



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JULIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara/SP

NAYARA CRISTINA LIZARELLI

OPUS DEI, UM CHAMAMENTO À SANTIDADE: AS ELEITAS DE DEUS
Estudo sobre a formação e legitimação das cosmologias tradicionais nos séculos XX e XXI.



ARARAQUARA – S.P.
2017

NAYARA CRISTINA LIZARELLI

OPUS DEI, UM CHAMAMENTO À SANTIDADE: AS ELEITAS DE DEUS
Estudo sobre a formação e legitimação das cosmologias tradicionais nos séculos XX e XXI.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

LIZARELLI, Nayara C.

OPUS DEI, UM CHAMAMENTO À SANTIDADE: AS ELEITAS DE DEUS - Estudo sobre a formação e legitimação das cosmologias tradicionais nos séculos XX e XXI. / Nayara C. Lizarelli – 2017.
150 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (*Campus Araraquara*).

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

1.*Opus Dei*. 2.Catolicismo. 3.Tradição. 4.Juventude.

NAYARA CRISTINA LIZARELLI

OPUS DEI, UM CHAMAMENTO À SANTIDADE: AS ELEITAS DE DEUS

Estudo sobre a formação e legitimação das cosmologias tradicionais nos séculos XX e XXI.

Qualificação de mestrado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Data de aprovação: ____/____/____

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Araraquara/SP

Membro Titular: Prof. Dr. Rodrigo Portella

Instituto de Ciências Humanas – UFJF – Juiz de Fora/MG

Membro Titular: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.

Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Araraquara/SP

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho só foi possível graças à contribuição e ajuda de muitas pessoas que em nenhum momento deixaram de acreditar que o mesmo seria possível. Infelizmente o espaço não permite agradecê-las nominalmente, porém, sou imensamente grata por todo apoio, pelas conversas, sugestões e principalmente pelos conselhos nos momentos de incertezas. Este trabalho jamais poderia ser finalizado sem a ajuda de cada um.

Por ter sido a primeira a acreditar que esta dissertação seria possível, por todo apoio incondicional desde o processo seletivo até a concretização deste trabalho, por nunca me deixar desistir e, por estar sempre ao meu lado, agradeço à minha companheira de batalha, Aline Mendes Araújo.

Por sempre acreditar na minha capacidade e por toda a gratidão em vida que lhe devo, agradeço à minha avó, Núria Marina Burin Lizarelli.

Por confiarem no meu trabalho, pelos finais de semana de reclamações e por terem me ajudado a entender que esses momentos também são importantes para minha caminhada, agradeço à Dulcinea Aparecida Boncompani, minha mãe e a Anderson Spedo Teles de Sousa.

Por sempre se assustar com minhas ideias e, justamente por isso, alimentar o desejo inquietante de correr atrás de cada uma delas, agradeço ao Álvaro Fernando Burin Lizarelli, meu pai.

Agradeço e dedico boa parte dessa dissertação à minha querida bisavó, Santina Panzeri Burin, *in memoriam*, pelo cheiro de café nas tardes de escrita, por toda preocupação e pelos sorrisos que me roubou. Dona Santa, eterna saudade.

Por ser meu exemplo de professor, orientador e de pessoa, agradeço ao meu querido orientador Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca por todos os ensinamentos, por nunca ter deixado de confiar em mim e na minha capacidade e por todos os momentos de crescimento, de sorrisos e amizade.

À Milena de Paula Moreira deixo meu eterno agradecimento por ter sido a pessoa que proporcionou meu primeiro contato para além dos livros.

E, finalmente, pelas contribuições acadêmicas, pelos livros emprestados e, principalmente pela disponibilidade em ouvir minhas inquietações referentes à esta pesquisa, agradeço ao prof. Dr. João Carlos Soares Zuin, um exemplo a ser seguido.

Nasce um Deus. Outros morrem. A Verdade
nem veio nem se foi: o Erro mudou.
Temos agora outra Eternidade,
e era sempre melhor a que passou.

Cega, a Ciência inútil gleba lavra.
Louca, a fé vive o sonho do seu culto.
Um novo deus é só uma palavra.
Não procures nem creias: tudo é oculto.

(PESSOA, Fernando, 1995, p.241).

RESUMO

A presente pesquisa versa sobre a criação e legitimação das cosmologias tradicionais nos séculos XX e XXI, adotando como ponto de partida o *Opus Dei*, prelazia pessoal da Igreja Católica Apostólica Romana. Através do levantamento histórico, documental, sociológico e teológico dos períodos Medieval e Tridentino da igreja Católica, acredita-se que o *Opus Dei*, ao resgatar tal tradicionalidade, cria uma esfera cosmológica tradicional que lhe permite lidar, de modo singular, com questões contemporâneas, atraindo jovens e fortificando-se no interior da Igreja. Refletir a reconfiguração discursiva e documental proveniente do resgate do pensamento tradicional católico realizada pelo *Opus Dei* nos encaminha à discussão dos possíveis caminhos da Igreja, da tradição e da sociedade nos últimos séculos, bem como dos fatores sociais e institucionais que interferiram e interferem na formação do jovem e do “ser jovem” na contemporaneidade.

Palavras-chave: *Opus Dei*. Catolicismo. Tradição. Juventude.

ABSTRACT

This research deals with the creation and legitimization of traditional cosmologies in the twentieth and twenty-first, taking as a starting point *Opus Dei*, a personal prelature of the Roman Catholic Church. Through the historical, documentary, sociological and theological survey of the Medieval and Tridentine periods of the Catholic church, it is believed that *Opus Dei*, to rescue such traditionalism, creates a sphere traditional cosmological allows you, in a unique way, dealing with contemporary issues, attracting young and fortifying themselves within the Church. Reflecting the discursive and documentary reconfiguration from the rescue of traditional Catholic thinking conducted by *Opus Dei*, leads us to the discussion of the possible ways of the Church, tradition and society in recent centuries, as well as social and institutional factors that interfere and influence the formation the young and "being young" nowadays.

Keywords: *Opus Dei*. Catholicism. Tradition. Youth.

SUMÁRIO

TERMINOLOGIAS	11
INTRODUÇÃO – Olhar de perto e de dentro: a construção do campo	14
Primeira vivência: o Centro Cultural	15
Segunda vivência: em Roma	20
1 OPUS DEI E OPUS MUNDUS	23
1.1 A ordem no caos	23
1.2 A Obra de Deus – <i>Domine, ut sit!</i>	32
1.2.1 O caminho jurídico na Santa Sé	36
1.2.2 A Obra no mundo: dados quantitativos	40
1.3 Espaço, tempo e sociedade globalizada	43
2 A CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO OPUS DEI: REFLETINDO OS ALICERCES DA COSMOLOGIA TRADICIONAL	52
2.1 Do <i>cosmos</i> às cosmologias tradicionais	56
2.1.1 O tempo e o espaço no <i>cosmos</i>	57
2.1.2 A ruptura do <i>cosmos</i> e os novos modos de “ser do homem”	58
2.1.3 Eis que da Obra de Deus uma cosmologia tradicional se forma	60
2.2 “Vinde e sede santos”: pressupostos para uma teologia	64
2.2.1 A teologia de Josemaría Escrivá: da relação Deus/homem/mundo	65
2.3 <i>Opus Dei</i> e Idade Média: um passado revisitado e reconstituído	74
2.3.1 Moral, graça e justificação em Agostinho e Tomás de Aquino	74
2.3.2 Moral, graça e justificação no Concílio de Trento (1545 – 1563)	78
2.4 Os dogmas no interior da cosmologia tradicional: a formação simbólica do mundo social	88
3 VENITE POST ME: A COSMOLOGIA TRADICIONAL EM MOVIMENTO – O SER JOVEM NOS CENTROS CULTURAIS E NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	92
3.1 Da Obra de Deus: análise etnográfica do interior dos centros culturais, atividades e formação espiritual	97

3.1.1 O perfil e a formação das jovens	98
3.1.2 A teologia de Josemaría Escrivá na vida cotidiana	108
3.1.3 A aplicabilidade da moral, graça e justificação na cosmologia tradicional	113
3.2 Da obra do mundo: a cosmologia tradicional frente aos desafios mundanos	115
3.2.1 O hiperindividualismo	118
3.2.2 O medo e a insegurança	125
3.2.3 A liberdade	131
CONCLUSÃO	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140
ANEXO	147

TERMINOLOGIAS

Centro Cultural: casa de numerárias(os), onde vivem pessoas que se dedicam ao *Opus Dei* em tempo integral. Os centros também têm a função de pensão, abrigando jovens vinculados à Obra que estudam nas vizinhanças. Nos centros acontecem algumas atividades, como as meditações, tertúlias, palestras e missas diárias. As casas são divididas por gênero: os centros culturais dos homens e os centros culturais das mulheres. Cada casa é administrada por um diretor (nos centros femininos é uma diretora numerária e nos masculinos é um diretor numerário).

