição do catolicismo (SERBIN, 1992).

Tentando direcionar e discernir essas experiências, a Congregação para a Educação Católica lançou, em 1970, a *Ratio Fundamentalibus institutionibus Sacerdotalibus* (Diretrizes básicas para a formação sacerdotal). Esse documento versava sobre a formação intelectual dos seminaristas, regulando os estudos de filosofia e teologia e estipulando o período de formação de seis anos – sendo dois anos de estudos filosóficos e quatro anos de estudos teológicos. Nos estudos de filosofia, o documento em questão sublinhava a necessidade de apoiar-se na filosofia de Santo Tomás de Aquino, sem menosprezar o diálogo com a filosofia moderna e as ciências humanas. No que tange à teologia, as diretrizes concentraram-se na definição de uma estrutura curricular mínima¹⁰⁹. Posteriormente, foram lançados outros documentos que ressaltavam alguns aspectos específicos da formação sacerdotal¹¹⁰. Por fim, é publicada a Constituição Apostólica *Sapientia christiana* (1979), documento que tentou, a partir do discernimento das experiências anteriores, apontar diretrizes seguras para a formação sacerdotal. Suas indicações centram-se, sobretudo na preocupação de criar uma unidade essencial¹¹¹ no funcionamento das faculdades e institutos de teologia com o objetivo de facilitar o intercâmbio científico e a coordenação docente. Para isso, *Sapientia Christiana* afirmou a necessidade de que o saber teológico tivesse uma ligação com a vivência concreta das comunidades cristãs onde as faculdades e os institutos estavam inseridos. Enfim, os estudos eclesiais não deveriam se fechar em si mesmos (academicismo), mas estar a serviço das Igrejas locais e particulares (SOUZA, 2004).

Nessa mesma época, aconteceu a III Conferência Episcopal Latino-Americana (Puebla – 1979), que foi responsável pelas linhas da evangelização no presente e no futuro da América Latina. Porém, ficou conhecida por privilegiar a evangelização dos pobres, tendo definido esta preocupação numa fórmula: opção preferencial pelos pobres (LÖWY, 2000). Nesse período está à frente da Arquidiocese de São Paulo o cardeal d. Paulo Evaristo Arns (1970-1998). Foi durante o episcopado do cardeal Arns que houve as maiores mudanças na PFTNSA. A linha mestra de seu governo foi a defesa dos direitos humanos, buscando reorganizar as CEBs e integrando os marginalizados do mundo do trabalho e da periferia. Seu

¹⁰⁹ Recomendava-se partir das seguintes disciplinas: As Sagradas Escrituras, a Liturgia, a Teologia dogmática, o que antes se chamava Apologética (mas com espírito ecumênico), a Teologia moral, a Teologia espiritual, a Teologia pastoral, a Doutrina social da Igreja, a História eclesial, o Direito canônico e o Ecumenismo.

¹¹⁰ Carta Circular sobre o ensino da filosofia nos seminários (1972); Carta Circular sobre o ensino do direito canônico aos candidatos ao sacerdócio (1975); Instrução sobre a formação teológica dos futuros sacerdotes (1976); Instrução sobre a formação litúrgica nos seminários (1979).

¹¹¹ Isso implicou uma reformulação na estrutura curricular mínima para o funcionamento das faculdades de teologia. Eis as disciplinas obrigatórias: A Sagrada Escritura, a Teologia fundamental, a Teologia dogmática, a Teologia moral e espiritual, a Teologia pastoral, a Liturgia, a história da Igreja junto com a Patrologia e o Direito canônico.

episcopado ficou marcado por uma forte atuação social e política contra os perseguidos e marginalizados social e economicamente (Souza, 2004).

Imersos na efervescência social e política brasileira e em consonância com a orientação da pastoral arquidiocesana, no ano de 1979, os professores e alunos da PFTNSA resolveram promover uma reforma curricular calcada na opção preferencial pelos pobres. A reformulação significou assumir os postulados da Teologia da Libertação (TdL) e organizar toda a formação sacerdotal a partir desse viés. O rumo tomado pela PFTNSA tornou conhecida nos ambientes teológicos nacionais e internacionais (SOUZA, 1999).

É importante salientar que as ideias de TdL foram primeiro gestadas no campo da prática pastoral arquidiocesana para depois serem desenvolvidas como matriz teológica na formação dos alunos. Houve resistências às mudanças curriculares, mas elas foram solapadas por duas razões: 1) o cardeal Arns era um grande simpatizante da TdL e, portanto, deu-lhe liberdade irrestrita; 2) havia necessidade de legitimar a nova prática pastoral tendo em vista que o antigo modelo de formação sacerdotal não correspondia às necessidades da opção pastoral arquidiocesana.

A mudança curricular cuja consequência foi a adoção de uma orientação teológica pautada pelos postulados da TdL, proporcionou o comprometimento da reflexão teológica com os movimentos populares e o desenvolvimento de uma teologia socialmente engajada, voltada para a reflexão das questões sociopolíticas. Um dos ex-professores da PFTNSA afirmou que “assumir a teologia da libertação era possibilidade de devolver à fé sua relevância pública, mediante a reflexão sobre os problemas do mundo, bem como preparar os futuros padres para uma prática pastoral mais lúcida” (ENTREVISTA 01).

A década de 1980 foi bastante agitada na PFTNSA, devido à pressão dos alunos sobre os professores não alinhados ideologicamente, tendo em vista a orientação do novo currículo. Os seminaristas tinham muito prestígio junto à direção da faculdade, e alguns professores experientes praticamente foram obrigados a demitir-se por não adaptarem suas aulas aos postulados da teologia que embasava o novo currículo (ATAS I, 82v). Os alunos simplesmente se recusavam a assistir às aulas dos professores que não estivessem alinhados com o que eles consideravam ser a nova orientação da faculdade. Os professores sentiam-se inseguros e pediam demissão. A PFTNSA, durante esse período, tornou-se um ambiente exclusivo de um tipo de reflexão teológica, e não foi dado espaço para o florescimento de diferenças: “Na verdade, o currículo novo quis ser a única resposta e muitos professores de ‘outra linha’ foram alijados. Os alunos que pensassem diferente, ou se calavam ou saíam da

Faculdade” (SOUZA, 1999, p. 84). Os professores reclamavam que os alunos se dirigiam à sala da aula sabendo, de antemão, o que queriam escutar. O ambiente da faculdade estava era muito marcado ideologicamente. Um professor relatou que “o social tornou-se o salário mínimo da teologia” (Atas I, 88v). Outros relataram que havia, entre os alunos, uma falsa ideia do que seria a teologia da libertação (ATA I, 88v). De acordo com Serbin (1992), as instituições eram reformadas pelas pressões vindas de fora. Na crise das vocações, os poucos seminaristas que permaneciam gozavam de muito prestígio e passaram a ser escutados em suas reivindicações.

Em 1979, assumiu o pontificado o polonês João Paulo II (1979-2005). Esse papa viveu sob o comunismo na Polônia e era um crítico contundente dessa forma de regime. Portanto, desabonou a experiência latino-americana, que lhe parecia filo-comunista ou até mesmo, partidária do comunismo. Nunca houve uma condenação total e irrestrita, mas nas críticas se destacava a dimensão excessivamente política da TdL e sua dimensão classista, de inspiração marxista (DELLA CAVA, 1992). Em 1984, essas desconfianças nutridas por João Paulo II foram explicitamente apresentadas num documento publicado pela Congregação para a Doutrina da Fé, no qual foram feitas fortes críticas a alguns aspectos da TdL¹¹².

Tendo em vista esta contextualização bem geral de elementos do catolicismo e seus seminários na sociedade brasileira, bem como do contexto da formação na Arquidiocese de São Paulo, há que se passar para os aspectos específicos da formação clássica dos sacerdotes arquidiocesanos paulistas. Esse é o objetivo do próximo capítulo.

¹¹² O Cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, preparou um documento em que analisava a nova teologia latino-americana. O documento foi lançado pela Congregação para a doutrina da fé e aprovado pelo Papa João Paulo II com o nome de “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” (1984).

3. O SEMINÁRIO CLÁSSICO NA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO

Os seminários foram ambientes especialmente criados, por ocasião do Concílio de Trento (1545- 1563), como meios ordinários para reproduzir a religião católica, perpetuá-la como estrutura de dominação¹¹³. O clero católico é reunido nele ordinariamente, por um período de tempo, a fim de preparar-se para o recebimento da sua missão institucional ou ordenação. Parece que se justifica a postulação de que há uma relação bastante estreita entre as mudanças na política eclesial e mudanças na estrutura formativa do clero. Isso foi verificado quando da realização da pesquisa da estrutura formativa do clero da Arquidiocese de São Paulo, entre os anos 1958 e 1984.

A hipótese desta pesquisa é a de que há uma correlação entre as **rápidas mudanças sociais, econômicas e políticas e as transformações na estrutura formativa sacerdotal**, orientadas por uma política eclesial específica que tentava responder às transformações sociais em curso. Entre as mudanças bruscas de maior impacto, em São Paulo — local dessa pesquisa — estão o processo de industrialização, a crescente e desordenada urbanização, o crescimento demográfico, o êxodo rural, a proliferação de formas profanas de conhecimento e a generalização de uma visão dessacralizada do mundo mediante o crescimento da educação formal e o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa (CAMARGO, 1961, 1973). Em outras palavras: o advento da sociedade secular e tecnocrática (PIERUCCI; PRANDI, 1996). Essas rápidas mudanças na estrutura da sociedade brasileira geraram aquilo que Berger (2003) chama crise de plausibilidade da religião, ou seja, a capacidade das tradições religiosas de definirem a realidade abrangente é posta em cheque por pessoas comuns, tornando as afirmações religiosas tradicionais irrelevantes.

É preciso salientar, no entanto, que o processo de mudança nunca é automático, mas depende dos atores que ocupam papel de destaque nas instituições (MAINWARING, 2004). As mudanças infraestruturais na sociedade abrangente — secularização e pluralismo — condicionam os processos de mudança nos mais diversos âmbitos da sociedade, mas cabe aos

¹¹³ Dominação aqui se refere ao uso que Weber (2000) dela faz, significando uma situação de fato em que a vontade manifesta (mandato) do “dominador”, ou dos “dominadores”, quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominadores”) e, de fato, influencia essas pessoas de tal modo que suas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações. Nesse sentido, segundo Amaral (2010), igreja, sociologicamente, seria uma estrutura de dominação, ou seja, um tipo de associação (instituto) cuja ordem estatuída se impõe em um determinado âmbito de vigência. No caso da Igreja, seu monopólio da “coação psíquica” faz dela “associação hierocrática”.

sujeitos que se situam em posição de liderança – as elites religiosas¹¹⁴ –, determinar se a religião optará, idealmente, por uma postura de resistência ou acomodação à situação secularizada e pluralista (BERGER, 2003). Depois de um relativamente longo período de resistência ao mundo moderno, caracterizado pela intransigência do papado, no plano político, e pela intransigência teológica, no plano cognitivo, o catolicismo, após o Concílio Vaticano II (1962- 1965), optou explicitamente por uma política de acomodação ao mundo moderno (BERGER, 1996). O grau dessa acomodação, entretanto, variou bastante conforme se dava a luta pela interpretação das novas diretrizes conciliares no interior dos países e das dioceses¹¹⁵. Na Arquidiocese de São Paulo, por exemplo, a política eclesiástica da acomodação tendente ao extremismo encontrou forte apoio da elite religiosa local¹¹⁶, sobretudo na pessoa do arcebispo, o cardeal d. Paulo Evaristo Arns¹¹⁷. Dessa forma, as mudanças na formação do clero arquidiocesano de São Paulo decorrem de dois fatores: grandes transformações infraestruturais e disposição política para a mudança por parte dos agentes envolvidos.

No diz respeito à Igreja Católica, o seminário se constitui num instituto no qual jovens aspirantes à carreira sacerdotal são internados para se preparar humana e intelectualmente para o exercício do sacerdócio, conforme determinação expressa do Concílio de Trento (1545-1563). Por isso, esses jovens ficaram conhecidos como seminaristas. O modelo de formação em seminários ficou conhecido como clássico ou tridentino (BARRETO, 2011; SERBIN, 1992; 2008). A Igreja Católica se estruturou no mundo inteiro, sobretudo depois das determinações conciliares tridentinas, conforme o modelo de organização territorial. Nesse modelo, o exercício do poder sacerdotal se dá através da concessão do domínio territorial. Da mesma forma que a dominação estatal, a Igreja Católica exerce seu poder dividindo o

¹¹⁴ São aqueles que são os dominadores da configuração religiosa, no sentido de que são os fundadores ou guardiões de alguma forma de criação religiosa. Amaral (2010) afirma que a elite religiosa não somente possui o poder de definir os rumos da racionalização religiosa, mas também é o agente da dominação religiosa e da luta pelo monopólio da definição e interpretação do sagrado que acontece entre os seus distintos membros: mago, profeta, sacerdote e intelectualidade leiga. O sacerdote ocupa uma posição vantajosa nessa disputa porque está inserido numa estrutura burocrática, do tipo sociológico igreja.

¹¹⁵ Território geográfico delimitado pelo domínio religioso de um bispo. O termo Arquidiocese é geralmente atribuído àquelas áreas que correspondem às cidades que são capitais de Estados da federação (PEREIRA, 2012).

¹¹⁶ Leigos engajados nos movimentos de Ação Católica – geralmente, intelectuais leigos e, sobretudo estudantes da juventude universitária católica (JUC) e os religiosos dominicanos (LÖWY, 2000).

¹¹⁷ Mainwaring afirma que sem a disposição dos bispos para a mudança, esta geralmente não ocorria: “Enfatizava-se então que a transformação da Igreja brasileira resultou da interação dialética entre agentes pastorais, movimentos leigos e bispos. A base desenvolveu importantes inovações pastorais que ajudaram a transformar toda a Igreja. Mas isso não diminuiu a importância do episcopado; nas dioceses em que os bispos se opuseram a renovação pastoral, foi quase impossível implantá-la. De modo inverso, algumas dioceses que eram conservadoras se transformaram sob a liderança de um bispo progressista” (1989, p. 123).

território em diversas circunscrições eclesiais que geralmente correspondem às divisões efetuadas pelo poder civil (ALVES, 1979).

As divisões eclesiais são, basicamente, as regiões, as províncias, as dioceses e as paróquias, das quais as mais importantes são as dioceses. A diocese é o território sob o domínio espiritual de um bispo, arcebispo ou cardeal¹¹⁸, os quais representam a máxima instância de poder nas dioceses que comandam, devendo obediência apenas ao papa, o bispo da cidade de Roma. As paróquias são divisões do território da diocese ou Arquidiocese, entregues ao domínio dos padres, que, por isso, são chamados párocos. Nesse modelo de organização, para que haja crescimento institucional, é preciso que existam bispos e padres para exercer esse domínio territorial e fazer valer os objetivos institucionais de dominação sobre os habitantes de determinado território.

A insuficiência crônica de padres e os problemas com o clero ignorante e pouco disciplinado fizeram com que alguns bispos brasileiros, nas últimas décadas do século XIX, fizessem um esforço, incentivados pelas autoridades vaticanas, no sentido de criar bons seminários e expandir a organização eclesial no território brasileiro. No final do século XIX, os papas não só intensificaram a exigência da reforma da formação eclesial, como também começaram a fiscalizar os seminários diocesanos em todo o mundo católico¹¹⁹. Para implantar plenamente o modelo de organização territorial do catolicismo europeu no Brasil, era preciso construir seminários clássicos e garimpar boas vocações. No Brasil, esse esforço se deu, sobretudo nas últimas décadas do Segundo Reinado, através de uma maior preocupação com a formação sacerdotal e também com o envio de seminaristas para estudar no exterior. Esse período de mais ou menos cem anos (1850- 1950) ficou conhecido como o “século de ouro” dos seminários. De fato, foi nesse período que os seminários, no Brasil, passaram de pouco mais de doze, em 1850, para mais de 600, em fins da década de 1950 (SERBIN, 1992). O esforço da Igreja Católica no Brasil, em formar um clero cujas características essenciais deveriam ser a disciplina e a fidelidade institucional, em consonância com a política eclesial que visava reformar o clero brasileiro à luz das diretrizes tridentinas, ficou conhecido como romanização ou europeização.

¹¹⁸ Cardeal é um título oferecido pela Santa Sé, geralmente, aos arcebispos que os credencia ao exercício de certos direitos previstos pelo direito canônico, como, por exemplo, participar da eleição do papa ou possuir o direito de sucedê-lo (ALVES, 1979).

¹¹⁹ Foi instituída a visita apostólica, esta é feita pelo representante pontifício, o visitador apostólico em cada nação. Essa autoridade – geralmente um padre ou bispo – tem acesso direto ao papa, transmitia ordens aos reitores e inspecionava, periodicamente, o funcionamento dos seminários. Em território brasileiro, a prática da visitação apostólica iniciou-se por volta de 1900, depois do fim da monarquia brasileira. Além do visitador apostólico, o nuncio papal e uma comissão de vigilância também supervisionam os seminários (SERBIN, 2008).

A política de romanização foi a grande responsável pela clericalização¹²⁰ do catolicismo brasileiro, isto é, a política eclesiástica cuja ideia central era a identidade entre a Igreja Católica e seu clero. Os leigos, nessa concepção, eram considerados não como agentes do catolicismo, mas como elementos passivos sobre os quais os clérigos deveriam exercer sua influência e controle. Como o catolicismo objetivava expandir-se pelo território brasileiro, através da implantação de dioceses e, conseqüentemente, da criação de paróquias, institutos educativos e caritativos, havia uma excessiva preocupação com a formação sacerdotal, tendo em vista que os padres deveriam ser os principais dirigentes dessas obras, de acordo com as diretrizes romanizadoras (SCHOOYANS, 1968; SERBIN, 1992).

Dessa forma, os seminários podem ser entendidos como órgãos formativos, dispositivos ligados a um bispo, arcebispo ou cardeal e, por extensão, a determinado território, cujo objetivo é reproduzir os agentes corporativos que perpetuam a dominação religiosa sobre esse território. Como instrumento central da política de romanização, os seminários ocupam uma posição de destaque entre as preocupações da hierarquia católica brasileira. O papa Pio XI (1922- 1939), na Carta Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (1931), determinou o fechamento dos pequenos seminários diocesanos que não possuíam condições de cumprir as rígidas determinações romanas. Em substituição a eles, o mesmo documento pontifício sugeriu a união de diversas dioceses para a criação de seminários regionais ou nacionais que cumprissem integralmente as exigências romanas. Por causa dessas exigências, alguns seminários brasileiros foram elevados à categoria de seminários centrais com o objetivo de se tornarem escolas modelo para formação de um clero ortodoxo, disciplinado e homogêneo, conforme as orientações romanas (SERBIN, 2008).

O seminário da Arquidiocese de São Paulo foi, em conformidade com as orientações de Pio XI, instalado em 19 de março de 1934. Inauguraram-se neste período não somente suas grandiosas instalações – nos moldes requeridos pelo Concílio de Trento e pela Carta Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* – mas também é transformado, por decisão de

¹²⁰ Antes dos efeitos da política de romanização, os elementos mais dinâmicos do catolicismo brasileiro eram as poucas ordens religiosas, sobretudo os jesuítas – o enquanto não foram expulsos do país – e as inúmeras e ricas irmandades leigas. As irmandades eram controladas por leigos e tinham inúmeras funções sociais e religiosas: organizar festas dos seus padroeiros; construir templos religiosos e mantê-los, pagando salário dos padres e sacristães; criar e manter casas de misericórdia; funcionar como bancos, emprestando dinheiro a juros aos seus membros. Portanto, efetivamente, a dinâmica religiosa da maior parte da população brasileira se dava nas irmandades, sob a direção e controle dos leigos (ALVES, 1979).

Monsenhor Alberto Pequeno, visitador apostólico no Brasil, em Seminário Central¹²¹, destinado a receber os filósofos e teólogos (seminaristas) das províncias eclesiásticas de São Paulo e Paraná (SERBIN, 2008). Tornou-se, assim, um dos três centros de excelência da formação eclesiástica do país¹²² (SOUZA, 1999).

Em 1945, a Arquidiocese de São Paulo foi elevada a sede cardinalícia e ganhou seu primeiro cardeal d. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1890-1982). O card. Motta foi arcebispo de São Paulo de 1944 até 1964 e demonstrou estar atento às mudanças que ocorriam na sociedade e na Igreja Católica. Incentivou a inovação pastoral, tentando desenvolver uma pastoral de movimento, através da qual não se ficava esperando as pessoas buscarem o ambiente religioso, mas se tentava ir ao encontro das pessoas no ambiente em que desenvolviam suas atividades. Por isso, a Ação Católica Brasileira (ACB), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC), a Liga Eleitoral Católica (LEC), a Confederação das Famílias Cristãs e o Movimento Familiar Cristão foram fortemente incentivados e tiveram forte presença em seu episcopado. A renovação pastoral trazida por esses movimentos leigos consistiu no fato de que eles nasceram com o objetivo de mobilizar a presença da Igreja Católica nos diversos ambientes da sociedade urbano-industrial (SOUZA, 2004).

A escassez crônica de sacerdotes – como em toda região latino-americana – também foi uma das preocupações episcopais. Porém, o fato de não se vislumbrar, a curto prazo, uma solução para a escassez de vocações, fez com que a hierarquia¹²³, da qual fazia parte o card. Motta, mobilizasse de todos os modos a ação dos leigos como recurso supletivo, para auxiliar dentro da missão apostólica dos hierarcas e sob sua autoridade (SOUZA, 2004). Para educá-los, mantendo-os dentro daqueles princípios cristãos pregados pela Igreja Católica, a fim de expandir sua dominação sobre a sociedade, o card. Motta criou, em 1946, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Posteriormente, em 1949, obteve, junto a Santa Sé, autorização para criar a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (FTNSA), do Seminário Central do Ipiranga (SCI), agregada à PUC-SP. No projeto inicial, a FTNSA deveria funcionar no prédio da PUC-SP, no bairro Perdizes. Entretanto, devido à ingerência do reitor do SCI, a FTNSA iniciou seu funcionamento no mesmo prédio do Seminário Central, no bairro do Ipiranga (ZIONI, 1999).

¹²¹ Seminário de excelência destinado a receber alunos de todo o Brasil cujas dioceses não tivessem condições de manter um seminário próprio, de acordo com mínimas diretrizes exigidas pela Santa Sé (SERBIN, 2008).

¹²² Foram designados três “seminários centrais” para o clero nacional (em Salvador, São Paulo e São Leopoldo).

¹²³ O apostolado da Ação Católica foi criado por Pio XI e se expandiu pelo mundo (MIR, 2007).

O SCI é fundado para responder a essa política eclesial e se tornou referência para todo o Brasil, como se pode perceber pelo seguinte relato:

P - Como era o seminário do Ipiranga na época?

R - Era, Seminário Central do Ipiranga, eu vim aí pra fazer Teologia, né? No caso aqui nós tínhamos duas alternativas; nós tínhamos a faculdade, e eu vim pra fazer faculdade, e tinha o seminário comum, o seminário maior.

P - Funcionavam todos no mesmo prédio?

R - No mesmo prédio, só mudava as aulas. Morávamos e estudávamos juntos.

P - Tinha reconhecimento eclesial o modelo seminário?

R - Não, o seminário tinha reconhecimento, mas você não tinha a habilitação universitária no caso. A teologia nos dava... era a única faculdade de teologia do Brasil era a de São Paulo [...] (ENTREVISTA 08).

A FTNSA é a primeira faculdade de teologia do país com reconhecimento canônico. Esse fato tornou a formação no SCI muito atrativa de modo que muitos bispos, de todo o Brasil, enviaram seus seminaristas para estudar em São Paulo. Por causa da política de romanização, havia uma pressão da Cúria romana sobre os bispos para a “qualificação” de seus futuros sacerdotes. O SCI ainda funcionava de acordo com o modelo de seminário tridentino e permaneceu assim até a reestruturação da FTNSA de 1968, quando, de fato, passou a haver uma separação entre a estrutura formativa do seminário e a administração pedagógica da faculdade (ATA I, 12v). Antes de 1968, a responsabilidade da formação completa (disciplinar, espiritual e intelectual) era dividida entre o reitor do seminário e o decano (diretor) da faculdade.

Um seminário clássico não é somente um ambiente de estudo, formação intelectual, é também, sobretudo ambiente de formação humana integral. O programa educativo do Concílio de Trento objetivava, “[...] no disciplinamento e na preparação intelectual, a formação integral ou completa do menino que se tornaria padre” (BARRETO, 2011, p. 55), formando moralmente os seminaristas mediante os postulados da doutrina católica. Dessa forma,

[...] o modo de escolarização proposto pela Igreja Católica para a formação de seus quadros visava à constituição de um sacerdote ‘piedoso’ e ‘instruído’, que servisse de exemplo de integridade de costumes, de urbanidade verdadeiramente eclesial, de modéstia, de recato, de bom senso, de caridade, de operosidade e de compostura em tudo. Para tanto, a formação espiritual, moral e intelectual deveria ser condizente com este perfil de padre que tinha na santidade o objetivo almejado (BARRETO, 2011, p. 142).

O modelo de seminário clássico (ou tridentino) primava pela formação humana amplamente incisiva a fim de que pudesse deixar marcas, moldar os indivíduos, sobretudo os jovens, gerando uma nova identidade, um novo ser, de acordo com os objetivos institucionais. Para isso, desde o início ficou instituído que o isolamento deveria ser severo, impedindo o

contato com familiares, amigos, mulheres e todos aqueles que pudessem “desviá-los” da vocação sacerdotal. Desde o papa Leão XIII (1823-1829), havia a recomendação de que os candidatos ao sacerdócio fossem formados em ambiente específico segregado dos seculares, segundo regras específicas e que, mesmo nas férias, não lhes fosse permitido visitar as famílias regularmente (BARRETO, 2011, p. 147). Essa imposição era praxe nos seminários romanos.

No final da década de 1950, em São Paulo, o SCI estava em pleno funcionamento no modelo clássico. Havia ainda muitos seminaristas, tendo em vista que nele residiam os seminaristas que estudavam filosofia (três anos) e teologia (quatro anos). Então, no SCI residiam no mínimo sete anos, antes de serem ordenados padres. Alguns ainda faziam o seminário menor (corresponde ao atual fundamental e médio), mas, há muito, na Arquidiocese de São Paulo, os alunos do seminário menor residiam em prédios separados do seminário maior (onde se estudava filosofia e teologia). Embora os estudantes de filosofia e teologia (seminaristas maiores) residissem juntos, havia uma hierarquia entre eles no que diz respeito às atribuições e privilégios. Os teólogos estavam em seus últimos anos de formação e, por isso, eram respeitados pelos filósofos e tinham certa ascendência sobre os últimos e também sobre os teólogos mais novos. Isso era uma imitação da regra de antiguidade das congregações religiosas: os neófitos deveriam respeitar e obedecer aos mais antigos na instituição, mesmo sendo todos seminaristas (TAGLIAVINI, 2007). Por exemplo, enquanto os teólogos possuíam quartos individuais, os filósofos pernoitavam em um dormitório comum (ENTREVISTA 12).

3.1 A ESTRUTURA DO SEMINÁRIO

Os grandes seminários, como instituições religiosas, estavam marcados pela separação entre o sagrado e o profano. Assim, a história desses ambientes se desenvolve num tempo e espaço determinado o cosmos sagrado regia o espaço e tempo do seminário como uma obsessão, um fantasma que estava sempre a espreitar tudo e todos (BERGER, 2003). Cada ambiente e cada tempo era sacralizado por imagens religiosas, orações e atividades litúrgicas. Essa era uma das características marcantes de qualquer seminário clássico, e o SCI, nesse caso, não era uma exceção.

Prédio onde funcionava o Seminário Central do Ipiranga (SCI) e a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (FTNSA). Fotografia de 1950.



Fonte: <<http://cidadedepirenopolis.blogspot.com.br/2013/05/isocrates-de-oliveira.html>>, acessado em 24/01/2014.

O SCI possuía uma estrutura enorme. Um enorme terreno, um grande quarteirão, cercado por pequenos muros sobre os quais se encontravam grades, num local com pouca vizinhança. Na frente havia um jardim com algumas vias de acesso para a portaria. Uma grande estrutura de estilo neoclássico se espalhava pelo terreno: à direita, ficava a imponente capela da Imaculada Conceição, construída em formato de cruz, e, à esquerda, a reitoria. Ao passar da entrada do prédio, encontrava-se um largo corredor ligado a quatro grandes alas, onde estavam situadas as salas de aula, no térreo, e os dormitórios, no andar superior. Neste, a monotonia dos cômodos, totalmente semelhantes, reforçada pela sobriedade nas cores, imprimia uma sensação harmônica das coisas, segundo a qual cada coisa estava em seu lugar. Entre as grandes alas e a capela, no centro do conjunto de edifícios, unidos como se fossem um, um pátio abrigava um jardim, com alguns bancos de alvenaria e pequenas vias de passeio. Os prédios situavam-se na região mais alta do terreno e seguiam a lógica das construções religiosas em sua imponente verticalidade, como se estivesse mais próximo do céu, do divino (PANOFSKY, 2001; GUARDINI, 1993). Ao avistar de longe a capela e os prédios que a ladeavam, os jovens aspirantes ao sacerdócio eram tomados pela sensação “do fascínio e do temor” (BERGER, 2003, p. 100), características universais do mundo sagrado (OTTO, 2005).

A capela era o lugar sagrado. Sua frente imponente dominava todo o conjunto arquitetônico, imprimindo solenidade ao lugar. Ela se destacava ao olhar de quem chegava ao seminário. Ao adentrá-la, avistava-se a grande imagem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição no alto do altar-mor, tendo, mais abaixo, um grande crucifixo, ladeado pelas imagens de São Paulo e outros santos. A penumbra e o silêncio intensificavam o clima de

sacralidade do local. Fixados às paredes laterais, as imagens das estações da Via-sacra e, rentes à parede, os confessionários onde semanalmente os seminaristas confessavam seus pecados e prometiam emendar-se. Era no espaço da capela que acontecia o encontro com a divindade pelas orações cotidianas e pela recepção dos sacramentos. Além disso, a elevação e a grandiosidade arquitetônica, as grandes estátuas dos santos que permeavam os corredores, os crucifixos espalhados por toda parte e até mesmo os seus habitantes, vestidos invariavelmente com exóticas roupas pretas – as vestes talares (batinas) eram os sinais de outra realidade, um mundo à parte, estranho e fascinante. O portão do seminário delimitava o fim de um mundo – o profano – e a entrada em outro universo – o sagrado. A ruptura entre esses dois universos provoca um fascínio que, às vezes, sobrevive ao tempo, como se relata abaixo:

P - Como foi o ingresso no Ipiranga?

R - Em São Paulo, era onde eu morava. Férias e tudo. Ficava lá na frente, onde é a PUC. Onde, naquela época, era o famoso Seminário Ipiranga, com ótimos professores e que ainda os tem, pois, hoje é uma faculdade. Mas, naquela época era o máximo. Agora, a vida era um tanto seminarista, presa. Mas, não tanto quanto antigamente (Entrevista 22).

Que o entrevistado, depois de quase 60 anos que ingressou no SCI, possa se referir a ele com tanto entusiasmo, pode revelar remotamente o que representava esta instituição sacral e sacralizadora para os jovens seminaristas. Foucault (1986) alerta que a organização do espaço é um fator fundamental para a instituição do poder disciplinar. O quadriculamento do espaço permite ordenar os indivíduos em seus respectivos lugares, de forma que a vigilância possa ser eficientemente exercida. O sacerdócio católico, até o fim da década de 1950, se constituía, sobretudo para os pobres do ambiente rural, num meio de ascensão e garantido reconhecimento social (ALVES, 1974). O sacerdote, pelo menos aparentemente, não tinha perdido a “aura de santidade”, a sacralidade, ou seja, em muitos lugares e para grande parte dos segmentos sociais, o processo de secularização ainda não tinha se tornado hegemônico (BRUNEAU, 1974). Esse quadro, no entanto, mudaria rapidamente nos anos seguintes da década de 1960.

Nos primeiros anos da década de 1960, a formação rígida de outrora iniciou um processo de relaxamento. A flexibilização da disciplina estava relacionada ao surgimento dos primeiros planos pastorais da CNBB, que anunciavam as grandes mudanças de orientação na Igreja Católica, numa linha mais inserida no mundo, mais pastoral, consequência da mudança na política eclesial do início do pontificado de João XXIII (1958- 1963) (ALVES, 1979).

No SCI, no entanto, o regime era ainda o internato cuja estrutura administrativa comportava dirigentes e dirigidos. Salvo alguma exceção, a totalidade desses residia no mesmo espaço, embora em alas diferentes, de forma a tornar possível a operação de um processo de socialização em tempo integral, como descreve o relato abaixo:

[...] Todos os professores quase moravam juntos, quase, nem todos. Tinha, eu tive um professor que morava aqui, nessa paróquia, e ia lecionar lá. Então, você tinha todos os superiores e professores morando juntos, quase todos, e os estudantes. Quando foi o seminário provincial, aí praticamente tinha um reitor morando junto, um ou dois que... dois padres, e os outros todos, aí os professores, alguns moravam ainda, continuaram morando no prédio. (ENTREVISTA 12)

Entre a equipe dirigente (professores e superiores), havia uma hierarquia bastante clara, que correspondia a uma também clara divisão do trabalho religioso e pedagógico dentro do seminário. Os superiores eram os padres que se ocupavam da formação humana (ampla) e espiritual, distinguindo-se dos professores que geralmente se ocupavam especificamente da formação espiritual. Entre os superiores, havia uma hierarquia, cabendo ao reitor do seminário a proeminência. Este tinha ajudantes na sua missão sagrada de administrar o seminário, conforme o relato:

P - Como era o exercício da autoridade lá no período?

R - Você tinha um reitor, o reitor da casa toda. E você tinha o prefeito, que era pra casa toda também, que era ministro de disciplina, que cuidava mais diretamente da gente... [...]. E você tinha outros prefeitos que eram de recreação, de filosofia e de teologia, com quem a gente se relacionava mais. E tinha o diretor espiritual da casa, e tinha os confessores também, e esses confessores semanalmente estavam lá para atender as confissões. E os professores das diversas matérias, que moravam, não todos, mas uma parte morava na casa, tinham seu refeitório próprio, conviviam com a gente.

P - O modelo era internato?

R - Sim, tudo internato. (ENTREVISTA 12)

O SCI funcionava como uma grande entidade formativa em tempo integral. Lá todos residiam, padres/professores e seminaristas/alunos, porém, a cada categoria correspondia uma função específica. Havia hierarquização entre a equipe dirigente (superiores ou professores) e seminaristas. Os primeiros detinham a autoridade sagrada; os últimos estavam sendo preparados para serem investidos dela, mas ainda eram profanos¹²⁴: aos padres cabia formar; aos seminaristas deixar-se formar ou serem formados. A equipe dirigente era, basicamente, formada pelo reitor, vice-reitor, ministro de disciplina ou disciplinar, diretor espiritual, professores e funcionários.

O reitor se constituía no responsável por todo o seminário. Era o posto hierarquicamente mais elevado dentro do seminário, de forma que todos os que lá viviam ou

¹²⁴ Os seminaristas não haviam passado ainda pelo ritual de consagração, pelo qual passariam a ser considerados pessoas sagradas (PEREIRA, 2012).

trabalhavam deveriam submeter-se às suas decisões. Melhor dizendo: o bispo, arcebispo ou cardeal era, em última instância, o responsável pelo seminário, mas, por estar impossibilitado de estar lá sempre, delegava sua autoridade, no âmbito do seminário, ao reitor. Este representa sua voz, seus olhos e ouvidos dentro do seminário. Não era qualquer padre que era escolhido para ser reitor. Somente os melhores, os mais destacados e virtuosos poderiam ocupar aquela função (PIO XI, 1931, § 50). Afinal, os futuros sacerdotes da diocese seriam configurados à sua experiência sacerdotal. Tão grande era a importância da função de reitor que este acabava se tornando forte candidato ao episcopado (MICELI, 2009; SERBIN, 2008). Entre os reitores do SCI, dos anos 40 até 60, dois deixaram o reitorado para serem feitos bispos: d. Vicente Ângelo José Marchetti Zioni, em 1955, e d. Benedito Ulhôa Vieira, em 1972. Além desses, um diretor espiritual, dom Romeu Alberti também foi feito bispo, em 1965 (ALVES, 1979; ENTREVISTA 07, 12; SOUZA, 2004).

O vice-reitor era o auxiliar imediato do reitor, substituindo-o quando este, por algum motivo importante, estava ausente do seminário. O ministro de disciplina era aquele padre que acompanhava de perto os seminaristas, o responsável pelo cumprimento estrito de todas as normas instituídas, horários e regras comportamentais. O disciplinar deveria ser alguém que soubesse se impor, fazer-se obedecer, tendo em vista que deveria disciplinar sozinho diversos jovens, geralmente, mais de cento e cinquenta (ENTREVISTA 8). O diretor espiritual era o responsável por organizar e acompanhar a vida espiritual dos seminaristas, além de orientá-los no que diz respeito ao seu desenvolvimento humano e vocacional. Além dessas funções, havia os professores, quase exclusivamente padres, responsáveis pela dimensão intelectual, pelo programa intelectual da instituição. Essa era composição da equipe formadora dos seminaristas que residiam no SCI. O fato de a grande maioria da equipe formadora residir num mesmo local – o seminário – era um fator que facilitava a comunicação entre eles, bem como a avaliação e o controle deles sobre os seminaristas (BARRETO, 2011).

De acordo com as diretrizes romanas, a primeira característica de um bom seminarista é a sua docilidade a fim de que os padres formadores, investidos do poder divino, possam moldá-lo moral e espiritualmente. Nesse sentido, o internato era um importante instrumento. Ele permitia que o jovem fosse afastado de sua família, amigos, ambiente, enfim, das influências “mundanas” e estivesse a salvo de todos os perigos. Não poderia receber correspondência sem inspeção dos superiores, não poderia sair do seminário sem autorização, nem receber visitas fora do tempo e local apropriados.

O seminário representava um ambiente diverso, um mundo à parte, na medida em que implicava uma ruptura – o esquecimento ou a renúncia – com tudo o que ficou do lado de fora dele e, ao mesmo tempo, implicava a docilidade que possibilitava formar um novo ser, conforme os interesses corporativos. Para operar essa mutação, não bastava isolar o seminarista, mas criar um ambiente interno adequado para operar a transformação (BERGER, 2003). Esse ambiente era formado a partir de três elementos básicos: o regime de internato, a rígida disciplina e a espiritualidade.

3.1.1 SOCIALIZAÇÃO DOS SEMINARISTAS

Além do controle feito pelos formadores, o seminário SCI determinava um plano meticulosamente elaborado da administração do tempo dos seminaristas. O tempo não era administrado de maneira uniforme, de forma que abriga uma variedade de dimensões. Entre essas dimensões, a dimensão religiosa, litúrgica, era a dimensão estruturante no seminário. Embora fosse um estabelecimento de formação, o tempo escolar institucional estava subordinado às disposições do calendário litúrgico. A liturgia, o sagrado, as práticas espirituais norteavam e envolviam os anos, os meses, as semanas, os dias, as horas, enfim, todo o cotidiano dos internos, como se relata:

P - Nesse período, o que era mais importante na formação do seminarista? Era a vida espiritual? A dimensão intelectual? Ou a dimensão pastoral?

R - Havia um pouco de tudo isso, mas se insistia muito na vida espiritual, na formação espiritual do seminarista, futuro padre (ENTREVISTA 18).

Ou:

P - No seu processo formativo, se você tivesse que hierarquizar, que lugar ocupariam a vida espiritual, o trabalho, o apostolado, a pastoral social e a formação intelectual?

R - Não tenho dúvida que a formação espiritual está em primeiro lugar, porque leva a pessoa a derramar isso sobre os outros. A vida de espiritualidade, a comunhão com Jesus Cristo é o fundamento da nossa vida, é todo nosso ministério. No regulamento de formação, já havia um tempo reservado para isso, através das orações diárias, da Missa, da confissão regular, da direção espiritual (ENTREVISTA 16).

A centralidade da vida espiritual se impunha concretamente por uma série de práticas comuns referentes à dimensão espiritual, distribuídas durante todo o dia, o mês e até mesmo o ano: orações comuns e pessoais sistematicamente distribuídas ao longo do dia; confissão semanal; orientação espiritual mensal; retiro espiritual anual, na volta das férias. A prioridade da vida espiritual estava dada pela primazia que ocupava em cada momento do planejamento diário. A jornada sempre começava com a missa como o primeiro ato do dia.

[...] A primeira coisa, me lembro que às cinco e meia, os alunos levantavam, tomavam banho e depois iam para a capela. Oração da manhã e meditação. Depois havia missa, comunhão, depois o café, um pouco de recreio e logo, as aulas (ENTREVISTA 18).

O dia não só começava com a missa, como ela era o ato mais importante. Toda a espiritualidade estava em função dela. Durante todo o dia, as orações e os atos de devoção posteriores eram uma continuidade do que se tinha iniciado com ela. Não havia espaço entre as atividades corriqueiras (estudos, recreação, refeições, jogos, passeios) que não estivesse acompanhado de um momento de oração, quer antes das atividades, quer depois delas. Todas as atividades eram sacralizadas por orações, ritos, meditações, conforme relato abaixo:

P - Vamos passar agora para a última parte que a parte agora mais da prática espiritual. Como se via a oração em comum no seminário?

R - Nós tínhamos uma espiritualidade centrada, normalmente, na missa. Daí depois nasceu o grande movimento litúrgico, de fato a gente participava da missa, procurava estudar tudo que se referia a missa, mas como a missa era em latim a gente se sentia de algum modo insatisfeito, porque a gente queria mais, mais... Daí nasceu realmente o movimento litúrgico. E daí tivemos aquelas... Íamos muito, estudávamos muito sobre a parte litúrgica. Depois nós tínhamos outras devoções, além da missa nós tínhamos orações em comum, não era como hoje que a gente tinha a liturgia das horas, mas nós tínhamos orações...

P - Como eram essas orações em comum?

R - Nós tínhamos a oração do terço todos os dias. A oração do terço era curiosa. Nós rezávamos andando, não era parado. Nós tínhamos de manhã a missa, depois geralmente nós tínhamos durante o dia uma hora de meditação feita pelo diretor espiritual, fazia uma hora de meditação, depois nós tínhamos uma hora de leitura espiritual. Também tínhamos visitas ao Santíssimo Sacramento algumas vezes durante o dia. Além disso, tínhamos as festas litúrgicas de Nossa Senhora e dos diversos santos espalhados durante o ano, no qual aconteciam as celebrações solenes da missa (ENTREVISTA 8).

O tempo regente no seminário era o tempo litúrgico, sagrado e sacralizante. Não era vivido simplesmente como *Cronos*, tempo profano, linear, cumulativo e irreversível, mas como *Kairós*, tempo sagrado no qual o homem faz a experiência do divino, no qual se dá a ruptura com o tempo linear, pelo acontecimento da imersão do homem na eternidade (TAGLIAVINI, 2007). A liturgia desempenhava a função de introduzir as coisas profanas, corriqueiras no horizonte do sagrado. O *Cronos* estava sempre em função do *Kairós*. O tempo do seminário era o “lugar” da realização da vocação sacerdotal, o âmbito no qual o “eleito do Senhor” deveria responder ao seu chamado. Por isso, não havia espaço para tempo ocioso: cada atividade tinha seu tempo e cada tempo tinha sua atividade. Perder tempo significava não corresponder ao chamado de Deus, à sua graça.

P - O lema da Igreja, sobretudo nesse período, era: “Que o diabo não te encontre desocupado”.

R - Isso era uma coisa que a gente tinha: não perder um minuto da vida. Nunca ter um minuto à toa na vida, sempre... Não encostar-se na cadeira na hora em que você

está trabalhando e lendo, pra aproveitar bem o tempo, não é? Tudo era muito disciplinado. Lá também tinha seus inconvenientes (ENTREVISTA 12).

Desde cedo, portanto, o seminarista era socializado de acordo com um planejamento no qual todas as atividades estavam previstas de antemão. O tempo era escrupulosamente segmentado de forma que não houvesse atividade que nele não estivesse prevista. Até os momentos de moderada recreação, alimentação, descanso estavam calculadamente regulamentados, conforme depoimento:

P - Se o senhor tivesse que descrever um dia seu no seminário, como é que o senhor descreveria, assim, em termos de horários?

R - Levantava e lavava o rosto numa bacia, que não podia usar torneiras. E.... fazia um pouquinho de ginástica, com batina. Levantava, punha a batina, lavava o rosto na bacia com jarro, fazia um pouquinho de ginástica ali no pátio, ia pra capela, tinha a oração, ofício, tinha a meditação e tinha a missa. Depois ia tomar café, depois ia já se preparar para as aulas e tinha aula até a 12:00h. [...] Depois vínhamos para o refeitório. No refeitório alguém fazia uma leitura, de manhã de notícias de jornal. No almoço, íamos todos para o refeitório. Tinha uma leitura. Não se falava no refeitório. Tinha uma leitura de alguma obra que estavam lendo. Depois, terminado o almoço a gente ia pra capela, fazia uma breve oração. Aí tinha uma recreação. E depois, às vezes, tinha aula ainda à tarde. Música, quase sempre tinha à tarde, ensaios de música, canto gregoriano, etc. Ou então estudos, os estudos normais que a gente tinha que fazer. Tinha ainda orações à tarde, o terço.

P - Tinha que o terço que era caminhando, não é? Caminhando...

R - Esse terço a gente fazia depois do... depois do jantar, a gente fazia recreio caminhando. [...] Era costume dois a dois. E havia um costume também, a gente não podia conversar sobre qualquer assunto. O recreio da noite a gente trocava ideias sobre teologia mariana, sobre Nossa Senhora. E desenvolvia a teologia... e aproveitava e rezava o terço. Depois ia para o estudo, tinha ainda o ofício da noite, depois ia dormir. Às dez horas ia dormir. Era muito disciplinado. E tínhamos também os horários do jogo de futebol. E que a gente tinha que jogar de batina. E tínhamos que tomar banho de água fria. Nunca tomei banho de água quente no seminário. Nunca! Durante todo o seminário, sempre água fria no inverno ou no verão (ENTREVISTA 12).

A vida no SCI era muito disciplinada. Esta não somente estipulava os horários e os espaços, mas regrava as atitudes: desde a maneira de se vestir até o comportamento em cada lugar. No que tange à vestimenta, ao entrar no seminário, o seminarista dava adeus aos “trajes seculares” (Entrevista 18) e passava a vestir-se, em tempo integral, com a batina. Até para a prática esportiva, como o futebol, por exemplo, usava-se batina: “[...] A mentalidade dos superiores naquela ocasião era essa: uma disciplina férrea. Não podia tirar a batina, mesmo jogando futebol. A gente arregaçava a batina para não atrapalhar o jogo [...]” (ENTREVISTA 18). No que diz respeito ao comportamento, não eram permitidas conversas inúteis ou qualquer atitude “desordenada”. A maior parte do tempo, os seminaristas permaneciam em silêncio, realizando aquilo que lhes fora determinado. Deslocavam-se sempre perfilados (ENTREVISTA 04). Somente na recreação era permitida a conversa entre os internos, mas sempre em locais públicos e sem exclusividade e intimidades (proximidade física). Todos os

hábitos e posturas estavam regulados através dos avisos, ordens do dia e programações dos superiores, desde as atividades mais relevantes até os detalhes mais corriqueiros. No processo de formação, o espaço para autonomia era praticamente inexistente. Era um tipo de educação que priorizava a disciplina à criatividade, a formação à autoformação. Não havia espaço para individualidade ou idiossincrasias. O seminarista era treinado a responder imediatamente à mínima determinação dos superiores, como se percebe no seguinte depoimento:

P - Como era a vida no seminário?

R - Sim, geralmente sabe-se no seminário que se acorda cedo. Então, 05h30 está todo mundo de pé, tomando banho com apito rápido.

P - Tinha um apito?

R - Um apito pra entrar no banheiro, um para se ensaboar e um terceiro pra sair

P - Era um chuveiro para todos, banheiro coletivo?

R - Mas nós tínhamos chuveiros individuais, mas cada turma se tinha ali, por pouco tempo. Você tinha minuto marcado, um apito para entrar, outro pra sair (Entrevista 08).

O seminário funcionava como uma grande engrenagem, na qual todos deveriam cumprir as regras e regulamentos à risca, sob pena de ser um entrave no funcionamento da máquina. Weber destaca que a organização mecanizada adentra o indivíduo “[...] pois o treinamento rotinizado o coloca em seu lugar e o obriga a ‘continuar’. Aqueles que estão nas fileiras se integram, forçosamente, no todo” (1982, p. 294). A integração é o elemento mais eficaz de toda a estrutura disciplinar. Por isso, os seminaristas que não se integravam eram mandados embora por se tornarem um obstáculo ao funcionamento da engrenagem organizacional.

O controle do tempo originou-se nos conventos medievais. Há muitos séculos, as ordens religiosas foram pioneiras e obtiveram êxito no exercício da disciplina como forma de dominação: souberam utilizar o tempo mediante a técnica dos ritmos e a regularidade das atividades (SERBIN, 2008; TAGLIAVINI, 2007). A divisão estrita, rigorosa e incessante do tempo envolve a personalidade do seminarista, domesticando-o de forma previsível, conforme determinados interesses. O tempo não lhe pertence, mas à instituição. É instituído e determinado. Nesse modelo de formação, a única possibilidade que resta para quem deseja permanecer seminarista é obedecer. Foucault observa que “a colocação em série das atividades sucessivas permite todo um investimento de duração pelo poder: possibilidade de controle detalhado e intervenção pontual” (1989, p. 144). Assim, quanto mais eficiente é o controle do tempo, tanto mais poderosa é a eficácia do poder. Por isso, a insistência em que tudo fosse regular, impedindo qualquer forma de autonomia no uso do tempo. A formação dada no seminário era

[...] baseada numa disciplina muito rígida desde o amanhecer. Os alunos acordavam cinco horas da manhã, tomavam banho frio até a noite quando encerravam as suas atividades às 10 horas da noite, então não se podia ver luz acesa em nenhum quarto. Era a hora de repouso. Também o estudo se revezava entre aulas e estudo pessoal. Na filosofia, todos estudavam num salão grande onde havia sempre a presença do superior ou de um aluno encarregado pela disciplina. Os teólogos ficavam cada um em seus quartos embora os banheiros fossem comuns. E também se podia perceber através de um vidro existente em cada quarto se a luz estava acesa. Então, havia uma fiscalização muito clara (ENTREVISTA 23).

O controle do tempo tinha uma finalidade pedagógico-religiosa: visava treinar o jovem aspirante ao sacerdócio para o senso da disciplina, necessária para a formação do caráter superior ao do vulgo. O seminarista aprendia desde o primeiro dia que, entrando pela porta do seminário, deveria renunciar ao mundo profano e aos seus antigos hábitos (vida relaxada, falta de horários), que, se não eram pecaminosos, eram imperfeitos e indignos de um sacerdote, embora pudessem ser tolerados em leigos. No seminário, a vida do seminarista era um chamado à perfeição da vida cristã, totalmente diferente da vida profana, própria do cristão não ordenado. A própria inculcação da eleição divina era um fator determinante para a motivação da perfeição humana e sacerdotal, fundada na vida heroica dos grandes santos, tendo em vista que era necessário educar os incultos e evangelizar/santificar os errantes através de sacramentos e da pregação. Por isso, desde o primeiro momento, os seminaristas eram moldados em tudo para se distinguir dos leigos, de quem deveriam ser pais e mestres (LIBÂNIO, 1983; SERBIN, 2008).

Berger (1995; 2003) esclarece muitos aspectos do processo de socialização dos seminaristas. Para ele, o mundo sociocultural é produto da ação social coletiva dos homens. Estes não somente o constroem, mas, construindo-o, interiorizam-no em sua consciência. Todos participam na construção, mesmo aqueles que conscientemente se recusam a colaborar (BERGER, 2003). A socialização é o processo pelo qual, na interação com outros seres humanos, se habita um mundo. Este é o âmbito no qual as experiências humanas ganham significado. Um mundo é sempre uma ordenação da experiência (*nomos*). Sem um mundo, não há homens, nem humanização. Um mundo é um “lugar” no qual os homens se exprimem, e suas ações são significativas. A socialização é a transmissão às novas gerações desse universo significativo; é a transmissão de padrões sociais por meio dos quais as experiências são realizadas, ou seja, não há propriamente experiência humana, sem que seja “fabricada” pelos padrões sociais. O próprio organismo humano é, em certa medida, formatado pelos padrões sociais, na medida em que seu funcionamento é alterado em função deles. Dessa forma, até as funções biológicas são, em certa medida, adestradas em função de certos padrões sociais.

A socialização primária acontece nos primeiros anos de vida, quando o indivíduo é uma criança. E, embora seja essa a socialização que deixa as marcas mais profundas – sobretudo afetivamente – no indivíduo, a socialização não termina na infância, mas constitui-se num processo contínuo que se dá na socialização secundária. Esta é a aquela pela qual o indivíduo interioriza alguns “submundos institucionais” que expressam a sociedade (aprendizado lógico-racional). A segunda socialização é bastante maleável, de forma que pode sofrer desestruturações e novas estruturações, sem que se abale o “mundo básico”, produto da socialização primária. A dificuldade da missão do seminário está no fato de que devem gerar no seminarista uma nova identidade que, muitas vezes, implica uma desestruturação dos valores e da cosmovisão básica adquirida na socialização privada, familiar. Esse caso, contudo, é mais raro no Brasil. É importante salientar a esse respeito dois fatores: primeiro, se, muitas vezes, não havia certeza da parte do seminarista sobre o desejo de ser padre, também dificilmente entrava no seminário contra sua vontade; e, depois, na maior parte das vezes, o tempo de socialização no seminário era igual ou superior ao tempo da socialização familiar.

Contudo, como a experiência secular da Igreja Católica consagrou o modelo de segregação no seminário por longos anos, este modelo mostrou-se um dispositivo altamente eficiente no processo de alternância, ou seja, a passagem do indivíduo de um sistema de significado para outro sistema de significado diferente ou até mesmo contraditório (BERGER, 1998; BERGER; LUCKMANN, 2003). Bruneau (1974) afirma que a missão do seminário era sensivelmente facilitada ou possibilitada em virtude da sacralidade do ambiente cultural brasileiro da primeira metade do século XX: até os anos 1950, não predominava ainda no Brasil uma cultura laica, secular, sobretudo nos meios rurais, de onde provinha a imensa maioria dos seminaristas.