Credenti: (sing. - *te*, de *crèdere*), do latim *credentibus*, faz referência àquele que professa uma religião ou acredita fielmente em um dogma ou ideal.

Missas diárias: as missas diárias são realizadas nas capelas dos centros culturais, pontualmente às 05:30h da manhã. Tal horário tem basicamente duas explicações: de acordo com as numerárias que entrevistei, tal horário permite que todas tenham disponibilidade de participar todos os dias, já que não coincide com o horário de trabalho e outras atividades. Há também a questão da penitência,

“[...] para algumas meninas, madrugar é um sacrifício muito grande! Então, por que não oferecer mais este sacrifício a Deus? São Josemaría nos ensina isso! Não podemos viver acomodados! Não podemos esquecer nosso chamado à Santidade. Ser santo significa morte de Cruz!” (Carla, 24 de janeiro de 2013).

Neste termo, ressalto que as numerárias e demais vinculados ao *Opus Dei*, não participam apenas das missas nos centros culturais. Nos finais de semanas e datas temáticas, como as datas de fundação (02 de outubro), de beatificação e canonização de Josemaría Escrivá (17 de maio e 06 de outubro, respectivamente), missa solene de falecimento do fundador (26 de junho), Páscoa, Missa do Galo (24 de dezembro), ordenações diaconais e outras datas afins, as missas são realizadas em igrejas paroquiais e/ou catedais vinculadas ao *Opus Dei*.

Monsenhor: (abrev. **Mons.**): é um título eclesiástico de honra conferido pelo Papa a sacerdotes da Igreja Católica por serviços prestados à Igreja ou pelo exercício de funções eclesiásticas de governo ou de diplomacia.

Numerárias(os): são mulheres e homens vocacionados que vivem exclusivamente nos Centros do *Opus Dei* cuidando dos labores apostólicos e da formação dos demais fiéis da prelazia.

Numerárias auxiliares: são mulheres vocacionadas que vivem nos centros do *Opus Dei* e são responsáveis pela limpeza e pela organização dos centros culturais. As numerárias auxiliares também cuidam dos centros masculinos, porém em horário em que os numerários não estão. Isso acontece devido à divisão de gênero que ocorre no *Opus Dei*. Para compreender esta afirmação é necessário ter em vista que o *Opus Dei* é uma hierarquia de viés tradicional, ou seja, os trabalhos domésticos são voltados às mulheres e nunca aos homens. A prelazia naturaliza isso com a justificativa de que, as mulheres, por serem mais detalhistas e caprichosas, são mais apropriadas para realizar tal atividade com perfeição e o pouco contato que deve haver entre os numerários e as numerárias auxiliares visa uma boa efetivação deste trabalho e objetiva evitar possíveis distrações que possam haver, o que pode prejudicar o andamento de suas funções (FORTES FERREIRA, 2005).

Obra: é um termo recorrente utilizado pelos integrantes do *Opus Dei* quando se referem à Prelazia e à instituição.

Padre numerário: são padres formados pela *Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz* que ficam à disposição dos centros culturais: são eles os responsáveis pelas missas diárias dos centros, confissões semanais e outras atividades como meditação, formação das numerárias. Os padres numerários, diferentemente de outros padres católicos, não trabalham apenas em determinada paróquia. Eles, por terem outras formações, também estão inseridos no mercado de trabalho. Por exemplo, os dois padres numerários que conheci, eram advogados. Os padres numerários, bem como os demais membros do *Opus Dei* estão inseridos no mercado de trabalho porque o trabalho, na Obra, é visto como um meio de santificação diário. Explicaremos a “santificação do trabalho” com mais detalhes no decorrer desta pesquisa.

Prelado: autoridade eclesiástica que, na Igreja Católica, tem o encargo de governar ou dirigir uma Prelatura ou Prelazia. São os Superiores maiores dos institutos e sociedades clericais e de institutos seculares de direito pontifício.

Prelazias Pessoais: são entidades lideradas por um pastor ou prelado, geralmente nomeado pelo Papa, que governa a prelazia com potestade de regime ou jurisdição. As prelazias são instituições pertencentes às estruturas hierárquicas da Igreja, autoorganizativas que têm em vista a consecução dos fins que Cristo lhe fixou, com a característica de que os seus fiéis continuam a pertencer também às igrejas locais ou dioceses onde têm o seu domicílio.

Nosso Padre: termo utilizado pelos integrantes da Obra, ao se referirem à Josemaría Escrivá, fundador do *Opus Dei*.

Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz: (*Societati Sacerdotali Sanctae Crucis*) é uma associação de clérigos, intrinsecamente unida à prelazia. É composta por sacerdotes da prelazia e por outros presbíteros e diáconos diocesanos. O prelado do *Opus Dei* é o presidente da sociedade. Os clérigos diocesanos que se filiam à sociedade propõem-se receber ajuda espiritual para alcançar a santidade no exercício do seu ministério, segundo a ascética própria do *Opus Dei*. Foi erigida pelo Bispo de Madrid no dia 08 de dezembro de 1943, depois de ter recebido o *nihil abstat* (permissão para publicar um livro – de regras e estatutos, por exemplo -, outorgada por censor oficial da Igreja católica que o examinou e se certificou de que nada continha contrário à fé ou à moral) da Santa Sé no dia 01 de outubro do mesmo ano.

Supernumerários(as): trata-se geralmente de homens e mulheres casados, para quem a santificação dos deveres familiares são parte primordial da sua vida cristã (opusdei.org).

Tertúlias: são atividades informais diferenciadas que sempre objetivarão um aprendizado. Sobre os seus formatos, podem ser jogos, brincadeiras, atividades com música. São momentos de descontração, mas que sempre tem algo a ensinar.

INTRODUÇÃO

Olhar de perto e de dentro: a construção do campo.

O anseio em trilhar o caminho da Antropologia e Sociologia das Religiões começou entre os anos de 2010 e 2011, época na qual participei diligentemente do Grupo de Estudos Violência, Instituições, Direitos Humanos e Etnias (VIDHE)¹, onde comecei ter contato com textos que refletiam sobre as instituições, o corpo, o poder, e como tais conceitos transpassavam a coletividade, partindo da análise de nomes consideráveis das Ciências Sociais, como: Michel Foucault, Renè Girard, Erving Goffman, Teresa Pires do Rio Caldeira, por exemplo. Tais reflexões e discussões alimentaram uma miríade de inquietações sobre as religiões de modo geral.

Católica, criada por avós católicos praticantes, testemunhei o trânsito de alguns familiares a outras religiões e crenças, como a Assembleia de Deus e o Espiritismo. Neste movimento constatei, *a priori*, dois episódios: os católicos praticantes permaneceram no catolicismo enquanto os não-praticantes recorreram a outras religiões, mudando completamente suas vidas, suas concepções e opiniões, através da apropriação de ideais um tanto quanto radicais que me levaram às seguintes questões: qual o limite? O que as pessoas são capazes de fazer por algo que realmente acreditam? De tais inquietações, a que mais me intrigava correspondia à questão do dízimo.