Num plano mais amplo, a base da religião no Brasil é a própria cultura; isso é confirmado pela grande maioria dos antropólogos que salientam a natureza essencialmente sacral da cultura. Afinal de contas, a sociedade foi em parte fundada pela Igreja, foi a religião católica que lhe deu seu conteúdo logo no início; e os símbolos, crenças e fórmulas católicas permaneceram dominantes através dos seus primeiros quatro séculos de evolução. [...]. A natureza sacral da cultura tem diminuído um pouco na sociedade urbana de hoje, mas ainda é muito forte nas zonas rurais (BRUNEAU, 1974, p. 107-108).

Mesmo que o Brasil estivesse passando por um processo rápido de secularização, o que se manifesta claramente nos anos 1960, também sob o impacto do Concílio Vaticano II (1962-1965), no início dos anos 1960, a cultura sacral das zonas rurais de onde provinham os seminaristas permitia que houvesse certa continuidade entre o ambiente da sociedade onde recebeu a primeira socialização e a ressocialização que iria sofrer no seminário. Diante do

chamado de Deus e sob a responsabilidade de seus representantes – os superiores –, o candidato ao sacerdócio, em regime de internato e sob a carga emocional de rituais religiosos, era inserido num novo mundo. Todo o longo processo de ressocialização no seminário invade, de certa forma, a dimensão corporal: a postura, o porte, os hábitos, a maneira de falar. Por outro lado, a vida no seminário não é somente coerção social, imposição violenta sobre os seminaristas, pois deste modo não se manteria por muito tempo. O seu êxito advém do fato de que o mundo do seminário, mediante o processo de interiorização, tornava-se o próprio mundo do seminarista. Nesse sentido, a socialização, mesmo disciplinada, era também fonte de humanização porque, por meio dela, os seminaristas poderiam desenvolver-se e expandir-se na medida em que lhes é oferecido ser alguém determinado e habitar um determinado mundo (*nomos*).

Apesar de a escassez de padres ter constituído um problema crônico no Brasil, o processo seletivo para admissão às ordens sacras era muito rigoroso¹²⁵. Negros e índios, por exemplo, tiveram o acesso restrito ao sacerdócio (BASTIAN, 2012; SERBIN, 1992; 2008). O meio privilegiado e ordinário para seleção de candidatos era o ingresso no seminário menor. A imensa maioria dos padres ordenados antes do Concílio Vaticano II (1962- 1965) provinha dos seminários menores (MICELI, 2009; SCHOOYANS, 1968). A formação era longa e rígida. Muitos desistiam por diversos motivos. Sem falar que qualquer problema moral ou disciplinar era razão para dispensar os referidos seminaristas (SERBIN, 2008). Embora não existam dados específicos para São Paulo, especula-se que, no início de 1960, os índices de desistência dos seminários menores brasileiros estiveram entre 88% a 95% (SCHOOYANS, 1968). Os altos índices de desistência podem ser explicados pelo fato de que, até meados da década de 1950, os seminários menores se constituíam numa das poucas oportunidades de estudo secundário (ensino médio) para meninos pobres ou interioranos que aspiravam à educação superior e à carreira secular, como destaca o seguinte relato:

P - Qual a idade que o senhor entrou no Seminário Menor?

R - Eu entrei no seminário com quinze anos e eu fiz lá o que chamava na época de Ensino Médio. [...]. Fiquei durante cinco, seis anos nos estudos médios. [...]. Na realidade não havia alternativa de estudos. Eu estudei em escola pública, meus irmãos estudaram em escola pública, mas não foi uma opção de escola. Foi realmente uma falta de outras oportunidades de estudo.

P - Estou entendendo. Então na verdade o senhor foi para lá mais para estudar, não como uma vocação ainda...

R - Era mais para estudar, também. Meus pais entravam num consenso assim: que se aproveitasse o seminário para tirar um diploma, já era um grande ganho. Se quisesse

¹²⁵ Implicava um processo lento de seleção que investigava desde a origem familiar do candidato até a moralidade de sua conduta pregressa (SERBIN, 2008).

ser padre, isso iria se conciliar com o tempo. Mas era mais a questão de estudo que nos levaria a este ou àquele seminário (ENTREVISTA 04).

Em muitas regiões do interior, havia pouquíssimas escolas públicas de nível fundamental. Não havia ensino médio, público ou particular. A única alternativa acabava sendo o seminário, de forma que muitos ali estudavam sem ter nenhuma intenção de tornar-se padre. Por isso, a grande maioria convenientemente desistia antes de passar para o seminário maior (SERBIN, 2008). No entanto, aqueles que permaneceram no seminário, desde o menor até o maior, caso de todos os entrevistados desta pesquisa para esse período, passaram uma média de dez anos em regime de internato. Os seminaristas entravam, em média, aos doze anos no seminário menor e, se tudo ocorresse conforme planejado, saíam do regime de internato em torno dos 23 anos, ordenados sacerdotes (MICELI, 2009). Eram adolescentes que deixavam suas famílias, amigos e o ambiente em que viviam para viver com outros como eles, sob os cuidados dos responsáveis pelo seminário católico. Eram poucas as ocasiões em que recebiam visitas de familiares e amigos – por causa da distância ou do rigor do internato. O seu mundo, o único mundo possível para os seminaristas, acabava se transformando o mundo do seminário.

Segundo Berger (2003), o processo de ressocialização surtirá efeito se os indivíduos conceberem os padrões sociais como coisa óbvia, natural, indiscutível. Nesse sentido, a cosmificação sagrada é um fator fundamental, tendo em vista que legitimava os padrões sociais pondo-lhes o dossel sagrado.

As legitimações religiosas fundam, porém, a realidade socialmente definida das instituições na realidade última do universo, na realidade “como tal”. Confere-se, assim, às instituições uma aparência de inevitabilidade, firmeza, e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses (BERGER, 2003, p. 49)

O êxito do processo de ressocialização religiosa estava fundado naquilo que se denominou *nomos* ou cosmos sagrado (Berger, 2003). Como qualquer programa institucional, com suas identidades e papéis religiosos, é uma “ordem significativa [...] imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos” (BERGER, 2003, p. 32), a ressocialização sacerdotal nada mais é que a introdução gradual do seminarista no *nomos* sagrado, com suas modalidades interativas e seus diversos significados. A singularidade da cosmificação sagrada reside em legitimar as instituições através da infusão de status ontológico de validade absoluta, diretamente referida ao quadro de referência sagrado e cósmico. Nesse sentido, a instituição religiosa é concebida como reflexo ou manifestação da estrutura divina do cosmos, numa relação de referência semelhante à relação macrocosmos / microcosmos. Isso se torna possível na medida em que a religião mistifica a produção humana da realidade, concebendo-

a como realidade supra-humana, ou seja, no processo de duplicação da consciência, na interiorização do mundo social, perde-se a relação dialética entre os componentes sociais e não-sociais do eu, de forma que se obscurece a distinção entre o mundo sociocultural e o mundo da natureza cuja consequência imediata é a concepção da própria atividade como necessária, como destino (BERGER, 2003, 98). Assim, os programas formativos do seminário (o modelo seminarístico tridentino, por exemplo) eram experimentados, em geral, não como um arranjo formativo, mas como o programa formativo, segundo os desígnios divinos. Os dissabores da disciplina, o sofrimento do isolamento, o celibato, a obediência irrestrita aos superiores hierárquicos são concebidos como necessários porque são as únicas formas divinamente sancionadas de cumprir a vontade de Deus. Da mesma forma, a identidade atribuída era inevitavelmente interiorizada no andamento do processo de ressocialização no seminário. Não se tratava de uma construção consciente dos sujeitos, mas algo imposto, cuja natureza era reconhecida como tendo valor eterno, peso ontológico. Foi justamente a cosmificação sagrada que permitiu aos seminários católicos colocarem-se “acima da história” (SERBIN, 2008, p. 117), mantendo-se praticamente da mesma forma do século XVI até o século XX, quando do Concílio Vaticano II (LIBÂNIO, 1983).

Berger (1995) explica ainda que a cosmificação sagrada é fortalecida quando ocorre a conjunção de dois fatores: 1) quando o outro ou os outros significativos exercem um grande poder sobre os indivíduos; 2) quando, por alguma razão, os indivíduos ignoram a existência de padrões alternativos. O regime de internato tanto dificulta a descoberta de padrões sociais alternativos, criando obstáculos ao contato dos seminaristas com indivíduos ou ambientes díspares, como gera dependência em relação aos superiores do seminário e, por meio deles, à Igreja Católica. Para Berger (1975), os outros significativos são aquelas pessoas que mais interagem com os socializados, de forma que geram intensos laços emocionais que, por sua vez, fazem com que as atitudes daqueles assumam fundamental importância na situação em que os socializados se encontram. Desse modo, os seminaristas são socializados por meio da interação e identificação com os outros – os superiores – que acabam adquirindo importância significativa – os outros significativos. Afinal, os seminaristas eram avaliados constantemente pelos superiores e sua avaliação era determinante para o futuro deles, de forma que aqueles que desejavam se tornar padres deveriam executar suas ações, tendo em vista sempre a aprovação dos superiores, legítimos representantes divinos. Em última instância, era a própria divindade que se convertia “no outro mais confiável e definitivamente importante” (BERGER, 2003, p. 50). Da mesma forma, a linguagem eclesiástica molda os seminaristas

que a internalizam não só coagidos pelos superiores, de maneira passiva ou inerte, mas na medida em que, aqueles entabulam uma prolongada conversação (dialética) com estes que são significativos no ambiente. Quanto mais elevado for o status que ocupam no mundo da sociedade inclusiva, tanto maior será a ascendência sobre aqueles a quem se pretende socializar. É o caso dos superiores do seminário, aos quais os seminaristas ficam ligados por vários anos e que, ao mesmo tempo, gozavam de um status reconhecido socialmente no âmbito da sociedade mais ampla (BRUNEAU, 1974; SERBIN, 2008).

3.1.2 FORMAÇÃO ESPIRITUAL

Um dos fatores mais importantes na interiorização do mundo religioso católico era o expediente sistemático da direção espiritual e da confissão. Estas eram imprescindíveis à formação do seminário de modelo tridentino. A orientação espiritual, de modo geral, acontecia semanalmente e constituía um tipo de orientação de como viver concretamente a doutrina cristã. As reuniões eram alternadas: algumas vezes, pessoal, entre o diretor e o seminarista; outras vezes, coletiva, entre o diretor e toda a comunidade. A orientação espiritual possuía um estilo informal, existencial e visava atingir certas metas ou transformações na vida pessoal. Também era importante na busca da solução de certos “problemas” pessoais, dos quais os mais comuns eram dúvidas a respeito da vocação, inadaptação ao seminário, dúvidas doutrinárias, exercício do celibato etc.

P - A direção espiritual tinha certa periodicidade, do ponto de vista que existia uma exigência de periodicidade nas confissões, na direção espiritual?

R - Nós tínhamos disponibilidade, tanto é que toda semana nós tínhamos aqui confessores disponíveis, nós tínhamos aqui os confessores. Nós tínhamos diretores espirituais permanentes. No começo era um só e depois vieram outros...

P - Mas a direção tinha uma periodicidade? Ou ficava a cargo do seminarista? Por exemplo, se quisesse passar três meses sem direção espiritual, poderia?

R - Não, não. O diretor espiritual administrava. Você ia sistematicamente. Se você não procurava, você era chamado. Você era chamado, inclusive eu me lembro que naquela ocasião monsenhor Alberti que depois foi Arcebispo de Ribeirão Preto, ele não gostava de fazer nada só por ouvir, ele mandava que você escrevesse a sua vida pra ele. Você tinha que descrever uma espécie quase de, não um diário, um relato de vida, para que ele pudesse orientar. Ele guardava tudo aquilo lá, tinha um arquivo e ele ia acompanhando e ia chamando. Então na realidade, com o tempo disponível dele, nós sistematicamente éramos chamados para a direção espiritual para saber como estávamos. O diretor espiritual indicava, digamos, a leitura sistemática da Bíblia, por exemplo, como sendo uma tarefa e quando você voltava lá tinha que saber até onde você leu a Bíblia. Algum manual de espiritualidade... Eles mandavam a gente ler o Guardini. Leituras assim bem atualizadas na época, que estavam bem em voga. Então, o diretor espiritual nos acompanhava sistematicamente, sempre que ele tinha... Você estava lá de algum modo na lista. Quando precisava, ele chamava.

P - E a confissão?

R - Se você precisasse esporadicamente você também podia pedir para confessar. Sempre havia aí os padres. Sempre a Igreja... uma coisa que a gente achou muito bonito... A Igreja sempre respeitou... Não era o padre só daqui confessando. Aliás, eram poucos confessores, porque eram padres-professores, mas todo fim de semana nós tínhamos aqui um beneditino, um franciscano, um sacramentino que vinha e se disponibilizava a atender as confissões. Cada um procurava quem quisesse, não é? (ENTREVISTA 08).

A direção espiritual funcionava, do ponto de vista sociológico, como um instrumento de controle social que, por sua vez, enfocava o autoexame, o autocontrole orientado. É importante perceber que nesse ponto se manifesta claramente a divisão das funções no controle dos seminaristas. Enquanto o ministro de disciplina ou disciplinar cumpre o papel de censor externo, com função ostensivamente coercitiva, o diretor espiritual e os confessores cumprem uma função de controle no foro íntimo, no âmbito das consciências. O diretor espiritual e os confessores desempenhavam um papel importantíssimo no controle social dos seminaristas: a verificação do processo de interiorização dos sentidos objetivados do mundo do seminário e a prevenção para que não se afastassem do *nomos* constituído. Berger (2003) atribui à conversação um papel imprescindível no processo de interiorização do mundo. É pela conversação duradoura que os sentidos objetivados do mundo sociocultural são constituídos não somente como realidade exterior, mas também como estruturas do mundo interior, da consciência subjetiva dos indivíduos. A direção espiritual funciona como uma das partes mais importantes do “aparelho de conversa” (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 204) que é o seminário clássico. É através desse expediente que o mundo do seminário ganha realidade, isto é, plausibilidade. A direção espiritual funciona como agência legitimadora do mundo do seminário, na medida em que justifica cognitivamente a ordem institucional, conferindo dignidade normativa às suas diretrizes concretas e, ao mesmo tempo, como agência terapêutica cuja função seria executar técnicas destinadas a dissipar dúvidas e prevenir lacunas de convicção (BERGER, 1997). A direção espiritual, através da meditação, leituras espirituais, técnicas de revisão de vida, aconselhamentos, visava continuamente “orientar para a realidade” (BERGER, 2003, p. 37), ou seja, manter dentro dos limites da ortodoxia do catolicismo, dirimindo as inevitáveis discordâncias cognitivas. Dessa forma, mantém-se a persistência na vocação sacerdotal, ou melhor, a eficácia do processo de ressocialização.

A confissão, por sua vez, é um sacramento católico, ou seja, um meio objetivo de santificação por meio dos ministros ordenados (padres), que têm a faculdade de perdoar pecados que podem significar a condenação ao inferno. O sacramento da confissão implica a

confissão individual e pormenorizada dos pecados dos quais o indivíduo deve estar arrependido e exige o segredo do confessor, sob o risco de excomunhão¹²⁶. No SCI era prática comum que os confessores fossem padres nomeados pelo bispo que vinham de fora do seminário e ficavam disponíveis semanalmente para a confissão. Isso, evidentemente, não impedia que os seminaristas se confessassem com os padres-professores ou até mesmo com os próprios diretores espirituais. Também a confissão é uma forma de controle social que atua no processo de interiorização do *nomos* constituído. Funciona como agência terapêutica na medida em que seu objetivo latente é, em última instância, auxiliar os seminaristas a “voltar à realidade” (BERGER, 2003, p. 37), ou seja, voltar das dimensões marginais da “fantasia” para a realidade socialmente constituída. A confissão é o âmbito de quem se colocou fora do quadro de referência religioso católico, mas que deseja voltar; é uma posição angustiante pelo risco de ser abandonado à beira do fosso da falta de sentido. Ao contrário, pôr-se numa posição “correta” perante o *nomos* sagrado, é perceber-se protegido contra as forças do caos, ou demonizantes (BERGER, 2003). A confissão, como agência terapêutica do aparelho de conversação, ajuda o seminarista a voltar ao seu mundo, estabelecendo uma “relação correta” com o sagrado. O confessor reforça o caráter negativo do desvio da definição “oficial” da realidade, confirmando-o, assim, no *nomos* no qual está sendo socializado e do qual se extraviara momentaneamente, de forma que este lhe pareça não somente o mais adequado, mas o único certo e saudável (BERGER, 1996). Consequentemente, este retorno à “normalidade” é acompanhado de um grande alívio psicológico. A confusão passou e o mundo volta, aparentemente, a ter sentido para o sujeito. As coisas, finalmente, voltam para o seu lugar.

A confissão católica é uma verdadeira técnica na medida em que há especialistas treinados para exercê-la. Depois do Concílio de Trento (1545- 1563), foram criados manuais padronizados para treinamento de confessores, dos quais o “Catecismo Romano” (1566) pode ser considerado o primeiro modelo, embora ainda bastante genérico (LIBÂNIO, 1983). Esses manuais padronizados forneciam todos os elementos necessários às práticas terapêuticas em seu aspecto cognitivo: “uma teoria da dissidência, um aparelho de diagnóstico e um sistema conceitual para ‘cura das almas’” (BERGER; LUCKMANN, 2003, 153). A confissão, como prática terapêutica, atua auxiliando na interiorização ou reinteriorização do universo simbólico católico, de forma que, se obtiver êxito, a

¹²⁶ Excomunhão é uma pena canônica para um pecado grave que impede quem a recebe de participar dos atos religiosos da comunidade católica, ou seja, significa a expulsão pública da comunhão católica (CATECISMO ROMANO, 1956, p. 342).

[...] interiorização em si mesmo terá eficiência terapêutica. [...] o mecanismo conceitual pode ser organizado de tal maneira que desperte a culpa no indivíduo, façanha não tão demasiado difícil se sua socialização primária teve ao menos um êxito mínimo. Sob a pressão desta culpa, o indivíduo chegará a aceitar subjetivamente a conceitualização de sua condição com a qual os profissionais terapêuticos o fazem defrontar-se. Cria uma “visão interior”, e o diagnóstico torna-se subjetivamente real para ele (BERGER; LUCKMANN, 2003, 154).

A interiorização do sistema de significado católico tende a proporcionar uma interpretação total da realidade de forma que muitos sistemas de significados alternativos estão incluídos no *nomos* sacral católico. Porém, nos termos de seu quadro de referência. Assim, por exemplo, o seminarista que acalentar o desejo de casar e formar uma família será provavelmente dissuadido dessa ideia pelos agentes terapêuticos (confessores, diretores espirituais), não somente pela explicação de que esse desejo é contrário à vontade divina (tentações demoníacas) que o levou ao seminário, mas também pelo diagnóstico dos fatores que o levaram a acalentar esse desejo (certas leituras, aproximação de mulheres, conversas com gente de fora do seminário, ou até que esse desejo seja, no fundo de si, inconsciente e confusamente sinal do desejo maior da paternidade espiritual) e, por fim, a indicação do processo curativo (oração, leituras adequadas, reclusão etc.). Dessa forma, era mantida a realidade do mundo religioso católico, mediante práticas de legitimação específicas e controle social.

Os processos sociais próprios do seminário tridentino transformavam os padrões católicos, impostos aos seminaristas, outorgando-lhes caráter absoluto, como o único mundo cultural ao alcance dos seminaristas. A disciplina seminarística ordinária e racionalmente administrada penetrava no corpo do seminarista, moldando-o, regulando até mesmo suas funções biológicas. A disciplina era um treinamento, um adestramento para a atenção, o autoexame, o autocontrole e o planejamento racional da vida cujo principal objetivo era o “comportamento ‘ascético’-religioso” (WEBER, 2006, p. 211), concebida como contribuição ativa para transcender o mundo pecaminoso e, ao mesmo tempo, redimi-lo como instrumento eleito de Deus (WEBER, 2006). Somente pela disciplina é que seria possível o treinamento ou condicionamento para o celibato vitalício. Os rigores disciplinares estavam em função do controle das pulsões irracionais, das quais o ato sexual é o mais visceral. O êxito da disciplina estava em controlar, represar os instintos sexuais, tendo em vista que alguém que consegue abdicar de um dos instintos mais profundamente enraizados no ser humano (WEBER, 2006) estaria pronto para submeter-se de maneira irrestrita à vontade divina, isto é, à organização

racional¹²⁷. Por isso, nos seminários brasileiros de modelo clássico, “o celibato era a medida disciplinar por excelência” (SERBIN, 2008, p. 141). É possível encontrar muitos traços, segundo Weber (2006), da racionalização do ocidente no desenvolvimento do monaquismo:

Do mesmo modo a metodologia monacal de salvação foi-se desenvolvendo num sentido cada vez mais racional, chegando, [...] no ocidente, à ordem monástica mais eficiente no plano histórico, a dos jesuítas. Nesse processo a metodologia vai-se tornando cada vez mais uma combinação de higiene física e psíquica com uma regulação, igualmente metódica, de todo o pensamento e de toda acção, tanto quanto à forma como ao conteúdo, com vistas à *dominação* o mais *vigilante* possível, voluntariosa e anti-instintiva, dos fenômenos físicos e psíquicos do próprio indivíduo e a uma regulação sistemática da vida subordinada à finalidade religiosa (WEBER, 2006, p. 208).

É importante não esquecer que o seminário clássico é herdeiro direto das antigas escolas jesuíticas que, após o Concílio de Trento (1545-1563), se tornaram obrigatórias para todo o clero secular, sob a forma dos seminários. Esse modelo de formação sacerdotal apresenta-se como uma racionalização ainda no âmbito estritamente religioso, dos quais o internato e a disciplina, sobretudo do celibato, são elementos basilares.

O internato desde a adolescência se constituía num meio extremamente eficiente de gerar “*esprit de corps*” (SERBIN, 2008, p. 109). Em algumas ocasiões, a Igreja Católica acabava substituindo o valor afetivo da família do seminarista que estivesse impossibilitada de arcar com sua formação. Era o caso, por exemplo, dos chamados “filhos da Igreja” (MICELI, 2009, p. 116). Esses estavam em constante dívida com o catolicismo que fez deles membros com status elevado na sociedade, tirando-os do anonimato social, da ignorância e da pobreza. O catolicismo concedia aos seminaristas um status seguro e reconhecimento social numa sociedade que, até a década de 1950, era economicamente pouco dinâmica e, por conseguinte, de escassa mobilidade social.

O regime de internato, a disciplina e o celibato, por outro lado, contribuíam para sedimentar e legitimar a dominação dos padres sobre os leigos. A geração do clero nesses espaços distintos, segregados, elevou-os de patamar, transformando-os, perante os leigos, em seres superiores, detentores de qualidades elevadas em relação aos homens comuns. A separação do resto dos homens por tempo prolongado gerou o homem espiritual, apartado das atividades comezinhas da vida que distraem do sentido espiritual e, por isso, totalmente devotado às atividades espirituais e salvíficas. O celibato, por seu turno, “por ser um comportamento sumamente invulgar” (WEBER, 2006, p. 280), investiu o sacerdote de

¹²⁷ “Enfim, por sua própria natureza, a graça institucional tem, nomeadamente, a tendência para fazer da obediência, da submissão à autoridade – quer seja da instituição enquanto tal ou do dispensador carismático da graça – uma virtude cardeal. [...]. O supremo valor religioso é, pois, a mera obediência institucional, meritória enquanto tal” (WEBER, 2006, p. 234).

qualidades carismáticas e extáticas, na medida em que representava um estado no qual se tornava possível uma aproximação especial da divindade, obtendo-lhe favores. Enfim, o comportamento ascético e disciplinado distinguia o seminarista, futuro padre, do cristão comum pelas virtudes heroicas, totalmente diferentes da vida utilitária e convencional, própria do homem religioso médio (WEBER, 2006, p. 211).

3.2 O SEMINÁRIO CENTRAL EM PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO

Até agora, a descrição do funcionamento SCI conduz à percepção de que era um seminário de modelo clássico puro. Poder-se-ia até pensar que, por seu caráter de internato caracterizado por vigilância diuturna, tratar-se-ia de uma instituição total. Goffman (2010) define instituição total como um mundo fechado, em regime de internato, cujo objetivo é mudar pessoas. Esse conceito tem sua utilidade analítica quando se trata de seminários clássicos de rígida disciplina, como alguns europeus em séculos anteriores e alguns poucos seminários brasileiros conduzidos por religiosos estrangeiros no início do século XX (SERBIN, 2008). Entretanto, no que diz respeito ao SCI, entre os anos 1958 e 1968, deve-se ser mais cauteloso no uso do conceito goffmaniano. No referido período, por mais disciplina que houvesse, como foi sinalizado, havia também claros sinais de relaxamento do modelo de seminário clássico. No SCI, já haviam sido instituídas as saídas com maior regularidade. As saídas necessitavam de permissão do ministro de disciplina e deveriam se destinar a tarefas específicas com grupos circunscritos, geralmente de cristãos. Eram as chamadas atividades catequéticas, missionárias, como se relata abaixo:

P – Havia saídas para fazer trabalho pastoral, alguma coisa?

R – A gente saía pra fazer pastoral na sexta-feira. Os da filosofia não saíam. Os da teologia, primeiro, segundo e terceiro ano, saíam a pé. Não podiam tomar condução. Sempre em grupinhos, não é? E eu fazia catequese, normalmente, até onde as pernas dessem. Nós ficávamos por ali. Os que eram do quarto ano, os diáconos, iam para as paróquias e dormiam nas paróquias e voltavam depois para o seminário. Agora, no fim da minha formação, aí a pastoral já entrava muito forte, muito forte. Isso eu já no quarto ano de teologia. Já havia uma mudança de mentalidade muito forte, uma preparação também... Havia uma... uma... Era um período de mudança. Eu me lembro, por exemplo, o bispo de Ribeirão Preto, Dom Mosinho, que vinha ao seminário. Falava para nós. Tinha uma abertura muito grande... Começava a ter. As pessoas começaram a pensar diferente, muito fortemente. Então havia semanas de estudo, de pastoral, a sociologia começou a entrar; grandes nomes a aparecer. Havia uma fermentação. Nós éramos orientados a ir para os encontros da Ação Católica: JEC, JUC, JOC. Participávamos de tudo isso já. Dom Romeo Alberti, nosso diretor espiritual, nos encaminhava para isso. Havia uma abertura muito grande. Não posso dizer que o final foi um período fechado (Entrevista 12).

O período em que começam as modificações, às quais o entrevistado acima se refere, é por volta de 1961/1962. A Ação Católica, sobretudo a JUC, um de seus ramos especializados, ligado ao ambiente universitário, estava modificando sua ação, passando de uma preocupação preponderantemente religiosa e moral para uma preocupação eminentemente sociopolítica (ALVES, 1974)¹²⁸. O arcebispo de São Paulo, Cardeal Motta, apoiava a participação dos leigos católicos (SOUZA, 2004) e começou a incentivar os seminaristas a participar de alguns encontros da Ação Católica (ENTREVISTA 07, 12). Era o período em que a Igreja Católica estava empenhada, juntamente com outras forças sociais, na política econômica conhecida como nacional-desenvolvimentismo¹²⁹, obedecendo às diretrizes do Papa João XXIII (1958-1963)¹³⁰ (DELLA CAVA, 1975).

As mudanças na formação do SCI são resultado claro de uma nova política eclesial em processo de formação. Os seminários clássicos nunca se preocuparam com treinamento pastoral porque a perspectiva sacral, em que a formação estava inserida, não comportava preocupação explícita com as realidades temporais. Porém, na medida em que se davam as grandes mudanças socioeconômicas e culturais, as autoridades eclesiais optaram por modificar a política eclesial, reconhecendo que era preciso mudar também o perfil da formação dos sacerdotes. As mudanças no SCI aconteceram em decorrência da mudança da política eclesial que exigia maior participação da Igreja Católica na sociedade, mas também era resultado da pressão dos próprios seminaristas por uma formação que estivesse em consonância com as mudanças na sociedade e no próprio seio do catolicismo brasileiro. As conciliações entre o antigo modelo e o que começava a aparecer nem sempre eram fáceis, como fica evidente no relato abaixo:

P - Como era o exercício da autoridade no seminário? O senhor tem algum exemplo pra dar em relação a isso?

R - Realmente nós tivemos antes o primeiro reitor que era monsenhor Luís Gonzaga da Silva. Depois veio outro, monsenhor Benedito Ulhôa Vieira. O primeiro era muito rigoroso e no fim ele teve que enfrentar muitos desafios porque os teólogos desafiavam muito a autoridade. Eles queriam liberdade de pensamento, liberdade de crítica.

¹²⁸ É da Ação Católica, sobretudo da Juventude Universitária Católica (JUC) que saíria a Esquerda Católica. Esta se caracteriza principalmente pela sua orientação política em direção à mudança social. A JUC adotou uma posição política radical na década de 1960, assumindo uma postura socialista, na qual se fundiam a doutrina católica e o marxismo acadêmico (PRANDI; SOUZA, 1996).

¹²⁹ É um tipo de política econômica que sustenta que o desenvolvimento nacional se baseia no crescimento industrial e da infraestrutura, sob o planejamento econômico estatal, de forma a aumentar o consumo. Segundo Bresser-Pereira (1972), no Brasil, o desenvolvimentismo vigorou, sobretudo entre 1930 e 1960.

¹³⁰ O papa João XXIII solicitou continuamente aos bispos brasileiros que saíssem da letargia pastoral em que se encontravam, apoiando-se em dados estatísticos vazios sobre a natural catolicidade da nação brasileira. Com receio dos processos revolucionários de natureza socialista que se davam na América Latina (Cuba), João XXIII aconselhou o engajamento da Igreja no Brasil nos programas sociais do governo como, por exemplo, o Movimento de Educação Básica (MEB).

P - Já existiam, na época, essas ideias?

R - Ah sim, havia muito espírito crítico dos próprios seminaristas, no seminário maior. Tanto é que o reitor, o primeiro reitor, ele não aguentou.

P - E o que era que o primeiro reitor exigia? Dê algum exemplo.

R - Bom, primeiramente exigia disciplina rígida, portanto, horário, controle de horário de dormir, controle de horário de saída, controle de conversa, de não ficar espalhando muitas notícias de fora. Então, havia realmente esse controle. Ele achava: “você está prejudicando os outros, trazendo notícias alarmantes de fora”. Nas férias, o pessoal entrava em contato então... Nas férias, nós tivemos um caso assim: tivemos até um caso do primeiro reitor dispensar até dois seminaristas da diocese de Campinas e os bispos mandarem voltar. Tivemos uma situação que o reitor perdeu a autoridade, não é? Ele dispensou os alunos; dois alunos, que hoje são ótimos padres. Ele expulsou e os bispos não aceitaram, os bispos deles disseram “Não, pode voltar”. Então, por isso, o reitor teve que se afastar. O monsenhor Luís Gonzaga da Silva se afastou e aí veio monsenhor Benedito Ulhôa. Esse era mais diplomático, mais jeitoso... Então, as coisas ficaram mais... embora o regime fosse um regime de disciplina, mas era uma disciplina mais aberta, você podia dialogar, podia questionar. Monsenhor Benedito não era intolerante, embora tivesse um, o Padre Russo, era muito... o pessoal até falava do estilo nazista de exigência dele. O padre disciplinava... e ele também, depois, teve que abandonar o barco não é? Então, monsenhor Ulhôa, colocou outro disciplinar... (Entrevista 08).

Ou, no que diz respeito à utilização da batina, recusada pelos seminaristas:

P - Quanto à disciplina, houve alguma mudança em seu período como seminarista?

R - Sim. Na Teologia exigia-se que todo mundo usasse batina, eu cheguei a receber. Naquela época, os estudantes de Teologia recebiam batina e o reitor, monsenhor Benedito Ulhôa Vieira, queria que os seminaristas usassem a batina, mas o pessoal, sem autorização do reitor, decidiu não usar mais, por causa da efervescência causada pelo Concílio Vaticano II, a partir de 1964. Inclusive, nesse mesmo ano, o centro acadêmico da Faculdade de Teologia convidou o Pe. Charbonneau para uma conferência e ele estava de clergyman, mas quando nos viu em trajes comuns ele pediu licença para retirar o clergyman, afirmando que nós já estávamos mais atualizados. O reitor não gostou nem um pouco disso (ENTREVISTA 16).

As profundas mudanças na sociedade começavam a ter uma repercussão dentro dos seminários. Houve um relaxamento da disciplina característica do seminário clássico. Não havia ainda propriamente um diálogo aberto entre superiores e seminaristas, mas os superiores, embora não demonstrassem claramente que se rendiam às pressões dos seminaristas, faziam algumas concessões no intuito de atender a determinadas demandas suas. Os padres mais velhos, habituados a exercerem funções de formação, tinham mais dificuldades de se adaptar às pressões dos seminaristas. Os formadores não estavam acostumados a ver sua autoridade questionada. Porém, em última instância, os bispos é que definiam a linha político-pedagógica que os seminários iriam adotar. Muitos já começavam a rechaçar os rigores da disciplina dos seminários clássicos, considerando-os dispensáveis.

A Igreja Católica estava mudando no contexto das transformações sociais da sociedade brasileira. A crise social se transformou em crise eclesial que, conseqüentemente, reverberou sobre o seminário. O ponto mais crítico para os seminaristas era a rígida disciplina

que conduzia, muitas vezes, ao autoritarismo, à massificação da formação, à padronização da prática pastoral, ao elitismo pastoral, ao formalismo, à perda do senso prático e da capacidade de iniciativa (SERBIN, 2008). A disciplina não era uma característica própria da Igreja Católica, mas uma prática social muito comum, nos mais amplos setores sociais, como afirma **Foucault (1989)**:

Eu penso que do século XVII ao início do século XX acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder deveria ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... E depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se pensava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder mais tênue sobre o corpo. (p. 147- 148)

Essa observação de Foucault alerta para o fato de que as sociedades urbano-industriais possuem seus próprios mecanismos invisíveis e impessoais de poder, substituindo as formas tradicionais de disciplinamento. Portanto, a reivindicação dos seminaristas por mais liberdade, tratamento individualizado, diálogo era um eco das modificações da sociedade brasileira dos anos 1960, que eram percebidas e assimiladas durante as férias, no contato com a família e amigos, e também nas poucas atividades pastorais nas quais se tinha contato com leigos e com integrantes da Ação Católica, cujo setor juventude (JUC) participava ativamente da efervescência social e política pela qual passava o país. Os novos canais de diálogo abertos pela hierarquia aos seminaristas possibilitaram a criação de um aparelho de conversa pelo qual os seminaristas puderam vivenciar as mudanças sociais e eclesiais de forma que várias exigências da sociedade encontraram eco dentro do seminário.

As pequenas reformas no SCI estavam situadas nesse contexto de crise eclesial dentro da crise da sociedade brasileira que o catolicismo tentou mitigar a partir de certos planos pastorais. Essa crise se apresentava em dois níveis: de um lado, a secularização socioestrutural da sociedade brasileira alijava a Igreja Católica de sua posição central na sociedade brasileira; de outro, sua estrutura formativa, os seminários tridentinos, que foram a sua preocupação central desde o início do século XX, quando do processo de romanização, sofreram um processo de esvaziamento e contestação¹³¹.

Como foi assinalado, o SCI funcionava de acordo com o modelo clássico de seminário, mas em processo de mudança, sobretudo em relação ao aspecto disciplinar (ENTREVISTA 16). Manteve-se nesse modelo desde o início da década de 1960, apesar de a sociedade paulista apresentar grandes mudanças sociais e culturais. Isso pode ser

¹³¹ Êxodo generalizado de padres e seminaristas da Igreja Católica em São Paulo, acompanhado de críticas à formação de modelo tridentino e à imagem sacerdotal tradicional (ENTREVISTA 04, 07).

compreendido se se levar em conta que historicamente a Igreja Católica ocupou uma posição axial na sociedade brasileira. Podia contar com a cultura sacral do Brasil arcaico e, aproveitando-se da sua reduzidíssima mobilidade social, atrair as vocações sacerdotais. A maior parte da sociedade ampla lhe servia como estrutura de plausibilidade. Isso dava credibilidade às suas definições da realidade. O sacerdote, somente ao apresentar-se, obtinha imediatamente o reconhecimento social de todos. Era uma profissão socialmente relevante. Numa situação assim, o seminário tinha seus atrativos: oferecia oportunidade de estudos, num país de analfabetos, e posição de liderança junto ao povo. Foi justamente o relativo sucesso dos seminários tridentinos e prestígio pretérito da Igreja Católica no Brasil que fizeram com que os seminários clássicos fossem possíveis por tanto tempo, mesmo quando davam sinais de decrepitude. Berger e Luckmann (2003) afirmam que o hábito e a institucionalização engessam as ações humanas, de forma que as instituições possam perdurar, mesmo quando objetivamente perderam sua funcionalidade originária: “as pessoas fazem certas coisas não porque dão resultado, mas porque são certas – isto é, certas em termos das supremas definições da realidade” (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 159). O advento da sociedade urbano-industrial, no entanto, tornou o seminário tridentino problemático para a própria Igreja Católica. A postura de resistência à modernidade tornou-se cada vez mais complicada, porque exigia, cada vez mais, estratégias – “engenharia social” – para mantê-la. O catolicismo nunca teve propensão para o espírito sectário, e a sociedade abrangente oferecia cada vez mais possibilidades de realização, tornando-se atrativa.

Um fator relevante para o relaxamento da disciplina no seminário foi a grande diminuição das vocações, a escassez crônica de sacerdotes e também o êxodo de padres e seminaristas que abandonavam a Igreja Católica de uma forma sem precedentes (SERBIN, 2008). As vocações começaram a declinar no fim da década de 1950 (BRUNEAU, 1974). Não há dados confiáveis nem disponíveis de quantos padres abandonaram o sacerdócio na Arquidiocese de São Paulo, mas não foram poucos, como se percebe pelo seguinte depoimento do reitor do Seminário de Filosofia na década de 1960:

P - O senhor poderia me dizer como era o comportamento dos estudantes na época que foi reitor em Aparecida, no seminário para filosofia?

Eu peguei ainda um grupo grande de seminaristas de todo estado de São Paulo. Essa era a finalidade da mudança da cidade de São Paulo, do seminário do Ipiranga para a cidade de Aparecida: para atingir todos os seminaristas do Estado de São Paulo. Como eles vinham de seminários menores, eram muito diversificados os comportamentos. Havia rapazes que tranquilamente não queriam ser padres, mas que estavam no seminário por falta de escola nas cidades de onde eles vinham. Outros já tinham uma formação espiritual. Então, era muito variado.

P - Muitos padres deixaram a batina em São Paulo?

R - Sim, porque no final dessa época houve uma saída, um abandono do seminário de um grande grupo de jovens, até porque na cidade de onde eles provinham houve aumento do número de escolas particulares, em nível secundário. Então de um seminário de quase duzentos alunos, ficamos em Aparecida com a saída de mais de cem seminaristas assim, em dois anos seguidos. E aí eu fui substituído. Pedi para o Cardeal Motta para sair da reitoria do seminário, ele aceitou e então diminuiu o número de seminaristas, diminuiu também a adesão a um seminário só.

P - Quais eram as grandes interrogações? Por que os padres abandonaram o sacerdócio? Qual era o tipo de mentalidade que se tinha aqui em São Paulo, entre os seminaristas, padres?

R - Houve um abandono de muitos jovens porque para eles era mais fácil estudar na sua cidade natal porque era outra coisa. Estamos mais ou menos no Concílio Vaticano, de 62 a 65. Foi exatamente uma coincidência, sim ou não? Mas houve um esvaziamento do nosso seminário de Aparecida. Quando eu fui substituído pelo Dom Miele que não era bispo ainda de Ribeirão Preto, a gente ficou desmotivado. E então houve abandono dos próprios padres mesmo. Foi um período de crise, de muita vontade de organizar um bom seminário, mas ao mesmo tempo um período de crise (ENTREVISTA 04).

Pelo que se pode perceber, pelo depoimento acima, o SCI, onde moravam os seminaristas que estudavam filosofia e teologia, tinha muitos seminaristas no final da década de 1950. Esse fato tem grande probabilidade de ser verdade, tendo em vista que o cardeal Motta transferiu de moradia, em 1958, os seminaristas que cursavam filosofia para a cidade de Aparecida, devido à grande quantidade de seminaristas provenientes, sobretudo do Estado de São Paulo, mas também de outros estados do Brasil. No SCI só permaneceram residindo, a partir de 1958, os seminaristas que cursavam teologia. No início da década de 1960, tiveram início as evasões em massa, em primeiro lugar de seminaristas e, em seguida, de padres. Serbin (2008) afirma que a crise de sacerdotes foi mundial. Segundo dados do Vaticano, entre 1960 e 1971, 80 mil padres deixaram o sacerdócio no mundo e 300 mil freiras deixaram suas congregações. No Brasil, os dados da Igreja Católica “indicam que 3 mil homens abandonaram o sacerdócio entre 1958 e 1987” (SERBIN, 2008, p. 197). Bruneau (1974) assinala que, por causa das transformações sociais, as vocações têm caído desde fins de 1950. No que se refere à evasão do clero, o período mais crítico se deu entre 1965 e 1975, apesar de haver uma redução significativa de seminaristas entre 1960 e 1964. Entre os seminaristas menores, o êxodo foi drástico, tendo em vista que eles eram duas vezes mais numerosos que os maiores e, no período entre 1960 e 1964, estavam equiparados (SERBIN, 1992). Além disso, estima-se que “mais de cem seminários tenham sido fechados no Brasil entre fins de 1960 e no início da década seguinte” (SERBIN, 2008, p. 197). Em São Paulo, por exemplo, a situação não diferia muito, havendo depoimentos assegurando que a evasão foi muito forte no final dos anos 1960:

P - Houve alguma crise na Arquidiocese de São Paulo? No seu período como seminarista?

R - No início da década de 1960, as vocações dos seminários menores eram escassas e também havia muita evasão de padres. [...]. No ano em que fui ordenado, uns treze padres deixaram o ministério. Em 1969, a evasão clerical era muito grande (ENTREVISTA 16).

A crise nos seminários atinge um dos âmbitos mais importantes do catolicismo, dado que são eles os responsáveis pela sua reprodução social e de onde saem os seus principais agentes de dominação. Essa crise deixou claro que o modelo de seminário tridentino, tal qual se desenvolveu no Brasil, estava falido, porque menosprezado por aqueles sobre os quais deveria agir: os seminaristas. Os seminários não eram mais atrativos. Pelo contrário, diante de uma sociedade que se dinamizava, os seminários representavam a imobilidade da tradição em face das novas oportunidades trazidas no bojo do processo de modernização. Há, no entanto, que distinguir as várias instâncias da crise. A queda no número de vocações pode ser explicada pela expansão da rede de estabelecimentos escolares em cidades do interior, de onde muitos seminaristas saíam em busca de uma educação que lhes proporcionasse fugir da falta de oportunidades nas zonas rurais. Com a urbanização, há uma tendência de mudança na configuração das famílias. As grandes famílias rurais, tradicionais fontes de vocações, tendem a ser substituídas por famílias menores que não contribuem, na mesma proporção, para a manutenção das vocações. O fator principal é que a vocação foi um meio tradicional, às vezes o único possível, para muitos, de mobilidade social.

A sociedade urbano-industrial e sua conseqüente diferenciação social criaram, no entanto, uma série de possibilidades de mobilidade social, entre as quais a carreira sacerdotal acabou por se tornar uma das menos atraentes (BRUNEAU, 1974). O ambiente do pluralismo social gerou e alimentou valores individuais como felicidade, realização pessoal e profissional, autodeterminação, liberdade, consumo, etc., todos eles estranhos ao ambiente do seminário clássico no qual imperavam a tradição, a sacralidade, a disciplina, a obediência, o espírito de sacrifício, a humildade, o senso do dever. A linguagem do mundo moderno capitalista é oposta à linguagem da tradição, do seminário clássico. O além perdeu sua centralidade axiológica porque a sociedade de consumo invadiu seu horizonte, suscitando desejos e propondo soluções seculares para os antigos problemas transcendentais (WILSON, 1976). A tradição e os valores nela inspirados são, nesse horizonte, menosprezados como antiquados ou até mesmo opressivos, conforme o relato abaixo:

P - O que se passava nessa atmosfera? Quais eram os sonhos, as ideias que motivavam essa mudança que mexeram tanto com as pessoas nesse período?

R - Eu acho que a mudança inspirava a busca de novos paradigmas de busca pessoal, de felicidade pessoal. E isso foi trazendo uma nova pedagogia para tentar adequar-se a isso. Por um lado, trouxe coisas boas e, por outro lado, no sentido da formação, trouxe mudanças que vieram repercutir depois como negativas. Por exemplo, no

antigo sistema que vigorou por um ano, nós tínhamos uma formação musical muito bem feita. Isto tudo foi por água abaixo e hoje nós vemos a falta que faz. Nós tínhamos um estudo de latim muito bem feito. E, no meu caso, foi uma consequência que eu tive que pagar caro. Eu fiz mestrado e doutorado em liturgia para o qual latim é fundamental. Tive que estudar muito para suprir a minha deficiência em latim. Eu acho que tinham sonhos e teve também uma falta de compreender bem como é que esses sonhos podiam aos poucos se tornar realidade. Então se jogou muita coisa para o alto e hoje a Igreja sabe o quanto custou e está pagando caro (ENTREVISTA 15).

A necessidade de fazer concessões aos poucos seminaristas que decidiram permanecer no seminário foi o que, inicialmente, levou ao relaxamento da disciplina e a algumas mudanças disciplinares e pedagógicas. Nos anos de 1960 até 1963, havia um otimismo muito grande em relação às mudanças na sociedade, com a participação política, com o engajamento da juventude nos movimentos sociais, com o chamado da Igreja Católica no Brasil para participar ativamente do processo de promoção popular. Era o período, no Brasil, de grande efervescência política, das chamadas “reformas de base”¹³². O mundo ganhou valor como lugar de realização dos indivíduos, não como a espera do além (BERGER, 2003). A participação, o engajamento e a socialização tornaram-se valores preponderantes em relação à reclusão, à passividade da vida espiritual e ao isolamento. Isso produziu efeitos sociopsicológicos sobre a figura do sacerdote que passou a perceber a si mesmo como antiquado, socialmente marginalizado. Por isso, a evasão em massa dos seminaristas teve um efeito desestabilizador sobre os formadores e sua identidade sacerdotal.

Segundo Serbin (2008), houve resistência de alguns bispos às mudanças na formação e à maior liberalização do modelo tridentino, mas, em São Paulo, o Cardeal Motta defendia a modernização prudente e gradual do modelo de formação dos seminários, no sentido de uma melhor adaptação às necessidades da Arquidiocese, diante dos desafios da rápida urbanização, secularização e expansão do espiritismo e do pentecostalismo (SOUZA, 2004). Entre essas modificações, estavam as saídas para atividades pastorais e o relaxamento da disciplina por meio da concessão dos superiores do seminário.

Em 1964, o cardeal Motta é transferido para a Arquidiocese de Aparecida, e o cardeal Agnelo Rossi (1964-1971) assume a Arquidiocese de São Paulo. O Cardeal Rossi, em linhas gerais, não mudou muito as diretrizes formativas do seminário, confirmando no cargo o mesmo reitor, monsenhor Benedito Ulhôa Viera (ATA I, 12v). O Cardeal Rossi tentou aplicar as determinações político-eclesiais do Concílio Vaticano II (1962-1965), tais como

¹³² Conjunto de iniciativas do Governo do presidente João Goulart (1961- 1964) que implicavam as reformas agrária, universitária, tributária, administrativa e urbana. As “reformas de base” mobilizaram grandes setores da população brasileira, gerando pressões e conflitos sociais que culminaram com a instauração do regime militar, em março de 1964 (SKIDMORE, 1988).

estavam presentes no decreto *Optatam Totius* (1965), doravante OT, que versava sobre a formação sacerdotal. Este apresenta quatro mudanças fundamentais em relação às diretrizes do seminário clássico: 1) concedeu liberdade, dentro dos princípios muito gerais do decreto, para que cada Conferência Episcopal nacional estabelecesse um plano de formação sacerdotal, desde que revisto e aprovado pelos organismos Vaticanos responsáveis (§ 1); 2) concedeu atenção à formação pessoal, através da criação de equipes menores dentro do mesmo seminário, nos locais onde residiam muitos alunos (§ 7); 3) recomendou que a disciplina fosse efetivada não por coação externa, mas por persuasão, formando seminaristas que possuíssem capacidade de iniciativa e atuassem com responsabilidade (§ 11); 4) indicou a prática pastoral orientada, durante os estudos e no período das férias, para que o seminarista aprendesse o ofício pastoral de maneira prática e não somente teórica (§ 21). Algumas dessas diretrizes, como os estágios pastorais, já tinham sido efetivadas no SCI mesmo antes das diretrizes da OT, sob influência do Plano de Emergência da CNBB. A disciplina também sofreu um relaxamento, sobretudo pela pressão dos seminaristas e também em previsão das novas diretrizes do Concílio Vaticano II, cujo tema central era o diálogo. Já a criação de pequenos grupos dentro dos grandes seminários somente foi efetivada no final da década de 1960, depois do Concílio Vaticano II, como relata a testemunha abaixo:

P - Houve alguma mudança nos estatutos do seminário?

R – Oficialmente, não. Mas no penúltimo ano do Seminário criaram-se as pequenas comunidades. Já que o reitor não conseguia ser mais responsável com tantos alunos, os padres das dioceses destas pequenas comunidades se responsabilizavam pelos seminaristas. Estes padres eram professores do Seminário, escolhidos por nós.

P - Qual era o aspecto mais valorizado por esta pequena reforma?

R - A responsabilidade dos seminaristas diante daquilo que era proposto. Havia uma liberdade que não era mais vigiada, era assumida pelos seminaristas.

A experiência das pequenas comunidades dentro dos grandes seminários regionais, como SCI, visava proporcionar uma formação menos massificada, mais personalizada, com maior atenção aos indivíduos e suas idiossincrasias. Conseqüentemente, acarretou redução da disciplina estrita, com a extinção da função do antigo ministro de disciplina e, ao mesmo tempo, das infinitas pequenas regras inquebrantáveis (ENTREVISTA 08). Houve tendência para maior diálogo, compreensão das situações singulares e uma preocupação de organizar toda a formação em função da prática pastoral, inserindo na organização do seminário, lenta e gradativamente, os princípios da OT e também da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, conhecida como Conferência de Medellín, em 1968. Essa conferência visava adaptar os ensinamentos do Concílio Vaticano II à realidade latino-americana, das políticas

eclesiásticas a que teve mais influência sobre os caminhos da Arquidiocese de São Paulo (ATA I, 33v.; ENTREVISTA 7, 13).

O cardeal Rossi não era propriamente um reformista. Era, de fato, um modernizador conservador (AMARAL, 2010): pretendia modernizar os aparatos organizacionais da Igreja Católica, adaptando-os seletivamente ao mundo moderno, sob a autoridade da tradição católica. Sua maior preocupação era barrar o crescimento dos espíritas e pentecostais pela modernização da estrutura pastoral: a planificação pastoral e a inserção do laicato na ação evangelizadora. Sua relação com os militares era amigável, em poucos momentos foi tensa (BRUNEAU, 1974). Essa, inclusive, foi uma das razões para a sua “promoção” para assumir um cargo na Cúria romana, em 1970, quando do recrudescimento da tortura e da repressão no Brasil (SOUZA, 2004), conforme se lê:

[...] quando veio a “gloriosa” [Regime militar em 1964], o pessoal da CNBB queria que ele [Card. Rossi] fosse arcebispo de São Paulo. Mas ele começa a celebrar missas para o Segundo Exército [cuja sede era em São Paulo], celebrar aniversário da “gloriosa”, [...] e tem nova turma na CNBB [por conta das eleições], d. Aloísio Lorscheider, d. Vicente Scherer e companhia. Então, eles ficaram com medo e disseram ao papa Paulo VI: - “Olha, é a cidade mais importante do Brasil. Ele não pode entregar a Igreja ao Segundo Exército. Nós precisamos de alguém lá com mais firmeza”. Eles insistiram na indicação do nome do bispo auxiliar da região Santana, d. Paulo Evaristo Arns. E conseguiram o apoio de Paulo VI (ENTREVISTA 20).

Além das grandes mudanças sociais, a Igreja Católica estava inserida nas grandes tensões da crise política que se impôs ao Brasil, após o advento do regime militar (1964). A tentativa do catolicismo brasileiro de fortalecer sua dominação, conforme as políticas eclesiásticas do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da II Conferência Episcopal Latino-Americana (1968), em Medellín (Colômbia), teve que acontecer num contexto de crise social e política que, na hipótese defendida nesta pesquisa, não somente intensificaram as mudanças nos seminários, mas as direcionaram, dentro de certos parâmetros, seu sentido e direção.

4. A EMERGÊNCIA DAS “REPÚBLICAS”

No auge das transformações sociopolíticas brasileiras, as mudanças na política eclesial católica provocaram severa anomia, dos anos imediatamente após o Concílio Vaticano II até fins da década de 1970, sobretudo entre padres e seminaristas, nos quais o *nomos* tridentino havia se sedimentado. As mudanças provocaram um choque tremendo na autoconcepção da cultura católica tradicional e, conseqüentemente, na identidade de seus promotores. As dúvidas começaram a surgir na medida em que não podiam mais contar com as agências terapêuticas tradicionais, degradadas pela nova política eclesial. Por um lado, os antigos padres que dedicaram a vida inteira à Igreja Católica, socializados no *nomos* tridentino, sentiram-se rebaixados pelas novas diretrizes eclesiais nas quais muitas vezes não se encaixavam; por outro lado, os jovens seminaristas viam-se confusamente livres para esposar as novidades, seja na sociedade secular, seja na nova experiência eclesial. Nos dois casos, a ordem essencial que dava sentido à vida dos indivíduos e transparência a sua identidade, entra em desintegração. Configura-se, assim, um estado de anomia eclesial. Berger (2003) define a anomia como a ausência de *nomos* comumente aceito e partilhado espontaneamente em termos de interpretações “oficiais” da realidade. Do ponto de vista dos indivíduos, a desintegração nômica implica a perda crescente das posturas morais – com suas conseqüências psicológicas – e também insegurança crescente em relação às suas posições cognitivas. É essa a situação dos seminaristas de SCI. O final da década de 1960 até fins da década de 1970 será marcado pelos sintomas de anomia severa. Libânio (1983) descreve com realismo a situação confusa que caracterizou o período de mudanças profundas da Igreja Católica no Brasil:

Concomitante a esse momento de dissolução da identidade tridentina, a Igreja abriu-se a um período de experiências. Essas encontraram espaço precisamente por causa do vazio de identidade compacta anterior. E por sua vez, aceleravam seu desmoronamento aumentando o campo das experiências. Entrou-se numa espiral de experiências, em busca de respostas a perguntas vagamente sentidas. Sabia-se muito mais o que não servia do que se tinha ideia de que se queria exatamente. Esse momento de incerteza alimentava o desejo, o anseio de ir testando novas soluções, ir buscando novos caminhos. Circulavam em farândola diante de nossos olhos as mais bizarras e fantasiosas iniciativas em todos os setores: liturgia, vida religiosa, grupos de jovens, paróquias, grupos de adultos etc.... Época de desbordante criatividade. Verdadeira tempestade cerebral (1983, p. 132).