Como sempre fui motivada a estudar sobre as diferentes religiões, eventualmente aceitava o convite de amigos e familiares para conhecê-las. Em algumas dessas visitas pude notar, além do radicalismo, o pontual pagamento do dízimo. Além disso, observei que algumas pessoas chegavam a ponto de passar necessidades para fazê-lo e, então, decidi compreender essas relações de “entrega de vida” mais a fundo. Porém percebi que seria cômodo estudar uma religião alheia àquela a qual fui educada. Então, por que não começar por esta?

Nos primeiros meses de pesquisa me deparei com um material sobre o *Opus Dei* e todas as polêmicas que o rodeava. Comecei com a leitura do *Código da Vinci* (2004). Pronto! Não tinha mais volta! Era um caminho que eu sabia que queria trilhar! O livro me trouxe mais porquês do que respostas. Isto foi ótimo já que resultou no meu Trabalho de Conclusão de

¹ O VIDHE é vinculado ao Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra e ao Laboratório de Estudos Africanos, Afro-Brasileiros e da Diversidade (LEAD) da Faculdade de Ciências e Letras – Campus de Araraquara-UNESP.

Curso (TCC), em 2015, intitulado: *Sacralidade, Sigilo e Mortificação: uma perspectiva da influência religiosa no comportamento individual do Opus Dei*.

Primeira vivência: o Centro Cultural.

A pesquisa sobre o *Opus Dei*, por quase dois anos, contou apenas com levantamento bibliográfico. A primeira oportunidade de campo foi possível graças ao intermédio de uma colaboradora do Centro Cultural Alfa², Ana³, que conheceu minha pesquisa na Semana de Ciências Sociais – E agora?, promovida pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), do dia 01 a 04 de outubro de 2012⁴. Nesta primeira visita ao centro de numerárias, realizada entre os dias 21 e 26 de janeiro de 2013, participei de um projeto de voluntariado chamado RURAL, que visava beneficiar crianças carentes através de oficinas de teatro, música, arte, experimentos de química e física, reforço escolar e prevenção de saúde. Além de mim, a atividade contou com a participação de outras 20 jovens – dentre elas numerárias, associadas, filhas de supernumerários e meninas que estavam ali para conhecer a Obra.

Durante o período de realização da RURAL, fiquei hospedada no Centro Cultural Alfa conjuntamente às outras jovens que participavam do projeto, no espaço chamado Clubinho Alfa, localizado no subsolo da casa de três andares. Essa vivência, além das atividades de pós-voluntariado como meditações, tertúlias e palestras, me proporcionou participar da rotina das numerárias. Foi também nesse período que pude perceber várias questões que me eram postas pelos livros como a importância da disciplina, a rigidez com o cumprimento dos horários, a seriedade dos ensinamentos e sua aplicabilidade, a presença da teologia do fundador nas falas, enfim, foi um passo importante que trouxe uma contribuição inestimável tanto no que diz respeito à pesquisa que estava em andamento na época, quanto a esta dissertação. Foi também neste momento que me questioneei acerca da presença de jovens no Centro, afinal, as

² O Centro Cultural Alfa, localizado na cidade de São José dos Campos-SP, é uma casa de numerárias do *Opus Dei*, isto é, um centro de mulheres que dedicam sua vida à Obra. Com ressalva que este “dedicar” ocorre de modo diferente no *Opus Dei*, já que as numerárias não vivem enclausuradas ou dedicam-se apenas aos trabalhos e rotinas internos, mas, conjuntamente a isso, exercem atividades externas, como profissões, estudos, atividades de lazer etc. – que serão discutidos com mais detalhes nesta dissertação.

³ Por questões de privacidade e respeitando as normas de ética na pesquisa, todos os nomes próprios de numerárias e colaboradores foram trocados com o intuito de manter o devido anonimato.

⁴ Vide LIZARELLI, Nayara C. **Sacralidade, Sigilo e Mortificação**: uma perspectiva da influência religiosa no comportamento individual do *Opus Dei*. Monografia de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras, Campus Araraquara: Araraquara, UNESP, 2015.

numerárias também eram muito jovens e as atividades, conseqüentemente, eram reflexo disso, como é possível notar na descrição:

São José dos Campos, 23 de janeiro de 2013.

Acordamos às 6h e 15min ao som de uma música animada. Arrumamos a sala, enquanto algumas voluntárias preparavam o café. Precisamente, às 8h, estávamos todas juntas tomando café da manhã. Após este momento, ajudei uma numerária com a louça. Tive 20 minutos livres, que foram interrompidos pelo pedido de ajuda da numerária Beatriz. Ajudei-a a separar alguns materiais que seriam usados no artesanato. Às 9h 30min carregamos a van. Chegamos à escola por volta das 10h. Descarregamos a van e, em seguida, fizemos uma reunião. Após a reunião, preparamos as atividades e ajudamos na montagem e organização do bazar. Neste meio tempo uma numerária, na qual nomeei Carla, me procurou para perguntar sobre minha pesquisa e também se disponibilizou para me ajudar com dúvidas e questões.

Almoçamos na escola, conversamos sobre a universidade, sobre o mundo e o passar dos anos. Tivemos 20 minutos para arrumar o refeitório e, em seguida, nos preparamos para retomar as atividades. No segundo dia, o número de crianças aumentou consideravelmente. Às 16h 45min as crianças foram dispensadas e nós limpamos a escola, como programado.

Chegamos ao centro cultural às 17h 30min. Comemos e participamos de uma meditação ministrada por um padre do *Opus Dei*, cujo tema foi “O poder do Perdão e a Misericórdia de Deus”. Quando o padre chegou, todas ajoelharam enquanto uma oração foi proferida. Ao final nos sentamos e o sacerdote prosseguiu com a meditação [ministrada em linguagem mais simples e coloquial, baseada na Parábola do Filho Pródigo (Lc 15, 11-32), remetendo aos acontecimentos cotidianos, ressaltando a importância do perdão e do prevalecimento do Amor]. [...]

Após a meditação, participamos de uma troca de experiência com duas graduandas de engenharia que desenvolveram um projeto de ajuda a tetraplégicos. A conversa teve como intuito mostrar como Deus age na nossa vida cotidianamente [foi um relato de trajetória, em que as graduandas expuseram os desafios que enfrentaram e como esta inspiração para o desenvolvimento do material para tetraplégicos – correspondente a óculos que pelos movimentos da pupila, permitiam afazeres cotidianos como apagar/acender luzes, responder sim ou não –, resultou em oportunidades, entre elas um emprego no Centro Tecnológico da região].

No dia anterior, todas, juntamente com as numerárias, concordaram em fazer uma brincadeira chamada “Detetive”, em que sorteariam papéis para todos os participantes. Dentre

eles haveria um “detetive” e um “assassino”, enquanto todos os outros seriam “vítimas”. O “assassino” deveria “matar” as vítimas aos poucos, de forma discreta e inteligente, e a “vítima morta” deveria procurar o “detetive” descrevendo o local e o horário que havia “morrido”. A brincadeira terminava quando o detetive descobria o “assassino”. O único jeito da “vítima” não ser atingida era acusando o “assassino” no momento em que ele perguntasse “você está bem?”. No meu papel sorteado estava escrito “vítima”. Neste dia, no final tarde, passando pelo corredor, acabei esbarrando com a numerária Beatriz que me perguntou “Nayara, você está bem?” e eu: “Sim, tudo bem, Beatriz”. E ela: “Morreu” seguido de um sorriso. Eu saí correndo procurando a detetive. Foi neste momento que senti que era bem-vinda e que o estranhamento da minha chegada estava com o tempo contado.

Jantamos às 21h. Fui a última a tomar banho e a dormir⁵.