Os seminários foram bastante prejudicados porque não existiam determinações concretas ou fórmulas prontas alternativas para substituir imediatamente a estrutura tridentina. As inspeções do Vaticano cessaram desde o início do Concílio Vaticano II, tendo em vista as indefinições a respeito das futuras diretrizes a respeito dos seminários. Depois do Concílio

Vaticano II, a OT delegou às Conferências episcopais nacionais a atualização das estruturas e do plano de estudos. Porém, no clima de mudança, também a CNBB não tinha uma proposta pronta e elaborada e, por isso, deixou que as comissões regionais determinassem o desenvolvimento e integração das experiências em cada diocese (LOCKS, 1972, p. 478). Em muitas ocasiões, as comissões regionais não produziram nada e, dessa forma, a decisão sobre a reforma dos seminários ficou sob a responsabilidade de cada bispo em sua referida diocese (SERBIN, 2008).

D. Paulo Arns, ao assumir a Arquidiocese de São Paulo, encontra o SCI bastante esvaziado. Devido às suas denúncias contra as torturas e as prisões arbitrárias do regime militar, os bispos de outras dioceses que mantinham seus seminaristas no SCI, retiraram-nos de lá. Nessa situação, D. Paulo resolve terminar a experiência da formação comum dos seminaristas no mesmo prédio. Ele transferiu a moradia dos poucos seminaristas pertencentes à Arquidiocese de São Paulo do prédio do Ipiranga para uma residência comum, situada na rua Moreira e Costa, no bairro do Ipiranga, próximo ao SCI (ENTREVISTA 12). Essa foi uma solução conciliadora em relação aos outros bispos que mantiveram seminaristas no SCI mas não estavam de acordo com as orientações formativas da Arquidiocese de São Paulo. Como desde o tempo do Card. Rossi, fins da década de 1960, a formação no SCI já funcionava de acordo com o modelo de divisão de várias equipes dentro do mesmo prédio, sob a orientação de vários formadores, escolhidos pelos próprios seminaristas ou indicados pelas dioceses de que faziam parte. D. Paulo retirou a equipe de seminaristas da Arquidiocese de São Paulo do espaço do SCI e deixou que as outras equipes, relativas aos seminaristas de outras dioceses da província, lá permanecessem, com liberdade para adotar a formação que mais lhes conviesse. Como eram poucos, permaneceram concentrados no último prédio do edifício, conforme testemunho abaixo:

P - Houve desativação total do seminário do Ipiranga?

R – Desativação total, não. Sempre houve uma comunidade de seminaristas no terreno. Condição para não perder a propriedade. Mons. Missiara e Mons. José Maria foram reitores no terreno do Seminário, mas no fundo, na antiga residência das irmãs. Reitores do seminário provincial, não mais central. Pe. Thomas Gilles e Pe. Segú foram reitores só dos seminaristas da Arquidiocese na rua Moreira e Costa. A casa não existe mais (ENTREVISTA 12).

De acordo com relato supracitado, já não se pode falar em formação no seminário. Nesse período, já havia a dissociação entre o local de formação intelectual e o local de moradia, característica marcante do seminário clássico. Os formandos não estavam mais reclusos num espaço, destinado exclusivamente para eles. A separação entre moradia e local de estudo, a faculdade, portanto, representou o fim do SCI e o início das experiências na

Arquidiocese de São Paulo. Embora a possibilidade das experiências das pequenas comunidades tenha sido aventada pela OT, há razões para pensar que o reduzido número de seminaristas tenha induzido essa reforma, tendo em vista que seria economicamente¹³³ inviável manter os poucos seminaristas e formadores que restaram no grande edifício do seminário tradicional (SERBIN, 1992). Aparentemente, foi isso o que aconteceu na estrutura formativa do clero da Arquidiocese de São Paulo. O terreno onde funcionava o prédio do SCI pertencia ao conde Vicente de Azevedo, que o concedeu sob condição de ali funcionar o seminário para formação de padres arquidiocesanos. Quando o número de seminaristas foi significativamente reduzido, tornou-se inviável economicamente utilizar o prédio somente como moradia dos seminaristas. Também havia a preocupação, tamanha era a crise eclesial, de que a Arquidiocese perdesse o prédio pela inexistência de seminaristas. Assim, alguns padres da Arquidiocese, em comunhão com o cardeal, decidiram criar uma faculdade particular, que deveria funcionar no prédio do antigo SCI, o qual seria alugado à referida faculdade, conforme o seguinte depoimento:

P - O que foi a FAI e como surgiu?

R - Antigamente, quando funcionava o seminário central, você tinha salas de aula embaixo e, em cima, você tinha quartos dos estudantes de teologia e tinha dormitórios grandes para os filósofos. Depois, com a transferência dos estudantes de filosofia para Aparecida, ficaram só os teólogos com seus quartos. Depois, em 1971, os quartos foram transformados em salas de aula, porque entrou a FAI. Quando tudo isso diminuiu, surgiu a FAI. Aí é que surgiu a FAI, porque naquele momento você tinha a impressão de que a gente ia ficar sem nada e sem ninguém e íamos perder o prédio. Porque aquilo tem uma concessão sob condição. Então, um grupo de padres, professores, fundou estas Faculdades Associadas do Ipiranga (FAI). Eles assumiram o curso de filosofia – o curso de teologia foi sempre independente – mas assumiram o curso de filosofia e acrescentaram outros cursos. [...] Monsenhor Roxo, cônego Dario, que está aí... quem mais é vivo? Mais ninguém. Sete padres fundaram, criaram a FAI, naquele momento, para... porque não havia mais nada, as coisas estavam se esfacelando, esfacelando, esfacelando. Com o apoio do cardeal Rossi. Para salvar todo aquele patrimônio. E, a FAI...

P - E aquele prédio, é de quem? Aqueles prédios ali?

R - Ah, é de um conde Vicente de Azevedo e familiares, etc. Parece que tudo ali – e não só o terreno do prédio – era dele. Eles fazem a FAI, e esta FAI tem dentro dela filosofia e outros cursos. A teologia não. Teologia tem a sua vida própria, com seu reitor próprio, e não depende de ninguém, nem de PUC e nem de ninguém. Ela tinha vida própria. E o Roxo era professor também. Ele foi meu professor na teologia, mas ele trabalhava com essa turma, nesta FAI. Esses sete padres. Eles se tornaram os proprietários dessa faculdade, de forma que eles não prestavam contas a ninguém. Eu tenho a impressão pessoal que eles acreditavam que a Igreja iria acabar. Então, formam esse grupo e criam a faculdade. Na realidade, o cardeal Rossi tinha outra preocupação, que era salvar esse conjunto todo e salvar o nível de estudos. A FAI salvou os estudos. Ela existe até hoje. E o fundador, o único fundador que está vivo é o cônego Dario, mas está bastante doente (ENTREVISTA 12).

¹³³ Desde a década de 1930, os seminários eram subsidiados anualmente pelo governo federal. Porém, a partir de 1970, quando a Igreja Católica assumiu uma posição contestatória ao regime militar, o subsídio foi reduzido para 1/4 do valor do ano anterior e continuou sendo reduzido até o fim do regime (SERBIN, 1992).

Ao apoiar os padres fundadores da FAI, o cardeal Rossi objetivava dar utilidade ao prédio onde funcionaria além da faculdade de teologia, a faculdade de filosofia e outros cursos relacionados ao magistério (pedagogia e história foram os primeiros). A introdução de outros cursos visava tornar o projeto financeiramente viável e ainda obter o financiamento da faculdade de teologia, mediante o valor do aluguel do prédio para o funcionamento dos diversos cursos da FAI. Além disso, criando, à parte, o curso de filosofia, buscava-se torná-lo mais atrativo para os postulantes ao sacerdócio. O reconhecimento dos estudos era uma reivindicação antiga dos seminaristas (SERBIN, 2008). É preciso lembrar que o Vaticano II também recomendava a melhor qualificação nos estudos. Por isso,

[...] os padres do seminário da época resolveram propor a criação de outra entidade acadêmica que possibilitasse reconhecimento civil do curso de filosofia e que possibilitasse eventualmente a abertura de outros cursos nos moldes daquilo que era vivido na PUC e que isso gerasse recursos para a manutenção do seminário uma vez que o problema do seminário sempre foi o seu custeio e naquela época a situação era particularmente grave. O cardeal Rossi aceitou ao pedido desses padres que eram professores aqui. Constituiu, então, aquele grupo e formou uma entidade acadêmica chamada Faculdades Associadas do Ipiranga, associando a Faculdade de Filosofia e nesta, além do curso de filosofia propondo outros cursos que poderiam também ser reconhecidos pelo governo e foram os cursos de história e pedagogia. Foram os três primeiros no nível de licenciatura, formando, portanto, professores para o ensino médio. Isso em 1970. A proposta foi aprovada pelo Cardeal e então os padres se reuniram e formaram primeiro a entidade mantenedora e depois a entidade acadêmica: a FAI. Esta começou a funcionar em 1971. A partir daí os seminaristas do curso de filosofia receberam nas suas classes outras pessoas que não pertenciam ao seminário para fazer o mesmo curso de filosofia. Outras pessoas podiam ser leigas ou seminaristas de outras dioceses ou regiões episcopais que vinham para cursar filosofia e depois regressavam as suas casas de formação. Esse ainda foi o período de Agnelo Rossi que logo em seguida foi transferido e, então, veio dom Paulo Evaristo Arns para Arquidiocese de São Paulo. Imediatamente, o reconhecimento (civil) do ministério fez que os alunos já ingressados em 71 tivessem na conclusão do curso o reconhecimento civil e, depois, obteve-se também a mesma coisa para o curso de história e pedagogia de maneira que em 71 ou 72 fossem feitos vestibulares no mês de maio ou de abril para completar o semestre. Porém, os cursos já estavam em atividade fazendo com que então esses cursos promovessem, angariassem recursos que eram aplicados para a transformação do seminário em entidade acadêmica: sala de aula, biblioteca e outras tantas coisas (Entrevista 01).

Essas considerações demonstram que existiam vários interesses em jogo, muito além das simples recomendações do Vaticano II ou das reformas pretendidas pelo PPC. Nem todas as mudanças se davam porque os bispos estavam convencidos de sua necessidade, mas eles entendiam que qualquer coisa seria melhor que a situação crítica em que se encontravam (BRUNEAU, 1974, p. 265). Crise política e eclesial, problemas para obtenção de recursos e perda de pessoal: esse era o quadro confuso em que a Igreja Católica em São Paulo se encontrava. Enfim, processo anômico. Não havia convicções sedimentadas a respeito da formação, somente opiniões que tentavam se legitimar apelando para os documentos conciliares. Diante da insegurança dos formadores, os seminaristas destilavam suas críticas ao

sistema formativo, seja qual fosse a proposta pretendida. Nada deveria ser imposto. Tudo deveria ser dialogado e escolhido mediante consenso. Percebia-se que a Igreja Católica estava se modificando, abrindo-se para os valores do mundo moderno e já não era aceito que dentro dos seminários se mantivesse uma postura ou um modelo de formação diferente. Havia uma tendência entre os seminaristas à contestação, o que era reflexo, muitas vezes inconsciente, da própria luta de segmentos da sociedade brasileira contra a ditadura. Até o exemplo do arcebispo, D. Paulo Arns, era usado para justificar uma postura de luta contra o autoritarismo e as injustiças. Era difícil para os antigos formadores reconhecer isso. Não foram educados desse jeito e agora se viam obrigados a entrar em compromisso com os seminaristas sob ameaça de perdê-los, vê-los sair do seminário. Os bispos faziam pressão sobre os formadores, a fim de que conseguissem manter os seminaristas, já que as vocações eram muito baixas. Então, a solução para os formadores era, a contragosto, ceder às reivindicações dos seminaristas. Muitas vezes, os seminaristas mais adiantados no estudo da teologia tentavam fundar suas demandas nos próprios documentos conciliares. Assim, vendo os seminaristas abandonarem a Igreja Católica, muitos formadores também abandonavam o sacerdócio que, por sua vez, levava à saída de mais seminaristas, como se descreve:

Havia crise, confusão?

Então, isso eu atribuo ao final do Concílio. O Concílio termina em 1965. E... claro, o Concílio trouxe novos ares para a Igreja e tudo. Mas muita coisa foi também mal interpretada. Eu, leigo na época, em movimento de juventude, eu era da JOC (Juventude Operária Católica), e a gente via os padres, alguns iconoclastas destruindo as imagens da Igreja. Dizendo: - “eu vou fazer uma Igreja renovada”. Muitos padres saindo. Padres com quem a gente trabalhava, vivia e admirava. De repente, o padre saía. Eu estava na região leste, onde tinha dois grupos de padres: belgas e espanhóis. A maioria dos padres do meu tempo ali na zona leste deixou o ministério. Deixaram justamente nessa perspectiva de que após o Concílio Vaticano II surgiria uma Igreja sem clero, uma Igreja dos leigos, uma Igreja onde o leigo faria a Eucaristia, onde a mulher faria, o homem faria. Não precisaria, então, de padres. Quando, em 1970, eu procurei um desses padres, um padre belga e disse que queria entrar no seminário, o padre disse: - “Oh! Você está louco!” E ficou muito bravo, protestou mesmo. Só faltou me expulsar, porque não se devia buscar o seminário, devia se lutar por uma Igreja onde o seminário desapareceria, o clero não seria necessário. [...]. Dentro do Seminário a gente sentia um pouco isso, alguns formadores que estavam conosco no seminário deixavam também, para se casar. Havia muito a questão do padre que se casava com a secretária da paróquia, o padre que se casava com a catequista. Quer dizer, as ocasiões se ofereciam e eles embarcavam. Às vezes até sem muita vocação para o casamento, mas como uma forma de mostrar que era por aí que a Igreja deveria acontecer. E dentro do seminário, no meu tempo já era uma baixa muito grande na espiritualidade. Eu não encontrei no seminário uma espiritualidade. (ENTREVISTA 07).

Ou, como descreve o seguinte relato:

P - No seu período como seminarista, houve crise?

R - Sim, houve um período, em 1973, antes de eu entrar. Toda a turma, cinco, seis, que deveriam passar para teologia, na véspera da festa de formatura, desistiram em

bloco. Esta turma inteira saiu. E isso gerou um reflexo inteiro de crise nos anos seguintes, um mal estar na relação (ENTREVISTA 15).

A crise era geral, mas se manifestava mais fortemente nos padres e seminaristas. Ocorria um processo de desestruturação das antigas certezas. As antigas estruturas não funcionavam mais. Era grande a crise de autoridade e as incertezas causavam um profundo mal-estar. A colagem do catolicismo ao processo de secularização da sociedade brasileira (PIERUCCI, 1996) resultou na desestruturação do antigo *nomos* sacral, destruindo sua plausibilidade no seio da comunidade católica. A secularização provocou o desenraizamento da tradição, a desobjetivação da religião ou a subjetivação da religião (BERGER, 2003). Isso significa que a tradição católica e, conseqüentemente, a autoridade, seu canal de transmissão, não eram concebidas como regra instituída, mas como informação (BOUBINEAU; TANK-STORPER, 2008). E informação de segunda, axiologicamente inferior, constantemente rebaixada por todas as formas de pensamento crítico da realidade social, inclusive as ciências sociais (BERGER, 2003). Além disso, a secularização da consciência, atuando como desenraizamento da tradição, implica necessariamente a ruptura da cadeia que gerava as dependências entre os indivíduos, isolando cada cadeia (atomização). Essa ruptura tem um efeito desestabilizador sobre as instituições tradicionais (família, religião, etc.), na medida em que as autoridades tradicionais cedem lugar à livre escolha individual, mitigando as regras comunitárias tradicionais. Assim, também as autoridades tradicionais, se quiserem ter legitimidade, terão de buscá-la em outro lugar: no processo dialógico da persuasão, na busca do consenso. Não significa o fim das instituições tradicionais, mas que perderam seu estatuto privilegiado, ou melhor, perderam seu caráter institucional, do ponto de vista sociológico. As religiões, sobretudo legitimam-se pelo consentimento dos indivíduos. A tendência é se adaptar à sociedade secular, buscando responder às suas necessidades a fim de obter plausibilidade social para seus intentos. Não há mais um caminho pré-determinado, mas possibilidades que as autoridades devem escolher no intuito de manter as congregações legitimadas socialmente ou, pelo menos, do ponto de vista de sua própria comunidade.

Dentro desse contexto, D. Paulo Arns decidiu pelo processo de adaptação da formação sacerdotal à realidade secular paulistana, seguindo as orientações gerais da política eclesial brasileira (PPC/CNBB) e latino-americana, conforme as Conclusões de Medellín (CELAM, 1972). O problema é não existia um modelo concreto de formação de padres adequado às novas políticas eclesiais da Igreja Católica (SERBIN, 1992). A estrutura tridentina de formação já fora rejeitada. Assim, as experiências tendiam a se concentrar naquelas reivindicações dos seminaristas por maior liberdade, profissionalização, realização

pessoal, democratização nas decisões da própria formação. Enfim, participação na vida e nas ideias de seu tempo. O fato de o Brasil viver um período de autoritarismo político acentuou a rejeição à autoridade e fomentou a busca de formas mais democráticas e dialogais também dentro da Igreja Católica. A solução imediata encontrada pelo arcebispo foi ceder às necessidades e exigências dos seminaristas, esforçando-se para salvar as poucas vocações dentro do seminário. Um indício forte do desejo de manter as vocações e da importância dos sacerdotes para o catolicismo paulistano refere-se ao abandono dos rígidos critérios tridentinos para ordenação, como se percebe pelo relato abaixo:

Como eram os critérios para ordenação?

Eu como formador muitas vezes dizia isso: - “Olha, senhor bispo, tal pessoa é afeminado, tal pessoa tem tal problema de caráter. Não convém ordenar”. O bispo dizia: - “Não, quem decide sou eu”. E ordenava. Eu não digo que são culpados ou não, mas naquele contexto os bispos não escolhiam muito para ordenar. Quem se apresentava acabava sendo ordenado, mesmo com problemas dessa ordem. Hoje nós pagamos um pouco o preço por isso, não é? Sofremos consequências (ENTREVISTA 07).

4.1 A DESESTRUTURAÇÃO DA FORMAÇÃO SACERDOTAL CLÁSSICA

Nesse sentido, é preciso verificar em que medida a formação dos sacerdotes, sob essas experiências na Arquidiocese de São Paulo, diferenciavam-se da formação do seminário clássico em três aspectos fundamentais: regime, disciplina e espiritualidade. É comparando esses aspectos que se torna possível compreender a orientação fundamental da mudança e os fatores sociais e políticos que a condicionaram.

Como ficou indicado, o fim do SCI como grande seminário significou a dissociação entre local de moradia dos seminaristas e local de estudos. Por questões político-eclesiásticas, a Arquidiocese de São Paulo separou a moradia de seus seminaristas numa casa à parte que passou a ser chamada casa de formação (ENTREVISTA 13). Essa casa era uma casa comum no bairro do Ipiranga. Não havia nada nela que lembrasse as construções dos seminários clássicos. Era uma casa um pouco maior que as convencionais onde os estudantes de teologia residiam. Cada um possuía seu quarto pessoal e frequentava as áreas comuns como sala, cozinha, banheiros etc. Quanto à formação intelectual, era feita no prédio do antigo seminário central. No caso da filosofia, na FAI. No caso da teologia, na FTNSA. Nessa época, ambos estavam abertos a qualquer pessoa que desejasse cursá-los. O fato de o curso ser aberto aos leigos já rompia o isolamento dos seminaristas. Havia contato diário com outros estudantes, mulheres e pessoas de outros credos no âmbito da faculdade. Esse contato diuturno fez do

antigo seminarista um estudante que compartilhava com seus pares de categoria social as aspirações e os receios, como confirmam os seguintes relatos:

P - Existia já nessa época uma participação política?

R - Sim. Isso é bem verdadeiro. Porque as décadas de 70 e 80 é um período, principalmente a década de 70, é um período muito grave da ditadura militar. Então os alunos, como todo o movimento estudantil, se colocavam diante da situação, protestando, às vezes, em passeatas, em manifestações. E não era diferente com o pessoal da teologia. Havia muito isso sim (ENTREVISTA 07).

Ou:

P - Havia liberdade para participação nos movimentos sociais, nesse período ou era ainda uma coisa fechada?

R - Havia grande liberdade sim, já. Depois quando nós passamos para as casas de teologia, que eram casas pequenas – uma em cada região, então não eram casas centrais -, havia muito mais, porque o clima comportava muito mais essa liberdade de participar daquilo que você achasse que devia (ENTREVISTA 15).

Não havia mais um mundo à parte, protegido pelo isolamento, uma barreira contra os “intrusos” que põem em cheque as certezas do catolicismo. Os seminaristas e os leigos passaram a habitar praticamente o mesmo mundo. A conversação contínua entre eles ameaçava constantemente as posições cognitivas e as posturas morais católicas tradicionais. Porém, mostrar-se-ia interessante se o objetivo fosse destruir uma determinada figura do padre tradicional. Nesse momento, parece que esse era o consenso entre os que planejavam as políticas eclesiais para o Brasil. Os agentes da mudança desejavam permanecer como igreja, sociologicamente, e para isso precisavam de uma “engenharia social” adequada para que fosse possível realizar esse intento. O contato com o laicato e com a vida cotidiana das pessoas comuns parecia adequado. A aproximação desmistificou os padres e os colocou num mesmo patamar que os leigos: estudavam no mesmo lugar e as mesmas coisas, possuíam as mesmas dúvidas e dificuldades. Porém, colocar os seminaristas em contato com os leigos ainda era uma proposta “destrutiva”. A maior dificuldade seria indicar a medida da identificação a ser assumida, posto que uma identificação total não parece ser desejável nem útil para a Igreja Católica. Alguns indícios parecem indicar que não havia ainda claramente essa medida.

A possibilidade de estudar com os leigos, deslocando-se da casa de formação até a faculdade diariamente, derrubou os muros do antigo seminário, ocasionando o fim do regime de internato. Morava-se numa casa comum, mas já não havia quase nada nela que indicasse uma preocupação com a formação específica sacerdotal. A casa era basicamente local de residência. Não foi estruturada para formar um determinado tipo humano, como aconteceu com o seminário clássico:

P - O senhor residia no seminário central?

R - Depois na teologia [...] morei numa casa só para os estudantes de teologia da Arquidiocese, próxima à Faculdade de Teologia no Ipiranga, durante três anos. No meu período a teologia era de três anos, a filosofia também. A filosofia era licenciatura e a teologia bacharelado. Ali igualmente, foi um período muito rico como experiência, mas diferentemente de hoje os alunos tinham liberdade de sair para o trabalho. Alguns colegas meus trabalhavam em bancos, tinha um que era taxista. Então, tudo se resumia ao estudo, à faculdade, prestar contas dos estudos. A vida interna do seminário era muito fluída, realmente muito tênue. Só aqueles que faziam um esforço é que conseguiam de fato, ter uma espiritualidade. Mas quase não existia nesse período (ENTREVISTA 07).

Esse relato evidencia que não havia uma proposta concreta de formação. O novo modelo de formação da Arquidiocese, no início dos anos 1970, representa mais a desagregação do seminário clássico do que uma proposta substitutiva à dele. As pequenas diferenças parecem residir mais na necessidade de fazer concessões aos poucos seminaristas restantes que algo realmente inserido numa proposta concreta de formação sacerdotal. Concessões ao estilo de vida secular, às quais estavam mais inclinados, sobretudo os jovens. A insistência nos estudos e no trabalho era uma forma de oferecer segurança ao aspirante ao sacerdócio, cujas dúvidas a respeito da vocação tornavam difícil a escolha de sacrificar a vida estabelecida para aventurar o caminho sacerdotal na Igreja Católica. O reconhecimento do curso de filosofia preferencial para a formação dos seminaristas da Arquidiocese de São Paulo, através da criação da FAI, em 1971, já configurava um ganho em qualificação profissional, já a liberação para permanecer no trabalho era a garantia de que o candidato ao sacerdócio só permaneceria se estivesse realmente convencido da vocação (ENTREVISTA 01). Ao contrário dos seus antecessores, submetidos à formação clássica, ele sempre teria outras possibilidades, bastante viáveis, além do sacerdócio.

Desde o Concílio de Trento (1545-1563), a disciplina tinha sido o fundamento da formação sacerdotal. A disciplina visava à distinção sacerdotal em relação ao leigo: um clero santo, douto e celibatário. Havia claramente uma proposta de educação católica em contraposição aos chamados costumes mundanos. O seminário clássico era o instrumento essencial para transformação do leigo comum num “verdadeiro” membro do corpo eclesiástico. O processo de secularização da sociedade paulistana fez da disciplina do seminário clássico um inconveniente numa sociedade secular, com seus concomitantes estilos de vida, que encontrou formas menos ostensivas de controle social (FOUCALT, 1979). A crise católica e a crise política brasileira pós-1964 tornaram o modelo de formação clássica praticamente insustentável por causa do êxodo em massa de seminaristas e padres e, também, por causa da diminuição ainda maior das vocações. No bojo das políticas eclesiásticas do Concílio Vaticano II, cujas influências se estenderam ao PPC (1966-1970) e à Conferência de Medellín (1968), decidiu-se mudar a formação seminarística a partir da constatação de que

qualquer coisa seria melhor do que a situação em que as coisas se encontravam. As mudanças não aconteceram por um planejamento deliberado, mas para responder imediatamente às situações que se apresentavam na Arquidiocese de São Paulo. Nesse sentido, não havia como programar uma formação humana adequada à nova identidade que a Igreja Católica no Brasil desejava implantar. Porém, uma coisa se tinha de fazer: tornar os seminários, de alguma maneira, atrativos e, assim, manter os poucos seminaristas restantes. Isso foi possível oferecendo aos seminaristas um estilo de vida secular, rompendo o isolamento tradicional e a disciplina. A vida diária na casa de formação da Arquidiocese de São Paulo era praticamente entregue à responsabilidade dos próprios seminaristas:

P - Então os senhores ficavam nessas casas, mas poderiam sair e chegar na hora que quisessem ou tinham normas?

R - Cada situação era discutida em comum. Quando se percebia que a flexibilidade dos horários estava afetando demais a vida comunitária, sentávamos e discutíamos para fixar um pouco. Em geral, os horários não eram nunca sistematicamente respeitados. Tentávamos manter um equilíbrio com alguns horários flexivelmente estipulados, mas nunca chegava a ser como no seminário (ENTREVISTA 15).

Embora houvesse um formador – um padre ou diácono – que acompanhava as atividades da casa, ele geralmente não intervinha diretamente na organização de lá, a não ser em casos extraordinários. Geralmente o formador esperava que as atividades da casa fossem deliberadas democraticamente pelos próprios seminaristas, até porque os formadores não estavam dedicados exclusivamente às atividades da casa de formação. Eles eram responsáveis por alguma paróquia, exerciam atividade docente na faculdade de teologia ou exerciam alguma atividade administrativa ou pastoral referente à Cúria arquidiocesana. Na verdade, eles mais residiam na casa junto com os seminaristas que a administravam (ENTREVISTA 07 e 15). Há relatos de que, em alguns casos, o formador nem sequer residia na casa de formação (ENTREVISTA 13). Por isso, a disciplina era praticamente inexistente. Não havia imposição de regras ou horários fixos. As atividades formativas referiam-se à faculdade de teologia. Como se depreende do depoimento abaixo:

P - O dia do senhor dentro do seminário para os estudantes de teologia, como é que se organizava? Existiam regras na casa?

R - No meu tempo não tínhamos horários fixos para atividades. Você sabia o horário que tinha que estar na faculdade. Então, levantava e tomava o seu café por conta desse horário. Não tinha oração da manhã, a Eucaristia era uma ou duas vezes por semana, eventualmente. Não tinha horário de missa. Então você se ocupava mais de ir para a faculdade, estudar, voltar para casa. Após o almoço e o descanso, preparar os trabalhos da faculdade. Não havia computador, tudo era datilografado. Então, dava mais trabalho. Fazia trabalho de grupo. Às vezes, voltava para a faculdade para se reunir com os colegas para algum trabalho de grupo, preparar algum seminário. Era tudo assim voltado realmente para a faculdade. No fundo era a faculdade que determinava um pouco a vida dentro do seminário (ENTREVISTA 07).

É importante observar que ainda não existiam atividades pastorais prescritas. O trabalho pastoral de final de semana era “para aqueles que buscavam e queriam, porque também ninguém orientava nesse sentido” (ENTREVISTA 07). O fundamentalmente prescrito era a faculdade de teologia. A vida intelectual ainda era o fator norteador. O PPC e Medellín possuíam uma preocupação eminentemente pastoral. Isso significa que havia uma dissonância entre os objetivos dos planos pastorais (PPC e Medellín) e a atividade de formação sacerdotal. Mais uma vez, fica patente que as mudanças não eram resultado simplesmente do seguimento de planos pastorais, mas respostas às necessidades imediatas de manutenção e reprodução corporativa.

Também as práticas espirituais tradicionais foram bastante marginalizadas. Não se sabia o que oferecer aos seminaristas em termos de espiritualidade adequada à nova política eclesial (ENTREVISTA 15). Porém, as clássicas devoções do seminário clássico, que sacralizavam o espaço e o tempo, não eram mais contempladas na nova formação. Havia uma busca individual dos seminaristas:

P - Do ponto de vista da prática espiritual, na época em que o senhor era estudante, havia um eixo?

R - Não me recordo de um eixo, na verdade. Tudo era descoberto. A gente ia descobrindo a Igreja, descobrindo a Liturgia, descobrindo o valor da Eucaristia, embora ela não fosse oferecida, como hoje, diariamente. Embora isso já fosse pedido pelo direito canônico, mas não era feito. E você ouvia falar de uma espiritualidade franciscana, uma espiritualidade carmelita, deste ou daquele santo, deste ou daquele místico, mas, enquanto diocesano, você não ouvia falar nada, era um pouco uma busca pessoal. A gente não tinha um diretor espiritual no seminário, como tem hoje, era um formador que acompanhava um pouco assim, mas mais administrativamente do que como orientador, como temos hoje, formador e um pouco pai espiritual ou irmão maior que vai acompanhando a turma. Então, era um pouco assim, eu não saberia te dizer se em algum seminário tinha um eixo porque de um modo geral na Arquidiocese de São Paulo era tudo muito diluído. Acho que também os padres, os bispos estavam um pouco buscando. Sabe, é um pouco a época, isso não era isolado do contexto (ENTREVISTA 07).

As práticas espirituais clássicas foram, senão proibidas, pelo menos marginalizadas como práticas essenciais do processo formativo sacerdotal. Entretanto, não se sabia o que colocar no lugar. Insistiu-se muito na participação e na inserção dos seminaristas na realidade do mundo e seus problemas, mas não se tinha uma proposta clara sobre como desenvolver essas atividades. A formação pessoal dependia muito do esforço individual ou, às vezes, das convicções pessoais de cada formador.

4.2 REORIENTAÇÃO PASTORAL DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO

Entretanto, a situação começou a mudar quando D. Paulo Arns passou a reordenar os objetivos corporativos e a orientação política da Arquidiocese de São Paulo. O seu primeiro ato público de grande repercussão foi visitar cotidianamente nas prisões os presos políticos e denunciar publicamente as torturas sofridas pelo Pe. Giulio Vicini e pela assistente social Yara Spadini, colaboradores da Arquidiocese, em 1971, mandando afixar e distribuir um documento oficial da chancelaria arquidiocesana no qual denunciava a tortura em todas as paróquias da Arquidiocese de São Paulo. Essa denúncia pública da tortura, inédita no Brasil, foi o primeiro de muitos atos do Arcebispo, simbolizando para toda a sociedade civil que a Arquidiocese de São Paulo entrava decididamente na luta política contra as arbitrariedades do regime militar, apresentando-se como abrigo e voz dos setores marginalizados da população (MAINWARING, 2004).

Em 1972, D. Paulo promoveu a reunião da Comissão Episcopal Regional Sul-1, da qual era presidente, na cidade de Brodósqui, para produzir o primeiro documento do colegiado da Igreja Católica do Estado de São Paulo denunciando o uso sistemático da tortura pelo regime militar (SYDOW FERRI, 1999). Essas ações arrojadas do arcebispo de São Paulo lhe valeram o apoio explícito da CNBB e implícito do Papa Paulo VI (1963-1978) que, em 1973, o faz cardeal (MAINWARING, 2004).

D. Paulo soube fazer uso dos recursos humanos, materiais e simbólicos da Igreja Católica – única instituição no Brasil capaz de enfrentar o regime militar– para capitanear o processo de luta política da sociedade civil brasileira. Para isso, criou, em 1972, a Comissão Justiça e Paz, doravante CJP-SP, abrigando-a sob a proteção da Arquidiocese, na esteira da fundação da Comissão Pontifícia Justiça e Paz, em 1971, pelo Papa Paulo VI para dotar a Igreja Católica paulista de um instrumento adequado para “fornecer uma nova base de sustentação à campanha pelos direitos humanos, promovida com o objetivo de remediar a situação dos presos e perseguidos políticos e contestar o regime militar” (CANCIAN, 2005, p. 59). Essa entidade civil, formada por leigos especializados¹³⁴ com competência socialmente reconhecida, era o único recurso a que podiam apelar os membros da sociedade brasileira e até latino-americana cujos entes tinham desaparecido, foram presos ou sofriam tortura.

¹³⁴ A composição da CJP-SP era inicialmente: advogados Fábio Comparato, Dalmo de Abreu Dallari e Mário Simas, procurador de justiça Hélio Bicudo e o sociólogo da religião Cândido Procópio Ferreira de Camargo (IFFLY, 2010).

A função da CJP-SP era receber testemunhos e catalogar dados sobre desaparecidos, interceder junto às autoridades pela libertação de presos políticos, denunciar as torturas e instaurar processos judiciais (IFFLY, 2010; RODRIGUES, 2009). Os recursos que somente a Igreja Católica poderia mobilizar constituíam um “guarda-chuva” institucional utilizado por todos aqueles que estavam na oposição ao regime militar (IFFLY, 2010). Além disso, a crescente truculência dos militares linha-dura suscitou o descontentamento de setores da classe média, outrora insensíveis diante da repressão aos ativistas de esquerda, e D. Paulo mostrou-se grande estrategista político aglutinando esse

[...] descontentamento em torno da Igreja, por meio de grandes celebrações religiosas na Catedral da Sé. Elas deram excepcional ressonância a certas mortes, que se tornaram motivos de embaraço para o poder e foram içadas à posição de símbolos: em particular, a do estudante Alexandre Vanucchi Leme, em 1973, a do jornalista judeu Vladimir Herzog, em 1975, a do operário Manuel Filho, em 1976 ou ainda a de Santo Dias da Silva, militante da não violência e membro da pastoral operária, por ocasião das graves de 1979 (IFFLY, 2010, p. 110).

D. Paulo utilizou as missas fúnebres na Praça da Sé para aglutinar a cidade em torno da liderança da Arquidiocese de São Paulo. A Igreja Católica encontrou, no protagonismo de D. Paulo, uma forma de ação (a defesa dos direitos humanos) que lhe possibilitou unidade interna e garantiu-lhe liderança legítima das classes populares e setores liberais da sociedade civil brasileira. Portanto, a missão profética encontrou na defesa dos direitos humanos uma linguagem legítima, tanto interna quanto externamente, garantindo à Igreja Católica o prestígio social e político que, desde os anos 1950, perdera crescentemente. Além disso, é necessário observar que cada um desses ritos fúnebres assinalou um pacto, uma aliança política entre a Arquidiocese de São Paulo e setores da sociedade: Alexandre Vanucchi (os estudantes), Vladimir Herzog (os jornalistas e setores liberais da classe média), Manoel Filho (os operários e metalúrgicos). Desse modo, a defesa dos direitos humanos associa-se à luta dos movimentos sociais.

A simbologia dos ritos fúnebres na Catedral da Sé é capitalizada pela Arquidiocese de São Paulo na memória coletiva da população, não na forma tradicional da teodiceia católica¹³⁵ (BERGER p. 91; IFFLY p. 114), mas como escatologia política, na qual a *nomização* do sofrimento e do mal se dá pela construção da conscientização e da solidariedade das ações humanas na história. Assim, a Arquidiocese de São Paulo consolida sua nova orientação no interior do *nomos* secular, na medida em que expande sua estrutura de plausibilidade

¹³⁵ A teodiceia significa, de modo geral, a explicação ou justificação do sofrimento e do mal no mundo (WEBER, 2006). Dessa forma, a teodiceia tradicional católica buscava explicar os sofrimentos e males desse mundo apelando para o pecado dos homens que seria definitivamente superado somente com a intervenção (*eschaton*) divina, além deste mundo. O lugar da *nomização* era o além, depois da morte (BERGER, 2004).

mediante a constituição de novas alianças (CAMARGO, 1983). A secularização da sociedade impõe um novo jogo ao qual a Igreja Católica deve se acomodar se quiser manter-se, sociologicamente, como Igreja. O custo é a perda de sua identidade tradicional, ou seja, na situação de mercado, o catolicismo paulistano tem de apresentar um produto desejável (o discurso dos direitos humanos e sociais sob o rótulo teológico da “missão profética”) e, sob o regime militar, somente ela estava em condições organizacionais de oferecer esse produto. Essa foi a chave do sucesso do catolicismo paulistano. É importante ressaltar, no entanto, que, embora seja possível converter o recurso político em religioso e vice-versa, o acento recai sobre a dimensão política e social. Isso fica patente quando se percebe que, mesmo quando goza de grande reconhecimento social, não é ideologicamente hegemônico (IFFLY, 2010).

Quando D. Paulo assumiu a Arquidiocese de São Paulo, esta era considerada a maior Arquidiocese do mundo (BRUNEAU, 1974), com área total de 5.129, 55Km² (RODRIGUES, 2009). Diante da escassez crônica de padres, acentuada pelo êxodo do clero e pela crise de vocações, D. Paulo começa a desenvolver uma estratégia ousada de evangelização nas grandes metrópoles, inspirado na reordenação da região parisiense, ocorrida em 1966 (IFFLY, 2010). Ele entendia que as estruturas tradicionais da Arquidiocese eram inadequadas para a realização da atividade pastoral numa grande metrópole – caracterizada pelo rápido crescimento, sobretudo nas periferias, e pela grande mobilidade social no espaço urbano. Assim, o modelo territorial de governo da Igreja Católica, seja o diocesano seja o paroquial, não conseguia alcançar a população e exercer o controle religioso. O objetivo não era acabar com a paróquia, mas o questionamento de seu monopólio. Nas grandes metrópoles já não se concebia a autonomia pastoral das paróquias em seus territórios. Faziam-se necessárias uma coordenação e uma unidade de plano pastoral dentro do território de toda a metrópole: descentralização administrativa e, ao mesmo tempo, colaboração.

Desde o início de seu governo arquiépiscopal, D. Paulo conversava frequentemente com o Papa Paulo VI sobre a possibilidade de reorganização da Arquidiocese de São Paulo. O pontífice lhe dera autorização para estudar a possibilidade e enviar uma proposta de reforma ao organismo responsável do Vaticano. A proposta de d. Paulo era, resumidamente, redelimitar os limites territoriais da Arquidiocese de São Paulo e de algumas dioceses sufragâneas¹³⁶ que contemplassem o território da grande São Paulo, criando novas dioceses no âmbito de todo o território da grande São Paulo e estabelecendo um governo colegiado (Conselho Episcopal Metropolitano) de toda a área metropolitana sob a presidência do

¹³⁶ São as dioceses que possuem fronteiras em comum.

arcebispo, o cardeal de São Paulo. Essa proposta implicaria uma orientação pastoral comum de toda a região metropolitana, bem como a convergência de posições sociopolíticas. Além disso, as dioceses metropolitanas compartilhariam os organismos pastorais, os serviços (seminário, faculdade de teologia, jornal e rádio), o patrimônio rentável e as responsabilidades econômicas de manutenção e ampliação dos serviços pastorais (IFFLY, 2010).

A proposta de reestruturação do governo metropolitano de São Paulo, pelo menos em suas ideias básicas, estava pronta em 1972 e foi entregue oficialmente às autoridades vaticanas para avaliação e aprovação em 1974. A importância dessa proposta – que nunca foi aprovada – está no fato de que lança luzes sobre todas as iniciativas pastorais da Arquidiocese de São Paulo. A proposta singular e inédita da chamada Operação Periferia, em 1972, situa-se nesse horizonte. Assim, D. Paulo começava a preparar a Arquidiocese para a reorganização requerida, pelo menos no que diz respeito ao território sob sua jurisdição.

A Operação Periferia¹³⁷ foi uma estratégia organizacional, em termos de realocação de recursos materiais e humanos, dentro do território da Arquidiocese de São Paulo. Ela nasceu da percepção de que a população da periferia sofria uma dupla situação de marginalização: socioeconômica e religiosa. Nessa época, a cidade de São Paulo apresentava um rápido inchaço da periferia, sem precedentes em sua história:

Vários milhões de pessoas (três milhões, em 1974) vivem na periferia em condições de vida subumanas. São recém-chegados. Cerca de 250 mil migrantes, vindos de todo o Brasil, fixam-se a cada ano em São Paulo entre 1970 e 1974; 300 mil entre 1975 e 1979 (sem contar os trezentos mil que chegam anualmente e retornam aos seus locais de origem algum tempo depois ou continuam sua migração rumo a outras cidades). Cerca de 30% da população paulistana dispõem de uma renda mensal média de 33 dólares *per capita* (IFFLY, 2010).

Segundo dados¹³⁸ da própria Arquidiocese de São Paulo, 40% da população rural e urbana da região metropolitana vivia em áreas periféricas e em situação de extrema necessidade. Estavam esquecidos pelo Estado nos serviços mais básicos: água tratada, energia, rede de esgotos, transporte público etc. O governo não conseguia dar conta do rápido crescimento populacional no espaço situado às margens da cidade: era como se, a cada ano, uma cidade de médio porte brasileira fosse anexada à cidade de São Paulo. A Arquidiocese de São Paulo definiu, portanto, a marginalização socioeconômica da população periférica como ausência de participação nos recursos, bens e serviços que a sociedade produz, bem como na elaboração das decisões que orientam o desenvolvimento da sociedade (ASP, RQ 1970-1974).

¹³⁷ Era o nome da primeira iniciativa pastoral da Arquidiocese de São Paulo sob a responsabilidade de d. Paulo Arns.

¹³⁸ Cf. ASP, RQ 1970- 1974.

Do mesmo modo, as estruturas diocesanas e suas unidades menores, as paróquias, não conseguiam atingir e exercer sua dominação sobre essas áreas periféricas. Assim, nessas regiões, a presença da Igreja Católica era muito tênue e ineficaz, de forma que não havia participação efetiva dessa população nas atividades pastorais. Segundo informações da própria Arquidiocese de São Paulo¹³⁹, em 1974, havia cerca de 1.700 padres, dos quais 57,5 % eram estrangeiros. Entre o clero brasileiro pertencente à Arquidiocese, 46 % era proveniente do estado de São Paulo e 12,2% da capital do estado. Existiam 351 paróquias no território da Arquidiocese, o que contabilizava uma média de 20.200 habitantes por paróquia. Esse índice é alto se comparado até mesmo com outros países latino-americanos (SERBIN, 2008). É importante lembrar que essa é uma média. O fato de os padres e suas paróquias estarem desigualmente distribuídos no espaço, com baixíssima presença nas regiões periféricas da cidade, era um agravante considerável. Foi justamente nas regiões periféricas onde se deu, com maior pujança, o crescimento do protestantismo pentecostal, espiritismo e umbanda (CAMARGO, 1973).

Diante dessa situação supracitada, D. Paulo anunciou a operação periferia no início de 1972, juntamente com a divulgação da Campanha da Fraternidade da CNBB, cujo lema, naquele ano, era “Descubra a felicidade de servir”. Era uma forma de sensibilizar e mobilizar todos os membros da Arquidiocese de São Paulo para a missão: colocar-se a serviço da população periférica da cidade de São Paulo (Jornal O São Paulo – 19/02/1972, p. 07). A Operação Periferia representou a primeira ação planejada da reordenação pastoral da Arquidiocese de São Paulo. Ela significou uma mudança na orientação tradicional do poder, privilegiando a descentralização de todos os recursos arquidiocesanos, orientando-os em direção à periferia. Essa ação pastoral é um reflexo manifesto da opção preferencial pelos pobres, assinalada no programa político-eclesiástico de Medellín (1968). A Arquidiocese de São Paulo assinalava quatro objetivos básicos da Operação Periferia: 1) Criar comunidades eclesiais de base, mobilizando a participação dos próprios sujeitos; 2) Constituir e treinar líderes locais para as comunidades; 3) Construir centros comunitários nos bairros pobres da periferia; 4) Coordenar a realocação de recursos humanos e materiais orientados às comunidades periféricas, de forma que surgisse uma maior integração entre as paróquias dos bairros centrais e as comunidades de base (ASP, RQ 1970- 1974, Parte VII).

A lógica da Operação Periferia era transferir recursos do centro para a periferia: das paróquias da região central para as comunidades da periferia e, da mesma forma, das

¹³⁹ Cf. ASP, RQ 1970- 1974.

paróquias centrais das regiões episcopais para as comunidades mais carentes, de forma que toda a comunidade católica paulistana estivesse mobilizada dentro de suas possibilidades. Mais uma vez, depois da experiência na região Santana, D. Paulo iria privilegiar a criação de relações mais comunitárias e participativas na ação eclesial, integrando, sobretudo os leigos e as religiosas. Ele absorveu a política eclesiástica do Vaticano e priorizou a criação de laços comunitários em detrimento de uma concepção eclesial excessivamente jurídica. O plano de D. Paulo para a Arquidiocese nasceu do “projeto de *Vergemeinschaftung* (‘comunalização’) da Igreja [...] e seu método” (IFFLY, 2010, p. 193) que priorizava a comunicação circular entre todo o povo católico, em todos os níveis, partindo da base e retornando a ela.

Iffly (2010) chama a atenção para o fato de que o “basismo” como estrutura, mas também como orientação dos movimentos sociais e da ação política, não se confunde com o princípio moderno da representação por delegação. No “basismo” não há delegação de poder, mas diálogo, comunicação circular e decisão popular. O povo é sempre soberano e sua capacidade de decidir nunca é delegada, nem que seja por um determinado período. Por isso, a Arquidiocese de São Paulo se estruturou de forma que pudesse haver mobilização para a participação de todos. A tarefa eclesial não era mais impor, mas oferecer os mecanismos de mobilização para a participação em todos os níveis.

Para isso, o território arquidiocesano foi dividido em vários níveis: setorial, regional e diocesano. No primeiro nível, estão as comunidades de base e as paróquias que são reagrupadas no setor. O setor tem um coordenador, proposto pelo povo e pelos religiosos e eleito pelos sacerdotes do setor. O coordenador do setor tem a função de circular a comunicação, de um lado, entre todas as comunidades do setor e, de outro, entre o setor e a Arquidiocese, mediante os conselhos arquidiocesanos. A estrutura do setor é composta por um coordenador e sua equipe (geralmente um leigo e uma religiosa); um conselho de pastoral setorial (formado pelos seguintes representantes: leigos, religiosas e sacerdotes), que se reúne mensalmente; e pela assembleia geral setorial, por meio da qual se decidem as grandes linhas pastorais. No segundo nível, temos praticamente a mesma estrutura (um conselho pastoral regional e a assembleia geral regional), com a diferença de que a região episcopal está sob a responsabilidade de um bispo auxiliar e sua equipe: os coordenadores de setor. No terceiro nível, a estrutura é a mesma (um secretariado arquidiocesano de pastoral e a assembleia arquidiocesana), com a diferença de que o território metropolitano está sob responsabilidade do arcebispo e de sua equipe: os bispos auxiliares das regiões (ARNS, 2001; CAMARGO, 1983; IFFLY, 2010; SOUZA, 2004).

Essa estrutura permitia a participação da população e sua representação em todos os níveis do governo arquidiocesano. A estrutura arquidiocesana era, por um lado, abertamente descentralizada, permitindo dar respostas aos problemas específicos locais; por outro, seus mecanismos eram capazes de gerar uma unidade orgânica, permitindo a cooperação na resolução de problemas de alcance metropolitano. Esse planejamento orgânico era a expressão manifesta de uma teologia da Igreja local, marcada pelas novas políticas eclesiais do Vaticano II. O planejamento da ação pastoral empreendida por D. Paulo visava a “união e participação de todos na ação em favor do povo para reuni-lo e organizá-lo, tanto na solidariedade humana quanto na vivência da comunhão eclesial” (ASP RQ 1970-1974, p. 9). O povo da periferia foi quem mais experimentou os efeitos perversos da rápida modernização nacional e seu correlato processo de urbanização excludente. Os migrantes da periferia viviam na miséria, numa atmosfera de instabilidade laborativa, insegurança e violência. Desenraizados de seus ambientes tradicionais, viam-se numa situação de desconfiança e isolamento, abandonados à sua própria sorte, desprovidos como estavam das estruturas sociais básicas adequadas (IFFLY, 2010; PRANDI, 1996). Com sua ação, a Arquidiocese desejava suscitar a solidariedade comunitária, tornar a população um povo organizado, conscientizando-a de seus direitos e do seu valor.

Entretanto, as regiões só se estruturaram com seus bispos a partir 1975. Os setores, no entanto, foram incentivados desde o início da Operação Periferia, em 1972. A mobilização que D. Paulo proporcionou em torno desta, possibilitou o surgimento de equipes de evangelização na periferia: as chamadas “Semanas da Palavra” (IFFLY, 2010, p. 45), cujo objetivo era formar comunidades de base e treinar líderes comunitários capazes de mobilizar a comunidade a se reunir para discutir seus problemas concretos e imediatos à luz do Evangelho. Aqui aparece um dos elementos que estariam na base das chamadas Comunidades Eclesiais de Base, doravante, CEBs. Segundo Camargo (1983), esses cursos de evangelização tinham por objetivo a conscientização e, por isso,

[...] pretendiam despertar entre os participantes a ideia de uma consciência crítica, seguida pela capacidade de associação para resolver problemas comuns. Essa forma de pedagogia, retransmitida de modo informal pelos próprios leigos integrantes dos cursos a uma ampla rede de grupos de base católica, trouxe fundamentos que serviriam de apoio às experiências de união e capacidade reivindicatória características das CEBs (p. 68).

As CEBs foram inicialmente formadas por um pequeno grupo de vizinhança (em média de 20 a 30 participantes) que se reunia semanalmente para verificar como a Bíblia poderia se constituir num recurso útil para sua organização e a resolução de seus problemas concretos (CAMARGO, 1983; MAINWARING, 2004). Elas constituíram instrumentos

privilegiados, utilizados pela Igreja Católica paulistana, para organizar a população da periferia, buscando a restauração das formas de vida comunitárias na Igreja e na sociedade, mediante a assunção dos valores primários da cooperação, da solidariedade e da ajuda mútua como condição primeira e necessária para a resolução de problemas comuns e também para o fortalecimento da luta política que se dava nos processos reivindicatórios da população (LÖWY, 2000).

A construção da unidade era considerada pré-requisito fundamental para o processo de conscientização comunitária, isto porque a pedagogia cebiliana, continuamente repetida, como assinala Camargo (1983, p. 75), traduz-se na ideia de que “a força dos fracos é tanto a unidade na ação como o consenso democrático no processo decisório”. Para essa população da periferia, recuperar os laços sociais representava um retorno às formas de sociabilidade da sociedade tradicional de onde provinham. Embora se assemelhassem à sociabilidade das sociedades tradicionais, as formas das relações sociais fraternas e solidárias assumidas pelas CEBs eram conscientes, eram escolhas dos indivíduos, em contraste com a sociedade inclusiva (CAMARGO, 1983). Segundo Cox (1984), as CEBs se diferenciavam das sociedades arcaicas porque não pretendiam resgatar as formas autoritárias e obrigatórias dessas sociedades, instituídas pelas mais diversas coletividades (família, religião, etc.) desde o nascimento do indivíduo, de forma que pretendiam conservar valores modernos, entre os quais o mais importante era o caráter voluntário da participação. Assim, as CEBs eram formas sociais associativas próprias da sociedade secularizada, porque somente eram possíveis nesta e indicavam estágio crescente de secularização da consciência (BERGER, 2003) ou racionalização da ação religiosa (PIERUCCI; PRANDI, 1996). Também Bruneau (1979) salienta que as CEBs, embora fossem associações religiosas, tinham uma forte dimensão política em virtude de três razões básicas: 1) incentivavam a participação e o processo democrático em todos os níveis; 2) surgiram como busca de soluções para realidades concretas (posse da terra, ausência de transporte, energia e demais serviços básicos); 3) seu método pedagógico insiste na relação entre as situações concretas da vida do povo e passagens bíblicas que, previamente selecionadas, conduziriam à ação política de caráter utópico, tendente à radicalização. No que diz respeito a essas características, é sumamente importante notar como a leitura teológica proposta nas CEBs, seu processo formativo pedagógico-religioso, era marcado pela utilização da Bíblia como meio de conscientização e mobilização política:

O princípio teológico das CEBs é a forte relação entre fé e vida, na qual a Bíblia é tida como a história do povo de Deus que continua até os dias atuais. É frequente a

comparação metafórica entre o povo judeu que enfrenta o império egípcio, resistindo às dificuldades do deserto, como narra o livro *Êxodo*, do Antigo Testamento, e a população carente da sociedade moderna, que se embate com o sistema opressor, resistindo à miséria. Nessa perspectiva, sob nítida influência do marxismo, o pecado é social e se chama capitalismo. No novo Testamento, as comunidades de base [...] encontram os paradigmas da comunidade, conforme o *Atos dos Apóstolos*, como sua ideia radical de igualdade social e partilha de vida (PRANDI; SOUZA, 1996).

Pierucci e Prandi (1996) assinalam que o aumento da atração da proposta do catolicismo entre os marginalizados, econômica e politicamente, acontece quando esse, a partir de um profundo processo de sincretismo com a filosofia laica e a ciência moderna, refaz a utopia – que não depende da intensidade do sagrado – indicando a possibilidade de uma nova sociedade. É pela linguagem da utopia secular que o catolicismo se faz interessante para uma população abandonada na periferia das grandes cidades, imersa nas incertezas causada pelo rápido processo de modernização. É pela assunção da nova linguagem referida à utopia que o catolicismo se torna novamente compreensível e atraente para uma parcela considerável da população paulistana, a cuja condição humana e carências seria capaz de se referir, tendo em vista a sua situação concreta de marginalização econômica e política. Essa nova linguagem devolvia ao catolicismo paulistano a relevância pública que estava em estado de crescente erosão e, ao mesmo tempo, evidenciava a importância do catolicismo na sociedade brasileira, na medida em que era a única instituição, dada sua natureza transnacional e suas estruturas materiais e burocráticas, que estava em condições de fazer frente às arbitrariedades do regime militar (MAINWARING, 2004; PRANDI; SOUZA, 1996).

O método das CEBs, como núcleo fundamental do processo de comunalização da Igreja paulistana, era, segundo Iffly (2010), a conscientização¹⁴⁰ e a mobilização (VER NOTA 92 IFFLY) da população mediante as pequenas ações e iniciativas coletivas que visavam à mudança da mentalidade tradicional, desalienando a realidade social e, dessa forma, submetendo as formações políticas e sociais a uma radical relativização, concebendo-as como obra humana (BERGER, 2003). A atuação dos militantes da esquerda católica¹⁴¹, como agentes pastorais, nas CEBs arquidiocesanas (IFFLY, 2010), conduziram-nas ao recrudescimento de um pensamento identificado com a prática social e a militância política

¹⁴⁰ Este termo é recorrente e cobre um universo enorme de significação, mesmo entre os católicos. Sua origem está associada ao método de educação popular concebido pelo conhecido pedagogo Paulo Freire, que o definia como um método de alfabetizar mediante a tomada de consciência da injustiça social e econômica pelo alfabetizando. No discurso arquidiocesano paulistano, conscientização se refere à “transformação dos esquemas interpretativos” individuais no sentido do desenvolvimento de uma ética da fraternidade voltada à mobilização social (IFFLY, 2010).

¹⁴¹ Antigos militantes da extinta ação católica – membros da JUC, JOC – e do MEB: eram “[...] uma militância católica de esquerda, escolarizada, que gradativamente empurra a Igreja Católica para as questões sociais, [...] buscando interpretações e formas de agir que são de origem laica, muitas vezes científicas, como o marxismo acadêmico [...]” (PRANDI; SOUZA, 1996, p. 69).

basista¹⁴² como posição ideológica (PRANDI; SOUZA, 1996). Nesse sentido, a ênfase da ação do catolicismo paulistano foi, sobretudo política, de forma que nele preponderaram sempre mais questões relativas à igualdade e à justiça social, em detrimento de questões ligadas às práticas religiosas tradicionais. O culto, por exemplo, foi bastante marginalizado e sua prática, bastante modificada (PRANDI, 1996).

A insistência das CEBs numa prática religiosa que se expressa mediante ação comprometida com as questões concretas e carências da comunidade (luta por moradia, saneamento básico, transporte etc.) desembocou numa luta pela conquista da cidadania (CAMARGO, 1983; PRANDI; SOUZA, 1996). Por isso, as discussões e a expansão das atividades das CEBs foram um fator fundamental para o surgimento de movimentos sociais, tais como: Movimento contra a Carestia, Movimento contra o Desemprego, Movimento pelos Transportes Públicos, Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra etc. (LÖWY, 2000; PRANDI; SOUZA, 1996).

Iffly (2010) afirma que, ao contrário do que aconteceu em outras dioceses como Rio de Janeiro e Porto Alegre, a reorganização da estrutura arquidiocesana promovida por D. Paulo Arns, em São Paulo, privilegiando a inserção dos agentes pastorais nas regiões periféricas, pôs à disposição da população carente recursos humanos e materiais consideráveis. Essa ação da Arquidiocese de São Paulo transformou-a, no período de repressão e fechamento político, numa espécie de “guarda-chuva” institucional para todos os membros da sociedade civil organizada.

A Igreja de São Paulo monopolizou a sociedade civil, representando amplos setores das classes que se opunham ao regime militar. Até mesmo os pentecostais faziam parte dos movimentos surgidos sob o patrocínio da Arquidiocese de São Paulo e que, de algum modo, permaneciam ligados a ela. Como nenhum grupo da sociedade civil paulistana conseguiria disputar a hegemonia política e moral da Igreja Católica na sociedade com chances de êxito, alguns grupos de esquerda tentaram disputar ou instrumentalizar a militância dos organismos criados pela Arquidiocese (IFFLY, 2010).

O primado quase que absoluto da ação política foi uma consequência não intencionada das novas diretrizes político-eclésiásticas do catolicismo latino-americano e brasileiro,

¹⁴² O basismo é uma posição político-ideológica, teologicamente fundamentada, na metáfora organicista que identifica a comunidade católica a um corpo vivo indivisível. Esta ideia é traduzida politicamente para fundar um discurso de solidariedade que enfatiza as trocas vitais de informação que deve haver em todos os níveis da comunidade. O basismo não se refere somente à estrutura, mas também à orientação da representação dos movimentos sociais e da política. O basismo se constitui numa crítica ao princípio moderno da representação por delegação (IFFLY, 2010).

implantadas no território arquidiocesano paulistano, que visavam dinamizar a vida religiosa e a participação dos leigos, de modo que se pudesse efetivar a dominação religiosa sobre a sociedade (PRANDI; SOUZA, 1996). O advento do Regime Militar brasileiro e o consequente esvaziamento político da sociedade civil, devido à repressão, fez da Igreja católica, com o apoio de amplos setores da sociedade civil, “[...] a mais importante força de oposição durante grande parte dos anos 70” (MAINWARING, 2004, p. 125). Dessa forma, a Igreja paulistana e, mormente, as CEBs, tornaram-se um terreno fértil para a ação política de militantes de esquerda, sobretudo intelectuais e políticos influenciados por alguma modalidade do marxismo acadêmico, servindo-lhes como estímulo para sua transformação ideológica. Nesse sentido, a Igreja paulistana e as CEBs assumem uma identidade em oposição ao regime militar, desde as formas de organização até a ideologia (IFFLY, 2010). Segundo Prandi e Souza (1996), ao eleger um inimigo, a religião constrói e reforça sua identidade específica. Enquanto o contraponto no catolicismo tradicional eram os inimigos espirituais, o velho diabo e as outras religiões, resultado de suas incitações, o inimigo do catolicismo modernizado, cujo *nomos* está integrado precariamente ao mundo secular, é o sistema capitalista, personificado pelos ricos (“burgueses”), cuja base militar é o regime autoritário.

Nesse esquema interpretativo, a mais-valia marxista torna-se a medida do pecado, resultado da exploração do homem pelo homem, e a abolição do pecado acarreta, necessariamente, o fim da sociedade de classes capitalista. Nesse sentido, a prática religiosa consequente só pode estar a serviço da revolução e das suas forças políticas que operam na sociedade (PRANDI; SOUZA, 1996). Isso manifesta a inserção do catolicismo paulistano pós-conciliar numa órbita secular. É sinal evidente de que o catolicismo *aggiornato* paulistano, consolidado no combate ao regime militar, secularizou-se na sua ação e nos seus conteúdos.

4.3 AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

As primeiras reuniões das CEBs ocorreram nas ruas ou num espaço cedido por algum membro da comunidade, mas posteriormente foram construídos centros comunitários onde passaram a ocorrer todas as reuniões de comunidade (RODRIGUES, 2008), desde as celebrações religiosas até cursos profissionalizantes e atividades cooperativas ou lúdicas. Abrigavam o funcionamento de creches para as crianças da comunidade, cursos de

alfabetização, clubes de mães, movimentos sociais, cursos de natureza religiosa, serviços de saúde etc. Iniciativas como os grupos de compras comunitários, que permitiram enfrentar o alto custo de vida, se desenvolveram com o apoio desses centros. Os centros comunitários se tornaram local privilegiado de encontro, de discussão e organização das comunidades de base, tendo papel fundamental no projeto comunitário da Arquidiocese de São Paulo (IFFLY, 2010; RODRIGUES, 2008). D. Paulo priorizou, desde a Operação Periferia (1972), a construção desses edifícios que, ao contrário dos templos tradicionais católicos, são definidos como local de culto e, ao mesmo tempo, espaço de encontro para as reuniões comunitárias, não necessariamente de caráter religioso. Os centros são grandes galpões, sem divisões internas, onde não se delimita um espaço privilegiado para as atividades de caráter sagrado. Constitui-se num local polivalente, onde o sagrado coexiste com o profano. Nem mesmo sua estrutura arquitetônica externa o identifica como edifício religioso. Era uma construção bastante identificada com as moradias dos bairros pobres: teto baixo, construído em ângulo pouco agudo, sem campanário nem vitral. Muitas vezes nem mesmo havia um crucifixo. Esta configuração do espaço permite perceber a secularização interna do catolicismo e, ao mesmo tempo, revela a presença de relações sociais de caráter menos hierárquicas entre sagrado e profano, clero e leigos:

A disposição do espaço da igreja permite diferenciar e hierarquizar leigos e clero. Enquanto a colocação de altar e bancos, a forma longitudinal da nave impõe uma organização da missa na qual o padre oficia, presidindo a assembléia dos fiéis separado dela, as celebrações religiosas nos centros comunitários se organizam de forma variada. Os fiéis podem estar em círculos, o padre ocupando o centro. Mais frequentemente, a celebração tem lugar sem ele, servindo os centros comunitários de local de culto para comunidades que recebem a visita de um padre ocasionalmente (IFFLY, 2010).

D. Paulo priorizou, a partir do final de 1972, a construção de inúmeros centros comunitários nos bairros que compunham a Arquidiocese de São Paulo (RODRIGUES, 2008). De acordo com Domezi (1995), o número de centros comunitários e CEBs na periferia de São Paulo teria aumentado significativamente entre a segunda metade dos anos 1970 e a metade dos anos 1980. Foi possível confirmar essa informação no Relatório Quinquenal (1975–1979) da Arquidiocese, na qual se encontram informações mais completas sobre esse crescimento. O Relatório aponta para a construção de mais centros comunitários na periferia do que nas regiões centrais da cidade, único local onde o número de paróquias era maior que o número de centros comunitários. No total, segundo o Relatório arquidiocesano, existiam 506 centros comunitários e 377 paróquias em todas as regiões do território arquidiocesano (ASP, RQ 1975- 1979, Parte I; RODRIGUES, 2008). Segundo Iffly (2010), a Igreja paulistana comprou 765 terrenos, entre 1971 e 1984, para a construção de centros

comunitários, nos quais, entre 1971 e 1984, foram construídos 605 destes. A maior parte dos terrenos, entre 1971 e 1979, foi comprada nas regiões periféricas da Arquidiocese (IFFLY, 2010, p. 85). Como exemplo, pode-se assinalar que, enquanto a Região Sé (região central) possuía 69 paróquias e 12 centros comunitários, a Região Itapecerica da Serra – uma das mais extensas regiões da Arquidiocese – possuía 24 paróquias e 96 centros comunitários (RODRIGUES, 2008). Para a construção desses centros comunitários, foram utilizados recursos angariados na Campanha da Fraternidade de 1972, da venda do Palácio Episcopal Pio XII, em 1972, de doações e, principalmente, do financiamento de entidades católicas alemãs, como *Adveniat* e *Misereor* (IFFLY, 2010; DOMEZI, 1995; RODRIGUES, 2008).

Além das características pouco tradicionais dos centros comunitários, chama-nos atenção a priorização dada por D. Paulo à construção deles, ao invés dos tradicionais templos católicos. Essas opções revelam uma preocupação pastoral que mantinha alguns elementos daquilo que Bruneau (1974) chamou de estratégia de pré-influência, a saber: a ideia de que era preciso primeiro humanizar para depois evangelizar, dada a situação de miséria da população. Essa concepção é confirmada pelo depoimento do ex-coordenador da Operação Periferia, padre Ubaldo Steri, quando explica as razões pelas quais D. Paulo prefere as CEBs às paróquias tradicionais:

Tradicionalmente, pensava-se em construir paróquia, fazer uma igreja [templo], mas, na visão de D. Paulo, o que interessava era chegar logo ao povo e testemunhar alguma coisa. E não ir lá para ficar três anos construindo uma igreja. A igreja não é problema do povo. O povo não precisa de igreja, mas precisa de comida, assistência e escola. Eles não têm nada disso e você vai lá construir uma igreja. Isso é ridículo. Construir uma igreja pode ser uma decisão justa, mas não é disso que eles precisam. Eles precisam ser gente, ser considerados gente, se reunir e crescer na fé, testemunhar a solidariedade e trabalharem juntos. A partir disso é que se cria novamente uma comunidade eclesial (apud RODRIGUES, 2008, p. 105).

Nesse depoimento, fica claro como a estratégia da construção dos centros comunitários é consequência de uma nova concepção de comunidade de fé, na qual as preocupações seculares estão no centro, ocupando o lugar prioritário que outrora tinham os sacramentos e o culto. A missão que a Arquidiocese de São Paulo outorga a si mesma é de ordem temporal: organizar a população em povo, conscientizá-lo dos seus direitos políticos e civis. Percebe-se claramente, mesmo que se argumente que o sagrado foi introduzido no temporal pela encarnação, que a religião somente se torna relevante publicamente quando assume atividades no campo secular, dado que seu âmbito próprio – o sagrado – está destituído de valor central na sociedade secular. Como a sociedade secular não necessita de legitimações religiosas, as legitimações só podem ser seculares. Porém, quando um regime assume posturas autoritárias, fechando os canais ordinários de participação e manifestação

política, a Igreja Católica, única a possuir o aparato burocrático organizado para fazê-lo, oferece a oportunidade histórica de assumir as reivindicações seculares da população. Essas circunstâncias mudam a missão que o catolicismo brasileiro sempre se atribuiu, de forma que a Arquidiocese de São Paulo pôde assumir a pauta das questões sociais e políticas como parte integrante de sua missão religiosa, privilegiando a dimensão ético-social em detrimento das dimensões culturais.

Além da formação das CEBs e da construção dos centros sociais, a Operação Periferia previa a transferência de recursos humanos e materiais para a periferia, incentivando a aproximação entre ela e as paróquias dos bairros centrais. Iffly (2010) salienta que isso significou três fatores conjuntos. Em primeiro lugar, mobilizou leigos, sacerdotes e religiosos a buscar soluções dos problemas da população da periferia. Uma importante iniciativa foi um acordo no qual trinta paróquias da região central assumiram a ajuda humana e material de trinta comunidades periféricas. Também nas regiões episcopais, as paróquias de bairros de classe média assumiram as comunidades da periferia de sua região. O segundo fator diz respeito ao fato de que a Operação Periferia chamou a atenção da opinião pública, sensibilizando a população das regiões centrais em relação aos problemas enfrentados pela população da periferia. Em terceiro lugar, está a importância do papel das congregações femininas no trabalho na periferia. D. Paulo retirou-as da marginalização eclesial¹⁴³ e ofereceu-lhes a oportunidade de se engajar efetivamente nas atividades da Igreja de São Paulo, a partir do assessoramento nas CEBs. Assim, as religiosas abandonaram suas casas nas regiões centrais e foram morar em pequenas comunidades nas periferias, em casas que em nada se diferenciavam das residências da região. Abandonaram o uso do hábito religioso e constituíram um novo ator político e social: a religiosa inserida. Dados¹⁴⁴ mostram que sua presença aumentou bastante na periferia entre 1972 e 1979. Ao contrário do início da Operação Periferia, quando a maior parte residia na região central, em 1979, somente um terço delas lá se encontravam (ASP, RQ 1975- 1979, parte VI, p. 223). Segundo Löwy (2000), as religiosas tiveram um papel muito importante na Arquidiocese de São Paulo na medida em que constituíram a maioria dos agentes pastorais que assessoravam as CEBs, contribuindo também para a feminização¹⁴⁵ das comunidades. A inserção das religiosas

¹⁴³ Antes do Concílio Vaticano II, as religiosas não executavam tarefas referentes às atividades de maior visibilidade eclesial.

¹⁴⁴ Cf. ASP, RQ 1975- 1979.

¹⁴⁵ Segundo Löwy (2000), as CEBs da Arquidiocese de São Paulo eram formadas majoritariamente por mulheres – 60% do total de integrantes – e assessoradas, nas áreas urbanas, por agentes de pastoral pertencentes às ordens religiosas femininas.

parece ser uma resposta pragmática ao contexto da escassez do clero, também, em certa medida, da resistência que os padres mais velhos tinham de participar, uma vez que a renovação pastoral implicava a redefinição de seu papel e a divisão de seu poder (ASP, RQ 1975-1979, parte II, p. 103).

A Operação Periferia, como já fora afirmado, significou o primeiro esforço de coordenação e articulação dos inúmeros elementos que compõem a pluralidade do espaço arquidiocesano de São Paulo, vigorando até o final de 1975, quando a Arquidiocese de São Paulo pôs em vigência seu primeiro Plano Pastoral bienal (1976- 1977). Esse plano foi elaborado a partir do amplo estudo, encomendado por D. Paulo, sobre a cidade de São Paulo, sob a coordenação do sociólogo Cândido Procópio Ferreira de Camargo, presidente do CEBRAP¹⁴⁶, cujos resultados deram origem ao livro “São Paulo 1975: Crescimento e Pobreza”. Tendo por base as conclusões da supracitada pesquisa, as diretrizes pastorais do PPC e as prioridades pastorais da Região Sul I da CNBB, aconteceram várias reuniões com os coordenadores representantes dos 38 setores da Arquidiocese, sob a orientação do colégio episcopal arquidiocesano¹⁴⁷. Nessas reuniões se articularam as diversas propostas num único plano pastoral que, depois de ser amplamente divulgado durante oito meses, para ulteriores emendas, foi, finalmente, votado e aprovado, no final de 1975, pela assembleia geral da Arquidiocese de São Paulo (SOUZA, 2004). Pode-se verificar a articulação dos objetivos pastorais na ilustração abaixo:

Prioridades pastorais (Nacional/Regional e São Paulo)		
NACIONAL	REGIONAL SUL I	SÃO PAULO
Comunidades Eclesiais de Base	Comunidades Eclesiais de Base	Pastoral das Comunidades Eclesiais de Base
Pastoral Familiar	Pastoral Familiar	
Religiosidade Popular		
Pastoral dos Grupos de Influência como Agentes de Transformação Social		

¹⁴⁶ Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, cuja sede se situava em São Paulo.

¹⁴⁷ Era formado pelo cardeal, o arcebispo de São Paulo, e os bispos auxiliares que estavam à frente das diversas regiões episcopais em que estava dividida a Arquidiocese.

	Pastoral da Juventude	
	Pastoral do Mundo do Trabalho	Pastoral do Mundo do Trabalho
	Pastoral da Promoção dos Direitos Humanos e dos Marginalizados	Pastoral da Promoção dos Direitos Humanos e dos Marginalizados
		Pastoral da Periferia

Fonte: Souza, 2004, p. 539.

Apesar do fim da Operação Periferia (1972), seus objetivos foram mantidos como uma das prioridades do I Plano de Pastoral (1976- 1978), sob novo nome: Pastoral da Periferia. A partir desse momento, foi criada a comissão arquidiocesana de pastoral da periferia, com a função de levar a cabo os objetivos da referida pastoral com representação de todas as regiões episcopais da Arquidiocese paulistana (RODRIGUES, 2008).

Assim, fica patente a importância da Operação Periferia dentro do planejamento pastoral da Arquidiocese de São Paulo. Pode-se perceber que ela é o elemento que demarca a singularidade das prioridades da Arquidiocese em relação às diretrizes nacionais e regionais. Para além da redistribuição de recursos, o que é mais importante é a definição de uma nova identidade que esse planejamento, iniciado com a Operação Periferia, aponta. Depois dela, fica definido publicamente que a prioridade da Arquidiocese de São Paulo é a população pobre da periferia, de forma que todos os esforços, inclusive a formação dos seminaristas, deveriam estar orientados para esse sentido (IFFLY, 2010).

Segundo Serbin (1992), depois de 1975, o êxodo de sacerdotes e seminaristas começa a diminuir e se inicia um crescimento lento, porém estável dos aspirantes à vocação sacerdotal. As causas dessa busca pelo sacerdócio parecem estar ligadas à recuperação do prestígio da Igreja de São Paulo na sociedade, devida a sua nova identidade e seu papel na luta contra o Regime Militar (IFFLY, 2010; PRANDI; SOUZA, 1996), a adaptação da formação às realidades do mundo secular, a redução das exigências intelectuais e morais para admissão ao sacerdócio (ENTREVISTA 13).

Em 1975, inicia-se o processo de reordenação da Arquidiocese mediante a nomeação de bispos auxiliares para cada uma das regiões episcopais, ao mesmo tempo em que se iniciam as discussões e posterior aprovação do I Plano de Pastoral arquidiocesano (RODRIGUES, 2008). Nessa época, havia sete regiões episcopais – Leste I, Leste II, Norte, Oeste I, Oeste II, Sul e Centro –, mas, em 1979, elas aumentaram para nove e também

modificaram o nome, tornando-se respectivamente – São Miguel, Belém, Santana, Lapa, Osasco, Santo Amaro, Itapecerica, Ipiranga e Sé (IFFLY, 2010; RODRIGUES, 2008 NOTA p. 136). Essa reordenação e as novas diretrizes pastorais não chegaram a ter nenhuma grande repercussão na formação sacerdotal dentro do território arquidiocesano. Porém, a nova práxis arquidiocesana conduziu às grandes mudanças na reflexão teológica. Essas mudanças na práxis precisavam de um discurso religioso novo que as justificasse em nível arquidiocesano. Essa mudança na formação intelectual dos seminaristas é a questão central do próximo capítulo.

5. DOS MANUAIS TOMISTAS EM LATIM À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Neste capítulo, não se pretende estudar as ideias religiosas por si mesmas, como entidades autônomas, mas na medida em que são produto e produtores da atividade humana, nesse caso, da atividade religiosa socialmente realizada. Isso não quer dizer que, em tese, as ideias religiosas não possam retroagir sobre as estruturas sociais, modificando-as. Weber demonstrou, com exatidão em seus estudos sobre religião, que pode haver fenômenos não econômicos economicamente relevantes. O que importa sublinhar é que, sem tomar uma posição nem “idealista” nem “materialista”, é possível verificar a relação dialética entre teoria e práxis¹⁴⁸ nos fenômenos religiosos, em cada situação empiricamente dada. Nesse sentido, essa compreensão dialética postulará o enraizamento de toda consciência e suas ideias na práxis cotidiana, tendo, porém, o cuidado de não concebê-lo como causalidade mecanicista.

A teologia produzida na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (FTNSA) se apresenta como saber objetivado pela atividade religiosa humana dos católicos. Nesse sentido, embora a teologia se pretenda concepção eterna, ela é produzida e reproduzida pela atividade humana em constante relação dialética com a sociedade inclusiva. Essa é condição de ela manter-se como realidade plausível, legitimando a instituição que a produz. Nesse sentido, pode-se perceber que o processo de transformação pelo qual passa a formação dos seminaristas da Arquidiocese de São Paulo, condiciona e é condicionado pela mudança nas concepções teológicas da Pontifícia Faculdade de Teologia da Arquidiocese de São Paulo (PFTNSA). A tese defendida é que as rápidas transformações que ocorreram, também nas concepções teológicas da PFTNSA, se orientam no sentido de uma crescente racionalização tanto das formas quanto dos conteúdos teológicos.

Pode-se dividir a formação teológica na PFTNSA em três fases distintas. As fronteiras dessas fases, porém, são bastante fluidas, de forma que os períodos apontados não são tão precisos. A primeira fase vai de 1958 a 1962, a segunda de 1962 a 1970 e a terceira de 1970 a 1985. Evidentemente, este trabalho não tem a pretensão de cobrir todo esse largo e complexo período. Essa divisão somente tem como objetivo balizar as grandes mudanças ocorridas.

¹⁴⁸ Cf. BERGER, 2003.

5.1 A PFTNSA SOB O REGIME DO SEMINÁRIO CLÁSSICO (1958- 1962)

Desde o século XVI, os seminários se converteram nos lugares onde as concepções teológicas são produzidas e ensinadas. Não que o processo de socialização não possa ocorrer em outras instâncias. Porém, o seminário converteu-se no lugar privilegiado do processo de socialização, ou seja, de interiorização da atividade religiosa e suas relações de dominação. O seu surgimento está ligado justamente à crescente dificuldade de se obter, em outras instâncias onde se davam os processos de socialização, o êxito adequado à configuração institucional do clero. A Reforma Protestante (1517) resultou, entre outros fatores, do fracasso da socialização institucional do clero católico (ZAGUENI, 1999). O seminário clássico, criado pelo Concílio de Trento (1545-1563), foi uma tentativa de responder às supracitadas dificuldades. No Brasil, os hábitos do clero eram bastante semelhantes aos hábitos do clero medieval europeu. Salvo raras exceções, devido a alguma circunstância especial, até o fim da monarquia brasileira, a formação clerical foi geralmente bastante informal e deficiente (BARRETO, 2011; SERBIN, 2008). É no final do II Reinado (1870) que se começa a ordenar melhor o processo de formação clerical, mas a instalação dos seminários, como locais próprios da formação clerical, somente será comum depois do fim do Império brasileiro (1889) (SERBIN, 1992; 2008). Pode-se dizer, no entanto, que os grandes seminários clássicos, a plenitude da formação em moldes tridentinos, no Brasil, só se deu com a criação dos seminários centrais, no final da República Velha (1930) (MICELI, 2009). Este é o caso do Seminário Central de São Paulo (1934), responsável pelos seminaristas das províncias de São Paulo e Paraná (SOUZA, 1999). O seminário era chamado central porque reunia aspirantes ao sacerdócio vindos de todas as regiões do país, conforme testemunho abaixo:

C: Que era o seminário central?

P: É, justamente. Aí todo o mundo ia, os alunos iam pra lá de todo o Brasil, mas principalmente, São Paulo. Mas ia gente do Ceará, Sergipe (Entrevista 18).

O Seminário Central da Imaculada Conceição, situado no bairro do Ipiranga, foi inspirado nos parâmetros dos grandes seminários clássicos, nos quais a formação contemplava, em um mesmo espaço, as dimensões intelectual, disciplinar e espiritual, funcionando em regime de internato. O espaço físico do Seminário do Ipiranga funcionava como residência dos estudantes, professores e formadores e, ao mesmo tempo, ambiente onde se dava a formação intelectual. A equipe dirigente era composta exclusivamente por padres que, muitas vezes, acumulavam funções, atuando, ao mesmo tempo, como formadores e professores. No espaço do seminário, não eram permitidas pessoas estranhas às atividades que

ali se realizavam. Ele funcionava, por assim dizer, fora do mundo, em um âmbito extramundano, atemporal, uma comunidade fechada onde todos partilhavam por longo tempo o mesmo ambiente segregado, como abaixo foi testemunhado:

P – Mas o ensino ainda era junto com a formação, praticamente? Porque o Reitor, às vezes, ensinava na faculdade e morava no mesmo local. Ou não?

R – Não. Isso o que você disse foi naquela primeira fase do seminário central. Todos os professores quase moravam juntos, quase, nem todos. Tinha, eu tive um professor que morava aqui, nessa paróquia, e ia lecionar lá. Então, você tinha todos os superiores e professores morando juntos, quase todos, e os estudantes. Quando foi o seminário provincial, aí praticamente tinha um reitor morando junto, um ou dois que... dois padres, e os outros todos, aí os professores, alguns moravam ainda, continuaram morando no prédio.

P – Só tinha formação na parte de baixo, a parte de cima era, geralmente, ou dos alunos ou dos professores...

R – Você tinha salas de aula embaixo, em cima você tinha quartos, dos estudantes, e tinha dormitórios grandes para os filósofos, depois ficava só os teólogos, (então com seus) quartos individuais (Entrevista 12).

A formação em um seminário clássico era geralmente longa, durando em média treze anos na formação dos padres arquidiocesanos de São Paulo, considerando o período que compreendia a formação do seminário maior e menor. Os professores que residiam fora do seminário eram, com certeza, exceções. O seminário funcionava como um colégio interno e essas características de internato muitas vezes ocupavam todo o tempo dos professores. Até porque, muitas vezes, nem havia distinção clara entre formadores e professores. Muitos, como já se apontou, assumiam as duas funções ao mesmo tempo. Muitas vezes, um professor lecionava mais de uma disciplina. Não havia ainda uma clara especialização nem a profissionalização dos professores. Uma singularidade da formação clássica paulistana é que o seminário maior, desde o final do século XIX, sem excluir a participação dos religiosos, teve como característica distintiva o fato de que professores e diretores pertenceram majoritariamente ao clero secular (SOUZA, 1999; 2004).

A dimensão intelectual começou a se separar, pelo menos de modo formal, da atividade formativa extra-acadêmica (disciplinar e espiritual), quando da criação, em 1949, mais formal que efetivamente, da Pontifícia Faculdade de Teologia¹⁴⁹ Nossa Senhora da Assunção (PFTNSA) — administrativamente integrada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mas funcionando no interior do espaço do Seminário Central do

¹⁴⁹ A Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção teve quatro grão-chanceleres, e quinze diretores. O primeiro grão-chanceler foi o cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota (1950-1964). Nesse período a faculdade teve os seguintes diretores: Mons. Luiz Gonzaga de Almeida, Pe. Antonio Simas Magalhães, Pe. Roberto Pinarello de Almeida e Mons. Roberto Mascarenhas Roxo. O segundo grão-chanceler foi D. Agnelo Rossi (1964-1970). Nesse período, os diretores foram Pe. Dario Benedito Bevilacqua e Pe. Eugenio Cywisnki. O terceiro grão-chanceler foi D. Paulo Evaristo Arns (1970-1998). Nesse período, dirigiram a faculdade o Côn. Geraldo Majela Agnelo, Pe. Benedito Beni dos Santos, Pe. Antonio Aparecido da Silva.

Ipiranga. A partir da criação da PFTNSA, em 1949, as atividades ligadas à dimensão intelectual ficaram a cargo do colegiado de professores, juntamente com o decano, sob a presidência do grão-chanceler da PUC-SP, o cardeal-arcebispo de São Paulo. Dessa forma, formalmente, a estrutura da PFTNSA estava separada da estrutura formativa do Seminário Central do Ipiranga (SCI), mas, na prática, essa diferenciação não aconteceu imediatamente. Essa estrutura formativa, que congregava tanto a dimensão da formação intelectual quanto a dimensão da formação extra-acadêmica, foi criada sob a regência da Constituição Apostólica “*Deus Scientiarum Dominus*” (1931), que determinava o funcionamento das Faculdades e Universidades eclesíásticas, bem como os rasgos básicos da formação filosófico-teológica (IZQUIERDO, 2001). Entre suas determinações centrais, está a indicação de que a teologia deve ocupar o lugar central no ensino da Faculdade e que as verdades da fé expostas na Sagrada Escritura e estabelecidas pela Tradição devem ser investigadas e ilustradas de acordo com a doutrina e os princípios de Santo Tomás de Aquino (Art. 29). Além disso, *Deus Scientiarum Dominus* estabelece as matérias principais e obrigatórias que todos os seminários Pontifícios deveriam contemplar: teologia fundamental, dogmática, moral, Sagrada Escritura, História Eclesíástica, Patrologia, Arqueologia cristã e Direito Canônico (IZQUIERDO, 2001).

O objetivo latente da Constituição Apostólica “*Deus Scientiarum Dominus*” visava dar um passo a mais no processo de centralização, controle da formação eclesíástica e padronização de corpo sacerdotal católico (romanização ou europeização), pondo um pouco de ordem na relativa anarquia das Universidades e Faculdades dependentes da Igreja – que haviam se multiplicado imoderadamente (IZQUIERDO, 2001). Pôr em ordem significa homogeneizar o clero e intensificar os laços de fidelidade ao Papa e à Cúria Romana, a fim de manter a coesão ideológica do catolicismo universal (KRETZER, 2009). Os seminários centrais visavam satisfazer esse objetivo. É importante verificar também que essa determinação pontifícia tem como efeito não-intencionado a racionalização, na medida em que possibilita aos seminaristas adquirirem habilidades intelectuais, como, por exemplo, a disciplina acadêmica, necessária ao processo de desenvolvimento intelectual.

A PFTNSA, como responsável pela dimensão da formação intelectual do Seminário Central do Ipiranga, inicialmente exigia alguma forma de seleção (vestibular). Como nem todos os alunos tinham condições intelectuais de serem aprovados no vestibular, ao lado do curso de teologia da PFTNSA, havia o curso seminarístico de teologia, que não dava direito a diploma nem acesso à pós-graduação em Teologia, mas possibilitava a ordenação sacerdotal (ENTREVISTA 1). Como a PFTNSA era, em princípio, a faculdade indicada para todos os

seminaristas do Ipiranga, vindos de todos os lugares do país, havia uma preocupação do corpo docente com o desnível intelectual entre os alunos, tanto aqueles que não tinham feito o percurso tradicional mediante seminário menor, quanto os que vinham de outros estados do país para estudar somente teologia (Ata I, 3v). Para esses alunos com deficiência intelectual e cultural, a indicação do Card. D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1944-1964) era que os formadores providenciassem reforço adequado que inserisse, inicialmente, o ensino da leitura bem articulada que incluía cursos de retórica, interpretações das leituras e correção pública dos erros cometidos¹⁵⁰. Entretanto, o mesmo Cardeal aponta ao corpo formativo do SCI que o primeiro critério para avaliar se um candidato era apto ao sacerdócio era “observar se ele tem juízo. A inteligência vem em segundo lugar. Não é ela, mas sim o juízo a condição primária para o sacerdócio”¹⁵¹ (Ata I, 9v). Aqui juízo significa docilidade em relação aos formadores, vida moral ilibada, piedade, etc. Então, ao mesmo tempo em que essas indicações do cardeal Motta apontam para uma complementaridade entre as dimensões formativas disciplinar, espiritual e intelectual, elas revelam o primado da dimensão disciplinar e espiritual sobre a dimensão intelectual. Essa complementaridade entre as diversas dimensões formativas era uma marca do tipo de formação clássica e aponta para a articulação e mútua dependência entre elas.

Embora a dimensão intelectual estivesse, nesse primeiro período, subordinada à dimensão formativa disciplinar e espiritual, ela era muito importante. É tanto que havia um exame vestibular para os seminaristas passarem do seminário menor para o maior, como se nota abaixo:

P - Nesse período, o que era mais importante na formação do seminarista? Era a vida espiritual? A dimensão intelectual? Ou a dimensão pastoral, social?

R - Havia um pouco de tudo isso, mas se insistia muito na vida espiritual, na formação espiritual do seminarista, futuro padre.

P - Ok. Caso um seminarista desses tivesse dificuldades com estudo, como é que se fazia? Ele geralmente era mandado embora?

R - A gente às vezes... eu nunca encontrei um caso assim. A gente via que a cabeça do aluno não dava para coisa. Dizia uma coisa por outra e não se podia brincar. Exame era exame. E para reprovar toda vez, também não dava. E o aluno acabava... Eu tive um caso, um menino de São José dos Campos, coitado, a gente tinha pena porque era um aluno esforçado, mas a cabeça não dava. Agora isso dependia muitas vezes... E eu fui examinador do vestibular. Tinha que organizar a matéria. Havia exame escrito, depois oral. E eu reprovava muita gente ... porque via que alguns não davam. O exame era em latim. (Entrevista 18).

Não era só na admissão ao SCI que havia exigências. Também durante o curso a dimensão intelectual ocupava um lugar importante, podendo definir a “vocação” do

¹⁵⁰ Ata I, 3. As aulas dos seminaristas aconteciam às segundas, terças, quartas, sextas e sábados.

¹⁵¹ Ata I, 2-3.

candidato. É preciso lembrar que a formação sacerdotal exigia recursos de escolarização a fim de tornar possível o exercício de sua liderança dentro da sociedade. Nessa época, a sociedade brasileira rural, formada em sua maioria por analfabetos, precisava de mão de obra especializada para a docência. Com a experiência de seminarista, muitas vezes, começava muito cedo, muitos, sobretudo os mais pobres, aproveitavam-se do ensino ministrado no seminário menor (equivalente ao ensino fundamental e médio) para, depois, pleitear um posto de trabalho no mundo secular. Por isso, a evasão era muito grande quando da passagem do seminário menor para o maior (SCHOOYANS, 1968). Muitos abandonavam a vocação sacerdotal ao terminar os estudos no seminário menor, como se observa:

P - Então na verdade o senhor foi para o seminário mais para estudar, não como uma vocação ainda?

R - Era mais para estudar, também. Os pais entravam num consenso assim, que se aproveitasse o seminário para tirar um diploma, já era um grande ganho. Se quisesse ser padre, isso iria se conciliar com o tempo. Mas era mais a questão de estudo que nos levaria a este ou àquele seminário (Entrevista 04).

Numa sociedade onde o Estado negligenciava o ensino público, os seminários menores constituíam uma válvula de escape para meninos que desejavam estudar. Os estudos do seminário menor obtiveram reconhecimento civil desde 1954 (SERBIN, 2008). De qualquer forma, o ensino oferecido, em geral, nos seminários contemplava, em seu currículo básico, matérias clássicas como línguas (Latim e outras línguas estrangeiras), gramática, canto, retórica, geografia, geometria e álgebra, história sagrada, Sagradas Escrituras, teologia e filosofia (LIBÂNEO, 1983; SERBIN, 2008). O ensino ministrado, portanto, oferecia uma boa base de conhecimentos e, além disso, proporcionava a criação de disposições ou hábitos intelectuais nos seminaristas, como se pode depreender:

P- Sob o ponto de vista cultural, o que se lia nessa época em que o senhor era estudante?

R – Olha, eu acho que o clero daquela época era um clero que tinha cultura, e muita. Falava várias línguas, todo mundo lia em francês, latim a gente sabia, mas nós tínhamos uma coisa que, eu não digo que é o modelo. Quase todos nós passamos por seminário menor, porque a geração atual não tem. Então, o que acontece, a base dos nossos estudos foi superior. Os estudos clássicos foram muito sólidos. Então a gente teve uma formação clássica, clássica de literatura, de história, de geografia, de de...de tudo, de línguas. No meu primeiro ano, a gente estudava português e latim, depois português, latim e grego, depois português, latim, grego e inglês, depois português, latim, grego, inglês e mais outra coisa, não é? Tudo e tal. A gente entrava na filosofia e na teologia com um nível cultural muito grande. Como esse aprendizado foi feito na juventude, então aquilo ficava. Nós não aprendemos coisas com idade avançada. Eu vi, depois, depois de padre, colegas meus com idade de 30 anos, por exemplo, começar a estudar grego... Que dificuldade, não é? Com 30 anos. Eu comecei com onze. Então, teve isso. A gente lia muito também. Não se tinha televisão, não se tinha rádio, nós líamos muito. A gente lia literatura, lia teologia, lia... o que havia, tudo que aparecesse de obras boas da Igreja. A gente lia tudo (ENTREVISTA 12).

Os seminaristas não se tornavam especialistas, mas eram educados nos rigores da tradição clássica e possuíam alto nível de escolarização, se equiparado à minoria que chegava a cursar nível superior no Brasil (SERBIN, 2008). Os seminaristas dedicavam de sete a oito horas do dia aos estudos independentes e atividades em sala de aula. Era fundamental para a Igreja Católica formar um clero culto, capaz de exercer uma posição de liderança sobre várias camadas sociais, legitimando o seu prestígio na sociedade. A política do catolicismo era, depois de ter perdido oficialmente o monopólio religioso, tentar se associar às elites locais e às novas camadas intelectuais urbanas, sobretudo a partir de atividades que exigiam acúmulo de recursos intelectuais (MICELI, 2009; SERBIN, 2008). Os padres assumiam as funções de professores, jornalistas, escritores, músicos e outros. Mesmo no que se refere aos seminaristas que cursavam o seminário menor completa ou parcialmente e, depois, o abandonavam para abraçar uma carreira secular, a organização clerical ainda cumpria um de seus objetivos, tendo em vista que eles sempre levariam às suas diversas carreiras as marcas do processo de socialização deixadas por tanto tempo de estudo intenso. Várias gerações de profissionais no Brasil foram educadas em seminários menores (BARRETO, 2011; SERBIN, 2008). Durante todo o período de Vargas – e da chamada concordata moral – a Igreja Católica ganhou muito prestígio, suas escolas foram ajudadas; e os seminários, subsidiados. Isso reforçou ainda mais a necessidade de uma formação diferenciada e academicamente excelente (SERBIN, 2008). O relato seguinte demonstra que esses rasgos na formação também caracterizavam a formação intelectual do clero arquidiocesano de São Paulo:

P - Padre, na época que o senhor era formador do seminário do Ipiranga, qual ideal, que tipo de padre o senhor queria formar? Que tipo de padre naquela época... O que era ser um bom sacerdote católico naquela época?

R - A gente levou muito a sério a formação dos seminaristas. Tanto que muita gente desistia. Turmas começavam com quarenta alunos no primeiro ano podia passar a filosofia, muitos já saíam na filosofia. À medida que chegava a hora de ser ordenado mesmo, muita gente saía. Então ficavam dezoito, vinte.

P - Qual era a visão da formação dessa época do que seria o padre ideal? Que virtudes deveria ter um bom padre?

R - O padre deveria ter primeiramente uma boa formação intelectual porque muitos acabavam sendo professores. Eu fui um deles. Lecionava em Itu, lecionei em Sorocaba numa faculdade e depois aqui em São Paulo, em diversos colégios (Entrevista 18).

O depoimento acima mostra que a Igreja Católica encontrou um lugar conveniente para disseminar sua doutrina nos meios leigos através da docência, sobretudo nos anos básicos do processo de escolarização. Nesse caso, havia uma funcionalidade entre as aspirações da organização eclesial e as necessidades do Estado brasileiro. O Estado necessitava de estruturas educacionais com um quadro de profissionais qualificados e para a

Igreja era interessante cumprir essa função, na medida em que lhe assegurava a reprodução de sua ideologia religiosa. É importante salientar que os seminários eram buscados, sobretudo pelos filhos das classes menos favorecidas, mas se pode afirmar que não exclusivamente por eles. Como os seminários não eram gratuitos, os mais pobres, para conseguir uma vaga, tinham de receber uma bolsa de estudos (SERBIN, 2008). Os que tinham posses tinham de pagar.

O sistema educacional católico, além de ter sido considerado em alto grau de excelência acadêmica (KRETZER, 2009; SERBIN, 2008), em termos de investimento de recursos escolares, distinguia-se pela especificidade de ser justificado a partir do cosmos sagrado. Entrar num seminário menor era entrar em outro mundo. Significava uma ruptura com a ordem temporal, com o mundo profano. As práticas rituais, a organização do tempo, o exercício da autoridade, a língua falada, o isolamento da sociedade inclusiva, remetiam a um universo sacral e eterno (SERBIN, 2008). Também atenuava as “interferências externas” no processo de socialização eclesial, transformando o indivíduo, distinguindo-o dos outros que se situavam no seio da sociedade ampla. Esses recursos de distinção facilitavam o trânsito entre estratos sociais diversificados na hierarquia social, tendo em vista que identificavam o indivíduo com o prestígio gozado pelo catolicismo na sociedade (MICELI, 2009).

A língua latina, como cultura organizacional, foi um importantíssimo elemento distintivo a acentuar a atmosfera sacral dos seminários. Esse fator sacral explica a impressionante manutenção do latim nos seminários clássicos, embora tenha caído em desuso na sociedade ampla há tantos anos. Os últimos bastiões da língua latina foram as esferas intelectuais europeias, até por volta do século XVI. Isso corrobora a tese da ruptura do mundo do seminário com o mundo profano pela introdução de uma nova língua: uma língua sacra, utilizada num ambiente sacro, entre pessoas sagradas. Na Igreja Católica, o latim é, por excelência, a língua litúrgica e também a língua oficial da organização eclesial católica. Na PFTNSA, a língua utilizada também era o latim, sendo, inclusive, cobrado no vestibular. Se nem todos os professores falavam latim com fluência, todos os professores e alunos deveriam, pelo menos, ler o idioma latino, com destreza, como se assevera:

P – Todas as aulas eram em latim?

R - As aulas eram em latim. Tinha professor que não falava latim, mas em geral as aulas eram em latim.

P - Usavam o latim mesmo?

R - A gente entendia latim, escrevia latim, falava latim (Entrevista 12).

E ainda o depoimento de outro professor:

P - O senhor sempre ensinou com os manuais em latim até a década de 1960?

R - Até quando foi possível falar o latim, eu falei latim.

P - Sempre dava aulas em latim. Também falava em latim?

R - Dava aula em latim. E os alunos... todo mundo se lembra. Quando encontro ex-alunos aí. Eles me dizem: “Lembra daquelas aulas em latim? O senhor castigava a gente”. E eu dizia: “Olha, eu queria que vocês aprendessem também, não é?” (Entrevista 18).

O latim também tinha a função de reforçar o processo de romanização, integrando as Igrejas nacionais à Igreja Católica de Roma, sob a jurisdição universal da Cúria Romana, em um único espaço linguístico-comunicativo. É preciso lembrar que a escolarização em latim, desde o seminário menor, foi uma das exigências da Reforma do Concílio de Trento, no século XVI. O desenvolvimento organizacional do catolicismo dependia de uma maior coesão e comunicação entre os que ocupavam postos de comandos nas nações e no Vaticano. Por outro lado, o controle institucional requer certo grau de uniformização, tanto em termos administrativos, quanto em termos de formação do quadro profissional que se encarregará da formação. Também isso tinha por objetivo diminuir a autonomia dos leigos no que se refere às práticas do catolicismo brasileiro e centralizar a administração na mão do clero (MICELI, 2009; SERBIN, 2008).

No que diz respeito aos estudos superiores de filosofia e teologia (relativos ao período do chamado Seminário Maior), o SCI era, depois de 1949, pelo fato de abrigar a PFTNSA, a única instituição brasileira com direito de “conceder diplomas de Teologia reconhecidos pela Santa Sé” (SERBIN, 2008, p. 110). O Vaticano proibiu qualquer inovação nos métodos de ensino e nos conteúdos das matérias da teologia e da filosofia, enviando, desde a década de 1930, visitantes para inspecionar o cumprimento das regras de funcionamento emanadas (SERBIN, 2008). Nesse sentido, tanto o programa de ensino da filosofia, quanto da teologia, situava-se dentro da tradição escolástica aristotélico-tomista. Essa era a ideologia comum que garantia a padronização, não somente dos comportamentos, quanto das mentalidades.

A Carta Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (1931), ratificando o Concílio de Trento, no século XVI, recomendou como conteúdo obrigatório da formação sacerdotal os pressupostos filosóficos e teológicos de Santo Tomás de Aquino. Este foi um teólogo medieval que tentou em sua obra sintetizar toda a produção teológica católica (os padres apologistas, os padres da Igreja e, sobretudo Santo Agostinho) e os postulados da filosofia aristotélica. Ele expôs seu pensamento em várias obras, mas, sobretudo nas suas duas sumas: a “Suma Contra os Gentios” (1258-1264) e a “Suma Teológica” (1265-1273). Pelo caráter sintético de seus ensinamentos, Tomás de Aquino foi adotado como o eixo central da formação dos seminários clássicos. O Papa Leão XIII (1878-1903) o confirmou como o

grande mentor da formação sacerdotal e o maior dos pensadores católicos, em 1979, na Carta Encíclica *Aeterni Patris*. Esta estabelecia que os escritos de Santo Tomás fossem obrigatórios na formação do clero. Além disso, o mesmo Leão XIII estabeleceu Tomás de Aquino como patrono das escolas, colégios e universidades católicas. Na formação sacerdotal Clássica, também no SCI, em São Paulo, sempre foi obrigatório, como se manifesta no testemunho abaixo:

P - Tomás de Aquino tinha uma importância grande nos estudos?

R - Nossa! Era o autor principal. Eu tenho toda a Suma Teológica dele.

P - Na Filosofia era o autor principal.

R - E na Teologia também, mas principalmente na Filosofia, volta e meia. São Tomás não só tem a Suma Teológica, tem outra obra: *Contra os Gentios*. Também é teologia, mas nasceu para refutar os gentios, filósofos pagãos. E a Suma Teológica é um monumento de teologia. Eu graças a Deus, apesar de ter perdido muitos livros nessas mudanças, outros roubaram, mas a Suma Teológica, eu creio que está inteira ainda na minha pobre biblioteca (Entrevista 18).

Ou ainda outro sacerdote, também formado no seminário central:

P - Qual ou quais eram os autores da filosofia e da teologia mais estudados na época?

R - Era obrigado os estudos da Escolástica: Santo Tomás de Aquino, manuais em latim, aulas em latim.

P - Fora Tomás de Aquino, quais autores eram estudados?

R - A gente estudava Jacques Maritain, estudava-se também livros de autoria dos jesuítas tomistas... tratados como metafísica, cosmologia, pedagogia...eu cheguei a estudar até biologia (Entrevista 04).

E ainda um terceiro:

P - Na época em que o senhor estava na teologia tinha algum autor que tinha alguma influência nos seus estudos do seminário? Algum autor internacional? Algum filósofo? Tomás de Aquino?

R - Na realidade nossa teologia era tomista, porque era baseada na escolástica. Normalmente na teologia nós não tínhamos assim...

P - Era uma teologia que tava muito fundada na filosofia também?

R - Na filosofia escolástica não é? Então realmente era mais nessa linha. Então realmente Tomás de Aquino era a projeção maior e também havia uma presença muito grande dos escritores dominicanos também né, dominicanos e jesuítas, realmente eram aqueles dois que realmente tinham mais projeção na nossa formação; eram os dominicanos, na linha de São Tomás de Aquino e os jesuítas. (Entrevista 08).

A Escolástica não era propriamente uma filosofia específica, mas o método de aprendizagem que nasceu nas escolas episcopais cristãs e que estava fundado na dialética como forma de aprofundar os conhecimentos e resolver as contradições inerentes a ele (VERGER, 2001). A “Suma Teológica” é comumente aceita como a mais requintada expressão do método dialético. Daí, muitas vezes, a escolástica ser concebida como sinônimo de teologia ou filosofia da escola tomista. No Seminário Central do Ipiranga, de modo geral,

não se estudavam as “Sumas” de Tomás de Aquino diretamente, mas os manuais tomistas que foram produzidos e adotados por professores da Universidade Gregoriana, em Roma (SERBIN, 1992; 2008). No que diz respeito ao método, este era o método escolástico pelo qual o professor apresentava uma tese, os argumentos pró, os argumentos contra e, posteriormente, a solução do problema. Todo o ensino era realizado conforme a pedagogia tradicional, fundamentando-se na memória e na repetição e na autoridade docente. Por isso, os conteúdos não eram muito discutidos nem questionados, mas apresentados como doutrina oficial da Igreja Católica, devendo ser aprendidos como tal.

As disciplinas da filosofia estavam divididas em grandes áreas gerais: lógica, gnosilogia, cosmologia, psicologia, metafísica, teodiceia, ética e história da filosofia. Já o currículo de teologia estava dividido nas seguintes matérias: teologia dogmática, teologia moral, teologia fundamental, história da Igreja, Escritura Sagrada, exegese, lei canônica, grego, hebraico e canto gregoriano (ENTREVISTA 04, 08, 18). O método teológico era predominantemente dedutivo: primeiro se apresentavam as grandes teses dogmáticas e, depois, passava-se a suas consequências no campo prático. Os entrevistados abaixo confirmam a centralidade de Santo Tomás de Aquino e do método escolástico.

P - Qual área do conhecimento o senhor dedicou particularmente as suas leituras, de forma predominante, no tempo de seminário? Teologia? Da filosofia? A pastoral, a liturgia, a história, os problemas sociais? A qual parte o senhor dedicou pessoalmente maior tempo de suas leituras?

R - Primeiramente à parte teológica, dogmática. Esta, de algum modo, absorvia o tempo da gente todo. Depois os grandes escritores espirituais da época. Acho que foram duas fontes muito ricas. A parte pastoral menos. A gente tinha tempo limitado. Mas realmente a parte teológica, porque você não tinha muito tempo; você tinha que estudar teologia, teologia e mais teologia. Depois você tinha que apresentar a tese, havia as chamadas disputationes, aquilo também nós participávamos, e era tudo em latim. Então, seu foco era teológico, diretamente teológico (ENTREVISTA 08).

Ou ainda:

P - O que era que mais se enfatizava na dimensão do ensino? Era a dimensão mais dogmática, dimensão espiritual ou dimensão pastoral, no sentido do...

R - Lá era a dogmática. A dogmática era o básico, a gente estudava teologia, estudava Santo Tomás de Aquino... (ENTREVISTA 12).

Pode-se observar uma recorrência muito grande entre os entrevistados em apontar Tomás de Aquino como o autor principal da formação sacerdotal. Era uma exigência do magistério pontifício para a formação dos seminaristas. Tomás de Aquino ficou conhecido no mundo intelectual pela defesa da tese filosófica de que a fé cristã não é contrária à razão, sendo a verdade uma só (MONDIN, 2003). Nesse sentido, é de Tomás de Aquino a primeira

tentativa de postular uma ciência teológica. Ele é um autor de síntese (ZANOTTI, 2003). Propôs uma síntese bem sucedida que em seus pontos principais permaneceu como orientação central da Igreja Católica do Concílio de Trento (1545-1563) até o Concílio Vaticano II (1962-1965) (SERBIN, 2008). A obra de Santo Tomás de Aquino constituiu-se como a primeira forma consistente e durável de racionalização da teologia no ocidente: tentou fundar uma ciência teológica. Porém, mais importante que isso é perceber que esses processos de racionalização teológicos se dão em períodos históricos nos quais as estruturas de plausibilidade do catolicismo são ameaçadas. No caso de Tomás de Aquino, quando a cristandade é ameaçada pelos muçumanos. Depois, no século XVI, quando se criam os seminários, fundamentais no estabelecimento de mecanismos formais de socialização, por ocasião do Concílio de Trento (1545-1563), como resposta à Reforma Protestante (1517). O grande renascimento tomista, com Leão XIII (1878-1903), acontece por causa das várias ideologias seculares que surgem no século XIX: marxismo, liberalismo, socialismos utópicos, racionalismo. No Brasil, também o que suscita o desenvolvimento institucional da Igreja Católica e sua conseqüente burocratização é a tentativa de adaptar suas estruturas a fim de competir com as estruturas de plausibilidade rivais. Os seminários são criados na medida em que as estruturas de plausibilidade do catolicismo são ameaçadas pelas ideologias seculares (maçonaria, positivismo, marxismo, etc.) ou pelas novas religiões que ganharam a liberdade de se expressarem no espaço público após a proclamação da república (1889).