A segunda visita aconteceu em meados de julho de 2014, na qual participei de um recolhimento cujo tema correspondia à “importância da missa e da oração na busca diária pela santidade”. Nesta meditação o sacerdote arguiu sobre as finalidades da missa: amar, agradecer e pedir perdão, ressaltando que essas finalidades são essenciais para a criação de um relacionamento sólido com Deus e que esse relacionamento, se sólido, se torna duradouro, encaminhando, pois, a uma vida em Cristo, que permite colocar em prática os ensinamentos de Jesus possibilitando, conseqüentemente, melhor convivência com o próximo, com as dificuldades e desafios diários. Outra leitura utilizada condiz ao texto do sacerdote Jose Martinez Colin⁶, chamado *Quanto vale uma missa?*, distribuído no dia. Ao recorrer ao conto do açougueiro, Colin aproxima o texto às homilias de Josemaría Escrivá. Isso quer dizer que, metodologicamente, as histórias são contadas e concluídas com ensinamentos e, estes, por sua vez, são aplicáveis ao cotidiano (a famosa “moral da história”) – mesma estrutura dos textos dos evangelistas quando relatavam os ensinamentos de Jesus. Transcrevi uma parte da história, seguida de sua reflexão:

⁵ Fragmento do relato de campo publicado em LIZARELLI, Nayara Cristina. **Sacralidade, Sigilo e Mortificação**: uma perspectiva da influência religiosa no comportamento individual do *Opus Dei*. Monografia de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras, Campus Araraquara: Araraquara, UNESP, 2015.

⁶ Jose Martinez Colin é sacerdote, formado em Engenharia da Computação pela *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) e doutor em filosofia pela Universidade de Navarra.

Há muitos anos, na cidade de Luxemburgo, um capitão da guarda-florestal entretinha-se em uma animada conversa com um açougueiro quando uma senhora mais idosa entrou no açougue. [...] O capitão achou a conversa entre ambos muito divertida: “Um pedaço de carne, mas quanto irás me pagar por isso? ”, perguntou o açougueiro. A senhora respondeu-lhe: “Perdoe-me, eu não tenho nenhum dinheiro, mas irei à Missa por você e pedirei por suas intenções”. O açougueiro e o capitão eram homens bons, mas indiferentes à religião e começaram a gozar da resposta da mulher.

“Está bem”, disse o açougueiro, “então você irá à Missa por mim, e quando voltar, te darei o tanto de carne quanto a Missa pese”. A mulher foi à Missa e retornou. Quando o açougueiro a viu chegando, pegou um pedaço de papel e escreveu a frase “ela foi à missa por mim”, e pôs o papel em um dos pratos da balança e, no outro prato colocou um osso pequeno. Nada aconteceu. Imediatamente trocou o osso por um pedaço de carne. O pedaço de papel pesou mais[...].

“É necessário que lhe dê uma perna inteira de porco? ”, perguntou. Enquanto falava, colocou uma perna inteira do porco na balança, mas o papel continuou pesando mais. Um pedaço maior foi posto na balança, mas o papel continuou pesando mais.

Foi tal a impressão do açougueiro que se converteu na mesma hora e prometeu à mulher que diariamente lhe daria carne sem custo algum. O capitão deixou o açougue transformado completamente e converteu-se em um fiel assistente da Missa. Dois de seus filhos se ordenaram padres mais tarde [...]. O capitão educou-os de acordo com sua própria experiência da fé. Logo aconselhou a seus dois filhos que “deverão celebrar a Santa Missa todos os dias corretamente e que nunca deverão deixar o Sacrifício da Missa por algo pessoal.

PAPRA VIVER: Talvez nos damos conta da importância da Santa Missa, mas vivemos de maneira diferente. Nisso podemos parecer ao açougueiro da história. Nós tentamos substituir a Santa Missa por uma outra atividade que pensamos que vale mais, cremos que vale mais o nosso descanso ou um filme que queremos ver ou ler e estudar ou inclusive assistir ou participar de um esporte. Não é que essas atividades são más, nós só não podemos compará-las ao valor da Santa Missa. Com um pouco de ordem, além da Santa Missa, cabem no nosso dia outras atividades. Vivamos, pois, tendo muito presente em nossas vidas o valor incalculável que tem a assistência a uma Santa Missa.

A terceira visita, realizada em junho de 2016, contou com três atividades: reunião da Rural/2016, Café Profissão e Meditação, cujo tema correspondia à “entrega cotidiana: a Obra no mundo”. Na reunião da Rural/2016, foi estruturado o projeto de voluntariado que contará, além das atividades nas escolas, ação social nas “casas de repouso” e em um centro de adoção. Houve também a criação de uma lista de jovens vinculadas à Obra que seriam convidadas para participar desta atividade. A lista totalizava 47 nomes. Dessas jovens, uma parcela frequenta os últimos anos do Ensino Fundamental, outra parcela frequenta o Ensino Médio e outra é composta por universitárias. No decorrer da reunião notei a presença de várias jovens no Centro (por volta de 06 meninas), que muitas vezes nos interrompiam para perguntar algo ou até mesmo participar da reunião com sugestões.

No Café Profissão, realizado nas quartas-feiras, são convidados estudiosos de diversas áreas para palestrar sobre suas experiências acadêmicas e as possibilidades de mercado de trabalho. Neste dia, a convidada foi uma doutora, formada em física nuclear pela Universidade de São Paulo (USP) e que atualmente trabalha para a *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) em desenvolvimento de sensores de satélites. A doutora, muito modesta e calma, contou sobre os desafios de ser pesquisador nos dias de hoje. Antes de iniciar a conversa percebi que as meninas estavam bem angustiadas quanto à dificuldade de se inserirem no mercado de trabalho ou de conseguirem realizar pós-graduação com bolsa de estudos. Totalizávamos 16 jovens.

A meditação do dia contou com a presença de 21 jovens e foi regida sob o tema da entrega cotidiana. Perpassou a questão da presença de Deus em todas as coisas, motivando as jovens a darem, portanto, o seu melhor, não na espera de serem as melhores em tudo, mas de buscarem a perfeição nas pequenas coisas, a exemplo de Josemaría Escrivá. O sacerdote, formado em Direito, falou também da importância da ordem e da organização (harmonia), correspondente ao tempero da busca pela santidade, já que, segundo ele, a perfeição só é possível se houver disciplina e ordem. Durante os ensinamentos, o sacerdote recorreu a fatos cotidianos como, por exemplo, quando falou da ordem, disse que ela deve começar nas pequenas coisas, como no arrumar o quarto ou não deixar o banheiro bagunçado. Quando falou da disciplina, enfatizou a importância da frequência à Missa e a disciplina nos estudos: “Não adianta não ter disciplina e, um dia antes da prova, fazer promessa para conseguir uma nota boa. É preciso disciplina com os estudos” [todas riram].

Segunda vivência: em Roma.

Em outubro de 2013 visitei pela primeira vez a Igreja Prelatícia e Sede do *Opus Dei*, em Roma. Graças aos contatos que fiz no local, conheci Giovanna, uma simpática numerária brasileira que me apresentou o prédio da Sede, o recinto funerário (onde foram sepultados os principais integrantes da Obra) e o museu criado em homenagem a Josámara Escrivá. As conversas com Giovanna totalizam quatro. Além desses encontros, durante o período de intercâmbio participei também de uma missa solene de Ordenação Diaconal presidida pelo Mons. Javier Echevarría – até então prelado do *Opus Dei* –, realizada em 09 de novembro de 2013 na *Basilica di Sant'Eugenio*, em Roma. Posteriormente, mediante contato com Giovanna, conheci Francesca, numerária e professora da *Pontificia Università della Santa Croce* – Universidade do *Opus Dei*. Encontrei-me duas vezes com Francesca e a mesma me guiou em uma visita à universidade. Tive acesso também à biblioteca o que me permitiu realizar algumas leituras que não havia encontrado no Brasil.