Apesar de serem transplantados do exterior para o Brasil, os seminários clássicos, como dispositivos de formação de um determinado tipo de quadro profissional, inicialmente, encontraram no Brasil um espaço funcional em vários sentidos. Em primeiro lugar, porque o desenvolvimento institucional eclesial gerou uma gama alternativa de carreiras dentro da Igreja Católica, superior à ofertada pela sociedade em termos da divisão de trabalho de dominação leiga (MICELI, 2009). Nesse sentido, a carreira clerical passou a ser uma alternativa de ascensão social interessante, sobretudo para meninos pobres da zona rural. Ao mesmo tempo, supriu a insuficiência de estruturas e profissionais qualificados para a educação básica e superior (SERBIN, 2008). Mais ainda: promoveu a criação, no clero, do “espírito de corpo” e da lealdade institucional, reduzindo a interferência do Estado na organização eclesial (MICELI, 2009; SERBIN, 2008). A doutrina de Tomás de Aquino era o que de “melhor” a Igreja católica poderia oferecer em termos de um discurso “empiricamente adequado” ao tipo de sociedade predominantemente rural, como a brasileira. Havia uma correspondência entre o tipo de ideação tomista (metafísico e a-histórico) e a sociedade rural

brasileira, com sua rígida estrutura social, economia estática e reduzida mobilidade social (BERGER, 2004; BRUNEAU, 1974). Com a doutrina de Tomás de Aquino, era possível estabelecer as antigas certezas teológicas da tradição católica numa roupagem racional-metafísica e legitimar as instituições sociais mantendo o mundo sociocultural estável. O tomismo, numa versão manualística e maquinal, mostrou-se funcional para os objetivos da Igreja Católica e do Estado brasileiro, na medida em que tanto legitimavam as intenções monopolizadoras do clero quanto o *status quo*.

A leitura de Tomás de Aquino, que foi a base da formação intelectual dos seminaristas de São Paulo, mediante o uso dos manuais da Universidade Gregoriana (ENTREVISTA 12), favoreceu um tipo de teologia maquinal, mais preocupada com a recitação de teses tomistas que com uma reflexão teológica original. Essa rígida ortodoxia acarretou o impedimento da compreensão da mensagem cristã em relação às mudanças pelas quais passou a cultura brasileira, favorecendo certa mentalidade de encastelamento e certo elitismo pastoral. Nesse tipo de configuração intelectual, o catolicismo se manifestava como uma cosmovisão sacral e dogmática, em defensiva contra o racionalismo moderno, sobretudo na Europa, que foi transferido para o território brasileiro, sem quase nenhuma mediação sociocultural. Até o método escolástico, como se afirma abaixo, estava fundado nas relações de contraposição e antagonismo entre o sistema filosófico católico e a filosofia moderna.

P - A base da sua formação foi em Tomás de Aquino, também foi a base do seu ensino no seminário?

R - Não, a gente via outros autores também.

P - Sim, mas foi o autor central assim por dizer, não é?

R - Sim, a filosofia escolástica era o ponto forte. Mas necessariamente... havia gente que discordava da tese que você tava estudando. Então vinha Kant, Emmanuel Kant, da Alemanha, o outro... Nietzsche e assim outros autores. Mas depois tinha... a tese: era o corpo, digamos assim, do estudo, depois tinha uma introdução, depois vinham as objeções e refutação das objeções, justamente por parte desses filósofos, que não eram católicos. Mas a gente tinha que passar por eles assim para conhecer também um pouquinho. (ENTREVISTA 18).

Os seminaristas eram treinados na cosmovisão filosófica e teológica tomista para refutar as filosofias racionalistas modernas. Apesar de possuírem uma boa formação de base, formação clássica (domínio de línguas antigas e modernas, literatura latina, gramática etc.), os seminaristas não desenvolviam todas as suas possibilidades, haja vista que suas aspirações esbarravam nos limites impostos pela disciplina eclesiástica, como, por exemplo, restrição de acesso à literatura filosófica e teológica modernas, ausência de autores modernos nas discussões em sala de aula, mentalidade filosófica antimoderna, na qual as diferenças eram mais enfatizadas que os possíveis aspectos em comum. Por outro lado, o método escolástico,

através das *disputationes*, favoreceu o contato dos alunos com as teses filosóficas de autores modernos, justificadas pela necessidade de conhecê-las para refutá-las. Foi dessa forma que os autores modernos foram introduzidos nas aulas de filosofia e teologia pelos professores mais inclinados às mudanças na formação intelectual.

O sucesso relativo da ideologia clerical tradicional somente pode ser entendido se considerarmos a especificidade do Brasil como país de industrialização tardia e cuja população urbana e industrial começou a prevalecer demográfica e politicamente por volta de 1970. Embora o Brasil possa ser considerado um Estado secular desde a proclamação da República (1889), o seu incipiente processo de desenvolvimento industrial possibilitou à cosmovisão católica o espaço simbólico necessário para manter sua função social de legitimação da ordem política, na medida em que o apoio do catolicismo demonstrava-se vantajoso politicamente (SERBIN, 2008). Evidentemente, essa colaboração entre a religião católica e o Estado não ocorre da mesma forma que se dava na monarquia, quando o catolicismo assumia a posição central na legitimação política: à medida que a sociedade vai se tornando preponderantemente urbana e industrial, a natureza secundária da ideologia católica como forma de legitimação política vai se manifestando de forma explícita. A mudança das estruturas objetivas acarreta mudanças na consciência subjetiva, devido ao processo de interiorização, e, conseqüentemente, o abalo nas estruturas de plausibilidade do catolicismo tradicional. Dentro de um contexto urbano e industrial, como era próprio de São Paulo desde fins de 1950, o mundo católico perde realidade crescentemente. É cada vez mais visível à hierarquia da Igreja Católica que não é mais possível permanecer ligada a certas cosmovisões petrificadas e certa postura defensiva em relação aos tempos modernos. O imobilismo teológico e pastoral tornou-se insustentável. Os processos revolucionários inspirados no marxismo que explodiam na América Latina preocupavam as autoridades vaticanas (ALVES, 1979). Por isso, o Papa João XXIII começa a chamar a atenção dos bispos brasileiros para que mudassem sua postura de inércia e iniciassem um sério programa de evangelização das massas, bem como se unissem, de forma subsidiária, aos esforços do Estado na promoção das reformas sociais necessárias ao bem comum (DELLA CAVA, 1975). Assim, a partir do final da década de 50, iniciou-se um processo lento e gradual de abertura na rígida organização eclesial católica. Essa postura de abertura vai culminar com a convocação, em 1961, pelo mesmo Papa João XXIII, do Concílio Vaticano II. Esse evento religioso teve várias conseqüências para o mundo católico e significou a primeira grande tentativa de adaptação, de acomodação da Igreja Católica ao mundo moderno. A conseqüência é a reestruturação de toda

a organização eclesial, sobretudo nos termos de suas relações com o mundo moderno, como foi demonstrado anteriormente.

No Brasil, já haviam acontecido algumas manifestações de repercussão, antes mesmo do Vaticano II. Os primeiros a dar passos maiores em direção à mudança da cosmovisão tradicional católica foram os leigos mais intelectualizados, que se faziam representar pela JUC (Juventude Universitária Católica). A JUC era, na década de 1960, o posto mais avançado do catolicismo ansioso por participação política (KADT, 2007). A CNBB, criada em 1952, também encorajava a participação eclesial no âmbito dos programas governamentais de reforma social, sobretudo a partir de 1962, quando da adoção do Plano de Emergência. Por isso, a Igreja Católica do Brasil apoiou o projeto desenvolvimentista do governo de Juscelino Kubitschek (1956-61) e as reformas de base promovidas pelo presidente João Goulart (1961-64) (ALVES, 1979; LÖWY, 2000). Neste último governo civil do Brasil, os ânimos políticos estavam muito acirrados por causa da postura política de João Goulart, que era considerada como filo-comunista (SKIDMORE, 1975).

A Igreja Católica de São Paulo também começou a mudar. O cardeal Motta, arcebispo de São Paulo (1944- 64), era mineiro e possuía uma amizade muito grande com o presidente Juscelino Kubitschek (ENTREVISTA 8). Por isso, o Card. Motta foi um dos grandes apoiadores da ideologia desenvolvimentista e, segundo Souza (2004), embora fosse conservador no que se refere às questões religiosas, era considerado progressista em relação às questões sociais, vendo com otimismo o engajamento eclesial nos programas de governo, como o MEB, por exemplo. É importante destacar que a radicalização em direção às lutas por justiça social iniciou-se primeiro entre os militantes da ação católica (AC), sobretudo entre os membros da JUC (AMARAL, 2010). Os seminários continuavam formando padres alheios à realidade social brasileira, alheios às grandes mudanças que ocorriam na sociedade brasileira. O cardeal Motta foi um dos fundadores da CNBB junto com D. Helder Câmara, sendo eleito seu primeiro presidente (BRUENAU, 1974) e grande incentivador do apostolado leigo. Por isso, por volta 1961, o Cardeal Motta começa a introduzir, gradual e lentamente, algumas mudanças no SCI permitindo a relativa distensão da disciplina anterior, como se verifica no testemunho abaixo:

Agora, no fim da minha formação, aí já a preocupação pastoral começou a entrar. Isso eu já no terceiro/quarto ano de teologia. Já havia uma mudança de mentalidade, uma preparação também... Havia uma... uma... Era um período de mudança. Eu me lembro, por exemplo, o arcebispo de Ribeirão Preto, Dom Mosinho, que vinha ao seminário, falava pra nós. Tinha uma abertura, começava a ter, as pessoas começavam a pensar diferente, muito fortemente. Então, havia semanas de estudo, de pastoral. A sociologia começou a entrar, grandes autores a aparecer. Havia uma fermentação. Nós éramos orientados a ir para os encontros da Ação Católica: JEC,

JUC, JOC, participávamos de tudo isso já. Dom Romeo Alberto, diretor espiritual, nos encaminhava para isso (ENTREVISTADO 12).

As rápidas mudanças sociais que ocorreram na década de 1960, sobretudo em São Paulo, refletiram-se nas mudanças na formação do SCI em geral. O contato, mesmo que esporádico, com os membros da Ação Católica (AC) permitiu o arejamento das ideias dos seminaristas, através da troca de ideias e do contato com as obras dos novos autores católicos de linha francesa, lidos pelos integrantes de AC que, em meados de 1950, haviam trocado a leitura de Jacques Maritain (1882-1973), como autor de referência, pela leitura do padre Louis Joseph Lebret (1897-1966), Emmanuel Mounier (1905-1950) e Jean-Yves Calvez (1927-2010) (LÖWY, 2000). Os autores de língua francesa exerceram grande influência nos seminaristas da PFTNSA, conforme se verificou no relato abaixo:

P - Quais os autores que foram determinantes em sua formação no seminário?

R - Então, [...] a cultura francesa era muito... influenciava muito a Igreja no Brasil. Quase todo mundo [no seminário] sabia francês também aqui. Então a gente lia, naquele período, muito do que se fazia lá, os grandes intelectuais. Desde os teólogos que influenciaram o Concílio até os sociólogos, não é... no caso, o padre Lebret, por exemplo. Lebret é o sociólogo, o dominicano que teve uma influência enorme, enorme em todos nós (ENTREVISTA 12).

De fato, Lebret exerceu uma influência inegável entre os católicos brasileiros, sobretudo nos intelectuais que militavam na AC. Bem antes do Concílio Vaticano II, trouxe para a cidade de São Paulo, em 1948, uma filial do Movimento “Economia e Humanismo” que se transformou em um dos centros do “terceiro-mundismo católico” de Lebret, corrente que se situava no interior da ideologia “desenvolvimentista”, hegemônica nos anos de 1950 e início da década de 1960, no Brasil (LÖWY, 2000). Lebret foi um dos primeiros católicos a utilizar, em seus centros de economia humanista, situados no Brasil, o aporte das ciências sociais e o diálogo com o marxismo acadêmico. O movimento “Economia e Humanismo” propugnava um tipo de teologia do desenvolvimento, cuja realização seria uma combinação equilibrada de desenvolvimento econômico com justiça social, a partir de reformas que impusessem limites ao capitalismo. Em São Paulo, um grande discípulo de Lebret foi seu confrade dominicano, professor de Bíblia da PFTNSA, Frei Gilberto Gorgulho (LÖWY, 2000).

5.2 O CONFUSO PERÍODO DE TRANSIÇÃO (1962-1970)

Essas iniciativas e inovações teológicas ficaram mais restritas ao ambiente externo do seminário. A convocação do Concílio Vaticano II, porém, ensejou essa abertura, dando

estatuto de cidadania a essas reflexões sociais que abandonaram sua localização periférica no seio do catolicismo para se transformarem em reflexões centrais. O Concílio Vaticano II derrubou as barreiras construídas pelo catolicismo desde o Concílio de Trento (séc. XVI), favorecendo a abertura necessária para a inovação teológica. Várias correntes teológicas e movimentos de renovação, antes apenas tolerados, ganharam estatuto privilegiado dentro do mundo católico. Na PFTNSA, o período imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II

[...] foi uma fase muito rica, era o movimento bíblico, movimento litúrgico, movimento da ação católica, movimento operário, naquela época havia muito movimento operário; e claro havia os padres simpatizantes desse movimento também. Depois de ordenado, eu me engajei no movimento estudantil (ENTREVISTA 08).

Era um período em que se buscava a renovação, com incentivo das autoridades eclesiais. Vários teólogos identificados com o movimento modernista¹⁵², condenados como heréticos pelo magistério pontifício anterior ao Concílio Vaticano II, passaram a ser aceitos dentro da nova perspectiva de relativo pluralismo aberta pelo magistério pós-conciliar. O catolicismo abandonou a postura bastante defensiva, de hostilidade em relação ao mundo moderno, para adotar uma postura de grande otimismo. A última Constituição conciliar aprovada, em 1965, a *Gaudium et Spes* constitui-se numa celebração ao mundo moderno, às suas conquistas, ao desenvolvimento tecnológico e científico. Desejava-se uma aproximação do mundo moderno, mediante o diálogo empenhado entre os saberes teológicos e as ciências modernas. Muitos católicos, sobretudo sacerdotes e seminaristas que desejavam maior abertura ao mundo moderno, asfixiados como estavam no ambiente pré-conciliar por um ensino de teologia maquinal, disfuncional em relação ao contexto social, importada, que neles provocava o sentimento de inferioridade em relação às conquistas do mundo secular, receberam com entusiasmo as novas orientações conciliares.

Do ponto de vista da formação sacerdotal, o Concílio Vaticano II emitiu um decreto específico: *Optatam Totius* (sobre a formação sacerdotal). Em relação à questão intelectual, este decreto conciliar fundamentalmente prescreve: 1) renovação dos estudos mediante formação humanista e científica; 2) articulação da filosofia perene (metafísica tomista) com os desenvolvimentos científicos disseminados na realidade local; 3) centralidade dos estudos da Sagrada Escritura em articulação com a dogmática, a história da Igreja e a teologia moral, quando possível, sob a ótica da doutrina de Santo Tomás de Aquino; 4) estudo das religiões difundidas no contexto cultural local; 5) revisão dos métodos de ensino, de forma que a

¹⁵² Movimento teológico surgido no início do século XX que reivindicava a acomodação dos conteúdos teológicos, em conformidade com o método científico e a filosofia moderna (BERGER, 1996).

formação doutrinal não se reduza à transmissão de conhecimentos, mas contribua para o desenvolvimento pleno do aluno em conexão com os problemas concretos locais.

Desde o começo do Concílio Vaticano II, iniciou-se certo período de incerteza em relação à condução do processo formativo dos sacerdotes. À medida que os documentos vão aparecendo, foi-se percebendo que a síntese tomista, base da concepção teológica do catolicismo vai sendo minada, marginalizada em favor de concepções teológicas que privilegiam questões modernas ou que estão em diálogo com a metodologia científica moderna. O Decreto *Optatam Totius* deixa manifesta a abertura a certo pluralismo teológico, no qual Tomás de Aquino já não ocupava o lugar central; sua mediação não é mais obrigatória, mas somente desejável. Iniciava-se, assim, um período que muitos autores chamam experimentalismo (LIBÂNIO, 1984; SERBIN, 2008) e que pode ser definido como estado anômico. Geralmente, a anomia aparece associada à suspensão de normas morais, mas, segundo Berger (2003, 1996), ela está associada, sobretudo à insegurança em relação às posturas cognitivas. A convocação do Concílio Vaticano II tira a validade das regras anteriormente existentes, legitimando a ação dos que defendem a mudança, mas, ao mesmo tempo, não determina novas regras imediatamente: “[...] Entrou-se numa espiral de experiências, em busca de respostas a perguntas vagamente sentidas. Sabia-se mais o que não servia do que se tinha ideia do que se queria exatamente” (LIBÂNIO, 1984). Isso punha toda a comunidade eclesial em momento de efervescência, sem uma direção e sentido definidos, de forma que houve um acirramento na luta entre grupos rivais no interior do catolicismo em busca de legitimação de suas ações e intenções dentro e fora das reuniões conciliares. A situação anômica invadiu a própria PFTMSA, de forma que fica patente a ausência de sentido definido na orientação da formação intelectual:

P - O senhor se lembra de alguma reforma curricular que ocorreu no Seminário do Ipiranga?

R - Em 1962 foi abolido do Seminário Central o vestibular nas três línguas fundamentais: português, latim e grego. Nós passamos por uma fase de transição, sobretudo na moral. Não estudávamos mais por textos, mas sim por artigos de revistas e livros daquela época, principalmente pelos artigos da Revista Bíblica, Nova Revista... Os professores traziam muitas apostilas. Tivemos a Teologia em uma fase de transição, na época do Concílio, em que tudo estava incerto: algumas normas eram válidas hoje, mas poderiam não valer nada amanhã... (ENTREVISTA 16).

Ou ainda:

P - Na época, havia uma confusão muito grande, porque a partir de 1962 começaram a chegar algumas informações do Concílio, e os professores não sabiam se utilizavam as apostilas da gregoriana, que eram em latim ainda, ou as informações do Concílio. Algo nesse sentido ocorreu em sua formação?

R - Nós fomos cobaias de toda essa transformação, de toda essa mudança. Professores que entravam em contradição um com o outro. O “X” era ultraconservador, o “Y” ultraprogressista. Não que isso fosse um mal. Eu acho até que era uma coisa boa, essas disputas... Houve até quem dissesse que esse dinamismo das tradições era que enriquecia a teologia. Porque vê essas disputas assim.... Mas não eram profundas. Agora, do ponto de vista formativo, éramos pessimamente orientados, isso infelizmente eles não tinham, não tinham como orientar (ENTREVISTA 13).

Era uma época de mudança muito rápida e a situação era muito confusa. Não havia livros ou manuais didáticos para que os alunos pudessem estudar. Utilizavam-se artigos de revistas que ou faziam avaliações das discussões conciliares ou expunham teses que consideravam merecedoras da atenção dos bispos reunidos em concílio. Os professores eram bombardeados por informações vindas do Concílio Vaticano II, mas não dispunham de nenhuma segurança a respeito dos conteúdos que continuariam válidos e dos que seriam revogados. Os professores mais audazes defendiam e ensinavam teses que ainda não tinham respaldo do magistério eclesial. Outros professores titubeavam, a ponto de não terem nenhuma orientação consistente ou objetivo a alcançar em suas disciplinas. Havia também os que tentavam se apegar às diretrizes pré-conciliares, mas a oposição dos alunos era grande, de forma que acabavam cedendo à confusão. Um fato que ajuda a compreender a falta de perspectiva é a ausência de orientação pedagógica no livro de atas das reuniões de professores entre 1962 e 1966. A extinção do vestibular e, portanto, do conhecimento prévio das três línguas para cursar a filosofia e a teologia, reforça a ausência de uma orientação pedagógica segura.

É preciso entender que o concílio Vaticano II havia instituído uma nova ordem geral para o mundo católico: uma orientação para baixo, para este mundo. A novidade maior foi que não houve nenhuma condenação, mas uma exortação à mudança, à criatividade e até mesmo uma mensagem de entusiasmo em relação ao mundo moderno e seu desenvolvimento técnico e científico. O impactante é que anteriormente ao Vaticano II, o clima em relação à sociedade moderna era de hostilidade, alheamento, condenação. A acomodação da Igreja Católica ao mundo moderno representou alguns passos a mais no processo de secularização da consciência religiosa. Do ponto de vista da formação, significou a autorização e até mesmo exortação a um diálogo maior com as diversas ciências modernas para a execução do trabalho teológico. Do ponto de vista sociológico, o fenômeno da acomodação é efeito da percepção, cada vez mais ampla, da vulnerabilidade das estruturas de plausibilidade do catolicismo tradicional, ou seja, da irrelevância social das concepções teológicas do catolicismo. O primeiro sinal do enfraquecimento de uma estrutura de plausibilidade é a crescente necessidade de legitimações secundárias (BERGER, 2003). Isso quer dizer que, com o tempo,

a teologia tende a se tornar cada vez mais racional, mas complexa. A ampliação da percepção de que a teologia tradicional da Igreja Católica começara a perder a sua legitimidade no mundo social, ficando em posição de minoria cognitiva, pôs as autoridades da Igreja Católica diante de duas posições: ou se entrincheirar, desde que tivesse condições de manter certas estruturas socioreligiosas – coisa que o catolicismo tentou fazer desde a Revolução Francesa (1789) – ou se acomodar, submetendo-se à situação de mercado, modificando sua oferta de acordo com a sensibilidade da demanda. O Vaticano II representou a vitória das forças político-religiosas que lutavam pela acomodação à mentalidade moderna. Contudo, há graus variados entre a intolerância e a acomodação total (BERGER, 2004). A disputa político-religiosa dentro da organização eclesial, após o Concílio Vaticano II, é para determinar que grau de acomodação ao mundo moderno é mais adequado. Alves resume muito bem os fatores que conduziram à nova postura eclesial:

Por um lado, as dúvidas que a Igreja universal formulou sobre o seu próprio papel a partir da morte de Pio XII e ao longo do Concílio Vaticano II obrigaram a hierarquia brasileira a aperceber-se dos problemas sociais e econômicos do país e abrir-se às novas correntes teológicas. Por outro lado, a crescente consciência política das classes oprimidas e a resposta ditatorial que provocou por parte das classes dominantes colocariam a Igreja face a uma opção que já não podia ser passiva. [...]. A Igreja foi, em consequência, forçada a enfrentar a crise modificando a sua organização, o seu discurso ideológico e, finalmente, o seu comportamento político (ALVES, 1979, p. 40).

Inicialmente, na Arquidiocese de São Paulo, prevaleceu uma orientação tendente às reformas moderadas, buscando conciliar a antiga orientação transcendente com a nova orientação imanente do catolicismo, sob a regência do Card. Motta. Nesse período, um dos grandes nomes da PFTNSA era o professor de teologia dogmática Roberto Mascarenhas Roxo. Mons. Roxo foi perito do Concílio Vaticano II (1962-1965), escolhido pelo então arcebispo de São Paulo, card. Motta. Além disso, participou da Comissão Internacional de Teólogos em Roma e no CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana). O Mons. Roxo era o professor mais destacado da PFTNSA. Era ele quem conduzia a orientação teológica da faculdade, sob a confiança do card. Motta e depois do Card. Rossi (1964-1970), conforme se pode constatar:

[...] É... vamos dizer... naquela época, na medida em que eu estou lembrada, quer dizer, quem realmente dominava a cena teológica era monsenhor Roberto Roxo, o pessoal deve ter falado dele. Ele era realmente um perito do Vaticano II e o grande negócio dele era, vamos dizer, a mudança da visão da teologia em relação ao Vaticano II [...] (ENTREVISTA 20).

Ou:

[...] o padre Roxo era o mais famoso naquela época, com merecimento. As suas aulas passavam num pestanejar. Ele fazia rir sem sair do assunto. Ele era teólogo do Papa Paulo VI. Todo ano ele ia a Roma (ENTREVISTA 22).

A maior característica do trabalho teológico de monsenhor Roxo era a comparação entre teologia pré-conciliar e pós-conciliar, de forma a destacar o desenvolvimento doutrinal sem que este implicasse uma ruptura radical com o passado. Ele era, do ponto de vista teológico, um reformista moderado. Defendia que não era possível manter a discussão teológica imobilizada, mas, por outro lado, foi um crítico das inovações radicais que implicavam rupturas radicais com a tradição católica, sobretudo o núcleo da fé cristã, conforme estabelecido pela tradição. Dessa forma, enquanto esteve à frente da PFTNSA, como decano (diretor), de 1960 a 1968, tentou imprimir a sua própria concepção teológica, relendo as inovações conciliares no contexto da tradição teológica católica, evitando grandes rupturas no entendimento global da fé católica (Ata I, 2v). Para ele, a tradição teológica católica deveria se renovar, sem, no entanto, perder seu caráter estruturante em relação à razão secular. Dessa forma, ele entendia que a nova orientação imanente do Concílio Vaticano II deveria ser entendida como complementar à antiga orientação transcendente, não substitutiva a ela.

As diretrizes do Concílio Vaticano II relativas à formação intelectual eram muito gerais. Assim, para adequar a estrutura curricular da PFTNSA às novas diretrizes conciliares, a Congregação para Educação Católica, órgão do Vaticano que regulamenta as instituições de ensino eclesiais, emitiu em 1968, o documento *Normae Quaedam ad Constitutiones Apostolicam Deus Scientiarum Dominus de Studiis Academicis Ecclesiasticis Reconoscendam*. Este documento foi uma emenda à Carta Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (1931) no qual se abre a possibilidade de um período de experimentação e de proliferação de iniciativas no campo do ensino filosófico-teológico dos seminários e faculdades de teologia. Ele incentivava, sobretudo a promoção do diálogo com todos os crentes e não-crentes, o aprofundamento das relações das ciências e doutrinas filosóficas modernas com a fé. Enfim, dever-se-ia aceitar o desafio de apresentar aos estudantes uma teologia aberta ao diálogo estreito com a comunidade científica (IZQUIERDO, 2001).

É nesse contexto de inovações e incertezas que o corpo docente se reúne com os representantes de cada ano do corpo discente da PFTNSA, em Itanhaém/SP, no ano de 1968, para estudar concretamente a proposta de reorganização da PFTNSA, de forma que ela possa funcionar nos moldes de uma faculdade leiga. Para isso, foi feita a proposta da elaboração de um regimento interno da faculdade, no qual constassem os seguintes itens: percentagem de frequência às aulas, computada por um bedel; elaboração de um temático de trabalhos científicos em número fixo pelos professores, datas fixas para provas; métodos de avaliação

pré-estabelecidos; representação dos alunos através de seu órgão especial: o DASP (através de representantes de cada série) para discussões de questões mais gerais da faculdade, como planejamento das semanas de estudos, currículos de estudos especiais e organização de uma secretaria acadêmica para se responsabilizar pela parte burocrática (ATA I, 15v). Os alunos, influenciados pelas reivindicações do movimento estudantil, também solicitaram a melhoria da qualidade didática das aulas, como por exemplo: estas não deveriam se reduzir ao texto ou apostilas nem à sua leitura; apresentar, no início do curso, os pontos essenciais das disciplinas e uma bibliografia complementar; inserir seminários de reflexão teológicos (ATA I, 16v). Essas reivindicações de professores e alunos referentes à organização da faculdade se orientam no sentido de uma maior racionalização dos procedimentos, implicando a burocratização da PFTMSA, conforme modelo organizativo das instituições de ensino seculares. Implicavam, dessa forma, a profissionalização dos professores e controle das arbitrariedades decorrentes da exorbitância da autoridade docente.

No mesmo ano, o novo cardeal Arcebispo de São Paulo, D. Agnelo Rossi (1964- 1970), como novo Grão-chanceler da PFTNSA, iniciou um processo de reformulação curricular no qual ficaram definidos como eixos centrais de estruturação os seguintes itens: maior ênfase aos estudos bíblicos – e a introdução de novas técnicas de exegese; maior preocupação pastoral e missionária, tais como o ecumenismo, as religiões, o ateísmo (ATA I, 26v); consideração dos problemas sociais e humanos, a presença e a atuação da Igreja na história do Brasil e da América Latina e a origem de problemas sociais específicos (ATA I, 28v). No que se refere às disciplinas, foram introduzidas no currículo as seguintes novidades: sociologia pastoral, psicologia pastoral, teologia do laicato e teologia pastoral (ATA I, 17v). Além da reformulação curricular, também foi aprovado o novo regimento interno no início de 1969. Neste foi reafirmada tendência à burocratização da PFTNSA, sobretudo pela abertura da faculdade ao ingresso de leigos e mulheres, mediante vestibular, exigindo conhecimentos rudimentares de latim e de alguma língua estrangeira (francês, inglês ou alemão) (ATA I, 30). Essas mudanças curriculares implicaram o início de uma mudança de orientação na formação intelectual dos seminaristas, na esteira do Concílio Vaticano II, em direção a uma forte tendência pastoral e uma maior consideração dos problemas sociais do Brasil e da América Latina. Elas apontam para a secularização da consciência ou secularização subjetiva (BERGER, 1997; 2004).

A orientação em direção ao *nomos* secular não ficou restrita à burocratização acadêmica, mas atingiu também o campo das reflexões teológicas da PFTNSA. No final da década de 1960

foram introduzidos na PFTNSA novos autores, teólogos reconhecidos internacionalmente, grandes artífices das reflexões conciliares, que renovaram a teologia católica mediante o diálogo aberto com a filosofia moderna, com as ciências modernas e com as diversas tradições religiosas, sobretudo com o liberalismo protestante. Os grandes teólogos do Concílio Vaticano II, europeus na sua totalidade, foram bastante utilizados na PFTNSA, mas, entre eles, os partidários de posições mais liberais e democratizantes é que obtiveram maior influência na PFTNSA. Os partidários da chamada teologia liberal católica caracterizavam-se por serem mais sensíveis ao *nomos* secular e, por isso, advogavam que a tradição católica deveria ser integralmente reexaminada em diálogo com a razão secular (filosofia e ciência modernas). Os teólogos liberais reconheceram que o catolicismo se encontrava numa posição de minoria cognitiva, de irrelevância social. Logo, aceitaram o desafio de “negociar” com os compromissos necessários para se tornar relevantes socialmente no seio do mundo secular. O mais expressivo representante dessa escola teológica foi o alemão Karl Rahner (1905-1984). Este foi um dos teólogos europeus mais trabalhados na PFTNSA, como ilustra o depoimento abaixo:

P - O senhor se lembra de algum autor que exerceu muita influência em sua formação?

R - Tinha o Karl Rahner, o Yves Congar, que eram padres conciliares bastante citados. Não havia tanta referência aos livros, mas às ideias que eles tinham. Tínhamos sempre como referência a Gregoriana.

P - A que área do conhecimento o senhor dedicou suas leituras?

R - Seguia bastante os conselhos dos professores e lia muito as revistas como a *Concillium*, que sempre atualizava o discurso do Concílio. Eu sempre procurava entender o Manual e consultava sempre as disciplinas referentes a ele (ENTREVISTA 16).

Percebe-se que ainda não há uma orientação pedagógica clara. É um ambiente de inovações e experiências. Não havia publicações que dessem conta da novidade que significou a abertura conciliar. A PFTNSA ainda não tem um perfil claro, na medida em que ainda utiliza os manuais em latim da Universidade Gregoriana – material de natureza pré-conciliar – e também teses de teólogos inovadores como Jean-Yves Congar e Karl Rahner – teólogos que exaltavam as realidades imanentes, a função sociopolítica da religião. A revista internacional *Concillium*, criada em 1967, foi muito utilizada na faculdade como meio de acesso às grandes discussões teológicas em torno da doutrina introduzida pelo Concílio Ecumênico Vaticano II.

Dois documentos que “repercutiram bastante” (ENTREVISTA 07), no sentido das mudanças na formação intelectual na PFTNSA, foram a Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967) e as Conclusões da II Conferência do Episcopado Latino-Americano

(1968), conhecida como Conferência de Medellín, por ter-se realizado nessa cidade da Colômbia. O primeiro documento trata fundamentalmente da questão do desenvolvimento dos povos, integrando suas causas econômicas e culturais. Ele faz uma crítica contundente ao capitalismo no que diz respeito à busca exclusiva do lucro e ao defendido direito absoluto da propriedade privada. Defende a necessidade de um planejamento universal, de ajuda para o desenvolvimento das nações pobres, de equidade nas relações internacionais, de um trabalho de todos os católicos pelo desenvolvimento, lutando contra a injustiça social pela promoção do bem comum. O segundo documento teve por objetivo traduzir os ensinamentos conciliares para a realidade do catolicismo latino-americano. Os bispos da América Latina, reunidos em Medellín, fizeram uma denúncia inédita das estruturas sociais injustas, da violação dos direitos humanos e da violência institucionalizada. Denunciaram a ideologia do “desenvolvimentismo” e se comprometeram com a libertação do povo de toda a servidão. Foi selado um compromisso pela causa dos pobres do terceiro mundo.

Se a Carta Encíclica *Populorum Progressio* deslocou a preocupação central da Igreja Católica para a questão do desenvolvimento, posicionando-se no coração do *nomos* secular, na Conferência de Medellín, os bispos latino-americanos radicalizam esta posição, criticando o desenvolvimentismo como ideologia e esposando a categoria libertação, “conceito moderno que se refere à teoria da dependência latino-americana” (LÖWY, 2000, p.104). A Conferência de Medellín legitima toda a mobilização do catolicismo latino-americano em direção às lutas pela mudança social. Os inimigos dos católicos latino-americanos deixam de ser o velho diabo, a carne e o mundo, para converter-se nas desigualdades sociais, nas elites econômicas, no capitalismo, nas ditaduras etc. Ora, se os inimigos se situam no campo secular, então devem ser combatidos com armas seculares: fontes científicas, filosofias laicas e relações pragmáticas (PRANDI, 1996). Dessa forma, ao eleger as desigualdades sociais e econômicas como o mal por excelência, a CNBB teve legitimado no seu programa de difundir em todas as dioceses do Brasil aquilo que ficou conhecido como “missão profética”. Esta se resumiu basicamente ao esforço de mobilização em favor da mudança social, ou seja, da eleição da realidade social como primeira preocupação eclesial (BRUNEAU, 1974).

Entretanto, o fator fundamental para a mudança na formação acadêmica da PFTNSA foi a remoção do card. Rossi da Arquidiocese de São Paulo e sua substituição por d. Paulo Evaristo Arns que, dois anos depois, seria elevado a cardinalato. O card. Arns foi o responsável por toda a reestruturação arquidiocesana, radicalizando a política de abertura do Vaticano II com inovações pastorais no sentido da “missão profética”, incentivada pela

CNBB. O novo arcebispo era fascinado pelas grandes inovações pastorais, desde o tempo de estudante, em Paris, quando já simpatizava com o movimento dos padres operários e com as incipientes teologias voltadas para as realidades temporais (Marie-Dominique Chenu, Jean-Yves Congar etc.). A dimensão imanente assumia a relevância na atividade teológica que antes era predominantemente ocupada pelas realidades sobrenaturais (LIBÂNEO, 1983).

A realidade de São Paulo, como grande metrópole urbano-industrial da América Latina, era desafiadora para a pastoral eclesial tradicional, para a qual as únicas respostas legítimas para as dificuldades da vida eram o “recurso à ortodoxia e à autoridade” (SERBIN, 2008, p. 125), encarnados pela administração dos sacramentos e pela pregação moral. O problema é que essas soluções e recursos estavam esvaziados de sentido para a maior parte da população metropolitana, sobretudo as elites escolarizadas. As diretrizes conciliares e pontifícias, exigindo maior participação dos católicos na vida social, conduziram o “mergulho” do catolicismo paulistano no seio dos problemas corriqueiros das sociedades subdesenvolvidas latino-americanas em rápido processo de transformação socioeconômica, intensificado pelas arbitrariedades do regime político autoritário. Este perseguiu violentamente os membros da Igreja Católica e da sociedade civil que, de forma diversa, lutavam por alguma forma de reforma social.

A perseguição do regime militar aos religiosos (padres e bispos) gerou unidade interna entre conservadores, moderados e reformistas em torno da CNBB que, por sua vez, assumiu a defesa dos interesses de todos os descontentes da sociedade civil, oferecendo sua estrutura, seus meios de comunicação, seu prestígio e sua relativa imunidade (ALVES, 1979; AMARAL, 2010; BRUNEAU, 1974). Essa situação foi a oportunidade histórica inesperada para o catolicismo brasileiro assumir, com a anuência de grandes setores da sociedade civil, uma posição de relevância social que, desde pelo menos o Concílio Vaticano II, era a principal diretriz, sendo um dos principais fatores para a assunção da “missão profética” pela CNBB. Em São Paulo, essa situação de colaboração mútua entre a hierarquia católica e os setores descontentes da sociedade civil foi particularmente forte a partir de 1970, principalmente devido à disponibilidade do novo arcebispo. Assim, sob o episcopado do card. Arns, a Arquidiocese de São Paulo tornou-se um dos pontos mais avançados das inovações pastorais e teológicas.

5.3 A EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO (1970-1984)

Essa disponibilidade do card. Arns de acolher pessoas ou grupos de ideologia diversa, inclusive até os abertamente marxistas e membros de outras religiões, contra os quais a Igreja Católica havia se batido com virulência anteriormente, representava uma mudança sem precedente na história. Esse contato contínuo, franco, destituído de desconfiança, em várias ações comuns como a defesa dos direitos humanos, a crítica ao modelo de desenvolvimento e a luta pela redemocratização do país, favoreceu o fluxo de ideias, práticas e ideais hegemônicos nos meios mais intelectualizados, setores de resistência no seio da sociedade civil, como a esquerda secular, que permearam o interior dos templos, seminários e comunidades eclesiais. Como a partir da década de 1960, a hegemonia no mundo intelectual e nos meios universitários era, substancialmente, das correntes marxistas (LÖWY, 2000; TOBIAS, 1986), os círculos de estudantes e intelectuais católicos relegaram a doutrina católica tradicional como analiticamente insuficiente e esposaram a análise social marxista como o instrumento mais adequado para encontrar as respostas para os graves problemas provocados pelo rápido processo de industrialização (ALVES, 1979). Como se pode perceber, a mudança, mais uma vez, tem base infraestrutural.

Foi o engajamento comum, entre militantes e intelectuais católicos e militantes e intelectuais pertencentes à esquerda secular, na luta contra problemas como pobreza em massa, violência institucionalizada, capitalismo dependente, que conduziu o clero de São Paulo, inclusive, alguns audazes e otimistas professores da PFTNSA, a elaborar um novo discurso teológico para lidar com a realidade social, deixando para trás a tradicional teologia cristã, de caráter transcendente, sacral. Foi o caráter secular da metrópole paulistana que tornou a teologia católica tradicional desprovida de relevância pública para setores cada vez mais amplos da população. Para que o discurso católico se tornasse relevante socialmente, como sugeriam as diretrizes vaticanas, deveria aceitar voltar-se para as questões sociopolíticas, únicas questões providas de sentido e relevância no mundo secular, deveria adotar uma metodologia legitimado pelo momento histórico. Nesse sentido, é a análise científica da sociedade que se torna o critério da aceitabilidade cognitiva para os teólogos católicos brasileiros – que, no Brasil da década de 1960 e 70, significava predominantemente economia e sociologia marxista (teoria da dependência) (LÖWY, 2000). Esse mesmo fenômeno se reproduziu na PFTNSA, sobretudo quando se deu a ruptura com a exclusividade do ensino teológico para candidatos ao sacerdócio, em 1970, proposta pelo novo regimento:

P - Existiam leigos estudando na faculdade de teologia?

R - Também. A faculdade já era aberta tanto para aqueles que buscavam o sacerdócio quanto para os leigos. Havia também... Se constatava depois que entre os leigos havia muitos olheiros da polícia, da ditadura. Porque tudo era muito vigiado, alguns estudantes eram presos. Teve casos de estudantes torturados e depois liberados. Outros, depois de um sofrimento muito grande deixaram o seminário, deixaram tudo, desistiram. Porque houve o embate, o enfrentamento. [...]. Então, isso se tornou realmente uma efervescência muito grande, não é? Quero só... Talvez valha a pena também lembrar, que já no meu tempo de estudante se discutia, justamente a partir desta visão de que precisaria o estudante, o futuro padre, precisaria estar engajado nas lutas sociais junto ao povo, no enfrentamento das estruturas de justiça, etc. Então se pleiteava a substituição da filosofia como suporte para teologia, substituição por outras disciplinas, por exemplo, o serviço social, sociologia, economia, economia política. Ia sempre nessa direção e até a Igreja, em São Paulo, acabava aceitando o indivíduo que tivesse um curso de sociologia, um curso de serviço social e não fazer a filosofia, entrar direto na teologia. Sempre um pouco nessa luz assim de fazer uma teologia voltada para a realidade sociopolítica. [...]. Na época também a filosofia foi um tanto informada por essas questões sociais. Surgiu aí, no currículo, o que ainda existe hoje, a filosofia social, a filosofia política, a filosofia da história e assim por diante (ENTREVISTA 07).

A abertura da PFTNSA para leigos abriu a possibilidade de os seminaristas participarem do movimento estudantil juntamente com os estudantes universitários leigos: participavam de passeatas, manifestações contra o regime militar (ENTREVISTA 14). Havia até o incentivo de alguns professores para que os seminaristas se integrassem nos protestos (ENTREVISTA 09). O intercâmbio, as conversas, a participação política em um momento histórico particularmente importante e a ausência de uma formação intelectual estruturada, conduziam os jovens seminaristas à capitulação diante de ideias do marxismo vulgar, hegemônicas no ambiente acadêmico brasileiro dos grandes centros urbanos. Os professores da PFTNSA não possuíam uma orientação comum (ATA I, 36). Todos eram a favor da atualização teológica, mas não havia um acordo sobre o grau de acomodação ao mundo moderno. O desacordo ficava patente nas diferentes concepções defendidas pelos professores de Bíblia, sob a liderança do frei Gilberto Gorgulho da Silva, e pelos professores de dogma, encabeçados pelo Mons. Roberto Mascarenhas Roxo. Este defendia uma acomodação moderada, cujos limites seriam assinalados pela tradição. Já o frei Gorgulho defendia uma reinterpretação global da tradição a partir dos novos métodos e instrumentos científicos de interpretação bíblica (ATA I, 36). Com a posse do card. Arns, amigo do frei Gorgulho, a concepção deste – mais liberalizante – começa a prevalecer gradualmente na PFTNSA. O apoio do Cardeal de São Paulo, grão-chanceler da PFTNSA, era fundamental para a legitimação dos rumos da formação. A dispensa da exigência da formação filosófica, exigência ratificada pelo último documento emitido pela Congregação para a Educação Católica, é um forte indício do fascínio dos professores-teólogos da PFTNSA, cujo

sentimento de inferioridade em relação à teologia tradicional, os leva a esposar a razão secular como critério para aceitabilidade cognitiva de sua própria tradição.

Inicialmente, o novo arcebispo volta suas atenções para outros aspectos mais práticos da administração arquidiocesana, mas já se começa a perceber, a partir da nova orientação, uma mudança gradual na forma como alguns professores conduzem o ensino, do mesmo modo que uma mudança na ênfase dos conteúdos no sentido da criação de uma teologia engajada na realidade, no mundo secular:

P - Existia já um norte, assim, do ponto de vista curricular?

R - Como eu disse antes, a faculdade era de Teologia Dogmática. Então uma carga grande de dogmática, pouca Bíblia, quase nada de Pastoral. Eram mais as disciplinas dogmáticas. E aí, claro, vai aparecendo alguma coisa, a ênfase socioeconômica e política, mas ainda não era assumido pelo currículo (ENTREVISTA 07).

O fato de ainda não haver disciplinas com orientação abertamente pastoral não quer dizer que a PFTNSA não estivesse se modificando rapidamente. As questões ligadas ao transcendente, tradicionalmente à condição necessária do trabalho teológico (BERGER, 1996), são esquecidas em função da valorização das teologias das realidades seculares, teologias da libertação, da revolução, políticas etc. Elas ainda não eram uma realidade hegemônica na PFTNSA. Porém, estavam em rápido processo de gestação, em cuja origem estariam os teólogos europeus, alguns até ligados à teologia liberal protestante, por exemplo: o exegeta Joaquim Jeremias (ENTREVISTA 17), autor básico dos estudos na PFTNSA. O teólogo alemão Rudolf Bultmann também foi um dos autores europeus precursores das teologias da libertação (ENTREVISTA 10 e 20), além de Karl Rahner, Paul Tillich e Jürgen Moltmann (ENTREVISTA 06 E 17). São autores muito diversificados entre si, mas a grande característica comum a todos era a ânsia por renovação teológica a fim de tornar a fé cristã relevante para o homem moderno, fazê-la inteligível para o homem contemporâneo.

Esses teólogos europeus buscaram, desde a Primeira Guerra Mundial, estabelecer formas variadas de compromisso com o mundo secular, considerado como universo fascinante, em cujo seio era possível vislumbrar não somente o progresso material, mas também valores positivos e louváveis. Para esses teólogos, o secular não era mais considerado inimigo do cristianismo, mas um elemento positivo, enriquecedor. Assim, aparecem as primeiras legitimações teológicas do mundo secularizado. Isso assinalou uma nova atitude em relação ao mundo secular (BERGER, 2004). O processo global de secularização e seu correlato, a situação pluralista global, acarretando a perda da relevância social das definições religiosas tradicionais da realidade, mediante a subjetivação destas, obrigou teólogos a “traduzi-las” para torná-las aceitáveis dentro do quadro de referência do moderno pensamento

secular acerca da realidade. Peter Berger (2004) discorre sobre esse mesmo processo de secularização da teologia no campo protestante, afirmando que o caso da teologia protestante representa o ensaio geral da tendência do declínio da religião na modernidade. Esse processo de capitulação da teologia tradicional em relação aos pressupostos do moderno pensamento secular iniciou-se no campo protestante de feição liberal, como, por exemplo, nas teologias de Paul Tillich e Rudolf Bultmann, para ficar em autores mais conhecidos:

Tillich entendeu a função da teologia como correlação pela qual queria significar uma ajustagem intelectual da tradição cristã à verdade filosófica. Bultmann propôs um programa do que ele chamou de “desmitologização” uma reafirmação da mensagem bíblica em linguagem livre de noções sobrenaturalistas do homem antigo. Tanto Tillich como Bultmann se valeram grandemente do existencialismo (particularmente como foi desenvolvido na Alemanha por Martin Heidegger) por causa dos conceitos empregados em seus esforços de traduzir o cristianismo em termos adequados ao homem moderno (BERGER, 1996, p. 34- 35).

Esses novos teólogos europeus foram importantes para os professores da PFTNSA no sentido se buscar um caminho para a renovação teológica a partir do estabelecimento de certos compromissos com o pensamento secular e com a ação cristã no mundo (ENTREVISTA 17). Significaram um novo olhar para a secularidade e a possibilidade de um novo compromisso do cristianismo com o mundo. Pode-se perceber o impacto que dá a utilização da metodologia de um desses teólogos, no caso Bultmann nas aulas de Bíblia, descrito por um dos professores:

P - Quais os autores que mais influenciaram sua atividade docente?

R - Ah, sim, eu gostava muito de Bultmann e, vamos dizer, como Bultmann diz – ele se converteu na primeira guerra mundial – que quando ele estudou Bíblia, havia uma resposta certa para todas as coisas etc. Então, ele tentou, durante a guerra... ele percebeu que as respostas que ele tinha não serviam para quem estava sofrendo, morrendo, etc. Precisava de uma coisa mais por dentro, que atingisse as pessoas... Então, ele tentou trabalhar muito neste sentido: o que esse texto significa, aqui e agora, neste ambiente? Então, frei Gorgulho e eu, depois de conhecer um pouco melhor o pessoal – ele tinha trabalhado lá [na PFTNSA] mais, ele já tava lá quase dez anos quando eu entrei –, formamos um seminário. Quando ele dava aula no terceiro ano e eu no segundo, a gente unia as duas turmas e fazia um tipo de seminário com pessoal sobre os textos bíblicos e não sei o que mais. Realmente, criou uma coisa nova na faculdade porque um jovem dominicano estava estudando em Roma... Ele até escreveu uma carta para o frei Gorgulho, perguntando: “O que é que você e [X] estão fazendo que os alunos ficam me escrevendo dizendo que tudo mudou, que tudo está diferente? ” Mas é claro que alguns anos depois entrou a Teologia da Libertação e [Benedito] Ferraro ficava dizendo para mim: “É, depois de toda aquela coisa de Bultmann com a Teologia da Libertação foi difícil, não é? ”. Mas para mim nunca foi. Porque para mim, você une as coisas, quer dizer, a Teologia da Libertação ajuda a gente com uma visão de conjunto, com Bultmann é numa circunstância específica daquela pessoa... Ele está sofrendo, como é que a gente... hum!? Então, para mim... eu gostava do casamento dos dois. Quando Ferraro achou que eu tinha atrapalhado o caminho (ENTREVISTA 20).

Para os alunos que estavam acostumados ao método tradicional, a nova forma de estudar as disciplinas relativas à Bíblia eram novidades. Ao perguntar qual o professor que mais o influenciou, um dos alunos me respondeu: “O professor Gilberto Gorgulho que dava Bíblia. Acho que foi o que mais impressionou” (ENTREVISTA 15). Buscava-se exercitar uma leitura existencialista da Bíblia, tentando-se compreender como, em cada contexto, dava-se o sentido da salvação divina. Então, utilizavam-se métodos, como, por exemplo, verter os textos dos Evangelhos para as línguas originais e compará-los para perceber como o sentido da pregação de Jesus mudava em relação à situação histórica e ao ambiente comunitário. Era fácil concluir, dessa forma, que, no estudo da mensagem evangélica, mais importantes que as palavras exatas, era o sentido salvífico que se manifestava por meio delas. Era por isso que Bultmann não se constituía, necessariamente, um entrave para as novas teologias da libertação: em contexto de desigualdades sociais, pobreza e injustiça generalizadas qual seria o sentido da salvação? Como se manifestaria a salvação? A ponte era possível. (ENTREVISTA 20). A mesma professora dizia que a nova literatura bíblica era impressionante: “Quando eu lia alguma coisa, tinham alguns exegetas ingleses que também eu lia. Acho que o Raymond Brown com o livro ‘Evangelho de São João’. Quer dizer, tem uma série deles que fazem a gente repensar a maneira de ler as escrituras” (ENTREVISTA 20).

Essa nova maneira de ler as escrituras revela uma nova postura em relação à teologia tradicional. Não é mais a tradição, ou seja, o magistério pontifício, a interpretação dos santos, os concílios ecumênicos ou os bispos e padres que legitimam o estudo bíblico, mas os métodos e as técnicas científicas modernas de exegese. Ao aceitar o compromisso com os pressupostos do pensamento secular moderno, o teólogo fica submetido às regras do novo jogo, de forma que está obrigado a empreender um esforço de reinterpretção e releitura daquilo que era considerado como estabelecido teologicamente (BERGER, 2004). É a razão secular, fora da esfera cristã, que determina e seleciona aquilo que é cognitivamente relevante e legítimo. Essas releituras teológicas muitas vezes geraram conflitos intra-ecclesiais, na medida em que o magistério pontifício não admite perder sua capacidade de definição doutrinal sobre toda a comunidade eclesial católica. Isso foi mais evidente no período forte da Teologia da Libertação.

O Papa Paulo VI, ao publicar a Carta Apostólica *Octagesima Adveniens* endereçada ao presidente da Comissão Pontifícia “Justiça e Paz”, Cardeal Maurice Roy, também incentivou a busca por uma teologia mais articulada com a cultura, as realidades e os problemas locais, ao afirmar a responsabilidade dos cristãos de lutar pela justiça no mundo e, sobretudo por

afirmar que, diante de problemas locais tão diversificados, não cabia ao magistério pontifício apresentar soluções únicas, mas caberia às comunidades locais a responsabilidade de discernir e agir. Embora o Papa Paulo VI também assinalasse que deveria haver um cuidadoso discernimento em relação as ideologias tanto liberais quanto marxistas, também afirmou que era possível algum grau de compromisso político com os diversos movimentos históricos inspirados em correntes socialistas (PAULO VI, 1971). Esse é um documento muito citado pelos entrevistados como justificativa para a formulação de uma nova teologia engajada nas realidades sociais (Ata I, 110; ENTREVISTA 07).

Embora as primeiras publicações referentes à Teologia da Libertação¹⁵³ tenham aparecido nos primeiros anos da década de 1970, referências a ela somente começam a aparecer, pública e enfaticamente, nas atividades docentes da PFTNSA a partir de 1974. Eram ofertados, em nível de graduação, pós-graduação, extensão (semanas teológico-pastorais ou cursos de atualidades), na própria PFTNSA os seguintes cursos que poderiam ser frequentados por todos os alunos interessados: “Teologia da Libertação” (1974), “Crítica sociológica e experiência brasileira” (1975), “Teologia cristológica: o significado político e ideológico da morte de Cristo” (1976), “Teologia Política: análise teológica da violência” (1976), “Problemas sociais do Brasil” (1977), “Direitos Humanos – nova prática pastoral da Igreja” (1977), “Planejamento pastoral e comunidade de base” (1975), “Marxismo e Cristianismo” (1977), “A Igreja a serviço da justiça” (1977). A maior parte desses cursos foi ministrada pelos seguintes professores: Pe. Benedito Ferraro, Pe. Dalton Caran, Fr. Gilberto da Silva Gorgulho, Pe. José Oscar Beozzo (ATA I, 39; 41, 50, 51, 58, 59, respectivamente). Além disso, alguns professores começaram a solicitar à direção da faculdade livros referentes à Teologia da Libertação para a biblioteca da PFTNSA, como, por exemplo, as *Atas do Congresso de Teologia Latino-Americana sobre teologia da libertação* (ATA I, 51). As ofertas desses cursos e o interesse em bibliografia específica indicam uma mudança na orientação teológica da PFTNSA. Esses novos cursos que destoavam da orientação curricular tradicional da teologia católica constituíam uma tentativa de fundamentar, legitimar a atuação sociopolítica da Arquidiocese de São Paulo, sob o episcopado do Card. Arns. Novamente, a Congregação diretiva da PFTNSA buscou modificar ou reformar o currículo básico, de modo a privilegiar uma produção teológica que se fundasse nas Sagradas Escrituras (ATA I, 53) e, ao mesmo tempo, reconhecesse um lugar central ao método indutivo (ATA I, 54). Não havia

¹⁵³ São as seguintes obras: “*Teología de la Liberación, Perspectivas*” (1971) de Gustavo Gutiérrez; “*Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos*” (1970) de Hugo Assmann; “Teologia do Cativo e da Libertação” (1976) de Leonardo Boff.

ainda uma diretriz concreta referente à formação. Existiam considerações gerais. Além disso, muitas diretrizes da Congregação para Educação Católica não eram levadas na devida consideração:

P - Existia alguma diretriz geral quanto à formação sacerdotal em geral ou não se sabia ao certo o que se queria? Então, por exemplo, quando os manuais em latim da gregoriana deixaram de ser usados, não se tinha manuais que se pudessem utilizar?

R - De fato, houve muito imprevisto. Muita boa vontade e muito imprevisto! Porém, os documentos começavam a surgir. Talvez não fossem suficientemente divulgados ou aplicados. [...]. O próprio Concílio “Optatum Totius” para os bispos e depois o “Presbyterorum Ordinis”, davam sempre coordenadas, mas – é claro – como Concílio é tudo amplo e para a Igreja do mundo inteiro, universal, não é? E a aplicação é que foi realmente demorada e talvez pouco explorada e pouco entendida. Houve de fato, ... se falava muito na época em criatividade, que tinha que criar. E aí entrava também muito imprevisto! [...]. Então no meu curso de teologia, na época em que estudei, conheci poucos manuais. A Sagrada Escritura a gente estudava a partir da Bíblia de Jerusalém. Isso se fazia questão porque era um texto mais científico e... se estudava muito com apostilas. Então foi um período de apostilas, os mimeógrafos trabalhavam a todo vapor, produzindo apostilas (ENTREVISTA 07).

Em meio às incertezas supracitadas e as constantes tentativas de adequar o ensino da teologia às mudanças que se produziam na atividade pastoral da Arquidiocese de São Paulo, iam se delineando os contornos da nova orientação teológica a ser seguida pela PFTNSA. A Congregação para a Educação Católica publicava documentos que não eram definitivos e dava liberdade para as faculdades eclesiais experimentarem novos modelos formativos, desde que aprovados pela mesma congregação. Nunca se dava uma aprovação definitiva. As inovações eram sempre aprovadas “*ad experimentum*”. Desde o início do Concílio Vaticano II (1962) que haviam sido suspensas as visitas apostólicas, feitas por emissários do Vaticano para fiscalização dos seminários (SERBIN, 1992, 2008). Essa suspensão das visitas indica uma tolerância do Vaticano em relação às inovações locais na formação sacerdotal que, muito provavelmente, está ligada à ausência de um programa definido de formação da parte das autoridades romanas.

Em 1976, por ocasião da publicação do novo documento da Congregação para Educação Católica, *Instrução sobre a Formação Teológica dos Futuros Sacerdotes* (1976) – que se constitui numa segunda emenda à Constituição Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (1931) – o diretor da PFTNSA, Cônego Geraldo Majella Agnelo, ressaltou que a colegialidade deveria presidir o trabalho da comunidade acadêmica, e esta estava em função da corresponsabilidade. Isso foi muito importante para que os alunos tivessem uma participação ativa na orientação da PFTNSA. Em 1977, alguns seminaristas mais ativos politicamente tentaram formar um grêmio estudantil novo, com novo regimento, como se depreende:

P - Este grêmio que vocês formaram chegou a ter Regimento Interno?

R - Formamos o grêmio baseado no que tinha em Curitiba, alguns de nós foram lá conhecer. Não lembro se chegamos a formalizar na prática, mas lembro de que nos reuníamos e fazíamos reivindicações. A biblioteca, por exemplo, foi formada a partir da iniciativa do grêmio.

P - Vocês tinham alguma participação na eleição dos diretores da faculdade?

R - Não. Tínhamos debates, a direção sabia que a gente era muito crítico. [...]. Nós saíamos da faculdade, íamos para manifestações na Praça da Sé, tinha jornal dentro do seminário para ler, tínhamos alguns seminaristas que viajavam muito pela América Latina, que questionavam bastante nas reuniões. Era um processo efervescente na sociedade e dentro da Igreja (ENTREVISTA 14).

O momento político e eclesial era de muita efervescência, e os jovens seminaristas, envolvidos com movimento estudantil, com os militantes da extinta UNE, buscavam participar de todas as ações de conscientização e movimentos contra o regime militar. Eram os mais exaltados e eram incentivados por um grupo de professores da PFTNSA a participar. Internamente, os alunos desejavam participar de tudo: “[...] aí realmente não tinha como fugir disto, [...] toda reunião de congregação de faculdade, de departamento, os alunos estavam presentes e qualquer outra movimentação era sempre por conta de alunos” (ENTREVISTA 07). Todas as mudanças na PFTNSA eram negociadas com os alunos. Muitas vezes, a direção ficou refém das exigências dos alunos (ENTREVISTA 15). Dois fatores explicam essa postura: (1) a ênfase dos ensinamentos do Concílio Vaticano II a respeito do diálogo; (2) a oposição política da Arquidiocese de São Paulo ao autoritarismo do regime militar. Por isso, não era politicamente conveniente, naquele momento, impor autoritariamente, sem dialogar, qualquer tipo de solução para os problemas enfrentados no ambiente formativo.

O Cônego Geraldo Majella Agnelo, diretor da PFTNSA, afirmou também que, segundo a *Instrução sobre a Formação Teológica dos Futuros Sacerdotes* (1976), o ensino da teologia deveria estar a serviço da comunidade, deveria utilizar a mediação das ciências humanas e favorecer a inculturação, como está expresso no seguinte relato:

O ensinamento da teologia é um ministério na e pela comunidade dos crentes com uma dimensão essencialmente pastoral e ecumênica. Por isso, o diálogo com as ciências humanas tornou-se necessário para a compreensão coerente e profunda da Palavra de Deus, de forma que o trabalho teológico possa favorecer a inculturação (ATA I, 57).

Os cursos da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA) na PFTNSA, iniciados em 1978, pouco depois do lançamento do tomo II/1 da *História Geral da Igreja na América Latina, História da Igreja no Brasil, Primeiro período (1500-1808)*, em um grande evento na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), também contribuíram para a mudança da orientação teológica da faculdade de teologia da Arquidiocese de São Paulo. O CEHILA se constituiu numa tentativa de releitura da história da Igreja Católica na América Latina, sob a ótica dos oprimidos, dos marginalizados,

utilizando, de forma geral, modelos de análise oriundos do marxismo (teoria da dependência), que tinham por objetivo explícito criticar o caráter excessivamente apologético e triunfalista da história da Igreja Católica produzida no âmbito eclesiástico (BEOZZO, 1987; ENTREVISTA 14, 15). O CEHILA fazia parte de um programa da Teologia da Libertação que se desenvolvia em toda a América Latina, tendo como postulado fundamental a opção pelos pobres. O primeiro coordenador do CEHILA-Brasil foi o Pe. Eduardo Hoornaert. Este teve uma atuação importante na PFTNSA, não somente na oferta de cursos de história da Igreja Católica, fora da grade curricular, mas também na articulação dos momentos de discussões públicas que ocorriam nas “Semanas de fé e compromisso social”, criadas pelo Card. Arns (ENTREVISTA 14).

É nesse período de forte atuação da Arquidiocese que se desenvolve fortemente a ideia de transformar oficialmente a PFTNSA em um “laboratório” intelectual para uma reflexão teológica original, cuja principal característica seria a reflexão sobre a práxis da libertação (ENTREVISTA 17). Por isso, em 1977, em reunião com a diretoria e o colegiado da PFTNSA, o card. Arns, como grão-chanceler da faculdade, indicou as duas linhas gerais que a faculdade deveria adotar:

1) A teologia deveria alimentar a pastoral da Igreja na Arquidiocese, embora não veja como isso poderia ser diferente do que já está sendo feito; 2) Como faculdade de teologia, estar presente nessa sociedade que se transforma e procura novos rumos: participar e abrir possibilidades de ampliar o âmbito do diálogo, do debate, com outras áreas da sociedade, iluminando a problemática vivida pelo homem de hoje, em São Paulo. Hoje não se pode mais fazer teologia como se fazia há três anos. Hoje a teologia deve ajudar o homem a viver melhor, isto é, a melhorar a qualidade de vida da população marginalizada. Aprofundar problemas como salário justo, desníveis de renda, morte por falta de alimentação, mortalidade infantil etc. (ATA I, 68).

Esse programa, proposto pelo cardeal para a PFTNSA, não estava situado no sentido oposto ao que se estava realizando, mas indicava explicitação e radicalização do programa de engajamento da teologia nos problemas socioeconômicos, a fim de que esta pudesse legitimar a ação eclesial arquidiocesana e tornar-se relevante publicamente. Por isso, solicita à faculdade um engajamento maior nas questões públicas, bem como assessoria de alguns professores da faculdade para as atividades arquidiocesanas de São Paulo e para as reuniões da CNBB. Os professores escolhidos foram Mons. Roberto Mascarenhas Roxo, Fr. Gilberto da Silva Gorgulho, Mons. José Maria Fructuoso Braga e o Côn. Geraldo Majella Agnelo (ATA I, 75). Essas indicações do cardeal deram força aos professores que desejavam uma reforma mais radical da formação intelectual dos seminaristas, e eles apoiaram o radicalismo dos alunos em direção às mudanças desejadas. Essa mudança de orientação, nos últimos anos da década de 1970, foi muito bem ilustrada no seguinte depoimento:

P - No fim dos anos 1970, qual era a dinâmica na Faculdade do Ipiranga?

R - Na faculdade de teologia, nós pegamos aquela fase do Frei Gorgulho, Ana Flora, D. Helder Câmara, o momento de formação da Teologia da Libertação...

P - Estes eram os professores mais importantes, que tinham voz e atuação na faculdade?

R - Sim. Frei Gorgulho e Ana Flora tinham o apoio de D. Evaristo [Arns].

P - Qual seria a dimensão teológica mais importante no Ipiranga: dogmática, espiritual ou pastoral?

R - Era muito mais pastoral. Frei Gorgulho, por exemplo, fazia uma leitura bíblica ao método do Frei Carlos Mesters, havia o curso dos profetas, para ser profeta na sociedade. Sempre havia a tensão daqueles grupos mais conservadores, mas o grupo da Teologia da Libertação sempre gritava mais (ENTREVISTA 15).

Nesse período, a Teologia da Libertação estava fortemente presente na discussão de certas disciplinas, como a área bíblica, por exemplo, que era a especialidade do frei Gorgulho, cuja influência sobre a faculdade era potencializada “porque ele era conselheiro do cardeal, ele era o ideólogo do cardeal, cardeal Dom Paulo Evaristo Arns” (ENTREVISTA 13). Quanto ao método do curso bíblico do Frei Carlos Mesters, tratava-se do chamado método histórico-crítico¹⁵⁴. Alguns professores, no entanto, ou não se encaixavam nesse perfil libertado ou não possuíam conhecimento específico sobre a disciplina que lecionavam (ENTREVISTA 14). Por isso, devido à radicalização da nova orientação, eram confrontados pelos alunos que se recusavam a frequentarem suas aulas:

P - Existiam grupos de professores que eram opostos ou todos participavam desta nova orientação?

R - Naquela época, era D. Paulo mesmo que estava travando os embates políticos. Claro que a gente sabia que uma série de padres que davam aula queria “nada com nada” [...]. No Ipiranga, nós estudantes chegamos a organizar um curso de Salmo paralelo ao do Seminário, pois achávamos o nosso fraco, pagávamos do nosso bolso um padre para dar o curso.

P - Alguns padres, como o Pe. Paulo Link, foram pressionados pelos estudantes, que alegavam que não iam assistir aula enquanto o curso não se modificasse?

R - Pe. Paulo Link não era um dos mais reacionários, ele era um padre alemão, deu aula para mim, mas eu gostava muito dele por ser muito aberto. Monsenhor Roxo era bastante doutrinário, muito inteligente, professor de dogmática... Tiramos um padre que dava aula de cristologia: por ser arrogante, fizemos uma greve contra ele e conseguimos tirá-lo. Na verdade, foi uma época em que o movimento social e a redemocratização estavam entrando na Igreja (ENTREVISTA 14).

A parte mais ativa dos seminaristas havia assumido a perspectiva libertadora por causa da própria dinâmica arquidiocesana: trabalho de conscientização popular nas CEBS e a luta

¹⁵⁴ A hermenêutica histórico-crítica é a exegese que trabalha com os métodos da crítica das fontes históricas como sua principal ferramenta, embora também faça uso da exegese estrutural-linguística. É uma escola que deriva seu método do Iluminismo e do racionalismo centro-europeu, de forma que sua compreensão do texto seja científico-histórico-linguística. Na perspectiva libertadora de Mesters, os oprimidos se apropriam dessas ferramentas, mas desde uma perspectiva política, dentro de processos comunitários nos quais se interpelam Bíblia e vida (MENA, 2010, p. 37).

sociopolítica pela redemocratização. Esse não foi o único caso em que os alunos recusavam-se a assistir às aulas de professores de PFTNSA. Então, os professores contestados se sentiam pressionados e acabavam saindo da faculdade por não encontrarem apoio da direção. Nesses casos, geralmente, a direção atendia às reivindicações dos alunos, solicitando aos professores em questão a revisão do método pedagógico e do programa da disciplina e oferecendo um novo curso intensivo nas férias, ministrado por outros professores, caso alguns alunos se recusassem a assistir as aulas (ATA I, 77v).

Para incentivar a participação discente no processo pedagógico, todos os anos havia o planejamento letivo, no qual sempre estavam presentes representantes dos alunos. Em 1978, os seminaristas reivindicaram que a faculdade de teologia funcionasse em nível universitário, no qual se adotasse uma orientação político-pedagógica – o que favoreceria a articulação das disciplinas e conteúdos – e também uma melhor organização das disciplinas do curso que muitas vezes não contavam com os professores especializados para ministrá-las (ATA I, 70v).

Com a eleição do Pe. Benedito Beni dos Santos para a direção da PFTNSA, em 1978, iniciou-se o processo de reestruturação curricular da PFTNSA, tendo em vista as orientações do Card. Arns e as reivindicações dos alunos. Foi eleita uma comissão composta pelos professores responsáveis pelos departamentos¹⁵⁵ em que a faculdade se dividia, um representante do Diretório Acadêmico (DA)¹⁵⁶, três representantes dos alunos, sendo que cada ano¹⁵⁷ da teologia teria seu representante (ATA I, 79). O Card. Arns solicitou que se fizesse um sério trabalho teológico porque, disse ele: “a cidade não suporta mais padres medíocres” (ATA I, 79). A comissão optou por um currículo de teologia com uma orientação mais indutiva e antropológica (ATA I, 79). Essa orientação significou uma virada secular na estrutura mesma da formação teológica. As questões referentes à teologia tradicional, relacionadas ao transcendente, ao sobrenatural, deixaram de ser centrais para que a dimensão imanente, secular, tomasse seu lugar. Não que o transcendente tivesse deixado de existir no horizonte religioso católico, mas ele simplesmente foi descentrado como uma “reserva escatológica”, como um âmbito secundário mesmo dentro da esfera religiosa do catolicismo praticado no processo de formação da Arquidiocese de São Paulo.

¹⁵⁵ A PFTNSA era formada por quatro departamentos: 1) Sagrada Escritura, presidido pelo frei Gilberto da Silva Gorgulho; 2) Moral, presidido pelo Mons. José Maria Frutuoso Braga; 3) Dogma, presidido pelo Pe. Dalton Caram; 4) Pós-graduação, presidido pelo Pe. Benedito Ferraro (ATA I, 77, 79).

¹⁵⁶ Diretório Acadêmico estava predominantemente ligado às atividades reivindicativas de cunho político, mas ocasionalmente era convidado a participar também como representante do corpo discente em alguma instância deliberativa da PFTNSA. O DA não era um órgão representativo dos alunos junto à PFTNSA, tendo em vista que possuía personalidade jurídica e autonomia. Os alunos eram representados junto à PFTNSA pelos representantes de classe (ATA I, 78; ENTREVISTA 7, 15).

¹⁵⁷ O curso de teologia da PFTNSA era de três anos (ATA I, 58).

A Teologia da Libertação era o grande referencial da mudança curricular (ENTREVISTA 23). A mudança significou oficializar, dando um norte inequívoco ao novo currículo no sentido de uma orientação teológica voltada às questões seculares. Foi, por assim dizer, o término de longo processo de gênese da mutação teológica produzida dentro e fora da PFTNSA, como atesta o seguinte relato:

Em 1979, o então diretor, Geraldo Majella Agnelo – que agora é bispo emérito de Salvador – foi nomeado bispo. Assim, foi eleito um novo diretor [Pe. Benedito Beni dos Santos] que comandou o processo de reorganização curricular mais uma vez, da [faculdade de] teologia, agora mais alinhada às atividades de d. Paulo Evaristo [Arns] e da Arquidiocese de São Paulo com uma reflexão teológica curricular mais condizente com a prática teológica da América Latina. Isso que se convencionou chamar de Teologia da libertação (ENTREVISTA 01).

Simultaneamente à preparação e mudança curricular da faculdade, ocorria a preparação e execução da III Conferência Episcopal Latino-Americana (1979 – Puebla)¹⁵⁸, no México, na qual se definiu a conhecida tese da “opção preferencial pelos pobres”. Embora as conclusões da Conferência de Puebla tenham legitimado muitas práticas das comunidades eclesiais católicas latino-americanas, também fez correções e impôs limites a certas experiências¹⁵⁹.

O início do pontificado de João Paulo II apontou para uma mudança de orientação na Igreja Católica no mundo no sentido do fim do período de experiências indefinidas (LIBÂNIO, 1983). É sintomática dessa orientação a publicação, em 15 de abril de 1979, da Constituição Apostólica *Sapientia Christiana*. Esse documento começa afirmando que, embora recolhendo as experiências positivas e respeitando o legítimo pluralismo das faculdades e centros docentes, também “é necessário que seja respeitada certa unidade substancial” nas condições exigidas para a formação de modo que, “orientadas por um reto caminho”, possam tornar “patente a todos a clara unidade da Igreja Católica” (§ VI). É possível apontar cinco elementos centrais para a orientação da formação sacerdotal delineada em *Sapientia Christiana*¹⁶⁰: (1) centralidade bíblica aliada ao sentido da tradição; (2) unidade

¹⁵⁸ As conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano confirmaram, em linhas gerais, as opções pastorais de Medellín (1968) de uma Igreja comprometida com os pobres, com a libertação e o fim das estruturas sociais injustas. Do ponto de vista de sua estrutura interna, consagrou o método ver, julgar e agir, próprio da Ação Católica e assumido pelas reflexões associadas às teologias da libertação. A supracitada conferência episcopal ocorreu simultaneamente à primeira viagem do papa recém eleito, João Paulo II (1979-2005) (HENRIOT, 1993).

¹⁵⁹ O documento episcopal critica: a) a atividade política dos sacerdotes (§ 92); b) ideologização da figura de Jesus Cristo como líder político e o recurso à violência (§ 178- 192); c) a redução da libertação à categoria exclusivamente política (§ 484); a dialética da luta de classes (§ 486).

¹⁶⁰ Quanto aos estudos, deve-se orientá-los para que haja uma conexão orgânica entre suas diversas dimensões: bíblica, patrística, histórica, litúrgica e pastoral. As disciplinas obrigatórias da graduação devem ser: Sagradas Escrituras, Teologia fundamental, Teologia dogmática, Teologia moral e espiritual, Teologia pastoral, Liturgia, História da Igreja, juntamente com Patrologia e Arqueologia, e direito canônico (IZQUIERDO, 2001).

do saber teológico para o qual devem convergir toda especialização; (3) a conexão dos saberes deve levar em conta os problemas humanos, mas não deve restringir-se exclusivamente a eles; (4) sentido ecumênico e missionário; 5) comunhão com o magistério da Igreja (IZQUIERDO, 2001).

O novo currículo ainda não tinha entrado em vigor quando da publicação da *Sapientia Christiana*. Por isso, a PFTNSA, como Faculdade Pontifícia, teve de discutir alguns pontos apontados pelo documento: (1) aprovação, pela Congregação para Educação Católica, do nome do Pe. Benedito Beni dos Santos como diretor da PFTNSA pelos próximos cinco anos; (2) definição de quatro anos de duração para graduação em teologia; (3) reintrodução do latim no ensino da faculdade (ATA I, 80, 81, 82). Embora não constasse como orientação de “*Sapientia Christiana*”, a atividade de professor da PFTNSA foi reconhecida como atividade exclusiva, com direito ao registro no ministério do trabalho (ATA I, 82). A regulamentação profissional foi um passo importante para a autonomia econômica do docente e a dedicação exclusiva ao magistério, sendo um fator indicativo da burocratização institucional.

A adoção da Teologia da Libertação na reformulação curricular de 1979 acarretou a introdução de novas disciplinas, a reorganização das disciplinas e a modificação do conteúdo das disciplinas tradicionais. As novas disciplinas que foram introduzidas eram chamadas instrumentais: “Epistemologia, Antropologia Cultural, Fenômeno Religioso, Economia Política, Comunicação Social, Psicologia e Pedagogia Pastorais” (ATA I, 84). Além dessas, ainda houve outras como Teologia da Economia e Teologia Política, que eram cursos complementares, funcionando no horário oposto ao turno de aulas, uma ou duas vezes por semana, e ministrado por professores convidados. Essa dimensão complementar era chamada Quarto Espaço (ENTREVISTA 23). No que diz respeito à reorganização das disciplinas, o novo currículo estabeleceu como eixo a leitura da Escritura sob o ponto de vista da realidade brasileira contemporânea (ATA I, 84), em torno da qual girariam ou se articulariam as demais disciplinas, como se percebe na tabela abaixo:

Esquema: Base da teologia: a realidade¹⁶¹	
1º Ano: O pobre e a realidade do povo no Brasil;	1º Ano: Epistemologia, Antropologia, Fenômeno Religioso, Introdução à Teologia e Metodologia Teológica,

¹⁶¹ Esquema baseado na estrutura do novo currículo, em vigor a partir de 1979 (ATA I, 113v).

	<p>História da Igreja na América Latina e Brasil, Patrística, Moral Fundamental, Teologia Pastoral (Psicologia e Pedagogia), História de Israel, Hermenêutica/Palestina nos tempos de Jesus.</p>
<p>2º Ano: História, estrutura e libertação</p>	<p>2º Ano: Trindade e História (Teologia da História).</p> <p>Antigo Testamento: Profetas, Novo Testamento: Sinóticos, Virtudes Teológicas, História da Igreja Antiga e Medieval...</p> <p>Economia Política, Pastoral das Comunicações.</p>
<p>3º Ano: A salvação em Cristo</p>	<p>3º Ano: Cristologia, Eclesiologia, Antigo Testamento: Sapienciais, Novo Testamento: Paulo/João, História da Igreja Moderna e Contemporânea, Liturgia, Introdução aos Sacramentos, Direito Canônico, Moral Social: justiça, Teologia Pastoral.</p>
<p>4º Ano: Projeto histórico e utopia. Teologia do Espírito e Escatologia (a salvação que acontece na história).</p>	<p>4º Ano: Escatologia e Teologia do Espírito:</p> <p>Antigo Testamento: Gênero Apocalíptico, Novo Testamento: Apocalipses, Teologia da graça, Moral Sacramentária (Matrimônio, Penitência e Unção), Batismo/Confirmação, Eucaristia e Ordem, Teologia Pastoral (Prática Pastoral).</p>

Para entender o porquê dessas mudanças curriculares, é preciso entender o que foi a Teologia da Libertação (TdL)¹⁶² desenvolvida na experiência da PFTNSA. O primeiro fator a salientar é que a Teologia da Libertação representou um novo método de fazer teologia, baseado no esquema “ver, julgar e agir” e na utilização das ciências humanas, sobretudo a sociologia¹⁶³ como instrumental de análise da realidade (ENTREVISTA 23). Assim, a TdL seria uma modalidade de teologia da práxis, no qual o método teológico impõe que a reflexão se inicie pela análise da realidade e vise à ação transformadora, à prática libertadora sobre a mesma realidade (BOFF, 1993). É nesse sentido que os professores da PFTNSA desejavam desenvolver “uma teologia engajada e pastoral” (ATA I, 83v), tendo em vista que “[...] a faculdade deve estar em vista da [ação] pastoral” (ATA I, 89v).

Pode-se afirmar que a característica mais importante da TdL era a opção de partir da realidade, da experiência dos pobres, marginalizados. A reflexão teológica deveria partir da situação social vivenciada pelos pobres, ou seja, o lugar social deveria se identificar com lugar teológico. A TdL usa a Bíblia selecionando os temas relacionados à libertação do povo sofrido, oprimido na história, por meio de uma análise hermenêutica que busca “atualizar” o texto bíblico. Esses relatos, como, por exemplo, o êxodo – que narra a libertação do povo de Israel do Egito – não são lidos como fatos do passado, mas como memória de Deus que continua agindo na história, revelando-se libertador dentro da história em favor do povo oprimido. Ora, se a revelação não se dá através de proposições bíblicas, como na teologia tradicional, mas dentro da história, como instância hermenêutica, através da leitura dos “sinais dos tempos”, é possível perguntar-se pela forma como a ação libertadora de Deus acontece hoje dentro do contexto paulistano e quais são as novas situações que oprimem o povo. O relato abaixo deixa claro quais as fontes da TdL:

P - Sobre a teologia da libertação, a gente poderia definir a partir de um lugar teológico ou de um lugar social?

R - Não tem como você deslocar esse lugar teológico do lugar social na teologia da libertação. Não dá.

P - Eu falei lugar social e uma pessoa falou que era lugar teológico.

¹⁶² Existem muitas formas de Teologia da Libertação. Apesar de se afirmar muito o viés marxista, nem todas as suas formas usaram esse instrumental de análise. Há muita bibliografia e uma imensa discussão teórica sobre esse tipo de teologia. Para maiores esclarecimentos: PORADOWSKI, 1983; MUELLER, 1996; ANDRADE, 1991; BOFF, 1993.

¹⁶³ Na verdade, o que se utilizava na PFTNSA eram elementos da teoria social marxista. Algumas conclusões de estudos sociológicos e algumas análises estatísticas da realidade geralmente realizadas pelo CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social – eram consideradas. Poradowski (1983) argumenta que não se pode dizer que a Teologia da Libertação representou uma redução da teologia à sociologia tendo em vista que há tempo a sociologia é caracterizada por regras metodológicas claras, definidas pela análise empírica, indutiva e a priori. Para ele, a rigor, a produção da Teologia da Libertação deveria ser considerada ensaios “político-religioso-sociais”.

R - Quem te disse isso eu também concordo porque se você disser que é só um lugar social... quer dizer, é a identidade que aquele lugar social é lugar teológico... que talvez... Posso te dizer das conversas acadêmicas não só daqui, mas de congressos: se você não define lugar social como lugar teológico então, para a teologia, isso não serve. Na teologia da libertação aquilo que é lugar social onde se trabalha essa teologia é lugar teológico. Então, não dá pra você desvincular, por exemplo, aquilo que é uma situação de extrema miséria, que é uma questão social, de tirar dali aquilo que é lugar teológico. Então aquela localização social é também lugar teológico, ou seja, discurso sobre Deus na história é feito a partir daquele lugar. Então, portanto, aquele lugar social é lugar teológico (ENTREVISTA 17).

A fé cristã entra com a dimensão ética: Deus não desejavam a injustiça, a exploração. Porém, para se descobrir concretamente as raízes da pobreza, a teologia tradicional não oferece elementos adequados. Assim, os teólogos da libertação, como desejam construir uma teologia socialmente engajada, relevante socialmente, fizeram uso das ciências sociais, sobretudo do instrumental marxista e seus derivados – da teoria da dependência, no caso brasileiro¹⁶⁴ – para revelar que a situação de penúria dos pobres era fruto das injustiças estruturais geradas pelo capitalismo, no qual poucos se beneficiam em benefício de muitos, isto é: uma classe enriquecia às custas de outra que empobrecia ou, o que dá no mesmo, as nações desenvolvidas o são por conta das nações subdesenvolvidas (LÖWY, 2010). As disciplinas, chamadas disciplinas instrumentais, funcionavam como meios de analisar a realidade, julgá-la e agir sobre ela. Eram elas que forneciam as categorias centrais nas quais os elementos da tradição católica poderiam ser traduzidos, de forma que adquirissem credibilidade e utilidade pastoral dentro do contexto arquiocesano.

P - Quais eram as bases da teologia da Libertação? Aquilo que a fundamenta filosoficamente? Ou existem várias bases que não se podem definir com preponderância?

R - Eu acho que existem várias bases, uma série de teólogos que estão na base dessa teologia, mas é fato que o marxismo esteve muito na base de tudo isso. Não só no campo da teologia, mas também no campo da política, no campo da própria sociologia em São Paulo. [...]. Então, não podemos dizer que só a teologia teve influência. É que a teologia é uma reflexão em comunhão com a reflexão da sociedade, por isso também em dado momento a teologia se deixou invadir pelo social. [...]. Quer dizer, não podemos dizer que a teologia levantou a bandeira do marxismo, a própria sociedade toda, normalmente se sentiu acuada diante de uma realidade opressora e aparecia normalmente essa bandeira que poderia ajudar a essa libertação (ENTREVISTA 06).

De fato, é justamente o desejo de dialogar com a sociedade, de ser uma reflexão sobre a práxis social que conduziu a TdL desenvolvida na PFTNSA à utilização de elementos do marxismo e seus derivados como indispensáveis para o trabalho teológico. É o contrário da

¹⁶⁴ As teorias da dependência, de forma geral, criticam o desenvolvimentismo e defendem a tese de que as causas do subdesenvolvimento, da miséria, das desigualdades sociais e dos regimes autoritários não são a modernização insuficiente ou a incipiente industrialização, mas a própria lógica do capitalismo dependente latino-americano. Dessa forma, concluíam que somente a transição para o socialismo poderia livrar as nações latino-americanas da dependência e da pobreza. Certos aspectos dessa análise foram incorporados não só pelos teólogos da libertação, mas também por bispos e algumas Conferências Episcopais, principalmente, no Brasil (LÖWY, 2010).

teologia tradicional, na qual o elemento transcendente se constituía no principal substrato do trabalho teológico. O mundo secular moderno, sobretudo naquelas áreas humanas onde ele realmente se introduziu, tornou o transcendente publicamente irrelevante, vazio de sentido intersubjetivo e, conseqüentemente, esvaziou a relevância da teologia tradicional católica sobre ele alicerçada. A opção da Arquidiocese de São Paulo, incentivada pela abertura da Igreja católica inteira, de acordo com a orientação do Concílio Vaticano II, foi acomodar-se aos postulados da razão secular a fim de buscar uma saída para o processo de alienação que o catolicismo estava sofrendo. A circunstância política do regime autoritário e tecnocrático e a posição relativamente privilegiada que tinha dentro dele possibilitou aos bispos mais dispostos à acomodação ao mundo moderno a chance de aglutinar os setores descontentes da sociedade civil e assumir sua liderança diante do regime militar, a única oposição relevante. O envolvimento nas questões sociopolíticas, nas causas populares, juntamente com setores da esquerda secular – em geral, o grupo mais resistente ao regime militar – criaram as condições para o processo de gradual secularização da consciência dos militantes católicos mais empenhados (padres, leigos, seminaristas e estudantes). Esse processo de secularização da consciência impulsionou gradualmente à gestação de um novo discurso religioso, que deveria se expressar em categorias teológicas condizentes com o momento histórico. Daí a adesão à TdL e a mutação da PFTNSA em direção a esse tipo de produção teológica secularizada, cuja centralidade estava na análise dos processos sociopolíticos:

P - Qual era a relação existente entre a Teologia da Libertação e o marxismo? Era simplesmente de ordem intelectual ou era também de natureza política?

R - Eu vejo que as duas aconteciam aqui. [...] Da parte do corpo docente eu vejo uma visão, que era a seguinte: utilizar de instrumentais teóricos, da questão socialista, não para fazer reformas, mas para fazer mudança na sociedade. Mas também esses instrumentais seriam utilizados para analisar o objeto teológico. Então, isso eu via perfeitamente no âmbito docente, que a intenção era essa. Era muito claro da parte dos professores dizerem que nós não estávamos aqui estudando para fazer uma reforma da sociedade, mas uma transformação da sociedade. Nesse sentido, utilizava-se de partes de instrumentais, como o marxista, para analisar os dados teológicos. É famoso o estudo de teologia bíblica a partir de uma situação sociológica, a leitura dos quatro lados. Isso é o clássico da época (ENTREVISTA 17).

O maior ponto de diferença é a ênfase dada à dimensão bíblica. Como se pode observar no novo currículo, todos os anos do novo currículo de teologia estão permeados de disciplinas bíblicas. As disciplinas bíblicas, cujo objeto fundamental tradicional era a leitura bíblica, constituíram-se no elemento chave do novo currículo. Desenvolveu-se um novo método de interpretação bíblica: a Leitura dos quatro lados (ENTREVISTA 10,19, 20, 21). A Leitura dos quatro lados foi o modo como ficou conhecido, no Brasil, o método sociológico de estudo da Bíblia, porque o texto bíblico deveria ser analisado em quatro dimensões

(econômica, política, social e ideológica), com o objetivo de verificar nessas diversas dimensões o aspecto da fé vivida pelo povo. A dimensão econômica se refere à base econômica expressa no texto, em que sistema social ele foi gerado e se as práticas geradas pelo sistema de produção são passíveis de críticas. A dimensão social faz referência à classe social que gerou o texto, bem como às lutas sociais por ele manifestas. O aspecto político está relacionado aos interesses que no texto são defendidos, O ponto de vista ideológico está relacionado ao fato de se as ideias dominantes são expressas, encobertas ou denunciadas pelo texto, bem como a relação que existe entre as ideias dominantes e as forças sociais em luta. O objetivo desse método vai além da constatação dos fatos históricos. Na medida em que reflete sobre a prática da fé no âmbito da realidade, ele pretende ilustrar a possibilidade de uma interpretação atualizada, adequada da fé sob as categorias da razão secular moderna (GORGULHO, 1998), conforme se depreende:

P - Como era ensinado o método de estudo bíblico, nesse período?

R - Por exemplo, tinha [as disciplinas] revelação um, revelação dois e revelação três. Revelação um, era [o estudo da] a Sagrada Escritura, revelação dois, parte da Sagrada Escritura e revelação três, a leitura da época. Revelação...

P - Como assim leitura da época?

R - Então exatamente...

P - Da época atual?

R - Exatamente da época atual. Deus se revelando hoje, Deus se revelando no movimento dos pobres, Deus se revelando no movimento da libertação. O mesmo Deus que agiu na libertação dos Hebreus, lá no Egito, é o mesmo Deus quer dizer, o clamor que sobe até Deus como nos fala o Antigo Testamento é o clamor que sobe hoje, entendeu? Então todas aquelas forças, a ditadura, o que a ditadura representava. O que ela estava procurando resguardar. Que interesses eram esses. Então, era um pouco dessa leitura que se fazia (ENTREVISTA 05).

As disciplinas da área bíblica, na forma como eram ensinadas na PFTNSA, davam relevância social ao discurso teológico produzido e também legitimavam a pastoral sociopolítica arquidiocesana. Operou-se uma “tradução” de categorias da teoria social marxista, através dos métodos exegéticos histórico-críticos, por meio dos quais os professores de Bíblia da faculdade, buscando compreender os processos de produção dos textos bíblicos, através da erradicação da cosmovisão arcaica – a mentalidade “mítica” – do ambiente judaico-cristão, descobririam o substrato histórico, o sentido da ação divina, a fim de obter relevância junto ao pensamento secular. A análise hermenêutica de Bultmann¹⁶⁵ criou as condições para a alteração de sistemas de significado.

¹⁶⁵ A compreensão hermenêutica, como instrumental para análise dos textos bíblicos, visando atualizá-los sob a concepção moderna, afirmava a irredutibilidade da compreensão aos fatos. Nenhum tipo de análise histórica pode revelar a verdade dos fatos, na medida em que toda análise histórica implica certas opções cognitivas prévias. O instrumental hermenêutico oferece a possibilidade de realizar uma “fusão de horizontes” entre um

P - Professora, algumas pessoas me falaram, de uma leitura da Bíblia chamada “Quatro Lados” ...

É... isso era mais frei Gorgulho, viu? O que frei Gorgulho tentava fazer... Mas o problema era isto, não é? Quer dizer, quando os exegetas começaram a usar arqueologia, Roma estava contra. Quando eles quiseram estudar as ligações entre textos do Egito e o livro dos Provérbios, Roma estava contra. Quer dizer... não é? Quando entrou a Sociologia, perguntando que tipo de povo? Porque você lê os Evangelhos, não é? Quer dizer, Lucas e Marcos escreviam para comunidades completamente diferentes. O negócio do Lucas é sempre pegar no pé dos ricos. Quer dizer, ele estava tentando – dizem que provavelmente era ??? – mas que ele estava pregando para o pessoal. Então, cada Evangelho coloca de uma maneira. Vamos dizer, o Lucas diz “felizes os pobres”. Mateus diz “felizes os pobres de coração”. Quer dizer, eles mudam as palavras de Jesus para atingir a sua comunidade. Para ajudar o pessoal a entender essas diferenças, frei Gorgulho enfatizava com eles: “olha aqui! Tem que entender qual era a situação sociológica desse pessoal!”. Quando você está lendo o texto, parece que todos são agricultores, parece que eles são isto, são aquilo etc. Então, vamos dizer... esse negócio dos Quatro Lados era de tentar colocar sociologicamente o texto no contexto, para poder mostrar qual é o sentido, neste momento, para aquela comunidade. E por que, então, é diferente no outro Evangelho? Porque estão tentando atingir outro tipo de comunidade (ENTREVISTA 20).

Dessa forma, utilizando a concepção hermenêutica, inspirado em Bultmann, alguns conceitos da teoria social marxista e seus derivados¹⁶⁶ – hegemônicos no contexto acadêmico paulistano – foram “traduzidos” para categorias do discurso religioso, de modo que este se tornasse inteligível para o contexto moderno, ou seja, a teoria social marxista mostrou-se “empiricamente adequada” para o objetivo de tornar o catolicismo relevante dentro do contexto paulistano de miséria e opressão política. É adaptando-se, acomodando-se àquelas formas de pensamento que possuem o reconhecimento social de seu estatuto científico em um determinado momento histórico que a discurso religioso católico pôde aspirar a uma relativa legitimidade social e relevância pública.

O método bíblico “leitura dos quatro lados” foi bastante utilizado pelo Frei Gilberto Gorgulho da Silva e pela professora leiga Ana Flora Anderson que, com a implantação do novo currículo, “monopolizaram” o ensino das disciplinas bíblicas (ENTREVISTA 12). O primeiro ensinava predominantemente sobre os livros referentes ao Antigo Testamento. A segunda, os livros relativos ao Novo Testamento. Com adoção da Leitura dos quatro lados, eles optavam pela ênfase nas questões sociais. Por isso, era dada muita importância à

determinado contexto histórico e o hoje, na medida em que busca compreender qual o significado de um acontecimento passado para o homem contemporâneo (MONDIN, 2003).

¹⁶⁶ Nem sempre era utilizada a filosofia de Marx diretamente, mas seus derivados diretos. Numa disciplina considerada instrumental no novo currículo, baseado na TdL, chamada “Economia Política” se estudava “[...] Marx, toda a linha era marxista. Tinha Gramsci, também. Na Política, falava-se dos ‘marxianos’, daqueles que não eram marxistas radicais” (ENTREVISTA 21). Essa disciplina foi ministrada pelo economista Paul Singer – conhecido membro da esquerda secular – e, posteriormente, pelo economista Plínio de Arruda Sampaio, também conhecido membro da esquerda católica e também fundador do movimento socialista Ação Popular.

literatura profética, considerando-as o coração das Escrituras Sagradas, dada a ênfase na crítica social presente nesses textos (ENTREVISTA 21). Era a partir da leitura da Bíblia como eixo do currículo (ATA I, 84) que deveriam se articular todas as disciplinas, como ilustra o seguinte relato:

P - Quanto a essa concepção marxista, existiam, na faculdade, alguns professores reconhecidos que exerciam um importante papel na faculdade, naquela época?

R - No ano de 75, eu estava no primeiro ano, eu via que tinham professores que não eram de esquerda e eram hostilizados. Mas, não é que a gente tinha muito isso... Essa questão do marxismo ficou muito mais presente, a partir de 1980. Pe. Márcio Fabri, por exemplo, não que ele fosse marxista, mas ele valorizava muito isso. Então, me fez falar várias vezes na aula dele sobre o que significava moral dentro do marxismo, obediência ao partido, o niilismo... Esta coisa toda, não é? Então, como, por exemplo... depois... todos, alguns mais e outros menos, por exemplo, eu fiz umas aulas sobre modo de produção. Modo de produção antigo... modo de produção, conforme Marx não é? Porque se usava isso na área de exegese, com o próprio Frei Gorgulho [...] (ENTREVISTA 10).

Dessa forma, essa nova leitura da Bíblia, utilizando elementos da teoria social marxista ou das ciências sociais, acabou se transformando na base para reformar todas as outras disciplinas teológicas nesse mesmo sentido. As disciplinas tradicionais da teologia não eram abordadas em seus elementos transcendentais, mas os professores buscavam reformular os tratados tradicionais, no sentido de que pudessem extrair as consequências sociais da fé. Essa nova abordagem voltada para as questões seculares tornou possível o estabelecimento de “uma linha fundamental e uniforme” (Ata I, 70v) a todo o novo currículo de teologia, conforme se pode observar no esquema abaixo:

Primeiro Esquema: O Ato teológico
1. Base: a Palavra de Deus
2. Articulação no campo do pensamento: a Sistemática
3. Articulação no campo prático: a Moral
4. O prático-prático: a Pastoral da Igreja (e os estudantes dentro dela)
5. Articulação em nível histórico: a História da Igreja

FONTE: Ata I, 110.

Esse quadro oferece toda articulação das disciplinas tendo por base a supracitada nova análise das Sagradas Escrituras. Poder-se-ia apontar, como exemplo, a abordagem que era feita pelos professores de história da Igreja:

P - No ensino da teologia, o que era enfatizado?

R - [...] eu tive um bom professor de história. Não posso reclamar, mas a minha tentativa de começar a cursar história da Igreja [na pós-graduação] era porque, segundo os meus professores, os índios tinham sido dizimados pelos portugueses, pelos colonos, pelos católicos. Quer dizer, foi uma destruição cultural. Eles vendiam toda a história da Igreja como uma grande aliada ao poder, e que a Igreja hoje precisava se libertar de todas as situações que a falsa história, que a mentira

construiu. Então, a gente tinha que destruir o passado para construir o futuro. Então, era um pouco a ideologia da teologia da libertação que se passava... Criticava-se todo mundo que tinha uma ligação com o passado, e é assim [...] (ENTREVISTA 09).

Baseando-se nas ciências sociais, os professores da PFTNSA, muitos deles ligados ao CEHILA, criticavam o passado a partir da referência à razão secular. Assim, a evangelização tornou-se violência e desrespeito às culturas evangelizadas. A TdL, como teologia adequada à modernidade, tentava responder à crise da teologia tradicional, “traduzindo” as categorias de análise da antropologia e da historiografia crítica para o campo da teologia, com o objetivo de aumentar a estrutura de plausibilidade do novo discurso teológico.

Nesse processo de criação de um novo discurso religioso, a TdL, a PFTNSA também começou a adotar tratados de teologia latino-americanos¹⁶⁷ e brasileiros¹⁶⁸ recém-publicados e que priorizavam essa nova abordagem. Entre esses autores, poder-se-ia destacar como importantíssimos os teólogos Gustavo Gutiérrez¹⁶⁹, José Comblin¹⁷⁰ e Leonardo Boff¹⁷¹, sem excluir a participação de outros autores latino-americanos também bastante estudados na PFTNSA¹⁷². Todos os autores estudados na PFTNSA, embora majoritariamente latino-americanos, tinham estudado na Europa e sido influenciados pela teologia liberal católica¹⁷³ e protestante. Entre os autores europeus estudados na PFTNSA estão, sobretudo Karl Rahner,

¹⁶⁷ Entre essas obras, as mais citadas foram: “*Teología de la Liberación*” (1971) cujo autor é Gustavo Gutiérrez.

¹⁶⁸ Destacam-se os seguintes livros: “Jesus Cristo Libertador” (1972), “Teologia da libertação e do Cativo” (1976) e “Igreja, carisma e poder” (1981) cujo autor é Leonardo Boff; “Tempo da Ação” (1982), cujo autor é José Comblin.

¹⁶⁹ Teólogo peruano com doutorado na Universidade Católica de Lyon (França). É considerado o fundador da Teologia da Libertação, tendo escrito o primeiro livro dedicado a essa temática –*Teologia de la Liberación* – em 1971, dando nome ao novo discurso teológico (PORADOWSKI, 1983). Esteve várias vezes na PFTNSA ministrando cursos de atualização teológica (ENTREVISTA 23).

¹⁷⁰ Teólogo belga com doutorado pela Universidade de Louvain. Radicado no Brasil desde 1958, ele foi um dos mais destacados articuladores e divulgadores da TdL no Brasil (BOFF, 1998). Foi professor da PFTNSA, tendo ministrado cursos sobre eclesiologia (ATA I, 92v).

¹⁷¹ Teólogo brasileiro com doutorado na Universidade de Munique (Alemanha). É o maior expoente brasileiro da TdL. Participou de vários cursos de atualização teológica a convite da PFTNSA (ENTREVISTA 05), além de ter sido convidado pela direção da faculdade para colaborar na reelaboração da grade curricular do quarto ano do curso de teologia (ATA I, 92v).

¹⁷² Foram citados nas entrevistas diversas: Enrique Dussel, Jon Sobriño, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, Ronaldo Munhoz, Franz Hinkelammert, Elza Tamez, Clodovis Boff, Ivone Gebara, Frei Betto, João Bastista Libânio, Hugo Assmann (ENTREVISTAS 05, 07, 10, 20).

¹⁷³ A teologia liberal foi um movimento de renovação teológica europeia que, fundamentalmente, advogava que a teologia deveria adotar os métodos científicos modernos como critério de sua legitimidade cognoscitiva. A PFTNSA foi assinante da revista internacional de teologia *Concilium*. Seus artigos foram muito utilizados nas aulas, sobretudo quando da ausência de bibliografia especializada imediatamente após o Concílio Vaticano II (ENTREVISTA 14, 16 e 17). A revista *Concilium* foi um importante veículo de difusão das inovações teológicas dos teólogos liberais católicos (WILTGEN, 2007).

Marciano Vidal¹⁷⁴, Joaquim Jeremias¹⁷⁵. Sem dúvida, Karl Rahner foi um autor fundamental para a base da TdL¹⁷⁶, conforme depoimento:

P - Houve algum teólogo europeu que exerceu alguma influencia sobre os seus professores e foi adotado sistematicamente? Isto é, por boa parte dos professores da faculdade?

R - Bom, no início, do ponto de vista moral, Marciano Vidal, e no ponto de vista teológico o Karl Rahner. Todos os professores de dogmática falaram nele (ENTREVISTA 10).

Karl Rahner (1904-1984) foi o grande reformador da teologia sistemática ou dogmática católica, sobretudo a eclesiologia. Porém, sua contribuição mais notória foi no campo do diálogo com os não crentes, com a concepção do “cristianismo anônimo” (GIBELLINI, 1998; MONDIN, 2003). Em linhas gerais, Rahner sustenta, com essa concepção, que todo ato humano ou relação humana autêntica é um ato salvífico, ou seja, mesmo que não seja explicitamente executado em obediência a Deus. Nesse sentido, até mesmo um ateu, na medida em que busca agir honestamente em favor da justiça e do bem, só agiria assim porque iluminado pela graça de Cristo e, dessa forma, já estaria salvo, mesmo que não tenha consciência ou até mesmo negue explicitamente a fé cristã. Substancialmente, para Rahner, a fé cristã seria um imperativo prático que se expressaria, sobretudo na relação ética. Enfim, para ser cristão não haveria necessidade de uma fé explícita.

Se não há necessidade de fé cristã explícita, qualquer ação humana autêntica já é ação salvífica, de forma que não há mais necessidade premente de converter ninguém a Cristo, ou catolicismo. A primeira ação cristã torna-se então lutar em favor dos interesses mais prementes da humanidade. No caso do Brasil e na América Latina, a luta pela justiça, já encampada pelos movimentos sociais da sociedade civil, deveria ser assumida tanto pelos católicos como pelos humanistas laicos. Esse seria o primeiro compromisso cristão. Dessa forma, Rahner traduz o preceito do amor ao próximo para a linguagem da ética universal dentro dos parâmetros do mundo secular. A dimensão transcendental do catolicismo desapareceu ou, no mínimo, perdeu consistência em favor da dimensão imanente, âmbito no qual fortemente se situa a consciência secularizada moderna. O objetivo implícito da teologia

¹⁷⁴ Teólogo espanhol cujo nome está ligado à radical renovação da ética teológica posterior ao Vaticano II (ENTREVISTA 07).

¹⁷⁵ Teólogo luterano alemão que, no programa da teologia liberal, construiu uma interpretação teológica na qual a fé está fundada no Jesus histórico, seguindo os cânones da metodologia histórica moderna. Segundo ele, a tradição bíblica, para ser crível hoje, deveria passar pelo crivo da ciência histórica.

¹⁷⁶ A TdL “[...] veio como uma resposta à teologia escolástica, que não responde mais aos anseios da sociedade e de grande parte da Igreja naquele momento. A grande novidade desta Teologia da Libertação é adaptar-se e trazer a modernidade para a reflexão teológica. Neste sentido, a Teologia da Libertação não é uma novidade. Na teologia europeia isto já estava acontecendo, o que leva a uma grande disputa dentro do Concílio entre uma corrente altamente conservadora e uma corrente nova” (ENTREVISTA 17).

antropológica de Rahner, ao sustentar a concepção do “cristianismo anônimo”, era aumentar a estrutura de plausibilidade da fé cristã em um mundo no qual as concepções religiosas tradicionais perderam seu sentido para um número cada vez maior de pessoas.

É sintomático, devido a essas influências e ao contexto latino-americano que o novo currículo tenha enfatizado determinadas áreas teológicas em detrimento de outras. Algumas áreas teológicas tradicionais eram marginalizadas dado o enfoque eminentemente sociopolítico da pastoral, conforme se depreende do depoimento abaixo:

P - Qual o significado da reforma curricular? Qual o caráter mais enfatizado nas reformas da estrutura formativa que aconteceram?

R - Eu creio que a reforma mais profunda que houve na estrutura do currículo de teologia como também no ensino, teve lugar após a Conferência de Puebla em 1979. Em São Paulo, procurou-se organizar um currículo baseado no método e no conteúdo da Teologia da Libertação. Dessa experiência, surgiram muitos frutos como o maior contato dos alunos com a pastoral, como o maior uso das ciências humanas no ensino da teologia, o método do ver, julgar e agir. Mas, também houve muitas deficiências no ensino, porque a teologia da libertação havia refletido sobre determinados temas, mas havia outros temas que ela nunca havia refletido. Então, não era possível dar uma boa visão da teologia simplesmente baseando-se na Teologia da Libertação. Creio que houve pontos positivos, mas também muitas deficiências que marcaram a formação teológica dos alunos. [...] Houve dificuldade no ensino da liturgia e também dos sacramentos numa perspectiva da Teologia da Libertação. Praticamente não havia elementos para isso [...] (ENTREVISTA 23).

O novo currículo não privilegiou a dimensão litúrgica nem sacramental. O seu conteúdo optou pela secularização da fé. Não que esses elementos transcendentais, “sobrenaturais”, não estivessem presentes em algumas disciplinas, mas eram frequentemente resignificados a fim obterem maior acolhimento e inteligibilidade no ambiente secular. Na medida em que os elementos “sobrenaturais” do catolicismo tradicional eram marginalizados, a teologia católica era disseminada ou apresentada sob a roupagem de valores passíveis de legitimação pela consciência secular.

O procedimento de “traduzir” o discurso religioso sob a razão secular é apanágio tanto da teologia liberal europeia quanto da teologia da libertação latino-americana. Assim, também procediam os professores da PFTNSA mais afinados com a TdL. Alguns, inclusive, destacavam-se porque, além de serem lideranças, também publicavam artigos e livros sob o enfoque da TdL: Gilberto da Silva Gorgulho, Benedito Beni dos Santos¹⁷⁷, Júlio Santa Ana, Marcio Fabri dos Anjos¹⁷⁸, Benedito Ferraro¹⁷⁹, Antônio Aparecido da Silva¹⁸⁰. Todos eram

¹⁷⁷ Diretor da PFTNSA entre os anos 1978-1984 (ATA I, 76-80v).

¹⁷⁸ Professor de Teologia dos Sacramentos.

¹⁷⁹ Professor de Cristologia. Teve sua tese sobre o significado político da morte de Cristo contestada (IFFLY, 2010).

¹⁸⁰ Professor de Teologia Moral. Era ligado ao movimento negro e desenvolvia trabalhos sobre a teologia negra (ENTREVISTA 09).

padres e muito populares entre os alunos, com exceção de Julio Santa Ana¹⁸¹. Em relação aos professores, o novo currículo extingue de vez o monopólio do ensino dos sacerdotes na teologia. Mesmo o magistério da faculdade de teologia perde sua dimensão confessional: dividiam o magistério da PFTNSA com os sacerdotes católicos, leigos¹⁸² e membros de outras confissões religiosas. A mitigação da confessionalidade é um efeito da secularização da consciência, na medida em que os conteúdos religiosamente relevantes tendem a se acomodar ao *nomos* secular de forma que as “necessidades” religiosas ficaram restritas às questões seculares comuns, marginalizando as diferenças doutrinárias tradicionais.

O final da década de 1970 e os primeiros anos de 1980 foram politicamente intensos na PFTNSA. Os alunos da Faculdade de Teologia participaram da mudança curricular e seus representantes contribuíram na formulação do novo (ATA I, 88v). Os estudantes estavam totalmente empenhados na nova práxis pastoral da Arquidiocese de São Paulo. A atividade de conscientização popular e de mobilização, os protestos, enfim, toda a efervescência da sociedade civil paulistana se dava particularmente dentro do interior das comunidades populares mobilizadas pela Arquidiocese ou capitaneadas por organismos cuja existência era garantida pelo apoio eclesial. Toda a sociedade estava mobilizada. Três acontecimentos foram praticamente importantes nesses anos: as greves do ABC paulista¹⁸³, a vitória da Frente Sandinista de Libertação Nacional¹⁸⁴, as primeiras eleições diretas para o governo municipal e estadual. Nesse sentido, havia muitas palestras versando sobre análise de conjuntura. Os seminaristas convidavam em comunhão com a direção da PFTNSA intelectuais, políticos ou militantes sociais que tinham respaldo junto aos movimentos populares. Assim, várias palestras (análises conjunturais) sobre temas sociopolíticos eram ministradas por convidados, geralmente especialistas leigos: Fernando Henrique Cardoso, Luis Inácio Lula da Silva, José Genuíno, Cândido Procópio Ferreira Camargo, Herbert José de Souza, Marilena Chauí (ENTREVISTAS 5, 10, 11, 14).

Os seminaristas, alunos da faculdade, como todos os estudantes universitários de São Paulo, organizaram um diretório estudantil que, nesse período, foi muito atuante (ENTREVISTA 09). Os líderes do grêmio estudantil organizavam protestos pela cidade,

¹⁸¹ Teólogo protestante uruguaio que ensinou na PFTNSA (ENTREVISTA 20).