No período de intercâmbio – correspondente aos meses de setembro de 2013 a fevereiro de 2014 –, elegi disciplinas que de algum modo dialogassem não apenas com a pesquisa até então em andamento, mas também que contribuíssem com as inquietações que me levaram a esta dissertação. Tanto nas experiências de campo no Brasil como em Roma, comecei a notar a presença significativa e constante de jovens ocupando os diversos segmentos do *Opus Dei*. Não era apenas na universidade, mas nos Centros e nas missas. Assim, comecei a me perguntar o por que? Quem eram essas jovens⁷? Por que estavam ali? O que buscavam? O que a Obra oferecia? Por que elas permaneciam e reafirmavam diariamente, ano após ano, o seu “sim”? Como elas lidavam com as questões da juventude? Rodeada por essas inquietações, que já me intrigavam anteriormente ao intercâmbio, em julho de 2013, pós-Jornada Mundial da Juventude (JMJ) realizada no Rio de Janeiro, consegui autorização para aplicação de um questionário sobre o “ser jovem no *Opus Dei*” e a JMJ/2013.

⁷ No *Opus Dei* há uma divisão clara entre os gêneros. Homens ensinam para homens, mulheres ensinam para mulheres. Há Centros de numerários e Centro de numerárias. Há escolas para filhas de supernumerários e escolas para filhos de supernumerários, e assim sucessivamente. A única exceção a esta regra diz respeito ao Padre da Obra responsável pelas confissões, direções espirituais, meditações, missas e formação dos centros, porém a relação é sempre muito cordial, limitada e extremamente respeitosa. Devido a esses fatos, a minha condição de mulher me permitiu contato apenas com as numerárias, por isso, sempre que me referir ao campo, utilizarei o gênero feminino. Porém gostaria de ressaltar que em nenhum momento nesta pesquisa pretendo discutir a questão de gênero e as problemáticas decorrentes da mesma, por motivos metodológicos.

Os relatos, depoimentos, levantamento bibliográfico e pesquisa *in loco*, resultaram nesta dissertação. Acreditamos que tais observações e suas conseqüentes hipóteses proporcionarão um olhar crítico acerca da configuração social do século XX e XXI, principalmente no que diz respeito às profundas modificações conceituais e perceptivas sobre o tempo, o espaço e o ser. Deste modo, a presente pesquisa, utilizando-se da experiência e dados levantados em campo, convida à reflexão acerca dos paradoxos desta nova conjuntura social que, ao mesmo tempo, em que se apresenta como moderna e global, torna o terreno fértil para o (re)nascimento da tradição, fincada numa configuração cosmológica.

Destarte, a primeira seção discorrerá sobre o procedimento metodológico utilizado, apresentando o *Opus Dei* enquanto objeto desta pesquisa, relatando os objetivos a serem alcançados e, conseqüentemente, as hipóteses provenientes da reflexão de seus elementos históricos, teológicos, estruturais e sociais, tanto no que diz respeito à Obra, quanto à conjuntura social dos dois últimos séculos. Também, com o intuito de aprofundar a reflexão dos elementos históricos e sociais que culminaram no crescimento do *Opus Dei*, principalmente no final do século XX e início do século XXI, faremos um breve percurso histórico e antroponológico que visa elucidar os problemas provenientes do processo de globalização.

A segunda seção destinar-se-á à compreensão da ordenação cosmológica do *Opus Dei*, tendo como ponto de partida a estrutura da Obra – enquanto prelazia pessoal – e a teologia de Josemaría Escrivá. Expor a teologia do fundador e a estrutura cosmológica do *Opus Dei*, apenas é possível mediante o retorno aos dogmas católicos, com ênfase àqueles exponenciados por Agostinho e Tomás de Aquino. Assim, acreditamos que para adentrar e compreender tal cosmologia e sua formação no século XX, será necessário realizar um breve percurso sobre o Concílio de Trento (1546-63), aproximando-o às principais obras referentes à fundação do *Opus Dei* e também aos livros escritos pelo fundador com ressalva a *Amigos de Dios* (1977), *Forja* (s/ano), *Caminho* (1999) e *Sulco* (2012).

A terceira seção aproximará o *Opus Dei* ao *opus mundus*, discutindo como o mecanismo cosmológico do *Opus Dei* se traduz na vida cotidiana das jovens, lidando com questões laicas, com problemáticas mundanas tais como o hiperindividualismo, a insegurança, a liberdade, bem como os desafios da juventude na atualidade. Enfim, esta seção pretende dissertar sobre os centros, as atividades e formação espiritual das jovens, com o objetivo de mostrar esta cosmologia tradicional em movimento, na prática, refletindo principalmente acerca das contradições da nossa sociedade contemporânea, apontando que há o retorno significativo dos jovens a esses núcleos tradicionais.

Após trilhar esses caminhos conceituais e analíticos, chegaremos à quarta e última seção em que, para além das considerações finais, esperamos que as mesmas possam nos proporcionar uma reflexão da problemática que permeia esta pesquisa: as rápidas e profundas modificações ocorridas em nossa sociedade nos últimos séculos que, rodeada de uma infinidade de paradoxos, cria uma falsa ideia de que estamos sempre a frente, em um caminho sem volta. Porém, a forma com que pisamos na terra e o modo com que lidamos com a bagagem que carregamos, torna o caminho propício para novos enraizamentos, isto é, para a solidificação e legitimação de diversos grupos de cunho tradicional. O caminho que trilhamos, então, nos conduz adiante ou é circular? Eis a questão!

1 *OPUS DEI E OPUS MUNDUS: O PERCURSO TEÓRICO METODOLÓGICO.*

1.1 A ordem do caos.

As profundas mudanças conceituais, culturais, políticas e econômicas ocorridas entre os séculos XX e XXI resultaram em uma conjuntura social complexa e globalizada, marcada pelas novas concepções de tempo e espaço, pelo hiperindividualismo (ligado ao consumismo exacerbado e ao hedonismo), pelo medo e insegurança. Tais fatores contribuíram para a formação de novas formas de vida e, conseqüentemente, na ressignificação dos sentidos e das instituições. Esta nova configuração social foi, de certo modo, uma resposta ao rompimento gradual com as estruturas sociais anteriores que não se limitou apenas à esfera política e econômica das sociedades nomeadas tradicionais, mas que modificou profundamente duas noções primordiais como as de pessoa e comunidade.

Outra mudança significativa aconteceu nas instâncias criadoras de sentidos: na Idade Média esta função era exercida pela Igreja Católica que, ao deter o controle sobre as diversas temporalidades, sobre o ensino, o lazer, os espaços, o saber, sobre a moral, as crenças, as concepções da justiça e sobre as representações sociais, buscou afirmar socialmente as relações humanas com a esfera do sagrado (BASTOS, 2013), através da criação de um imaginário social que contribuiu para a representação, ordenação e legitimação das relações dos homens entre si (SCHMITT, 1999); ou seja, o fez mediante a ordenação cósmica⁸ do espaço que, ligada ao Sagrado, se movimentaria harmoniosamente entorno de um núcleo uno, responsável por dar sentido e ordem ao mundo, à natureza, à sociedade e à pessoa humana.

No século XVI, em resposta ao crescimento das sociedades, da criação de novas relações, com o desenvolvimento da lógica e das ciências (TILLICH, s/ano), o poder uno da igreja católica foi profundamente abalado e, com ele, o *cosmos*, responsável pela ordenação do espaço, das ideias, da moral, da hierarquia e de basicamente todas as relações políticas e sociais que prevaleciam até então. Tal vulnerabilidade culminou no fortalecimento de diversos movimentos sociais e ideológicos – como a Reforma –, bem como na perda do poder político-estatal da Igreja, resultando numa quebra brusca de seu *cosmos* e, conseqüentemente, na quase extinção do mesmo.

A igreja católica reagiu na época revisando seus documentos através da convocação e realização do Concílio de Trento (1546) como medida urgente que visava discutir questões

⁸ Proveniente de, ou de natureza do *cosmos* (FERREIRA, 1986).

cruciais relacionadas à graça e justificação, escatologia e livre-arbítrio, aprofundando, assim, a reflexão sobre seus principais dogmas, na tentativa de clareá-los frente às críticas e crises políticas, sociais e ideológicas que enfrentava. Neste contexto, a incumbência organizativa foi transferida para o Estado. Porém não foi um movimento repentino e passivo, no tanto que é possível notar seus resquícios ainda no século XIX, com a consolidação do Concílio Vaticano I, e no início do século XX, com o choque político-ideológico que resultou na Guerra Civil Espanhola, em 1931, por exemplo.

O Concílio Vaticano I versou sobre temas que representavam uma resistência às mudanças históricas e conceituais da época, se apoiando em prerrogativas tradicionalíssimas fortemente defendidas pela vertente ultramontana (FONSECA, 2000). Das discussões provenientes do Concílio Vaticano I, podemos ressaltar o primado petrino e a infabilidade papal (VATICANO, 1870) que, além de serem questões doutrinárias voltadas ao aprofundamento de assuntos essenciais de fé, visavam combater novos modos de pensar, novas configurações sociais, movimentos e vertentes como o racionalismo, o materialismo, o ateísmo, o comunismo, entre outros. Deste modo, a infabilidade papal e o primado petrino foram estrategicamente articulados:

[...] foi avaliado que a Igreja Católica somente poderia manter-se independente se preservasse seus territórios a salvo do poder temporal. [...] A perspectiva eclesiológica do Vaticano I, mesmo acenando para a espiritualidade e para a sacralidade, não se desvencilhara da política. Abandonar o debate social, políticoeconômico, no final do século XIX e priorizar a fé foi, indubitavelmente, uma estratégia da Igreja Católica. Com isto, ela conseguiu fazer acordos, recuperar os territórios pontifícios e manter parte de seus bens em diferentes países (FONSECA, 2000, p.104).

Além desta estratégia política impulsionada pelo Concílio Vaticano I, destacamos a carta encíclica *Rerum Novarum* (1891), escrita pelo papa Leão XIII que complementa tal estratégia: para além da reflexão e crítica sobre as novas ideologias, a encíclica se volta para a ação dos leigos no mundo e se debruça sobre as propriedades do trabalho humano, tratando-o como pessoal e necessário. Pessoal porque se concretiza mediante exercício das forças particulares dos homens, e necessário porque o trabalho permite conquistar bens imprescindíveis para a manutenção e preservação da vida na terra (VATICANO, 1891).

Posteriormente, após algumas décadas, eclode a Guerra Civil Espanhola (1936-1939). No início do século XX a Espanha sofria um *déficit* em sua economia e tal instabilidade permitiu o surgimento e o fortalecimento de grupos políticos opostos ao regime monárquico,

predominante até então. Assim, houve um número crescente de adeptos ao socialismo, comunismo e anarquismo que reivindicavam melhorias nas condições de trabalho e mudanças políticas estruturais. Em meio à violência das manifestações populares, a monarquia tentou reverter o quadro de instabilidade através de força militar. A repressão militar liderada pelo general Primo de Riveira, foi respondida com repúdio violento de toda população, colocando um fim em seu mandato em 1930. Neste contexto instável, de insustentabilidade monárquica, o então rei Afonso XIII deixa o trono, dando espaço para a fundação do governo republicano, que nasceu problemático devido ao fraco apoio popular, dividindo, assim, os grupos políticos em duas grandes representações: a Frente Popular, liderada pelos comunistas, e a Falange Espanhola Tradicionalista, comandada pelos grupos ultraconservadores e, conseqüentemente, apoiada pela igreja católica. Ao longo dessa época os conflitos entre tais grupos culminaram na Guerra Civil Espanhola. Em meio à guerra, a frente tradicionalista foi liderada pelo general Francisco Franco. Os longos conflitos implantaram no país uma situação de caos e horror. Cerca de um milhão de espanhóis foram mortos durante as batalhas que se estenderam até 1938 (MORADIELLOS, 2003; WEST, 1989).

Retomar alguns fatores da Guerra Civil Espanhola nos leva à reflexão da relação frágil que se estabelece entre uma Igreja que desde o século XVI caminha profundamente abalada no que é a sua influência política e um Estado enraizado em suas próprias ideologias, solidificando suas próprias tradições (WEST, 1989). Isto é, se deparar com uma instituição religiosa que almeja uma fonte de poder agora concretizada pelo Estado. Nesta situação, surge uma alternativa estratégica voltada ao viés político ideológico. Em outras palavras, significa dizer que a igreja católica, estratégica e ideologicamente realiza alianças problemáticas tendo em vista o que foi o pensamento conservador no decorrer do século XX (BUADES, 2013) e, principalmente, o que representou tal conservadorismo na Guerra Civil Espanhola: a igreja se alia à vertente conservadora com o intuito de manter o pouco poder que lhe resta, lembrando que uma das principais propostas da Frente Popular era encerrar de vez a participação da igreja na esfera política espanhola (PRADA, 2004b).

É neste contexto que nasce o *Opus Dei*. Josemaría Escrivá, seu fundador, apoiava abertamente a vertente conservadora, no tanto que o mesmo ficou foragido por vários anos, mudando de cidade em cidade, devido a seu conservadorismo e ao apoio dado ao general Franco. Neste período a Obra não obteve grande crescimento em número e toda comunicação entre Escrivá e os poucos integrantes, aconteceu por meio de cartas (PRADA, 2004a; 2004b).

Para esta pesquisa, retomar o contexto fundacional do *Opus Dei* é primordial porque a Obra nasce em um momento social, político e econômico delicado, em meio à sucessivas

crises, como, no caso, a queda da monarquia. O abalo da tradição, do laço que até então dava suporte e manutenção ao poder católico, representava uma possibilidade de quebra da tradição católica na Espanha, que poderia resultar, conforme os fatos, numa perda incomensurável de seu poder e influência.

Conforme veremos com mais detalhes, a primeira metade do século XX representa para a história do *Opus Dei* uma reação ao fortalecimento e consolidação do Estado laico. Por outro lado, no que é a Obra internamente, representa a fortificação ideológica da mesma, isto é, a criação de um ideário de necessidade da tradição e do conservadorismo que visa a (re)instauração da harmonia e da moralidade (PRADA, 2004b). Tal necessidade acaba sendo legitimada e “confirmada” no final da Guerra Civil Espanhola com a vitória da frente conservadora e com a instauração da ditadura, liderada pelo general Franco (WEST, 1989).

O retorno do conservadorismo político na Espanha tornou o terreno propício para o *Opus Dei* e para sua futura expansão. Neste período foram disseminados os centros culturais e houve aumento também das viagens de Escrivá que objetivavam divulgar a ideia da Obra em outras cidades espanholas, não se limitando apenas à Madrid. Outro fator que podemos apontar, responsável pelo fortalecimento do ideário do *Opus Dei*, é o modo com que o comunismo era tratado pelas vertentes conservadoras, isto é, como um mal a ser combatido (DAL LAGO, 2010).

De modo geral, o abalo do *cosmos* medieval, além do fortalecimento do poder do Estado e sua legitimação como força coercitiva, trouxe outra concepção de movimento ao mundo graças ao surgimento de novas escolas de pensamento e do desenvolvimento das ciências e racionalidades (KOYRÉ, 1991). Porém, principalmente na segunda metade do século XX, com a disseminação das ideias neoliberais e, com elas, a hipervalorização do indivíduo empreendedor (EHRENBERG, 2010), o Estado-Nação perde sua força.