¹⁸² No primeiro semestre do curso de Teologia, predominavam os professores leigos (ENTREVISTA 21). Entre os professores, é preciso destacar a presença de mulheres: religiosas e leigas (ATA I, 33v; 97v).

¹⁸³ Também conhecida como a grande greve dos metalúrgicos. Iniciou-se em 1979, na cidade de São Bernardo, mas mobilizou toda a Igreja Católica do Estado de São Paulo. Uma das sedes do comendo de greve foi a Catedral de São Bernardo. Recebeu grande apoio de todos os movimentos populares.

¹⁸⁴ Frente Sandinista de Libertação Nacional foi um movimento revolucionário de caráter socialista que chegou ao poder em 1979, derrubando o governo ditatorial de Anastásio Somoza Debayle, na Nicarágua.

mobilizavam os alunos e pressionavam os professores que não estavam sintonizados ideologicamente. Havia uma forte ideologia socialista disseminada entre os seminaristas (ENTREVISTA 17). Não era bem um socialismo marxista, mas alguma modalidade de socialismo cristão ou católico (ENTREVISTA 11). Os alunos não se articulavam sozinhos. Havia um grupo de professores que prestava “assessoria” ao diretório estudantil, provocando radicalização dos alunos (ENTREVISTA 09). Porém, o maior fator de radicalização era a própria prática pastoral arquidiocesana, o envolvimento nos movimentos populares, na pastoral popular (ATA I, 84v).

Os seminaristas estavam mais interessados na ação, na mobilização, na pastoral que na dimensão acadêmica. Como se vivia um período de forte preocupação social, estava difundida a ideia de que tudo deveria convergir para a prática da libertação. Muitos alunos, principalmente os mais exaltados e ativos, estavam enredados em chavões ideológicos, conforme se pode confirmar pelo seguinte testemunho:

P - Qual a dimensão mais enfatizada lá na faculdade?

R - Era justamente a igualdade entre as pessoas, a comunhão né

P - A dimensão social, não é?

R - É, tanto que um dia na faculdade, [...], meu grande amigo [...] falou assim: “Barone, a única coisa que resolve o problema da América Latina é o comunismo”. Ele estava com “O capital” do Karl Marx na mão e o Evangelho na outra, apontou para o Evangelho e disse: “aqui está a teoria” e, depois, para “O Capital”, dizendo: “aqui está a prática” [...].

P - Vocês tinham algum curso sobre “O capital”, sobre socialismo, essa questão?

R - Imagina! A gente não entendia de “O capital”, era torcer para o comunismo como se torce para o Corinthians. [...] (ENTREVISTA 13).

Era um momento no qual particularmente os alunos estavam envolvidos com ideias ou ideais utópicos seculares relacionados a alguma modalidade de socialismo. Um dos professores da PFTNSA relatou, em tom cômico, essa simpatia dos alunos pela ideologia socialista:

Eu vou contar uma coisa engraçada para você. [...]. Então, um dia este seminarista, era mais ou menos na turma de [...] não me lembro ... Então, ele chegou perto de mim e me disse: “Sabe [...], quando nós tivermos uma sociedade sem classe, não vai ter mais ideologia”. Então eu falei: “olha, você me desculpa, mas na minha perspectiva, só anjo não tem ideologia”. Então, [“Y”] que era um grande aluno daquela época, [...]. Homem brilhante que amava o povo, etc. Ele chegou perto dele – ele queria me defender – e falou: “Não fica bravo que [a professora], ela não estuda Marx! ”. E eu pensei: “Que pena que eles não escrevem para Roma! ” (ENTREVISTA 20).

Como o novo regimento da PFTNSA permitiu a participação dos alunos em todas as esferas decisórias da faculdade¹⁸⁵, a radicalização ideológica dos alunos conduziu a certa intolerância em relação aos professores mais antigos da PFTNSA que tiveram dificuldades de adaptação ao novo currículo¹⁸⁶.

P – Havia alguns conflitos entre professores ou entre professores e alunos?

R - Ah, claro. Sempre no período do novo currículo, da teologia da libertação. Aí aquilo que eu falava, houve um policiamento ideológico bastante grande, professor que não rezasse pela cartilha dos estudantes era colocado fora...

P - Quer dizer que os estudantes faziam pressão mesmo...

R – Ah! Faziam pressão, a direção cedia e o pessoal saía. Entre os próprios estudantes. Um ou outro estudante que não falasse a linguagem da turma, da maioria ali, também não resistia. O policiamento foi muito severo (ENTREVISTA 07).

Diante da pressão dos alunos – que exigiam que fossem ministrados conteúdos em consonância com a prática pastoral arquidiocesana –, alguns professores¹⁸⁷ pediram demissão da faculdade. Entre esses professores, poder-se-ia destacar monsenhor Roberto Mascarenhas Roxo, monsenhor José Maria Frutuoso Braga e Pe. Paulo Link, que outrora já tinham sido considerados eminentes professores da PFTNSA. Os alunos faziam pressão, recusando-se a assistir às aulas dos professores que não estivessem dispostos a adotar integralmente o novo discurso hegemônico da faculdade, já estabelecido na prática pastoral arquidiocesana.

Insatisfeitos com a situação de insegurança, os professores cobraram da direção uma postura de apoio diante da ofensiva dos alunos. A situação deixou claro que os professores perderam o controle, que “*o processo iniciado ficou sem rumo*” (ATA I, 86v). Alguns professores criticaram o fato de que os alunos estavam absorvidos pela atividade pastoral e também que as casas de formação não ofereciam as condições adequadas para o estudo (ATA I, 84v). Um professor afirmou que “[...] os alunos vêm à aula sabendo, antecipadamente, o que querem ouvir e o que não querem. Pretendem reduzir a teologia ao ‘social’ e ao ‘político’. O professor precisa sempre dizer amém a tudo que vem dos alunos. A teologia não pode ser reduzida a uma única área (o social, por exemplo). O social tornou-se o ‘salário mínimo’ da teologia” (ATA I, 86).

¹⁸⁵ “[...] *todo estatuto da faculdade foi mudado, o regulamento interno também para que sempre os alunos participassem, aí realmente não tinha como fugir disto, no meu tempo de estudante não havia participação de aluno, depois já como padre professor lá sim, toda reunião de congregação de faculdade, de departamento, os alunos estavam presentes e qualquer outra movimentação era sempre por conta de alunos*” (ENTREVISTA 07).

¹⁸⁶ O professor Pe. João Resende afirmava: “*Atualmente é difícil se adequar à teologia. É preciso ler constantemente. Houve uma virada tal que não se reconhece mais a teologia feita em outros tempos*” (ATA I, 88v).

¹⁸⁷ Em 1980, cinco professores abandonaram a atividade docente na PFTNSA: Mauro Danesi, Frei Márcio Couto, Mons. Roberto Mascarenhas Roxo, Mons. José Maria Frutuoso Braga, Pe. Paulo Link (ATA I, 85v).

Os professores reclamavam de um clima de tensão em que os alunos faziam julgamentos sumários sobre os professores. Criticaram a concepção que os alunos possuíam da TdL, afirmando que “*uma ‘teologia panfletária’ não é teologia da libertação como querem os alunos*” e, além disso, que a teologia da libertação “*não é ler gibi do CEHILA*” (ATA I, 86v). Um professor afirmou que os alunos “*se interessam mais em discutir em nível ideológico do que ter aulas (assimilar conteúdos)*” (ATA I, 86v). Os professores que estavam acuados buscavam o apoio da direção para se fortalecerem diante dos alunos, mas os professores mais populares, como o frei Gorgulho, sugeriram que os estudantes apresentassem sugestões para a contratação de professores e visitassem as casas de formação para entenderem onde se encontrava o “*gérmen de frustração*” dos alunos com certos professores (ATA I, 90v).

Os representantes dos alunos afirmaram que o motivo da recusa em assistir às aulas de certos professores não era ideológico, mas deficiência didática (ATA I, 88v). No entanto, os mesmos alunos reivindicaram: a) que todas as matérias deveriam ter a TdL como referência; que existissem critérios novos para a admissão de professores recém-chegados, formados em Roma; que a faculdade deve estar em função da pastoral arquidiocesana.

Essas reivindicações dos alunos e as tensões com alguns professores manifestam questões fundamentais. A TdL é produto da práxis arquidiocesana cujas fontes são os processos de secularização subjetiva ou secularização da consciência. A TdL é, na verdade uma nova legitimação teológica da secularidade¹⁸⁸, da práxis sociopolítica da pastoral arquidiocesana. As tensões causadas entre alguns professores e alunos originaram-se na medida em que a direção da faculdade, ao oficializar a TdL como único paradigma teológico academicamente legítimo, promoveu uma ruptura com os postulados cognoscitivos anteriores, tradicionalmente legitimados, gerando anomia¹⁸⁹ na comunidade acadêmica. O novo currículo significou a emergência de novas lideranças no campo docente e discente, bem como a sua hegemonia dentro da PFTNSA. Os professores tinham de saber lidar com a radicalização do ambiente ideológico, sobretudo no corpo discente, como se pode ver no testemunho abaixo:

P - E os alunos, faziam também pressão sobre os professores?

R - [...] Eu tive uma dificuldade assim, por exemplo, [...] uma das primeiras aulas que eu dei de Bíblia, eu fiz uma análise, dei uma aula analítica. Não se fazia isso. Era toda aula de caráter, sei lá, populista. E os alunos reagiram. Mas eles reagiram

¹⁸⁸ Uma valorização religiosa do mundo secular e das cosmovisões seculares de forma a torná-las referências para o trabalho teológico (BERGER, 2003).

¹⁸⁹ Peter Berger (2003) define a anomia em termos da perda de orientação de indivíduos ou grupos de indivíduos da sua orientação na experiência. Perde-se o sentido da experiência significativa e também a própria identidade, seja individual seja grupal, entra em desintegração. Enfim, anomia se refere à desintegração das posturas morais e resulta em insegurança quanto às posturas cognitivas.

porque eu tava chegando de Jerusalém e de Roma e havia alguém aqui [na PFTNSA] que andou falando mal de nós que vínhamos de lá. Então, o frei Gorgulho era o homem da Bíblia e a Ana Flora... ela, ela impedia que os outros entrassem. Frei Gorgulho não, mas ela fazia barreira para os outros. Bom, tudo bem... A gente chegou e, eu me lembro de um professor que estava saindo da aula disse: “olha o romano chegando!” Essas coisas, não é? Porque eram os que vinham de Roma. Só que esse bandido que disse isso, também estudou em Roma antes. Bom, quando eu dei essa aula analítica, houve uma reação, como se eu fosse o conservador que ia mudar a linha de frei Gorgulho. Sabe o que frei Gorgulho me disse depois? Ele me chamou e me disse: “Escuta menino: dá uma aula séria e uma aula demagógica, que é isso que eu faço e é isso que eles gostam”, isso me disse frei Gorgulho (ENTREVISTA 12).

Por causa desse ambiente tenso entre professores e alunos nos primeiros anos da década de 1980, o novo currículo foi rediscutido inúmeras vezes pelos professores e representantes dos estudantes no intuito de mitigar as tensões existentes. Além disso, com o início do pontificado de João Paulo II (1979- 2005) inicia-se um processo de triagem das experiências e re-enquadramento de toda a Igreja Católica, de modo que se anunciava o término do período das grandes experiências eclesiais e teológicas¹⁹⁰. Esse período culmina com a promulgação do novo código de direito canônico, em 1983, que visava regular o funcionamento de toda a organização eclesial (SERBIN, 1992). Utilizando-se da prerrogativa oferecida pelo OT¹⁹¹ de fiscalizar e aprovar o funcionamento dos seminários e faculdades de teologia, a Cúria romana iniciou o período de fiscalização no Brasil, em 1982, com o pedido do cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, d. Eugênio Sales, para averiguação de seu próprio seminário (SERBIN, 1992).

O visitador pontifício designado, d. Eusébio Scheid¹⁹², foi encarregado da missão de inspecionar todos os seminários brasileiros (ENTREVISTA 12; IFFLY, 2010). Em 1984, outra comissão formada pelo cardeal alemão Joseph Höffner¹⁹³, d. José Saraiva Martins¹⁹⁴ e um bispo argentino¹⁹⁵ fez uma segunda inspeção à formação sacerdotal oferecida pela Arquidiocese (ENTREVISTA 09, 14, 21). Essas visitas implicaram o questionamento da ortodoxia de algumas disciplinas do curso de teologia e do magistério de determinados

¹⁹⁰ Libânio (1983) chama esse período de “volta à grande disciplina” que se refere ao retorno à fidelidade doutrinal e às normas litúrgicas católicas, tendo o papa como árbitro universal (p. 11; 133-135).

¹⁹¹ O parágrafo primeiro do Decreto OPTATAM TOTIUS (Sobre a formação sacerdotal) afirmava: “As leis devem servir para todos. Dada, porém, a diversidade de povos e regiões, as conferências episcopais estabeleçam sua ‘Norma para a instituição sacerdotal’, acomodada a cada nação e rito particular. Essa norma deve ser revista periodicamente e aprovada pela Sé apostólica”.

¹⁹² Na época, bispo brasileiro de São José dos Campos/SP (IFFLY, 2010).

¹⁹³ Cardeal arcebispo da cidade de Colônia.

¹⁹⁴ Bispo secretário da Congregação para a Educação Católica, organismo da cúria romana responsável pelas questões referentes à educação na Igreja Católica em todo o mundo.

¹⁹⁵ Não obtive sua identificação.

professores da PFTNSA¹⁹⁶, bem como apontaram problemas na reordenação curricular¹⁹⁷ de 1979 (ENTREVISTA 07; IFFLY, 2010). Além disso, no mesmo ano de 1984, João Paulo II autorizou a publicação, pela Congregação para a Doutrina da Fé, do documento *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, no qual se questiona o método e a orientação da TdL.

Embora essas críticas não assinalassem o fim definitivo da nova formação sacerdotal iniciada na Arquidiocese de São Paulo, anunciaram o início do fim de um processo de mudança que foi obrigado a moderar suas ambições teológicas inovadoras. O restabelecimento do controle da Cúria romana sobre a PFTNSA significou a contenção das formas radicalmente secularizantes a que a formação arquidiocesana se acomodara. As tensões entre a Cúria romana e a nova produção teológica da PFTNSA estavam circunscritas entre a aspiração de autonomia teológica dos professores da faculdade e o poder sagrado (hierárquico) dos papas e bispos como garantidores da ortodoxia, conforme estava estabelecido pela tradição. A principal consequência eclesial da secularização subjetiva interna ao trabalho teológico – contra a qual se voltou a Santa Sé – é a marginalização do magistério oficial em detrimento do reconhecimento de outras fontes de legitimidade, como a ciência secular. Se, na verdade, é a ciência que legitima todo o conhecimento, não há porque submeter-se ao ensinamento magisterial da Igreja Católica. Pelo contrário, a autoridade eclesiástica é que deveria respaldar-se no trabalho teológico e não pela tradição cristã que se mostrou menos plausível no ambiente moderno. Eis as principais fontes das tensões¹⁹⁸. Todavia, a análise das tensões extrapolaria os objetivos dessa pesquisa.

É necessário retomar o contexto social e eclesial no qual todas essas mudanças foram possíveis a fim de buscar suas causas infraestruturais e subjetivas, externas e internas, respectivamente. A exposição dessas causas dentro de seu contexto histórico é o próximo objetivo.

¹⁹⁶ A comissão pontifícia apontou deficiência na formação dos professores da PFTNSA: alguns professores não possuíam doutorado, mas não era o caso da maioria dos que foram questionados. Entre os professores questionados estavam: Pe. Benedito Beni dos Santos, Frei Gilberto Gorgulho da Silva, prof.^a. Ana Flora Anderson, Pe. Benedito Ferraro, Pe. Antonio Aparecido da Silva e Pe. Márcio Fabri dos Anjos (IFFLY, 2010).

¹⁹⁷ A PFTNSA era fundamentalmente uma faculdade de teologia dogmática, mas o currículo novo acentuou as disciplinas bíblicas (ENTREVISTA 07). Por isso, algumas disciplinas tiveram que ser reordenadas e o currículo complementado, principalmente, no campo da teologia dogmática (IFFLY, 2010).

¹⁹⁸ Mas esse seria objeto estranho a nossa tese, que não se foca sobre as relações de poder no ambiente eclesial. Nessa pesquisa escolheu focar as consequências práticas e intelectuais da secularização subjetiva na formação sacerdotal da Arquidiocese de São Paulo.

6. OBSERVANDO O CONTEXTO E AS CAUSAS DAS MUDANÇAS

Antes da mudança na política eclesiástica decorrente do pontificado de João XXIII (1958-1963), do Plano de Emergência (1962), do Concílio Vaticano II (1962-1965) e do Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970), deve-se buscar em causas infraestruturais, na situação social e política do Brasil e do mundo, os fatores que ocasionaram as mudanças gradativas que se deram na formação do SCI. É preciso entender que a mesma atividade que produz e mantém a sociedade também produz e mantém a religião, de forma que há necessariamente uma relação dialética entre ambas (BERGER, 2004). A consequência desse entendimento, único possível no quadro de referência de uma ciência empírica, é que a produção e manutenção do mundo, pela atividade social humana, exigem uma “base” social denominada estrutura de plausibilidade” (BERGER, 2004, p. 58). Acontece que essa estrutura de plausibilidade católica começa a ficar enfraquecida quando a sociedade mais ampla não lhe serve como base para sua reprodução.

No Brasil, formalmente, esse processo se deu em 1891, com a Proclamação da República e a laicização do Estado, mas esse fato foi meramente jurídico, ideológico, sem que houvesse uma estrutura de plausibilidade suficientemente ampla capaz de sustentar a ideologia do Estado laico. Assim, o Estado brasileiro, fora um curto período de crise em âmbito federal, percebeu que necessitava da Igreja Católica para exercer sua dominação sobre todo o território e esta, por sua vez, tinha interesse em utilizar os instrumentos estatais para fortificar e expandir sua dominação (BRUNEAU, 1974). Na verdade, Igreja Católica e Estado brasileiro, numa sociedade predominantemente rural, tinham interesses em comum e que necessariamente não se excluía mutuamente: “desenvolver seus respectivos projetos de centralização institucional” (SERBIN, 2008). De maneira geral, a sociedade era católica¹⁹⁹, não somente porque se utilizava do aparelho do Estado para manter sua influência (BRUNEAU, 1975), mas fundamentalmente porque o mundo católico era mantido pelo “senso comum” da maioria dos membros da sociedade brasileira. Efetivamente, a Igreja Católica começa a perder seu monopólio espiritual, quando o Brasil começa a deixar de ser

¹⁹⁹ Bastian (2012, p. 45) defende a tese de que o chamado catolicismo popular só possui uma autonomia relativa em relação às práticas religiosas que podem apresentar “desvios” em relação às práticas tidas como ortodoxas, mas não são autônomas, distintas do catolicismo, na medida em que todas as práticas do catolicismo popular são reguladas por instâncias de autoridade, subordinadas à regulação institucional. Portanto, embora de caráter polimorfo, as manifestações religiosas latino-americanas, até a década de 1950, assumiam uma posição subalterna perante ordem católica. Era essa situação, tipicamente latino-americana, que levava a hierarquia católica a conceber também o Brasil como permeado por uma cultura católica integrada, onde o catolicismo e a nacionalidade praticamente coincidiam.

uma economia agrário-exportadora para converter-se numa economia urbano-industrial, cujos sinais manifestos começaram a aparecer claramente nas rápidas mudanças da década de 1960.

A crise de credibilidade do catolicismo brasileiro e de suas estruturas de formação aconteceram por causa da rápida modernização da sociedade, ou seja, o surgimento de uma ordem urbano industrial com suas correlativas formas de vida. A contínua expansão desse tipo de sociedade implicou o aumento dos portadores dessa forma de vida racionalizada como “amplos quadros de pessoal técnico e científico, cujo treinamento e organização social pressupõem um alto grau de racionalização, não só em nível de infraestrutura, mas também em nível de consciência” (BERGER, 2004, p. 143). Foram técnicos, estudantes, cientistas e operários que compuseram a classe média em expansão, juntamente com todas as camadas sociais que, com a expansão do complexo urbano-industrial, foram englobadas por seus fundamentos racionais. Além disso, deve-se levar em conta, como efeitos secundários, o grande impacto que os modernos meios de comunicação e transporte de massa tiveram em expandir os conteúdos seculares típicos dessa sociedade, cuja origem é a sociedade urbano-industrial. Segundo Bastian (2012), o advento dos modernos meios de comunicação e transporte de massa contribuiu para “urbanizar” o campo culturalmente e minar os valores tradicionais. Eis uma consequência importantíssima no que diz respeito à crise de vocações e ao enfraquecimento da dominação da Igreja Católica junto às populações camponesas que acabaram sendo integradas, de alguma forma, na ordem urbano-industrial (BRUNEAU, 1975).

A civilização urbano-industrial implica uma elevada racionalização da vida social, tornando-a imune aos valores religiosos e considerações dogmáticas. Weber (2006) afirma que o proletariado e várias camadas da burguesia moderna, quando não desenvolveram uma postura de rejeição da religiosidade, nutrem por ela uma postura de indiferença. Numa ordem urbano-capitalista consolidada normalmente, a religião é substituída por outros ideais seculares equivalentes.

A dependência do trabalho próprio é, nesse caso, suplantada ou completada pela consciência de depender de meras situações sociais, conjunturas econômicas e correlações de força. Paralelamente, é eliminada qualquer ideia de se estar dependendo do decurso de fenômenos naturais, de ordem cósmico-meteorológica ou outra, susceptíveis de serem interpretados como tendo causas mágicas ou providenciais (WEBER, 2006, p. 145).

O complexo industrial capitalista gerou-se como uma “zona livre” em relação à religião, de modo que qualquer tentativa de submetê-la em nome de valores tradicionais e religiosos, põem em risco o funcionamento da economia (BERGER, 2004). Essa é a definição básica da sociedade secularizada ou em processo avançado de secularização. É uma sociedade

que destrói a base social ampla que mantinha a plausibilidade do catolicismo tridentino no Brasil. Com a política econômica desenvolvimentista, adotada desde os governos de Getúlio Vargas (1951-1954) e ampliada por Juscelino Kubitschek (1956-1960), o Estado brasileiro assumiu cada vez mais a função de agente econômico, preocupado sempre mais com as exigências políticas e jurídicas de expansão da imensa estrutura da produção industrial, de forma que dirigiu toda máquina estatal e sua ideologia para este fim. Conseqüentemente, por um lado, tinha de desenvolver e recrutar uma burocracia altamente racional e, por outro, promover uma ideologia religiosamente neutra, capaz de promover a legitimação adequada dessa burocracia: o racionalismo técnico-científico. A partir da década de 1960, a função do catolicismo brasileiro como ideologia estatal foi meramente retórica, acentuando-se ainda mais com o regime militar, auge da ideologia tecnocrática (AMARAL, 2010).

A ideologia tecnocrática encontrou apoio e foi reforçada pela expansão da educação formal, sobretudo no que diz respeito à disseminação da ciência moderna, como forma adequada de consciência secularizada (BERGER, 2004). No Brasil, o estado desenvolve políticas públicas objetivando aumentar a oferta do ensino secundário público e também universitário gerando a massificação da categoria estudantil que, em números absolutos para o ensino superior, passou, em 1935, de 27.501 estudantes para, em 1965, 155.781 estudantes (AMARAL, 2010). Esse aumento do número de estudantes reforçou o processo de secularização da consciência ou desencantamento do mundo na medida em que promoveu a intelectualização e a racionalização. A intensificação desse processo conduziu necessariamente à emergência e disseminação social de “todas as perspectivas de desalienação do pensamento ocidental moderno, inclusive, incidentalmente, a perspectiva sociológica” (BERGER, 2004, p. 112).

Dessa forma, o catolicismo perdia gradativamente sua função tradicional de legitimação da ordem social na sociedade brasileira, de estruturar um mundo comum no qual grande parte da vida social recebia seu significado. Não sendo o catolicismo nem jurídica nem socialmente necessário, a sociedade brasileira caminhou, ao mesmo tempo, para o pluralismo social. Os elevados números dos que se autodenominavam católicos em 1960 (quase 90%), não devem ocultar o fato evidente, segundo Della Cava (1975, p. 30), de que “numa típica manhã de domingo, em São Paulo, há mais pentecostais orando do que católicos na missa e que há tantos pentecostais no Brasil quanto católicos praticantes”. Bruneau (1975) também sugere que o espiritismo pode estar sendo praticado com uma frequência somente um pouco abaixo dos 30% dos católicos brasileiros que frequentam a missa dominical. Outro fator a ser

considerado nesse mesmo período, entre fins de 1950 e 1960, é o crescente e acalorado debate ideológico entre nacionalistas, marxistas e outras ideologias seculares. Della Cava (1975, p. 30) afirma que, a partir de 1945, o marxismo, em suas diversas variações, juntamente com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) enraizou-se, sobretudo “entre intelectuais, especialmente estudantes universitários”. Quanto a isso, Floridi (1973) mostra pormenorizadamente que a União Nacional de Estudantes (UNE), formada pela juventude de classe média nos anos 1950, estava dividida entre nacionalistas e comunistas, tendo cerca de 75% desses estudantes estudado nas escolas secundárias católicas. Não há dúvidas de que a Igreja Católica perdera o monopólio espiritual, ou seja, sua capacidade de definir o mundo. A década de 1960 inaugurou o período de incipiente pluralismo social no Brasil e, com mais razão em São Paulo, centro mais avançado no processo de industrialização nacional.

O processo de secularização no Brasil, à medida que avançava, diminuía a importância do catolicismo como agência definidora e mantenedora da realidade, de forma que a religião católica se restringiu a construir um mundo à parte da sociedade, um universo parcial, cuja estrutura de plausibilidade passa a ser a família nuclear (BERGER, 2004). Como instância da vida privada, a família moderna é uma construção débil; desse modo, a religião que nela sustenta sua plausibilidade também manifestará a mesma debilidade. Até mesmo as comunidades religiosas católicas (a subsociedade), que se constituem numa base social mais ampla para as estruturas de plausibilidade, só podem fortalecê-la até certo ponto. A nominalização do catolicismo, nesse contexto, funcionaria na orla do *nomos* secular. Perdeu seu caráter institucional²⁰⁰ tornando-se uma “associação voluntária” (BERGER, 2004, 146) sujeita a competição com outras agências rivais, religiosas ou não, na função de definir o mundo e, conseqüentemente, conquistar adeptos ou, pelo menos, mantê-los. Inaugura-se, assim, uma época de conversões (PIERUCCI, 1997) ou alterações (BERGER, 1998) entre sistemas de significado diferentes, sejam seculares ou religiosos.

Pierucci (1997) afirma que a secularização implica destradicionalização, desencantamento, desenraizamento, o que por sua vez, impele os indivíduos à escolha do sentido que pretendem dar a suas vidas. A principal característica da desobjetivação dos conteúdos religiosos é a individualização na medida em que a religião não é mais herdada, mas escolhida pelo indivíduo, tornando-se uma questão de preferência. Berger (2004) salienta, por sua vez, que o rápido processo de secularização, minando as estruturas alienadas da cosmovisão cristã, abriu espaço para novas formas de pensamento crítico, entre as quais a

²⁰⁰ Segundo Berger (2003), as religiões desmonopolizadas perdem seu caráter institucional, a saber: agência reguladora do pensamento e da ação.

sociologia²⁰¹, que desalienaram a realidade de forma radical, não sem gerar intensa anomia e ansiedade existencial.

Tendo presentes essas considerações, podemos, neste momento, apresentar alguns dados do contexto histórico em que se situam as mudanças ocorridas no Brasil como um todo e, particularmente, na cidade de São Paulo.

6.1 CONTEXTO HISTÓRICO DAS MUDANÇAS

A predominância da sacralidade na cultura brasileira circunscreve-se até por volta dos anos 1950²⁰². O Brasil começou a ganhar ares urbanos a partir da década de 1930, com o incipiente crescimento dos primeiros centros urbanos e o aparecimento de pequenos setores de classe média com alguma importância no cenário político (DELLA CAVA, 1975). Desde o fim da Segunda Guerra Mundial (1945), no entanto, o Brasil começou a crescer industrialmente devido ao desenvolvimento da política econômica de substituição das importações e à política econômica nacional-desenvolvimentista. No final da década de 1950, no governo do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961), a economia brasileira se abriu ao mercado externo, atraindo multinacionais, dinamizando o mercado interno. A produção preponderante de bens de consumo cedeu lugar aos bens de produção. Foi um período de intensa industrialização e rápida modernização do país (SZMRECSÁNYI, 2004).

Por sua vez, em 1940, a cidade de São Paulo, “se encaminhava para ser o maior centro industrial da América Latina, com cerca de 14 mil fábricas e mais de 1,4 milhão de habitantes” (SOUZA, 2004, 453). De acordo com o censo de 1940, o estado de São Paulo já aglutinava quase 43% da produção industrial do país, possuindo quase um terço de todos os estabelecimentos industriais, 43% do capital aplicado na indústria e 35% dos operários do Brasil (SÃO PAULO (SP). PREFEITURA, 1992). O crescimento vertiginoso mudou intensamente o cenário urbano, refletindo-se no crescimento da periferia que aumentava à medida que crescia o fluxo de migrantes à capital do estado. O Estado deficiente já não conseguia administrar o crescimento rápido e as novas demandas por habitação, transportes urbanos, calçamento, saneamento básico etc. Em 1954, a cidade de São Paulo era a maior metrópole do Brasil e da América Latina. A população havia chegado a 2,5 milhões de

²⁰¹ Vale a pena destacar que, embora tenha sido criada na década de 1930, a Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) somente iria se destacar na década 1950, quando os pesquisadores começam a publicar seus artigos e livros.

²⁰² Qualquer data é sempre muito imprecisa quando se trata de fenômenos sociais.

pessoas. Em 1960, a população da cidade de São Paulo era de 3,8 milhões de habitantes e sua produção industrial representava 38% da produção industrial brasileira. Houve uma redução da participação de São Paulo em relação à produção industrial do restante do país. Porém, deve-se levar em consideração que São Paulo ocupava a vanguarda da industrialização de todo o Brasil que, por sua vez, também se industrializava rapidamente (SZMRECSÁNYI, 2004).

A cidade de São Paulo modificava-se rapidamente, num ritmo alucinante: crescente urbanização em decorrência do rápido processo de industrialização (substituição das importações); expansão do mercado de bens de consumo; desenvolvimento de novos e velozes meios de comunicação; desenvolvimento técnico e científico; expansão na oferta de serviços de educação, inclusive superior; pluralismo político e cultural; crescimento demográfico; êxodo rural; periferação urbana; crescimento das desigualdades sociais e da pobreza (SZMRECSÁNYI, 2004). No plano político, apresentava-se o período de democratização e conseqüente expansão dos partidos políticos em nível nacional aguçado pelo clima intenso da “Guerra Fria”, resultado do temor comunista causado pela Revolução Cubana (1960). Todas essas mudanças rápidas questionavam a razão de ser do “Brasil arcaico” (DELLA CAVA, 1975). São Paulo havia se transformado num espaço urbano-industrial, plural e secular. Souza (2004) afirma que, em 1964, a população que compunha a Arquidiocese de São Paulo, fazendo-a a maior Arquidiocese do mundo era de aproximadamente 8 (oito) milhões de habitantes e apresentava um crescimento de 400 mil pessoas por ano.

Bruneau (1974), para referir-se a esse período no Brasil, utiliza o termo mudança global. O fato é que o Brasil entrava decididamente na ordem urbano-industrial, sobretudo nas grandes cidades, como São Paulo. Essa nova ordem socioeconômica invadiu a cena política, como um desafio às elites políticas e econômicas nacionais, aos trabalhadores e aos setores intelectualizados da classe média. Essa nova configuração social se constituiu, também, num desafio para a dominação tradicional da Igreja. Pode-se dizer que essas mudanças estruturais são acompanhadas de uma mudança cultural e dos valores e atingem diretamente a Igreja Católica no Brasil e seus interesses de dominação. A crise do catolicismo brasileiro, embora tenha suas especificidades, não é um fator isolado, mas está inserida no contexto da sociedade mais ampla. Portanto, é mais adequado referir-se à crise da sociedade brasileira na qual se origina e se situa a crise de catolicismo no Brasil (DELLA CAVA, 1975).

O primeiro a dar-se conta dos grandes desafios do catolicismo na América Latina e, principalmente, no Brasil, foi o Papa João XXIII, em 1958. Diante de uma hierarquia acomodada, João XXIII convocou a Igreja Católica a uma ação de reconquista do continente com o objetivo de elaborar um plano pastoral nacional que contemplasse a evangelização, a prática pastoral e a colaboração urgente numa “reforma das estruturas para a promoção das massas subdesenvolvidas” (ALVES, 1979, p. 72). Preocupado com o avanço do comunismo, por causa da Revolução Cubana (1959), o Papa João XXIII estava convencido de que somente a melhoria das condições de vida do povo poderia livrar a América Latina da revolução socialista (DELLA CAVA, 1975). Além do mais, no Brasil, sobretudo em São Paulo, cresciam consideravelmente o espiritismo e o pentecostalismo, que manifestavam visivelmente a erosão do monopólio católico no próprio campo religioso²⁰³. O mais importante, porém, era a defecção das elites e da classe média, sobretudo dos setores intelectuais, que se filiavam às ideologias seculares (tecnocratismo, marxismo, nacionalismo, cientificismo) (BRESSER-PEREIRA, 2006). Tendo em vista essa situação e as insistentes mensagens²⁰⁴ do Papa João XIII (1958- 1963), preocupado com a situação de inação ou sonolência do catolicismo latino-americano, os bispos do Brasil começaram a se preocupar em reorganizar-se pastoralmente, fortalecendo, inicialmente, o ensinamento da doutrina cristã e a prática dos sacramentos. Além disso, apoiariam ativamente o governo naquelas ações que visavam à reforma das estruturas sociais a fim de obter a melhoria das condições de vida das massas (ALVES, 1974, 72). Essas orientações culminaram no primeiro plano pastoral da CNBB: o Plano de Emergência, em 1962.

As diretrizes político-eclesiásticas do Concílio Vaticano II (1962- 1965) na medida em que postularam uma acomodação da organização e da doutrina católica à realidade do mundo moderno e secular, inviabilizaram aos católicos o último recurso para reforçar sua identidade: a contraposição entre o *nomos* sagrado e o *nomos* secular. O Concílio Vaticano II significou uma tentativa do catolicismo, em nível mundial, de tornar-se uma opção religiosa novamente atrativa, mediante o ajustamento maleável, mais ou menos, conforme as interpretações de modernistas conservadores, reformistas (AMARAL, 2010, p. 214), ao *nomos* secular. O fato é

²⁰³ Segundo Camargo (1961; 1973), o crescimento de religiões de cura, intensamente sacrais, indica a secularização, na medida em que o crescimento destas implica conversão e esta desenraizamento. Paradoxalmente, a secularização da sociedade brasileira possibilita essas conversões na medida em que o catolicismo adere a ela (romanização é racionalização), e a modernização não é capaz de cumprir inteiramente suas promessas de inclusão social e emancipação. As religiões de cura florescem nas fendas circunscritas pelo *nomos* secular. A secularização não quer dizer ausência de religião ou o fim delas.

²⁰⁴ A primeira mensagem foi em 15 de novembro de 1958 e a segunda em 8 de dezembro de 1961, na Carta *Ad Dilectos Americae Latinae Populos*.

que o catolicismo abdica de uma concepção totalizante e tradicional-sacral do mundo em favor de uma complexa equação, na qual a salvação se daria dentro da realidade do mundo profano, ocupando este uma posição axiológica mais relevante dentro do novo *nomos* católico. Dessa forma, caiu a última barreira de resistência à secularização. Esta opção implicou uma reinterpretação seletiva da tradição católica em termos relevantes para a ação no universo profano. É uma recusa categórica a deixar-se marginalizar, restrita ao âmbito cada vez menor, que a sociedade secular concede ao sagrado (WILSON, 1976). Eis a política eclesiástica do Vaticano II.

A opção da hierarquia católica pela relevância pública do catolicismo na sociedade secularizada conduziu à crescente racionalização de sua organização (burocratização) (AMARAL, 2010) e à secularização de seu conteúdo religioso (BERGER, 2003). A valorização religiosa do mundo profano é uma estratégia radical com o objetivo de reintroduzir o mundo profano em termos do domínio do mundo religioso católico, reconhecendo-lhe valor salvífico, sua autonomia relativa, mas, ao mesmo tempo, submetendo-o, em última instância, à *nomização* sagrada²⁰⁵. Significava que a secularização tinha sido interiorizada pelo *nomos* religioso católico, na medida em que implicava uma crescente valorização concedida ao mundo secular como campo de salvação ou *nomização* religiosa. Houve, portanto, uma redefinição da própria ação religiosa católica que não se definia mais somente por um espaço de competência no território dos fenômenos sociais, mas pela qualidade manifesta desta ação, sendo, desta forma, possível transitar pela atividade e pensamento profanos (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2008)

Especificamente, os documentos promulgados no Concílio Vaticano II que mais marcaram essa ruptura do esquema sagrado/profano ou, pela menos sua radical mitigação foram a Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), os decretos sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*), sobre o diálogo inter-religioso (*Nostra Aetate*), bem como a Constituição Pastoral sobre o mundo moderno (*Gaudium et Spes*).

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* definiu prioritariamente a Igreja Católica como comunidade, “povo de Deus” (§ 9), antepondo a dignidade comum de todo o povo messiânico (clero e leigos) à relação assimétrica entre os seus membros, ou seja, a Igreja como hierarquia ou estrutura social desigual. Essa concepção mitigou o poder inquestionável dos padres que ainda deveriam ser os líderes da comunidade, mas que exerceriam sua

²⁰⁵ Uma ordenação da experiência legitimada sacramentalmente.

liderança como um serviço em comunhão como todos os cristãos. O leigo não seria mais um cristão de segunda categoria, passivo diante da autoridade sacral dos padres, mas alguém com vocação e missão própria: “índole secular” (§ 31). Berger (2003) chama a atenção para o fato de que a valorização do laicato aconteceu ao mesmo tempo “[...] dos desenvolvimentos enraizados na infraestrutura do mercado religioso contemporâneo” (p. 158), consequência da secularização e do pluralismo religioso. Duas questões são importantes: a primeira diz respeito ao fato de que a Igreja Católica, na sociedade secularizada, precisa valorizar os leigos, mas, ao fazê-lo, reduz não só a diferença axiológica entre leigos e padres, mas também mitiga a antiga relação assimétrica entre sagrado/profano. Embora, na prática, isso muitas vezes não se efetive, os leigos mais intelectualizados têm nos documentos conciliares um instrumento plausível para impor-se diante do clero.

Os decretos *Dignitatis Humanae* (1965), *Unitatis Redintegratio* (1964) e *Nostra Aetate* (1965) se converteram também em instrumentos de enfraquecimento da estrutura de plausibilidade tridentina na medida em que valorizavam o diálogo e a busca pelas raízes comuns da fé religiosa. Segundo Berger (2003), a conversação e a proximidade com estruturas de plausibilidade diferentes geram dúvidas e aumentam a possibilidade de alternância. Sem falar que a indicação para focalizar os elementos comuns das tradições religiosas possui o efeito psicossociológico, decorrente da conversação contínua, de interiorizá-los na consciência como realidade mais evidente. Sendo rebaixadas, do ponto de vista cognitivo, as diferenças específicas de cada tradição que passam a ser apreendidas como meras opiniões ou, no mínimo, como algo duvidoso. As diferenças ficam suavizadas na consciência subjetiva de forma que é mais difícil reafirmar claramente as diferenças dos conteúdos religiosos por contraste (LIBÂNEO, 1982).

Por fim, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* comprometeu o catolicismo com o mundo moderno e com alguns de seus valores fundamentais, como direitos humanos e justiça social, dotando-os de relevância axiológica na estruturação do novo *nomos* católico. Este documento afirmou o valor religioso da ação humana no mundo profano e convocou todos os católicos a participarem da sua construção, inserindo-se ativamente nele (LIBÂNEO, 1982). Segundo Bobineau e Tank-Storper (2008), a valorização do terreno (mundanização) em relação ao sobrenatural é uma das consequências da secularização. A mundanização trouxe em seu bojo, como axiologia dominante, uma plataforma mínima de valores comuns à grande maioria dos indivíduos: democracia pluralista, direitos humanos, tolerância, solução pacífica dos conflitos. Segundo Berger (2003), a colocação da religião numa situação de mercado, tem

como consequência a relativa padronização dos conteúdos religiosos segundo as necessidades religiosas dos clientes potenciais, profundamente ligados às dinâmicas seculares do mundo moderno. O catolicismo não escapou dessa tendência geral de secularização de seus produtos em conformidade com a linha média axiológica comumente aceita.

Todas essas mudanças tiveram ainda um impacto maior na América Latina e, particularmente no Brasil por causa da junção entre uma modernização extremamente excludente e a proliferação de regimes militares por toda a América Latina. No Brasil, a modernização excludente gerou intensa mobilização social que, sob o impacto da Revolução Cubana (1959/1961), no clima da Guerra Fria, mobilizou a derrubada do governo constitucional de João Goulart (1962-1964) e a ascensão dos militares ao poder em 1964, iniciando o regime militar no Brasil. Segundo Amaral (2010), foi com o regime militar que se exacerbou o processo de secularização do Brasil, mediante o crescente domínio do racionalismo técnico-científico. O regime militar buscou superar a instabilidade político-econômica, legitimando-se por uma ideologia inteiramente secular: desenvolvimento e crescimento econômico com estabilidade pela repressão, ou seja, ordem e progresso. O regime militar foi o resultado de uma aliança entre os militares, empresários e tecnocratas de grande alcance para a secularização: os militares garantiam o império da lei e a força; os tecnocratas, o conhecimento especializado para promover o crescimento do capitalismo como modo de produção.

Militarismo e tecnocracia significavam o estabelecimento no Brasil de arranjo formalmente moderno, que significa aqui: formação social dominada por ordens impessoais, dada a prevalência do racionalismo técnico-científico, da burocracia do capitalismo, da dominação política baseada na lei e, no caso, do militarismo, na violência institucionalizada (e abusada) (AMARAL, 2010, p. 212- 213).

6.2 AS MUDANÇAS NA ATUAÇÃO DA CNBB

A CNBB, desde o final da década de 1950, incentivada pelo Papa João XXIII, começou a ensaiar o processo de mobilização que seria reafirmado pelo Concílio Vaticano II. Para isso foi criado, em 1962, o Plano de Emergência (PE) e, após o Concílio Vaticano II, o Plano Pastoral de Conjunto (PPC) com validade quinquenal (1966-1971). O Plano de Emergência não era permanente e somente indicava algumas questões internas que deveriam ser renovadas na Igreja Católica: “engajamento social, coerência interna, renovação paroquial, o clero, a educação católica e a opinião pública” (BRUNEAU, 1975). O PPC, por sua vez, era a continuação do PE, acrescentando alguns aperfeiçoamentos: a divisão do país em 13 regiões

episcopais e a fundação do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). Amaral (2010) destaca que a regionalização deu mais capilaridade à dominação da Igreja e representatividade à CNBB ao passo que a fundação do CERIS significou a tentativa de amparar a atividade pastoral em pesquisas científicas. O objetivo do PPC era criar as condições para a reformulação da Igreja Católica no Brasil conforme as orientações do Vaticano II, ou seja, visavam à “renovação orgânica e global da Igreja” (BRUNEAU, 1975, p. 249). Esses planos surgiram mais pelo impulso do Vaticano II, do grupo de bispos fundadores da CNBB, dos coordenadores e assistentes (leigos jovens e padres com conhecimento especializado que gozavam da confiança dos bispos fundadores) do que por um consenso de todo o episcopado brasileiro. Embora o PPC já existisse desde 1966, somente depois de 1968, com a ascensão de D. Aloísio Lorscheider ao cargo de secretário-geral da CNBB, foi que ele começou a ser seriamente discutido. Sem dúvida, contribuíram para isso o aumento da repressão do regime militar – prisões, torturas e assassinatos, inclusive, de padres – e também o compromisso que os bispos assumiram nas resoluções da II Conferência Episcopal Latino Americana (Medellín - 1968). Esses fatos levaram à convicção de que a Igreja Católica no Brasil precisaria mudar e que os clérigos e leigos resistentes deveriam ser persuadidos a isso. Bruneau (1974) chama essa ação de convencimento de estratégia da persuasão. Ao lado desta, havia a estratégia da mudança orgânica, que defendia que seria necessário destruir as atuais estruturas eclesiais a fim de possibilitar a mudança social sob a forma de outro grupo ou instituição. É difícil identificar os promotores da estratégia orgânica porque ela não era aceita pela hierarquia. Foi uma ação clandestina, por assim dizer. Seus membros, no entanto, encontravam-se entre alguns poucos leigos associados à Ação Católica, jovens padres, sobretudo religiosos e alguns padres seculares formados no exterior. Eles ocupavam posições chave dentro dos seminários e universidades de modo que poderiam exercer sua estratégia com bastante eficiência convencendo os alunos da razoabilidade de sua abordagem. Evidentemente, por sua natureza, desestabilizadora da instituição, tornou-se uma estratégia marginal.

A estratégia da persuasão foi a que se consolidou no Brasil, defendida pelo grupo fundador da CNBB e seus assessores. Esses agentes da mudança acreditavam que a Igreja Católica deveria exercer um papel de maior impacto na sociedade, ter relevância pública e, por isso, precisaria mudar. No seu entender, dentro do contexto brasileiro, para ser publicamente relevante “[...] a Igreja tem de mudar a sua influência, deve adotar a ‘missão profética’” cujo objetivo é renovar e reformar a Igreja Católica “por meio de medidas

tendentes a enfraquecer e a transformar gradualmente as estruturas tradicionais” (BRUNEAU, 1974, p. 267). Para isso, os agentes da mudança da CNBB utilizaram o PPC como “veículo de mudança” (BRUNEAU, 1975, p. 272) na medida em que este era instrumento legítimo para convencer bispos, padres e leigos mais inclinados à inércia das estruturas tradicionais de que a mudança da Igreja Católica era não somente útil, mas necessária à sobrevivência do catolicismo no Brasil dentro das novas circunstâncias históricas. Entre as táticas usadas pelos agentes da CNBB e os seus assessores para as mudanças que interessam à hipótese desta pesquisa, estava a reorganização dos seminários. Melhor que tentar influenciar o clero já formado era formá-lo na nova orientação ainda no período em que estavam no seminário. A tática em relação aos seminários constituía em “convencer os bispos [...] de que as instituições e rotinas deveriam ser modificadas de acordo com os documentos do Concílio e as necessidades do Brasil” (BRUNEAU, 1974, 284). Os agentes da mudança da CNBB consideravam que os seminaristas deveriam ter a formação intelectual renovada, passando a viver junto ao povo ou mantendo um emprego. Eles argumentavam, junto aos bispos, que a formação do clero deveria ser adequada aos objetivos definidos no PPC e no Vaticano II. Entretanto, mais que os argumentos dos agentes da CNBB, a mudança foi possível, em muitas dioceses, pela da crise de vocações e pelas críticas dos seminaristas aos métodos de formação tridentina (SERBIN, 2008).

É preciso dizer, no entanto, que as pressões ou sugestões da CNBB tornaram-se gradativamente sensíveis a partir de 1968, com o advento da II Conferência Episcopal Latino-Americana, em Medellín, na Colômbia. Foi nessa assembleia que os bispos adaptaram os ensinamentos do Concílio Vaticano II à realidade latino-americana. Os bispos da América Latina, reunidos em Medellín, fizeram uma denúncia inédita das estruturas sociais injustas, da violação dos direitos humanos e da violência institucionalizada. Denunciaram a ideologia do desenvolvimentismo e se comprometeram com a libertação do povo de toda a servidão. Foi selado um compromisso pela causa dos pobres do terceiro mundo. Essas críticas visavam ao comprometimento e à ação: “Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da ‘palavra’, mas se tornou, com dramática urgência, a hora da ação” (CELAM, 1972, p.07). De acordo com Löwy (2000), o objetivo central de Medellín era a causa dos pobres e sua libertação social que estava fundamentada na crítica ao desenvolvimentismo pelos postulados da teoria da dependência latino americana. O documento era uma denúncia explícita à modernização tecnológica que se dava a partir da exploração dos pobres e cujos benefícios eram

monopolizados pelo Estado e pelas classes dominantes (LÖWY, 2000). A pastoral religiosa transformou-se em ativismo político-social de matiz revolucionária ou, no mínimo, radicalmente reformista. (BRESSER-PEREIRA, 2006).

Porém, a mudança não ocorreu por decreto. Foi influenciada pela política truculenta dos militares brasileiros. Embora a cúpula da CNBB apoiasse as chamadas “Reformas de Base”, intencionadas pelo governo de João Goulart (1961-1964), o advento do Regime militar (1964) pôs fim à sua relativa mobilização em favor da mudança social, com a substituição da direção da CNBB por bispos conservadores,²⁰⁶ que estavam pouco interessados na mudança ou em se indispor com os militares no poder. No entanto, com o aumento da repressão, inclusive, a membros do clero²⁰⁷ e às diretrizes da Conferência Episcopal de Medellín (1968), o posicionamento político da CNBB vai mudando do silêncio à crítica velada até que, após 1970, dá uma guinada política e inicia a crítica contundente e deslegitimadora ao regime militar.

A indicação do Concílio Vaticano II e, sobretudo da Conferência de Medellín (1968) era o compromisso com o mundo, com as realidades humanas que, no Brasil, por sua vez, estavam necessariamente ligadas à luta contra a ditadura e contra as injustiças sociais e a miséria de uma parte significativa da população. Porém, é importante esclarecer que o Concílio Vaticano II, em si e isoladamente, não poderia conduzir às posições políticas radicais (BRESSER-PEREIRA, 2006). Eram necessárias condições sociais propícias, política e intelectualmente. O Brasil oferecia essas condições: repressão política, modernização acelerada e exclusão social massiva. Numa sociedade em modernização com consequente secularização da consciência, não haveria mais espaço para relevância religiosa no espaço público (BERGER, 2003). À medida que o Brasil se modernizava, as elites (econômicas, políticas e intelectuais) abandonavam o catolicismo, secularizando-se culturalmente (BRESSER-PEREIRA, 2006). A Igreja Católica chegou à década de 1960 isolada e em crise: havia perdido as elites – cujo modelo de influência privilegiava a cooptação – e corria o risco de perder as bases populares (ALVES, 1979; BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1975). O fato é que a modernização brasileira excluiu uma parcela significativa da população de suas benesses, marginalizando-a política, econômica e socialmente (PIERUCCI; PRANDI, 1996). É justamente nessas camadas que a Igreja Católica vai tentar buscar sua base de apoio contra o Regime militar-tecnocrático que, pela primeira vez na história do Brasil, prescindia

²⁰⁶ O presidente da CNBB de 1964 a 1970 foi o Arcebispo de São Paulo, o cardeal Agnelo Rossi (BRUNEAU, 1974).

²⁰⁷ Alguns padres e religiosos presos ou expulsos do país, outros mortos ou torturados (ALVES, 1979).

totalmente da Igreja Católica para legitimar-se (AMARAL, 2010; CAMARGO, 1983). Os militares esperavam da Igreja Católica a legitimação do regime, mas não a sua intromissão em questões de governo. Há um caso interessante que exemplifica muito bem essa situação. Em 1971, durante uma audiência com o presidente da república, o general Emílio Garrastazu Médici (1969- 1974), o D. Paulo Arns lhe transmitira o desejo dos bispos do Estado de São Paulo (Região Sul 1 da CNBB) de verem cessados os abusos cometidos pelo regime, ao que o general Médici respondeu: “Não vou arredar um só milímetro. O senhor não tem nada a ver com isso. Fique na sacristia porque lá é seu lugar” (FERRI; SYDOW, 1999, p. 158; CARVALHO, 2013). Não se pode saber com certeza se essa conversa aconteceu, de fato, nesses termos, mas, se aconteceu, ela expressa muito bem a mentalidade dos militares e tecnocratas em relação à Igreja Católica. O regime militar “era ordem de poder mundano estatal econômico. [...] Legitimava-se com bandeiras totalmente seculares” (AMARAL, 2010, p. 209). A radicalização política da ação da Igreja Católica e sua inserção nas classes populares estão no campo das suas possibilidades estratégicas para reconquistar a relevância pública no âmbito da sociedade em vias de secularização crescente.

A CNBB optou claramente pela política eclesial da contestação ao regime, na qual a ação evangelizadora da Igreja Católica se confundia com conscientização política e incitação à participação popular. As massas, por sua vez, responderam a esse apelo na medida em que – e prioritariamente por isso – estavam excluídas do processo de modernização e das benesses que a nova sociedade incitava. Segundo Pierucci e Prandi (1996), a modernização brasileira manifestou para as massas suburbanas o seu pior lado: a exclusão, a miséria e a repressão. É quando as esferas modernas ou seculares falham que a religião pode reconquistar seu valor como uma contestação à sociedade da qual fora excluída, refazendo a utopia como possibilidade para uma nova sociedade onde imperaria a fraternidade e a justiça social. (PIERUCCI; PRANDI, 1996). Assumir essa linguagem da libertação implica adaptar a linguagem eclesial à nova política da Igreja latino-americana e brasileira. Daí nasce a missão profética. Esta é uma tentativa de reinterpretação seletiva da tradição católica, em termos aceitáveis e úteis, à situação secular. No entanto, há distinções entre a prática profética da antiguidade e a missão profética do catolicismo brasileiro. A crítica profética do antigo Israel se referia exclusivamente à infidelidade à aliança divina como causa da exploração e da injustiça social. Seu objetivo precípua era a real conversão religiosa. A exploração, a escravidão, a miséria, eram consequências do rompimento da Aliança com Deus, frutos da infidelidade do povo. O profetismo católico moderno, por sua vez, prescindiu, em muitos

casos, do anúncio da conversão dos homens (BRUNEAU, 1974). Sua luta era explicitamente em favor do homem e da justiça social. Se havia preocupação com a conversão, esta foi, na maior parte dos casos, implícita. Isso indica a secularização da consciência internalizada a partir da secularização dos conteúdos religiosos. Para os profetas israelitas, o além, ou seja, a força da *nomização* sagrada, era tudo o que importava, coisa que o profetismo secularizado moderno já não é capaz sequer de imaginar (WEBER, 2004). Apesar da crítica social, as duas formas de profetismo, antiga e moderna, distaram uma da outra na mesma proporção que a mentalidade secular se afasta da mentalidade sacral. Não era intenção deliberada da Igreja Católica se secularizar, mas esta foi consequência do seu desejo de manter-se relevante publicamente: ela deve concentrar-se naquele âmbito que é central para as sociedades modernas: o secular.