O liberalismo não é uma corrente de pensamento exclusiva do século XX. Suas raízes se encontram na Europa dos séculos XVII e XVIII. Naquela época o poder estatal se configurava mediante o absolutismo, que via na figura do rei o legítimo representante de Deus na terra (KANTOROWICZ, 1998). Porém tal configuração política, econômica e social, permitiram a ascensão das ideias iluministas que, gradualmente, implodiram tal sistema de excessiva intervenção estatal, abrindo espaço para o nascimento de novas possibilidades de relações entre o homem e o mundo. Então, com a expansão deste novo pensamento e os

problemas políticos, econômicos e sociais que abalavam o poder monárquico, vários pensadores, conhecidos como liberais – Alex Toqueville, Benjamin Constant, Stuart Mill, entre outros –, se mobilizaram no esforço de dar sentido àquele mundo que se transformava. Dessas reflexões surgiu a ideia de que o homem teria sua individualidade formada antes perceber sua existência em sociedade, ou seja, o indivíduo passaria a estabelecer uma relação entre seus valores próprios e as sociedades (BACHUR, 2006).

Desde seus primórdios o liberalismo prega a defesa da liberdade política e econômica, sendo, portanto, contrário ao forte controle estatal na economia e na vida dos indivíduos (SANTOS, 2012). Com o passar do tempo, as teorias liberais foram disseminadas e se tornaram cada vez mais complexas. Deste modo, podemos destacar o nascimento do neoliberalismo no século XX, numa época marcada pela expansão da concorrência comercial impulsionada pelo capitalismo (BACHUR, 2006). Tal pensamento foi responsável por modificar os diversos modos de vida, bem como as relações sociais e individuais de muitos países do mundo, trazendo consigo novas dinâmicas mercadológicas, novas concepções de mundo e necessidades. Podemos apontar também o desenvolvimento e mudanças conceituais acerca da liberdade e do indivíduo, Estado e economia de mercado, chegando ao século XXI com dinâmicas ainda mais diversas e com problemas estruturais mais complexos responsáveis pela configuração e disseminação de problemas profundos como o medo, insegurança e hiperindividualismo, por exemplo, conforme veremos neste trabalho.

Neste contexto social, nem Igreja, nem Estado passam a ter força suficiente para serem instâncias criadoras e portadoras de sentidos. Tal fato afeta diretamente tanto os diversos grupos sociais, quanto os diversos modos de vida.

O *Opus Dei*, ao nascer em 1928, percorre todo esse contexto de transição, assim como presencia questões problemáticas envolvendo Estado e Igreja, principalmente aquela que resultou na Guerra Civil Espanhola (1936-1939). É possível notar também, que a Obra avança em número principalmente na segunda metade do século XX, mesmo período em que as problemáticas derivadas das mudanças supracitadas se agravam. Tal agravamento conduz a dois movimentos: a) o enfraquecimento do poder estatal frente à vida, à morte e à liberdade e b) a criação, fortalecimento e legitimação de novas cosmologias tradicionais já que esta configuração propensa ao caos abre espaço para novos modos de vida, para várias doutrinas, concepções, condutas e polos de poder. O *Opus Dei*, em 40 anos (1960 – 2000), por exemplo, aponta significativo crescimento de 143,79% no mesmo período. Além do crescimento da Obra é possível apontar dois fatores que, conforme será demonstrado neste trabalho, explicam tal movimento: a) a constituição cosmológica do *Opus Dei* em resposta aos problemas

estruturais e sociais do século XX e ao processo de secularização, b) o retorno dos jovens a tal instituição.

Destarte, algumas questões se impõem diante deste quadro institucional do *Opus Dei* que nos auxiliam a trilhar a pesquisa e a sua relevância social, tais como: qual a força do *Opus Dei* (além de seu viés político institucional) na sociedade atual enquanto Obra de Deus? Para qual público se volta? De que forma a prelazia exerce e legitima seu poder sobre os indivíduos? Esta e outras questões são fundamentais quando nos remetemos à importância dos estudos institucionais da Igreja na contemporaneidade, na medida em que se constata que o *Opus Dei* é uma Prelazia que tem aumentado o número de integrantes, enquanto a Igreja Católica, no Brasil⁹ e no mundo, tem perdido jovens fiéis para outras religiões e denominações cristãs.

Devido a isso, no que concerne aos seus objetivos, este trabalho visa compreender a criação e legitimação do *Opus Dei* enquanto cosmologia religiosa tradicional no século XX e como o mesmo se apropriou de mecanismos estratégicos estruturais e ortodoxos, abrangendo sua influência tanto no interior da Igreja – através da elaboração de documentos e diretrizes –, quanto na vida de seus *credenti*, se tornando um porto-seguro numa época marcada por profundas crises e incertezas, como o século XX e início do século XXI. Buscamos também elucidar uma das causas de tal fenômeno: o retorno dos jovens às instituições tradicionais, refletindo assim sobre o processo de resgate dos dogmas seguido de sua aplicabilidade em problemáticas seculares tais como: medo, incertezas, hiperindividualismo e outras questões que permeiam o “ser jovem” nesta sociedade.

Desse modo, visando a demonstração e comprovação das suas hipóteses, essa dissertação, alicerçada na Antropologia e Sociologia das Religiões, recorrerá também a outras teorias antropológicas, sociológicas e da história. Acreditamos, pois, que o dialogar dessas ciências farão *jus* à proposta apresentada, principalmente se partimos do pressuposto de que a religião se encontra no âmago das relações sociais e que tais relações estão presentes no centro da religião (BASTOS, 2013). A proposta de análise, portanto, não visa se utilizar dos postulados de forma paralela, mas torná-los intrínsecos. Para tal, além do levantamento bibliográfico, este trabalho contará com dados provenientes da pesquisa de campo realizada de 2013 a 2016 no Centro Cultural Alfa – São José dos Campos/SP; de 2013 a 2014 na Sede e Igreja Prelatícia do *Opus Dei*, na *Basilica di Sant’Eugenio* e na *Pontificia Università della Santa Croce*, todas em Roma; questionário aplicado em julho/2013, bem como materiais

⁹ Conforme demonstrado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo de 2010, a taxa de católicos no Brasil, de 86,8%, diminuiu para 64,6% (IBGE, 2010).

provenientes da internet (de rede sociais, trocas de e-mails e conversas paralelas, realizadas nos últimos anos com numerárias e jovens vinculadas à Obra).

Assim, iniciaremos este estudo através do levante histórico que visa discutir o contexto de criação do *Opus Dei* e de seu desenvolvimento. Acreditamos que situar a Obra no século XX nos proporcionará compreender as motivações que acarretaram em seu crescimento e legitimação, assim como nos permitirá maior entendimento da teologia de seu fundador, compreendendo como o mesmo se apropriou dos principais dogmas da Igreja, provenientes de discussões do Concílio de Trento. Neste ponto perpassaremos questões teológicas como pecado, graça e justificação que, aproximadas aos textos e homilias do fundador, nos levarão à compreensão de concepções primordiais à Obra, tais como aquelas relacionadas à moralidade. Conjuntamente à composição discursiva transitaremos nos elementos centrais que compõem a estrutura e rotina dessa prelazia abarcando questões estruturais-base dos centros culturais, percorrendo de forma breve a questão da vida cotidiana, santificação no mundo e voluntariado, abrindo caminho, assim, para a segunda parte da pesquisa que discutirá a aplicabilidade desses conceitos nos centros, refletindo sobre o movimento de retorno das jovens e aquilo que o *Opus Dei* oferece frente aos desafios da contemporaneidade.