Nem todos os bispos estavam certos de que o caminho de uma pastoral de viés politicamente mais agressiva ao governo era a mais adequada (AMARAL, 2010). Porém, com o endurecimento do regime militar a partir de 1968 e a começo das prisões, expulsões e torturas de alguns membros do clero, o espírito de corpo é ativado. A aliança dos bispos foi inicialmente mais uma estratégia de autodefesa que um consenso partilhado. O objetivo era reafirmar os privilégios eclesiásticos tradicionais como, por exemplo, a imunidade em relação às investidas do regime (ALVES, 1979). Quanto mais o regime militar atinge os membros da Igreja Católica no Brasil, mais os bispos das mais diversas tendências políticas (modernizadores, conservadores, reformistas) se unem em torno de posturas normalmente progressistas contra as investidas do regime militar. Alves (1979, 193) chamou isso de “comprometimento por sucção”. Assim, os casos isolados de repressão se transformavam em questões políticas nacionais e, algumas vezes, devido à natureza transnacional da Igreja Católica, internacionais.

Inicialmente a crítica da CNBB se deu no que diz respeito aos direitos humanos, mas, pouco depois, também critica o aumento das desigualdades sociais. Em 1968, assumiu o secretariado-geral da CNBB d. Aloísio Lorscheider que, poucos anos depois, em 1971, assumiria a presidência da CNBB destacando-se como um dos líderes da ala reformista da CNBB. Também em 1970, assume a Arquidiocese de São Paulo d. Paulo Evaristo Arns, considerada a maior Arquidiocese do mundo (BRUNEAU, 1974).

Segundo Ferri e Sydow (1999), Paulo Evaristo Arns era frei franciscano, filho de colonos alemães. Depois de fazer toda a formação franciscana básica (noviciado, filosofia e teologia), foi enviado à França, em 1947, para doutorar-se em letras (filologia) pela

Universidade de Sorbonne e, nesse ínterim, também se formou em pedagogia pelo Instituto Católico de Paris. Na França do pós-guerra, a Igreja Católica, devido aos contatos e situações vividas na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), passava por um processo de renovação teológica – *Nouvelle Théologie* (Nova Teologia)²⁰⁸ – e pastoral como, por exemplo, a experiência dos padres operários²⁰⁹. Lá ele tomou contato com os mais avançados debates sobre teologia, frequentando informalmente “cursos e conferências de Daniélou, de Congar e dos demais dominicanos” (ARNS, 2001, p. 80) e sendo ávido leitor de teólogos inovadores como Emanuel Mounier, Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac e Yves Congar (ARNS, 2001; FERRI; SYDOW, 1999). Todos eram considerados os autores mais avançados do catolicismo francês nos anos 1950 e vistos com suspeita pelos órgãos reguladores do Vaticano (LÖWY, 2000). Também tomou conhecimento do grande debate na área das ciências humanas – história, sociologia, linguística, psicologia – que eram discutidas sob novos métodos: o estruturalismo, a Escola dos *Annales* e o marxismo. Além disso, acompanhou com bastante interesse as novas tendências do Partido Comunista Francês e o início da adesão da juventude estudantil francesa ao marxismo (FERRI; SYDOW, 1999). Nesse período, também testemunhou, com pesar, as suspeitas da Cúria romana em relação à nova teologia (*Nouvelle Théologie*) e às práticas pastorais renovadas (Padres operários) que se desenvolviam na França (ARNS, 2001). Essas experiências e o apreço declarado pela intelectualidade francesa marcaram toda a vida do futuro cardeal, suas preocupações e opções pastorais renovadoras (FERRI; SYDOW, 1999). Além de exercer as funções de formador de seminaristas franciscanos e professor, ele ocupou a função de pároco, em Petrópolis, no bairro do Itamarati, onde se encontravam sete morros ocupados por favelas. Tomando consciência da situação de miséria daquela população, frei Paulo Arns tentou, de modo pioneiro, desenvolver um trabalho de pastoral popular junto à população, aproximando-se dos moradores das favelas, integrando-os à paróquia, participando das reuniões com líderes comunitários e, até mesmo, conseguindo fundos para a fundação de uma escola para que as crianças pobres do bairro pudessem estudar. (FERRI; SYDOW, 1999). Passou quase dez anos em Petrópolis antes de ser nomeado bispo (RODRIGUES, 2009).

²⁰⁸ A nova teologia é uma tentativa de alguns teólogos franceses de renovar o pensamento teológico, abandonando a neoescolástica de orientação tomista. Esse movimento teológico foi condenado por Pio XII na Encíclica *Humani Generis* (1950) (BOFF, 1998).

²⁰⁹ Experiência de evangelização francesa, iniciada em 1941, na qual padres passam a trabalhar com os operários nas minas ou nas fábricas de automóveis, residindo nos bairros operários e vivendo o mesmo estilo de vida que eles. Em 1953, Pio XII envia carta aos bispos franceses ordenando o fim da experiência dos padres operários (FERRI; SYDOW, 1999).

Em 1966, D. Paulo Arns é nomeado bispo auxiliar do cardeal Agnelo Rossi, arcebispo de São Paulo, que estava realizando a descentralização do governo da Arquidiocese – cuja área era de 7.317 quilômetros quadrados – dividindo-a em regiões, sob responsabilidade de vigários episcopais, conforme a nova política eclesial proposta pelo Concílio Vaticano II (RODRIGUES, 2009, p. 73). Por isso, o cardeal Rossi o faz responsável por uma das regiões²¹⁰ em que estava dividida a Arquidiocese de São Paulo: a região Santana. Também ficou responsável pela pastoral carcerária da Arquidiocese (IFFLY, 2010) e, nesse encargo, destacou-se por visitar regularmente as prisões e interceder pelos presos políticos como quando acompanhou o dominicano frei Gilberto Gorgulho na tentativa de interceder pela libertação dos onze frades dominicanos presos em 1969, acusados de militância na Ação Libertadora Nacional²¹¹ (ANL) (ALVES, 1979; IFFLY, 2010). Depois da ajuda dada por D. Paulo Arns ao Frei Gorgulho, quando da prisão dos dominicanos, a amizade entre os dois se estreitou (ENTREVISTA 20) de forma que o dominicano iniciaria um trabalho de formação de lideranças populares na Região Santana a pedido de D. Paulo. Depois de conhecer a região, tornou-se consciente das poucas paróquias e do número reduzido de sacerdotes. Então, baseando-se nas novas diretrizes do Vaticano II e do PPC, bem como na diretriz do cardeal Rossi de realizar um curso de atualização pastoral sobre os documentos do Vaticano II com todos os padres e religiosos da Arquidiocese, D. Paulo inicia o treinamento de uma equipe formada por “28 pessoas – dois padres, quatro religiosas e 22 leigos, tanto solteiros como casados” (RODRIGUES, 2009, p. 80). Essa equipe ficou conhecida como equipe regional da “Missão do Povo de Deus”. Os objetivos da equipe eram três: 1) apresentar, nas paróquias da região Norte os conteúdos do Vaticano II numa linguagem acessível; 2) apresentar sugestões das ações pastorais presentes no PPC; 3) Incentivar os leigos a reunir-se em comunidades de base (RODRIGUES, 2009). No início de 1970, d. Paulo organizou uma série de cursos breves endereçados aos leigos e às religiosas para torná-los aptos a executarem algumas atividades eclesiais – ministros leigos da Palavra e também da Eucaristia – anteriormente exercidas exclusivamente por sacerdotes (IFFLY, 2010; RODRIGUES, 2009) Iniciou-se assim o trabalho pastoral de evangelização popular chamado “[...] ‘Grupos de reflexão de rua’ que, mais tarde se transformariam nas polêmicas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)” (FERRI; SYDOW, 1999, p. 83). Os cursos iniciaram-se com a equipe regional da “Missão do Povo de Deus” que foi treinada pelo próprio d. Paulo, pelo exegeta dominicano frei Gilberto

²¹⁰ Cada região era um território dentro da Arquidiocese, administrado por um padre ou bispo auxiliar, em nome do arcebispo. A região era composta por várias paróquias entregue a administração dos padres.

²¹¹ Organização política de natureza socialista que optou pela luta armada contra o regime militar.

Gorgulho, ajudado pela professora de teologia, leiga, Ana Flora Anderson (ENTREVISTA 20). O objetivo do curso não era simplesmente capacitar os membros da equipe a distribuir a Eucaristia, mas torná-los agentes formadores de outros agentes. Seriam agentes multiplicadores de alguns ensinamentos bíblicos, capazes de transmiti-los, de maneira didática, em primeiro lugar, nos setores da região, depois, na comunidade ou no bairro, convencendo e motivando as pessoas a formar verdadeiras comunidades que integrariam outras pessoas (RODRIGUES, 2009). Um dos responsáveis pela formação da equipe explica o que D. Paulo desejava:

[...] ele queria que a gente começasse o movimento de formar os leigos. É tão interessante D. Paulo. Eu nunca teria pensando nisso, mas ele é brilhante. Nós fazíamos assim: ele fazia uma equipe de 25 pessoas, a gente formava a equipe, mas a equipe precisava dar aula para o povo. Então, ele estava no nível da região formando gente pra dar no setor. Do setor ia para a paróquia. Da paróquia ia para rua, começava no grupo de rua e depois na comunidade de base. Então, isto teve uma influência enorme em mim, porque o problema do professor novo é de dar aula como recebeu. Então, tem de imitar os professores lá de Jerusalém, mas quando eu vi a reação do povo, porque [...] íamos, todas as noites, escutar o pessoal dar aula para ver, na avaliação, como a gente poderia ajudar. Nós ouvimos o povo ensinando [...] e isto mudou a minha maneira de dar aula (ENTREVISTA 20).

A forma de D. Paulo governar a região Santana, mesmo como auxiliar, já deixava clara a sua convicção de que as formas tradicionais de governo episcopal estavam fadadas ao fracasso. Por isso, desde o tempo de estudante, em Paris, ele estava bastante atento às novidades teológicas e pastorais. Pode-se afirmar, pela experiência desenvolvida na região Santana, que a sua ação episcopal era marcada por duas direções: mobilizar os leigos e as religiosas para que assumissem um papel ativo na comunidade católica e enfatizar um modelo de pastoral mais ambiental em detrimento da pastoral territorial, a saber: incentivar a criação de pequenas comunidades de rua, bairro, vizinhança em relação à estrutura paroquial. Por isso, ao assumir a Arquidiocese de São Paulo, em novembro 1970, D. Paulo, por causa da experiência de descentralização administrativa e pastoral popular iniciada na região Santana, já possuía algumas intuições pastorais que seriam expandidas para toda a Arquidiocese, (ENTREVISTA 20). Porém, ao assumir efetivamente a Arquidiocese de São Paulo, a preocupação do novo arcebispo voltou-se para a questão política, devido ao aumento das torturas e da repressão em todo o Brasil, mas, em nenhum lugar maior que em São Paulo (MAINWARING, 2004), conforme relato abaixo:

D. Paulo Evaristo assumiu no final de 70 e a sua primeira preocupação era com o ambiente político e com as questões das torturas, das perseguições militares etc. e se amparou rapidamente nos padres da diocese. O seminário central, que já estava em processo de esvaziamento, em algumas situações, esvaziou-se mais rapidamente, não é? Por conta das posturas assumidas pelo arcebispo. Outros bispos viam as coisas de outra maneira. Então, retiraram seus seminaristas mais rapidamente daqui. (Entrevista 01)

Essas mudanças atingiam toda a Igreja Católica, mas, de maneira especial, os padres e seminaristas da Arquidiocese de São Paulo. Como foi assinalado, o catolicismo brasileiro e paulistano optou pela mudança para tornar-se relevante dentro da sociedade secularizada, mas, ao mudar bruscamente, solapava o *nomos* sacral tridentino que lhe dera sustentação outrora, provocando severa anomia e angústia existencial nos seus padres e seminaristas. O velho mundo católico tridentino já não se sustentava mais porque foi assaltado, de um lado, pela sociedade secular e, de outro, pela nova linguagem eclesiástica produzida pelo Vaticano II e por Medellín. A conversação que mantinha esse mundo como real foi suprimida por outros (indivíduos ou camadas sociais inteiras) dispostos a encetar nova conversação, estranha ao velho *nomos* católico. Diante dessas situações, a possibilidade da alternância parecia a melhor e a mais atraente. No entanto, esta não aconteceu sem certa confusão e sofrimento para os indivíduos envolvidos. Além disso, é preciso esclarecer que essa passagem do *nomos* sacral tridentino para o secular ou para o novo *nomos* católico nunca é segura, tendo em vista que a sociedade, uma vez secularizada, torna cada vez mais difícil a criação de estruturas de plausibilidade sólidas para a religião. O próprio pluralismo, “como correlato da secularização da consciência” (BERGER, 2003, p. 139), torna bastante improvável a possibilidade de se construir uma sólida estrutura de plausibilidade religiosa porque esta não pode contar com o apoio da sociedade abrangente como sua base social de confirmação. A questão fundamental é que

[...] a secularização colocou uma situação inteiramente nova para o homem moderno. Provavelmente, pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras (BERGER, 2003).

Segundo Pierucci e Prandi (1996), a religião é absolutamente prescindível para a sociedade moderna, fundada sobre a ordem industrial capitalista, na medida em que o mercado regula as relações sociais, criando oportunidades de realização humana; a ciência satisfaz as necessidades cognitivas; e, por fim, a arte responde às intensas necessidades de expressão. Na sociedade moderna, a religião só ganha relevância quando essas esferas falham. E porque elas sempre podem falhar e, de fato, às vezes, falham, a religião sempre tem algum espaço. Porém, sempre limitado, funcionando na orla do *nomos* secular. Daí a precariedade do mundo católico pós-conciliar como mundo habitável. Por isso, a modernidade abriu uma nova etapa: uma “era de ceticismo” (BERGER, 2003, p. 161).

O ambiente de repressão política e a luta de setores organizados da sociedade pela redemocratização do país intensificaram a crise e conduziram a Igreja Católica no Brasil, mas,

sobretudo a Arquidiocese de São Paulo, sob governo do cardeal Arns, a dirigir-se prioritariamente para questões sociais e políticas. A nova política eclesial do Concílio Vaticano II, reinterpretada ou adequada pelos bispos latino-americanos em Medellín (1968), encontrou no Cardeal Arns um entusiasta que usou de todos os meios ao seu alcance, aceitando inclusive receitas inéditas e inovadoras, com o apoio da CNBB, para devolver a relevância pública que a Igreja Católica perdera. Para isso, como arcebispo de São Paulo, pôs toda a infraestrutura material nacional e internacional da Igreja Católica, inclusive sua relativa imunidade, a serviço dos grupos de variada matriz ideológica que atuavam pela redemocratização do país e por justiça social (CAMARGO, 1983). Nesse sentido, a ação evangelizadora pós-conciliar da Igreja Católica assumiu um matiz fortemente político.

A Arquidiocese de São Paulo, sob o cardeal Arns, optou pela mudança, pela acomodação ao *nomos* secular com o objetivo de responder ao desafio da secularização e da crise política, tentando aumentar a estrutura de plausibilidade do catolicismo. Foi a transformação radical dos objetivos institucionais da Arquidiocese de São Paulo que conduziu à grande transformação na formação sacerdotal, tanto no que diz respeito à dimensão humana quanto no que respeita à dimensão intelectual. O sacerdote é uma figura central para o desenvolvimento da organização eclesial. Logo, a mudança na prática pastoral arquidiocesana só poderia perpetuar-se se modificasse o tipo de sacerdote produzido, bem como seu discurso.

CONCLUSÃO

No fim deste percurso, pode-se concluir que três fatores fundamentais e imprescindíveis contribuíram para a transformação radical da formação sacerdotal no SCI e na PFTNSA: 1) o processo de secularização crescente que o Brasil, mas, sobretudo São Paulo sofreu; 2) a abertura provocada pela nova política eclesial do Concílio Vaticano II que assinalava a valorização das realidades terrestres e o compromisso com o mundo moderno; 3) a predisposição dos agentes religiosos, sobretudo o bispo diocesano em adotar uma postura de abertura à mudança. É a conjunção articulada desses três fatores que tornaram possível a experiência de transformação na formação sacerdotal da Arquidiocese de São Paulo.

Antes mesmo do Concílio Vaticano II, o Brasil já tinha vivido experiências de secularização da consciência religiosa entre os membros da JUC, quando estes lutavam pela hegemonia no ambiente universitário, sobretudo com os estudantes marxistas. Em sua ânsia por participação nos destinos do país, os jovens da JUC consideraram que a chave doutrinária e moralista do catolicismo tradicional não era um contrapeso adequado à análise marxista, nem adequada para oferecer uma resposta às tensões provocadas pela rápida industrialização do país. Dentro da crise do discurso religioso tradicional, inovaram, associando elementos cristãos a elementos da filosofia laica e das ciências sociais. Tornaram-se promotores de uma crítica radical ao capitalismo, cuja existência deveria ser suprimida em nome de alguma forma de socialismo cristão. A Ação Católica especializada foi a primeira tentativa da Igreja Católica de reconquistar sua relevância pública na sociedade, mas sob controle da hierarquia eclesial. Inicialmente, a JUC recebeu apoio da hierarquia, sobretudo da recém-criada CNBB (1952). A maior parte da hierarquia brasileira, no entanto, considerava que a JUC deveria permanecer em suas funções religiosas e espirituais, não se imiscuindo em atividades políticas cujo caráter socialista aproximava-os ideologicamente dos comunistas. Por isso, quando da radicalização da JUC contra o regime militar, a reação da hierarquia foi reafirmar seu controle sobre a JUC, extinguindo-a em 1966. A Ação Católica especializada, sobretudo a JUC, foram as experiências eclesiais que estiveram na base daquilo que se convencionou chamar esquerda católica.

A experiência supracitada é ilustrativa porque revela que, antes do Concílio Vaticano II, já existiam no catolicismo brasileiro setores liberalizantes, entre o laicato e o clero, desejosos de romper o isolamento da cultura eclesial e entregar-se ao diálogo e às inovações produzidas pelo mundo moderno. Não é nenhuma surpresa que esta experiência

tenha surgido, inicialmente, entre os setores com maior contato com o ambiente secular e seus problemas. O desejo de ser atuante no ambiente secular, obter relevância, conduz necessariamente a adoção de um modelo de atuação e reflexão semelhante àqueles que obtiveram confirmação social no ambiente. Eles compunham um setor ativo, criativo, mas minoritário dentro do catolicismo. Seu legado foi o desenvolvimento de uma ideologia de catolicismo secular, no qual as preocupações doutrinárias e espirituais tradicionais foram relegadas em nome da acentuada preocupação com o desenvolvimento econômico e a integração social. O advento do regime militar, em 1964, conduziu à mudança na direção da CNBB, por bispos que tinham uma concepção diferente da ação político-pastoral eclesial. Mesmo depois do Concílio Vaticano II, a maior parte do episcopado nacional mantinha uma postura cautelosa em relação às experiências mais radicais. Isso é importante porque indica que qualquer tentativa de modificação dentro da Igreja Católica sem o apoio da hierarquia está fadada ao fracasso. A Ação Católica especializada é um grande exemplo disso. Embora haja fatores externos e internos que condicionavam no sentido da mudança eclesial, o grau da mudança em cada ambiente é determinado pela autoridade eclesial.

A posição da Igreja Católica no Brasil começou a mudar gradativamente à medida que o regime autoritário começou a perseguir, matar, torturar ou exilar membros do clero e do laicato envolvidos em atividades de conscientização e mobilização popular, inviabilizando qualquer participação da Igreja Católica na condução de projetos estatais. Essa estratégia governamental foi percebida como uma ameaça à autonomia eclesial e à imunidade do clero. Nessa circunstância, para além das divergências ideológicas sobre o sentido das diretrizes do Concílio Vaticano II, prevaleceu o espírito de corpo eclesial contra as arbitrariedades do regime militar. Essa nova realidade provocou, em 1968, uma alteração no equilíbrio interno da CNBB, conduzindo a mudanças na direção da organização eclesial católica. Nesse mesmo ano, os bispos latino-americanos se reuniram na cidade de Medellín para a II Conferência Episcopal Latino-Americana. Nela, os bispos definiram que as diretrizes do Concílio Vaticano II para a América Latina deveriam ser orientadas pela participação ativa para libertação das estruturas injustas e da violência institucionalizada. Dentro da situação de otimismo em relação à mudança popular, juntamente com os bispos latino-americanos, o episcopado brasileiro fortaleceu sua decisão em favor da mudança social – chamada missão profética – e da crítica em relação ao modelo de desenvolvimento adotado pelo regime militar.

A decisão colegiada da CNBB, como estrutura burocrática central da Igreja Católica no Brasil, de transformar as principais preocupações eclesiais para concentrá-las em questões de desenvolvimento e realidades sociais e políticas, tornou-a o único centro organizado da oposição ao regime militar no Brasil. Sob a liderança da CNBB, e utilizando-se de sua estrutura e prestígio internacional, a sociedade civil encontrou um meio adequado de expressar seu descontentamento e sua crítica ao regime autoritário.

Foi nesse contexto de drásticas mudanças sociopolíticas e eclesiais que ocorreram as mudanças na Arquidiocese de São Paulo e no seu modelo de formação sacerdotal da mesma. Porém, é preciso dizer, de antemão, que, embora a estrutura social e política seja um forte condicionante da mudança da formação sacerdotal, as causas estruturais não atuam sozinhas. A pesquisa sobre o SCI mostra que, mesmo num contexto estrutural de mudança social, os agentes desempenham um papel fundamental no sentido da mudança.

No período de 1958 a 1970, correspondentes aos governos episcopais dos cardeais Motta (1944-1964) e Rossi (1964-1970), o SCI permaneceu funcionando de acordo com o modelo do seminário clássico, adotando algumas reformas para tentar atender as reivindicações dos seminaristas.

Em 1958, no governo episcopal do Cardeal Motta, o SCI funcionava de acordo com o modelo clássico, marcado por quatro características fundamentais:

- A) O regime de internato, por meio do qual se evitava o contato dos seminaristas com o mundo exterior e suas “tentações”. A formação exigia a integralidade do tempo dos seminaristas como condição para o processo de socialização que geralmente se iniciava na infância. No modelo de seminário clássico, todas as atividades formativas ocorriam no mesmo ambiente: era, ao mesmo tempo, escola e residência.
- B) O ambiente sacral, pelo qual tudo deveria remeter ao fascínio e ao terror da presença da divindade. Além disso, as imagens, os grandes edifícios, os crucifixos, as batinas pretas, a ordem, o silêncio, os ofícios, as preces, a liturgia, os sacramentos, a língua sagrada (latim) criavam um *nomos* sacral que permeava a vivência dos seminaristas, totalmente orientados para a transcendência.
- C) A rígida disciplina regulava todos os pormenores das atividades dos seminaristas dentro dos seminários. Não havia atividade que não estivesse prevista com antecedência, nem aquela que não tivesse seu tempo estipulado e sua forma estruturada. As frequentes confissões, exames de consciência e orientações espirituais garantiam não somente a vigilância do foro externo, mas também do interior. Este

expediente foi muito importante como treinamento para gerar autodomínio (celibato) e fidelidade institucional.

D) A formação intelectual clássica implicava uma formação longa e continuada de gramática, línguas (latim, grego, francês, inglês, italiano), música (canto gregoriano, canto polifônico). Além disso, tinham uma formação filosófica e teológica centradas na metafísica tomista ou neotomista europeia que, fundados da doutrina da *analogia entis*, identifica a realidade socialmente construída com a realidade última do universo. Esta se constituía numa teologia de fundamento sacral orientada às realidades transcendentais. Esse tipo de formação visava formar o doutor, do sacerdote culto, douto, para o qual o ofício mais indicado seria o ensino.

Essas características visavam à formação de um tipo de sacerdote douto, santo e casto, conforme as indicações do Concílio de Trento. No Brasil, esses sacerdotes contribuíram muito para a melhoria da imagem do catolicismo, transformando-o numa força social. O seminário clássico supriu uma enorme demanda na educação básica, dada a ineficácia do Estado brasileiro. Era, no entanto, um modelo de formação muito rígido e sua pouca flexibilidade e baixa capacidade de adaptação começaram a se tornar problemáticos na medida em que o Brasil entrava numa dinâmica urbano-industrial. À medida que a sociedade se diferenciava funcionalmente, surgiam mais escolas e outras oportunidades no mercado de trabalho laico. Além disso, a sociedade urbano-industrial começava a produzir uma cultura secular, laica, cujos valores – individualidade, liberdade, realização, hedonismo – estavam em oposição ao sistema clássico. Ir para o seminário tornou-se menos atrativo que outrora.

O isolamento cultural dos seminários e marginalização de seu status dentro da sociedade secular geraram um êxodo de seminaristas e padres sem precedentes conhecidos no SCI. Essas saídas acenderam o sinal de alerta de que alguma coisa deveria mudar. Mesmo os seminaristas que ficavam no seminário faziam pressão para o relaxamento de certas regras do seminário clássico. No SCI, as grandes novidades em termos de mudança no modelo clássico foram as limitadas saídas para atividades catequéticas e, no caso dos seminaristas mais adiantados, participação das atividades dos membros da Ação Católica.

As atividades com membros da Ação Católica permitiram aos seminaristas sair de um regime asfixiante, monolítico e respirar novos ares. Além disso, o dinamismo da Ação Católica, sua atuação em questões sociais, o contato com pessoas fora do ambiente do seminário, começaram a gerar novas aspirações de como viver a fé no mundo, em sintonia com os valores seculares. Os seminaristas reivindicavam ser tratados como adultos, uma

maior liberdade e também o reconhecimento dos estudos do seminário. Os superiores do seminário não aceitavam facilmente essas reivindicações dos seminaristas, gerando problemas entre estes e os bispos de outras dioceses cujos seminaristas estudavam no SCI. Os bispos precisavam dos padres, e seminaristas estavam escassos. Sob pressão dos bispos e dos seminaristas, a disciplina foi relaxada. O desenrolar do Concílio Vaticano II iniciou uma situação anômica no seminário: as regras foram mitigadas, formadores deixavam o sacerdócio para se casarem, seminaristas recusavam-se a obedecer aos professores e superiores. Por exemplo, os seminaristas recusavam-se a usar batina em todas as atividades.

No final da década de 1960, o cardeal Rossi (1964-1970) empreendeu algumas reformas na formação: a adoção de pequenas equipes dentro seminário, a introdução de disciplinas de caráter pastoral como psicologia e sociologia e a abertura da faculdade para o ingresso de estudantes leigos. As pequenas equipes visavam satisfazer a reivindicação dos seminaristas pelo fim da padronização e a exigência de uma formação mais personalizada. Também foram introduzidas saídas, autorizadas pelo padre responsável da equipe, com maior frequência, não somente para atividades pastorais, mas também para atividades pessoais. A introdução de disciplinas modernas como psicologia pastoral e sociologia religiosa, mesmo que mitigadas, reduzindo-se ao aspecto pastoral, no currículo do curso de teologia, pretendiam pôr os seminaristas a par das novas ferramentas produzidas pela razão secular. A introdução dessas novas disciplinas terminou com o monopólio de ensino dos padres, pondo os seminaristas em maior contato com especialistas em ciências leigas. A abertura da faculdade para o ingresso de leigos era uma exigência dos seminaristas de contato assíduo com pessoas provindas de outras realidades. A principal reivindicação dos seminaristas era que o ensino do seminário funcionasse em nível de faculdade.

Todas essas transformações na formação sacerdotal ocorreram sem um planejamento estrito. Deram-se por pressão dos seminaristas ou por determinação do bispo responsável, no sentido de adequar a formação sacerdotal às novas diretrizes do Concílio Vaticano II, que determinou que todas as atividades da Igreja Católica privilegiassem o aspecto pastoral e o compromisso com o mundo. Tanto a secularização da sociedade quanto as novas diretrizes internas da instituição implicaram mudanças no sentido de uma maior adequação à vida e aos valores da sociedade secular.

Entretanto, o período mais radical das mudanças ocorreu durante o episcopado do Cardeal d. Paulo Evaristo Arns (1970- 1998). O card. Arns, pela sua trajetória pessoal, estava convencido de que a Igreja Católica não poderia aceitar a situação de marginalização em que

foi colocada pelo processo de secularização e pelo Estado tecnocrático-militar. Para isso, reestruturou toda a Arquidiocese de São Paulo, utilizando pesquisas e recursos científicos, para programar um plano pastoral adequado a uma grande metrópole como São Paulo, em rápido processo de mudança social e cultural. Dividiu o território arquidiocesano em várias regiões, sob responsabilidade de bispos auxiliares, descentralizando a administração arquidiocesana e priorizando uma atividade pastoral cujo principal interesse era a mobilização e a conscientização.

A Arquidiocese de São Paulo optou por uma política de acomodação ao novo *nomos* secular, assumindo uma posição na sociedade civil em defesa dos direitos humanos e da justiça social. Essa posição somente foi possível porque o regime militar fechou todos os canais convencionais da sociedade civil: extinguindo partidos políticos²¹², perseguindo os membros de movimentos sociais, impedindo manifestações públicas etc. A Igreja Católica no Brasil, devido à criação da CNBB, como estrutura burocrática de decisão e organização eclesial em nível nacional, era a única instituição da sociedade civil com legitimidade não somente nacional, mas também internacional para garantir uma relativa imunidade aos seus membros. Tal fato tornou possível que a Igreja católica em São Paulo capitaneasse o processo de luta pela democratização do país em nome de todos e aglutinasse a maior parte dos que faziam oposição ao regime militar.

Para assumir essa posição, aproveitando a situação histórica, a Arquidiocese teve de mudar o seu discurso, assumindo a centralidade do mundo secular e seus processos sociais de forma a tornar-se relevante publicamente. Significou voltar-se para o mundo e seus problemas. Para legitimar a ação da Arquidiocese, foi necessário estruturar um novo modelo de formação que se adequasse aos novos objetivos, predominantemente seculares, do planejamento arquidiocesano.

Para efeito de comparação, pode-se defini-lo em relação aos quatro critérios apontados em relação ao modelo clássico de formação sacerdotal:

- a) Em relação ao regime da formação, o novo modelo de formação instituído é aberto. Os seminaristas arquidiocesanos deixaram de residir no SCI para residirem em casas comuns espalhadas pelo território arquidiocesano, sendo pelo menos uma em cada região em que a Arquidiocese estava dividida. A casa era aberta no sentido de que qualquer pessoa poderia frequentá-la, desde que fosse do interesse

²¹² Extinguiu os partidos existentes, restringindo a participação política através do advento do bipartidarismo.

dos seus moradores. Também não havia horários de estada na casa, como, por exemplo, horário de recolhimento à noite.

- b) O ambiente das casas de formação era predominantemente secular. Era uma casa residencial como todas as outras existentes no mesmo bairro. Servia simplesmente como local de moradia. Havia poucos momentos de oração, mas não havia nenhum controle ou obrigação de participação. A vida espiritual era responsabilidade do seminarista. Ninguém o cobraria se ele não tivesse um orientador espiritual.
- c) No que diz respeito à disciplina, esta foi praticamente abolida da formação sacerdotal. As casas tinham formadores – um padre ou um diácono –, mas estes, na maior parte das vezes, tinham muitas outras ocupações e não utilizavam a casa senão para dormir. Alguns nem residiam na mesma casa. Assim, eram os próprios seminaristas que estabeleciam as regras mínimas de convivência. Não havia horários pré-estabelecidos, a não ser a responsabilidade de cumprir a formação intelectual necessária.
- d) Em relação à formação intelectual, esta passou a ter uma orientação predominantemente secular. A PFTNSA passou a ser a única instância formativa. Percebe-se a força dessa orientação secular quando o próprio card. Arns afirmou que as prioridades da teologia deveriam ser o salário justo, desníveis de renda, morte por falta de alimentação, mortalidade infantil. Essas questões, por sua própria natureza, são inacessíveis à teologia tradicional. Por isso, a nova teologia – teologia da libertação – nasce da reflexão sobre a práxis secular do povo, ou seja, da práxis de uma comunidade cuja consciência se secularizou rapidamente. Nesse sentido, a nova teologia que assumiu a mediação das ciências sociais – sobretudo o marxismo – para entender e mudar a realidade. Nesse sentido, a tradição perde seu status estruturante no âmbito teológico e passa a ser orientado pela metodologia do saber secular. É a razão secular que determina e seleciona os aspectos da tradição cristã que continuam válidos e, portanto, relevantes. Esse tipo de formação visa à formação do intelectual orgânico, a serviço da conscientização e mobilização popular.

Essas características da nova formação demonstram claramente como as transformações ocorridas se deram no sentido de adequá-la à demanda religiosa sob o impacto da vida urbana secularizada. A consequência não intencionada dessas transformações foi o processo radical de secularização da consciência pelo qual a formação sacerdotal se tornou

cada vez mais secularizada. Pôde-se constatar como o novo modelo de formação aboliu a formação sacerdotal restringindo-a exclusivamente à dimensão intelectual e ao trabalho pastoral comunitário.

A vida do seminarista nesse modelo de formação assemelhava-se bastante ao do estudante universitário laico residente numa república de estudantes e militando em algum movimento social. Embora os seminaristas tenham valorizado seu status como agentes sociais, reduziram-no em termos de sua identidade tradicional como agente religioso. O sagrado, como fator mobilizador, foi substituído pela utopia revolucionária. A escatologia política tornou-se o novo anúncio do sacerdócio renovado.

No percurso da transformação na formação da Arquidiocese de São Paulo houve uma mudança na imagem do padre e do seminarista tanto do ponto de vista eclesial quanto do ponto de vista de sua ação política e social. Portanto, pode-se concluir que o modelo de funcionamento dos seminários está intimamente relacionado à identidade católica e ao modelo de Igreja socialmente condicionado. A Igreja Católica não se define de modo isolado, mas em contínua relação com a sociedade na qual está inserida. A formação sacerdotal ocupa-se do sacerdote, aquele que é o intermediário entre os leigos católicos e a hierarquia da Igreja Católica. É pelos seus sacerdotes que o catolicismo é reconhecido socialmente. De certa forma, os sacerdotes revelam o ser da Igreja Católica. Dessa forma, cada tipo de formação produz determinado tipo de padre e, assim, modifica a face da comunidade eclesial católica.

A apresentação desses resultados não significa, de forma alguma, a conclusão dessa pesquisa. Há ainda muitos elementos que poderiam ser desenvolvidos posteriormente. No início desse projeto de pesquisa, havia a intenção de tentar estabelecer comparações entre as modificações em seminários arquidiocesanos distintos para entender quais os fatores que eram mais determinantes no sentido da mudança. Uma interessante comparação seria entre o seminário da Arquidiocese de São Paulo e do Rio de Janeiro, por exemplo. Parece que sendo influenciadas por situações infraestruturais semelhantes, apresentaram trajetórias de mudanças diferentes. Também seria interessante continuar a pesquisa no próprio SCI para verificar como novas circunstâncias históricas condicionaram a trajetória da formação sacerdotal. Essas questões certamente mereceriam maior atenção dos pesquisadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIVROS E ARTIGOS:

- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- _____. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *A importância dos clássicos*. IN: GUIDENS, A.; TURNER J. (orgs.). **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.
- ALVES, Márcio Moreira. **68 mudou o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- _____. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- AMARAL, Roniere Ribeiro. **Milagre Político: catolicismo da libertação**. São Paulo: Annablume, 2010.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ARNS, Paulo Evaristo. **Ano sacerdotal 2009-2010: reminiscências e testemunhos**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____. **Da esperança à utopia: testemunho de uma vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- _____. **Discutindo o papel da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ÁVILA, Fernando Bastos de. **Igreja e estado no Brasil: perspectivas e prospectivas**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação**. Rio de Janeiro: Vozes: Educam, 2000.
- BARRETO, Raylane Andreza Dias Navarro. **Formação de padres no Nordeste do Brasil (1894-1933)**. Natal: EDUFRRN, 2011.
- BASTIAN, Jean-Pierre. **La Mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo, HUCITEC, 1994.

- BENELLI, Sílvio José. **Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- BENTO, Fábio R. **A Igreja Católica e a social-democracia**. São Paulo: Ave-Maria, 1999.
- BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BERGER, Peter Ludwig. **L'imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiosa**. Torino: Editrice Elle Di Ci, 1987.
- _____. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. **Pyramids of sacrifice: political ethics and social change**. New York: Penguin Books, 1974.
- _____. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1996
- _____. **Una gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo**. Bologna: Il Mulino, 1994.
- BERGER, Peter L.; BERGER, Brigitte. *Socialização: como ser um membro da sociedade*. IN: FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza (orgs.). **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1995.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 23ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BERGER, P.; KELLNER, H. **La interpretación de la sociologia: ensayo sobre el método y vocación sociológicos**. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.
- BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. **Sociologia das religiões**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico: versão didática**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário de sociologia**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2001.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As Revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.
- _____. **Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

- BRUSEKE, Franz J. **A lógica da decadência: desestruturação socioeconômica, o problema da anomia e o desenvolvimento sustentável**. Belém: CEJUP, 1996.
- BRUSEKE, Franz J., SELL, Carlos Eduardo. **Mística e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CAMARGO, Cândido P. Ferreira. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: CEBRAP, 1971.
- _____. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Cândido P. Ferreira (org.). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMARGO, Cândido P. Ferreira; SOUZA, Beatriz Muniz de; PIERUCCI, Antônio Flávio. *Comunidades Eclesiais de Base*. IN: SINGER, Paul; BRANT, Vinícius C. (orgs.). **São Paulo: o povo em movimento**. Petrópolis: Vozes, 1983. P. 59-81.
- CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011.
- CARVALHO, Ricardo. **O cardeal da resistência: as muitas vidas de dom Paulo Evaristo Arns**. São Paulo: Instituto Vladimir Herzog, 2013.
- CASALI, Alipio. **Elite intelectual e Restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CATÃO, Francisco. **O que é teologia da libertação**. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1986.
- CAVA, Ralph Della. *Política do Vaticano 1878-1990: uma visão geral*. IN: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- COMBLIN, José. **Os sinais dos tempos e a evangelização**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- _____. **Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CORTE, Marcel de. **Ensayo sobre el fin de nuestra civilizacion**. Valencia: Fomento de Cultura, Ediciones, s.d.
- COX, Harvey. **A cidade do homem**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1984.
- CRESPO, Samyra. *Escolas católicas renovadas e a educação libertadora no Brasil*. IN: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.
- CRUZ, André Silvério da. **O Pensamento Católico nos Tempos e Contratempos da Cultura e Educação Brasileira**. In: X Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões, 2008, Assis. Igreja Católica, 2008.
- DELLA CAVA, Ralph. *Política do Vaticano 1978-1990: uma visão geral*. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992.

- DOMEZI, Maria Cecília. **Do corpo cintilante ao corpo torturado**: uma igreja em operação periférica. São Paulo: Paulus, 1995.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Editora Paulinas, 1989.
- _____. **As regras do método sociológico**. Lisboa: Presença, 1984.
- _____. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Ícone, 1954.
- FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II**: a luta pelo sentido. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FERNANDES, Sílvia R. Alves; MEDEIROS, Kátia M. Cabral (Org.). **O padre no Brasil: interpelações, dilemas e esperanças**. São Paulo: Loyola, 2005.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. São Paulo: Papyrus, 1988.
- FLORIDI, Ulisse Alessio. **O radicalismo católico brasileiro**: para onde vai o catolicismo progressista no Brasil. São Paulo: Hora Presente, 1973.
- FOLLMANN, José Ivo. **Igreja, ideologia e classes sociais**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8ª ed. Rio de Janeiro: editora Graal, 1989.
- _____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1986
- FRANCA, Leonel. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- GALLEJONES, E. **Socialismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Centro de Informação Universitária, 1965.
- GERTH, Hans; MILLS, Wright. **Caráter e estrutura social: a psicologia das instituições sociais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: ATLAS, 2008.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GOTAY, Samuel Silva. **O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe**: implicações da teologia da libertação para a sociologia da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.
- GUARDINI, Romano. **Os sinais sagrados**. São Paulo: Quadrante, 1993.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.
- HAGUETTE, Tereza M.F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2013.

- IFFLY, Catherine. **Transformar a metrópole: Igreja Católica, territórios e mobilizações sociais em São Paulo 1970- 2000.** São Paulo: UNESP, 2010.
- JUDT, Tony. **Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945.** São Paulo: Objetiva, 2008.
- KADT, Emanuel de. **Católicos radicais no Brasil.** Brasília: UNESCO/MEC, 2007.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja popular.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.
- _____. **O cristão secularizado.** Petrópolis: Vozes, 1970.
- _____. **Pluralismo eclesial.** Rio de Janeiro: Presença Edições, 1984.
- KOWARICK, Lúcio. *O preço do progresso: crescimento econômico, pauperização e espoliação urbana.* IN: MOISÉS, José Álvaro; et al. **Cidade, povo e poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as crises políticas no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1979.
- KUNG, Hans. **A Igreja Católica.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental do renascimento aos nossos dias.** Petrópolis, Vozes. 1986.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEME, A. P. **Apontamentos de história da Igreja no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 1953.
- LEPENIES, W. **As três culturas.** São Paulo: Edusp, 1996.
- LIBÂNIO, J. B. **A volta à grande disciplina.** São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. **História da ação popular da JUC ao PC do B.** São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1984.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação.** Petrópolis: Vozes, 1979.
- LOPES JUNIOR, Orivaldo Pimentel. **Teologia e ciências sociais.** Cadernos de teologia pública. São Leopoldo, Ano 2, n. 13, 2005.
- LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LUFF, Stanley G. A. **A organização da Igreja.** Rio de Janeiro: Editora Renes, 1969. Nova Enciclopédia Católica, vol. 06.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso: 1889-1989.** São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- _____. **A presença da Igreja no Brasil: história e problemas (1500-1968).** São Paulo: Editora Giro Ltda, 1977.

- MAINWARING, Scott. **Igreja e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARTINO, L. M. S.; SOUZA, B. M. (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza. **Igreja e movimento operário no ABC: 1954-1975**. São Paulo: HUCITEC; São Caetano do Sul: Prefeitura de São Caetano do Sul, 1994.
- MARTINS, José de Souza. **A política do Brasil: lumpen e místico**. São Paulo: Contexto, 2011.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial: 2005.
- MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- MILBANK, John. **Teologia e teoria social: para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995.
- MENDES, Cândido. **Memento dos mortos: a esquerda católica no Brasil**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s.d.
- MESSORI, V., RATZINGER, J. **A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga**. São Paulo: E.P.U., 1985.
- MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MIR, Luís. **Partido de Deus: fé, poder e política**. São Paulo: Alaúde Editorial,, 2007.
- MOLNAR, Thomas. **El modelo desfigurado: los Estados Unidos desde Tocqueville a nuestros días**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- MORAIS, João Francisco Régis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1982.
- MORIN, E. (org.). **O problema epistemológico da complexidade**. 3ª ed. Lisboa: Publicações Europa-África, 2002.
- MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29ª ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2010.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

- ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PANOFSKI, Erwin. **Arquitetura gótica e escolástica**: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PARKER, Christian. **Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización**. Santiago: Fondo de cultura económica, 1993.
- PARKER, Christian. *Sociología de la religión en América Latina: sociología o religión?* IN: FRIGERIO, A. & CAROZZI, María Julia (orgs.). **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- PAES, Maria Helena Simões. **A década de 60**: rebeldia, contestação e repressão política. 4ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- PARENTE, Pietro. **La teologia**. Roma: Editrice Studium, 1952.
- PENNA, José Osvaldo de Meira. **Da moral em economia**. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2002.
- PETRINI, João Carlos. **CEBs: um novo sujeito popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *O povo visto do altar: democracia ou demofilia*. IN: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. P. 35-58.
- PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião. Sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antonio F. de Oliveira et al. **O Brasil Republicano**: Economia e cultura – 1930/1964. 3ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1995.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- PONDÉ, Luiz Felipe. **Para entender o catolicismo hoje**. São Paulo: Benvirá, 2011.
- PORFÍRIO, Pablo Francisco de Andrade. **Subversão ou justiça social**: a Ação Católica na ditadura militar. IN: ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *As religiões, a cidade e o mundo*. IN: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. P. 23-34.

_____. Perto da magia, longe da política. IN: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. P. 93-105.

_____. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático.** São paulo: Edusp; Fapesp, 1997.

PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *Assim como não era no princípio: religião e ruptura.* IN: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. (Prefácio).

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo. *A carismática despolitização da Igreja Católica.* IN: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. P. 59-91.

QUEIROGA, Gervásio Fernandes de. **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB: comunhão e corresponsabilidade.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

RATZINGER, Joseph. **A fé em crise?:** o Cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: EPU, 1985.

RICHARD, Pablo. **Força ética e espiritual da teologia da libertação no contexto atual da globalização.** São Paulo: Paulinas, 2006.

RICHARDSON, Roberto J. **Pesquisa social: métodos e técnicas.** São Paulo: Atlas, 1999.

RODRIGUES, Paulo. **Igreja e anti-Igreja: teologia da libertação.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição.** São Paulo: Loyola, 1992.

SANTOS, Beni dos. **Libertação: análise da “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação”.** São Paulo: Paulinas, 1986.

SEIDL, E. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul.** 2003. 462p. Tese - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

SEMERARO, Giovanni. **A primavera dos anos 60: a geração de Bentinho.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SERBIN, Ken. *Os seminários: crise, experiências e síntese.* In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição.** São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SINGER, Paul. *São Paulo*. IN: SZMRECSÁNYI, Tamás (org.). **História econômica da cidade de São Paulo**. São Paulo: Globo, 2004. P. 147-217.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Castelo a Tancredo (1964-1985). São Paulo: Paz e Terra, 1988.

_____. **Brasil**: de Getúlio a Castelo (1930-1964). São Paulo: Paz e Terra, 1975.

SOUZA, André Ricardo. **Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005.

SOUZA, Ney de (Org.). **Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo (1554- 2004)**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Temas de teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008.

STARK, Rodney. **A vitória da razão: como o cristianismo gerou a liberdade, os direitos do homem, o capitalismo e o milagre econômico no ocidente**. Lisboa: Tribuna da história, 2007.

SYDOW, Evanize; FERRI, Marilda. **Dom Paulo Evaristo Arns: um homem amado e perseguido**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber e a ideia de sociologia econômica**. Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: Beca Produções Culturais, 2005.

ROLIM, Francisco C. (org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **A gênese da CEBs no Brasil: elementos explicativos**. São Paulo: Editora Paulinas, 1988.

_____. **Catolicismo plural dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

TOBIAS, José Antônio. **História da educação brasileira**. São Paulo: IBRASA, 1986.

_____. **História das ideias no Brasil**. São Paulo: EPU, 1987.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSP, 2001.

VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (orgs.). **A Igreja de São Paulo: presença católica na história da cidade**. São Paulo: Paulinas, 2005.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política*. In: WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais: parte 1**. 4ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. 3ª ed. Brasília: UnB, 2000.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 2. 3ª ed. Brasília: UnB, 1999.

_____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982.

_____. **Sobre a teoria das ciências sociais**. São Paulo: Moraes, 1991.

_____. **Sociologia das religiões e consideração intermediária**. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

WILSON, Bryan. **Contemporary Transformations of Religion**. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1976.

WILTGEN, R. **O Reno se lança no Tibre**. Rio de Janeiro: Permanência, 2007.

ZAGHENI, Guido. **A idade moderna: curso de história da Igreja III**. São Paulo: Paulus, 1999.

ZANOTTI, Gabriel J. **Filosofia para filósofos**. Madri, ES: Unión Editorial, 2003.

PERIÓDICOS:

BARRETO, Raylane Andreza Dias Navarro. *Os padres de Dom José: o seminário Sagrado Coração de Jesus (1913-1933)*. In: **Revista Educação em Questão**, Natal, v. 21, n.7, p. 136-160, set./dez. 2004.

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

BENELLI, Silvio José. *Estudo psicossocial de um seminário teológico: a formação do clero católico em análise*. In: **Estudos de Psicologia** 2008, 13(3), 203-211.

CAMARGO, Cândido P. Ferreira. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: CEBRAP, 1971.

DEELEN, Pe. Godofredo J., SS.CC. *O episcopado brasileiro*. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Editora Vozes, vol. XXVII, fascículo 2, junho, 1967.

- DELLA CAVA, Ralph. *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/64*. **Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 12, p. 7-52, 1975.
- DIAS, Reginaldo Benedito. *Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a ação popular na história do catolicismo*. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 1, p. 166-195.
- DONOSO-MALUF, Francisco. *El porvenir de una des-ilusión: hacia un examen pluraxial de la secularización*. IN: **Teología y Vida**, vol. XLIX, 2008, p. 799-835.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. *Da sociedade política à sociedade civil: a presença pública da Igreja Católica brasileira num período de instabilidade política (1952-2004)*. IN: **Projeto História**, São Paulo, (29) tomo 1, dez. 2004, p. 197-221.
- FILHO, José Bittencourt. *Da pós-secularização: notas sociológicas*. IN: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 73-95.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª ed. São Paulo: ATLAS, 2008.
- GORGULHO, Gilberto. *A leitura sociológica da Bíblia*. In: **Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Editora Vozes, 1998, n.2, p.6-10
- ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 3, jan. 2009, p. 95-105.
- IZQUIERDO, César. *La reforma de los estudios eclesiásticos*. IN: **Anuario de História de la Iglesia**, Universidad de Navarra, n. 10, 2001, p. 207-213.
- KRETZER, Altamiro Antônio. *Seminários católicos: “escolas cristãs modelares”*. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, jan. 2009, p. 213-238.
- LEIS, Héctor R. *A tristeza de ser sociólogo no séc. XXI*. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 4, 2000.
- LOCKS, Mons. José. *A crise dos seminários*. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Editora Vozes, vol. 32, fascículo 128, dezembro, 1972.
- OLIVEIRA, Arilson. *Secularização e mercado religioso em Peter Berger*. IN: **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, v. 4, n. 7, julho 2012, p. 7-23.
- PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira. *Origens e desenvolvimento*. In: **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências (EBC), v. 1, n. 2, abr. 1982, p. 48- 49.
- _____. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. **Novos estudos**. São Paulo, Cebrap, Nov. 1997. N. 94, p. 99-117.

_____. *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 37, June 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 de junho de 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>.

SANTOS, Benedicto Beni dos. *A influência do Vaticano II e da teologia da libertação no ensino da teologia nesta faculdade*. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: Paulinas, ano VII, nº 28, jul-set 1999, p. 54-59.

SANTOS, Priscila Faria dos. *A participação dos freis dominicanos no regime militar brasileiro*. IN: **Revista do Historiador**, n. 02, ano 02, dezembro de 2009, p.189-198.

SOUZA, Edson Rezende de. *O ISEB: a intelligentsia brasileira a serviço do nacional-desenvolvimentismo na década de 1950*. IN: **Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)**, vol. 1, n. 1, jan/jul. 2010, p. 147-164.

SOUZA, Ney. *50 anos de saber e sabor. Um olhar histórico sobre a formação teológica e presbiteral em São Paulo, no Jubileu da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção*. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: Paulinas, ano VII, nº 28, jul-set 1999, p. 73-89.

SOUZA, Rogério Luiz. *Ética católica e capitalismo: desenvolvimento e bem-estar social após a segunda Guerra Mundial*. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, 70(278), 379-422.

TAGLIAVINI, João Virgílio. *Seminários tridentinos no Brasil: escolas para a formação do clero*. IN: **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.26, jun. 2007, p.39-63.

ZIONI, Dom Vicente. *A Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e a formação do clero brasileiro*. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: Paulinas, ano VII, nº 28, jul-set 1999, p. 37-42.

TESES E DISSERTAÇÕES:

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. **Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980**. 179p. Dissertação – Departamento de História, Universidade Federal da Paraíba, 2012.

RODRIGUES, Cátia Regina. **A Arquidiocese de São Paulo na Gestão de d. Paulo Evaristo Arns (1970- 1990)**. Dissertação de Mestrado em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

DOCUMENTOS:

SÃO PAULO (SP). Prefeitura. **O poder em São Paulo: história da administração pública da cidade, 1554-1982.** São Paulo: Cortez, 1992.

DOCUMENTOS DA IGREJA:

CELAM. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: Conclusões de Madellín. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

CNBB. Plano Pastoral de Conjunto (1966- 1970). São Paulo: Paulinas, 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. *Dignitatis humanae*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 387-399.

_____. *Gaudium et spes*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 470-549.

_____. *Gravissimum educationis*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 329-339.

_____. *Hunitatis redintegratio*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 259-276.

_____. *Lumen gentium*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 185-247.

_____. *Nostra aetate*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 340-344.

_____. *Optatam totius*. IN: CONCÍLIO VATICANO. **Vaticano II:** mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. P. 314-328.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Instrução Libertatis Conscientia** Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Instrução Libertatis Nuntius**. IN: AQUINO, Felipe. Teologia da libertação. Lorena: Cléofas, 2002.

JOÃO PAULO II. *Sapientia christiana*. Abril, 1979. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana_po.html. Acessado em 27/07/2014.

LEÃO XIII. *Aeterni Patris*. Agosto, 1979. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_it.html. Acessado em 27/07/2014.

PIO V, *Catecismo Romano*. Petrópolis: Vozes, 1951.

PIO XI. *Deus Scientiarum Dominus*. Maio, 1931. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus_lt.html. Acesso em 27/07/2014.

PIO XII. *Humani generis*. Agosto, 1950. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html. Acessado em 27/07/2014.

ARQUIVOS DA CÚRIA METROPOLITANA DE SÃO PAULO:

ARNS, Paulo Evaristo. Carta para Cardeal Sebastiano Baggio, prefeito da Sagrada Congregação para os Bispos, datada de 25 de fevereiro de 1974 (PROT. RA 086/74).

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Jornal O São Paulo (Edições semanais de 1964- 1985).

_____. LIVRO DE ATAS DO COLÉGIO DE PROFESSORES (1949- 2005).

_____. LIVROS DE TOMBO (1948- 1993).

_____. LIVROS DE CRÔNICAS, V.1 e V.2 (episcopado de d. Paulo Evaristo Arns).

_____. I Plano de Pastoral 1976- 1977.

_____. II Plano de Pastoral 1978- 1980.

_____. III Plano de Pastoral 1981- 1983.

_____. IV Plano de Pastoral 1983- 1986.

_____. Relatório Quinquenal 1970- 1974.

_____. Relatório Quinquenal 1975- 1979.

_____. Relatório Quinquenal 1980- 1984.

MATER ECCLESIAE. Relatório Quinquenal da Arquidiocese de São Paulo (20/12/1964- 20/12/1969).

ROSSI, d. Agnelo. Carta Pastoral sobre a aplicação do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de São Paulo. São Paulo: Ave-Maria, 1996.