Para fazê-lo, recorreremos, *a priori*, à literatura fundacional da Obra, com destaque à trilogia sobre a vida de Josemaría Escrivá de Balaguer, escrita pelo historiador e jurista Andrés Vázquez de Prada (2003). Tais obras, subtituladas *Senhor, que eu veja!*, *Deus e audácia* e *Os caminhos divinos da terra*, apresentam uma descrição minuciosa sobre a vida do fundador, a fundação da Obra, bem como seu percurso histórico pelo século XX até a data de seu falecimento em 1975, tendo como base diários e cartas escritos por Escrivá, que atualmente não são de livre acesso. Em complementação a esta obra, recorreremos também aos estudos de John Allen Júnior (2006), no livro *Opus Dei: os mitos e a realidade*, em que o autor apresenta a Obra, a composição de sua hierarquia, as relações que a mesma exerce com outras entidades da própria Igreja e como lida com questões polêmicas levantadas pela obra de Dan Brown, *O Código da Vinci* (2004). Em contraponto ao livro de Allen Júnior, temos os relatos de ex-integrantes do *Opus Dei*, que compõem uma perspectiva individualizada do que a Obra representou na vida de cada um deles, perpassando por suas experiências durante e depois de pertencerem à prelazia. O conjunto de relatos nomeado *Opus Dei: os Bastidores*, é organizado por Fortes Ferreira, Lavand e Fernandes da Silva (2005). Os três livros apresentam pontos de vista distintos que, ao invés de se anularem, se complementam, nos proporcionando uma visão mais aprofundada do que é a Obra e de como sua cosmologia ganhou forma.

Não é possível compreender o processo de formação do *Opus Dei* enquanto cosmologia tradicional no século XX sem situá-lo histórica e socialmente no mesmo. Para tal, citaremos alguns fatores provenientes da Guerra Civil Espanhola, tendo como base o livro de Enrique Moradiellos (org), *La Guerra Civil* (2003). Também, discutiremos acerca das modificações sociais ocorridas nos séculos XX e XXI, problematizando as questões sobre o medo, o tempo e o hiperindividualismo. Acreditamos, pois, que a apresentação deste patamar histórico e social dos últimos séculos é fundamental já que, além de interferir na teologia do fundador, é um dos responsáveis pela formação do viés secular da Obra neste tempo. Para tal recorreremos aos postulados de sociólogos que problematizam esses processos como reflexo de uma sociedade globalizada. Dentre eles destacamos: Giacomo Marramao (2008; 2009), Luciano Gallino (2012), Eva Illouz (2015), Massimo Cacciari (2010); Sandro Mezzadra (2013), Danilo Zolo (2010) e Alain Ehrenberg (2010). Recorrer a tais sociólogos nos permitirão olhar criticamente aos problemas dessa sociedade, demonstrando como eles contribuem tanto para o surgimento quanto para o fortalecimento das cosmologias tradicionais.

Seguindo adiante nessa reflexão, adentraremos na questão dogmática do *Opus Dei*, com o intuito de compreender a formação simbólica (MAUSS, 1974) de seu mundo social e como este mundo, essa cosmologia tradicional, através de seus símbolos, se torna responsável tanto pela criação e legitimação de seus significados quanto pela forma com que esses símbolos, agora institucionalizados, pertencentes ao social, vão interferir de forma direta na ação e no pensamento do indivíduo que os internalizam (DURKHEIM, 1996). Tal argumentação nos permite compreender o meio em que a instituição religiosa cria suas bases para sua legitimação e o sentido que ela atribui ao mundo e aos indivíduos que a compõem.

Desse modo, mergulharemos na discussão da teologia de Josemaría Escrivá, retomando importantes questões dogmáticas da Igreja Católica. Para tal nos basearemos na bibliografia redigida pelo fundador do *Opus Dei* como *Caminho* (1999), *Forja* (s/ano), *Sulco* (2012) e o compilado de homilias *Amigos de Dios* (1977), em que Escrivá discorre não apenas sobre as regras e normas da prelazia, mas também sobre as bases teológicas que se apropria e o modo com que o *credente* deve apreender cada uma delas, nos permitindo, portanto, através do olhar teológico de Josemaría Escrivá, compreender a formação cosmológica da Obra.

Para o desenvolvimento dessa reflexão aproximaremos elementos da teologia do fundador a alguns dogmas do cristianismo com ênfase à questão do pecado, penitência, graça e justificação. Para tal discussão nos basearemos na obra de Sesboue, *A História dos Dogmas – tomo 2* (2003), em que o autor, além de investigar os principais documentos da igreja

católica entre os séculos VI e XVII, com destaque ao Concílio de Trento, dialoga com as vertentes agostinianas e tomasianas, trazendo tal discussão ao Concílio Vaticano II (fundamental se pensado no que representa o *Opus Dei* no século XX e seu crescimento). Também, neste momento da discussão do ideário cosmológico do *Opus Dei*, será fundamental retomar alguns postulados de Tomás de Aquino como a “unidade da forma substancial”, “o ser como ato e potência” e “o bem”, sendo este último voltado para a questão da moralidade – concepções presentes no discurso de Escrivá.

A reflexão sobre as dimensões históricas, teológicas, tradicionais e institucionais que permeiam o *Opus Dei*, nos permite pensá-lo sob dois aspectos sócio-antropológicos: o primeiro através do retorno às raízes da tradição religiosa na qual se insere e, o segundo, ao contexto social do nosso presente histórico. Com o intuito de relacionar ambos os vieses, no que diz respeito à relação instituição/poder/indivíduo, nos basearemos nos postulados de Michel Foucault (1970; 1999; 2000; 2012), problematizando, na terceira seção, como tal poder, presente no discurso e no ideário da Obra, atinge os indivíduos (mais especificamente as jovens), modificando-as, socializando-as. Porém a questão neste ponto toma uma abordagem mais complexa, já que o processo de formação de corpos dóceis condiz a uma parcela do processo e está permeado por outros fatores, tais como a ideia de segurança, estabilidade e sentido que a Obra oferece ao mundo e às coisas do mundo. Para tal análise, recorreremos ao livro *Como as instituições pensam* (2007), da antropóloga Mary Douglas, que mostra o caráter e o dinamismo próprio das instituições e, mais além, como as instituições enquanto poder, e através do poder do discurso, fundamentam, na natureza e na razão, as ações dos indivíduos, criando ordem e uniformidade. No que condiz à ordem e uniformidade no *cosmos*, nos basearemos na ideia de harmonia de Agostinho e para discorrer acerca da relação *Opus Dei/Opus Mundus*, utilizaremos os estudos de Franco Ferrarotti, *La religione dissacrante: coscienza e utopia nell'època della crisi* (2013).

Em 1947, na tentativa de institucionalizar o *Opus Dei* no interior da Igreja Católica, o que culminaria em um conseqüente reconhecimento da Cúria Romana, o primeiro título adquirido pela Obra foi de Instituto Secular. Tais institutos exprimiam uma configuração intrinsecamente ligada a questões do mundo, diferentemente de outras instituições tradicionais da Igreja preexistentes. Tal detalhe nos mostra que, mesmo antes de ter suas diretrizes, normas e regras finalizadas, a relação Obra/Mundo se fez constante, principalmente no que concerne à ideia de santificação do mundo, mesma proposta adotada pelo Concílio Vaticano II (fato que não ocorreu coincidentemente). Neste sentido, é possível notar que o *Opus Dei*, para além de suas questões internas, relacionou-se de forma direta com os problemas laicos,

com questões atuais. Então, para discorrer sobre este tema, recorreremos, além da experiência em campo, ao livro *Sobre Deus, a Igreja e o Mundo* (2013), de Fernando Ocáriz, atual prelado do *Opus Dei*, em que o mesmo discorre sobre os desafios da Obra nos dias atuais e como a prelazia e seus integrantes devem enfrentar tais questões fazendo de cada uma delas, instrumentos que contribuam para o processo de santificação do mundo.

No mesmo viés da discussão deste livro, recorreremos também à Constituição pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo atual (1965), do Papa Paulo VI, e, em especial, aos últimos capítulos de *A história dos dogmas* (2003), de Sesboue. Já no que é a liberdade, tal conceito se alicerça na concepção bíblica de livre-arbítrio. Ser livre, assim como acrescentou Escrivá, está intrinsecamente ligado à capacidade de amar a Deus (SANGUINETI, 2003) e, a partir deste amor, apropriar-se à liberdade de orientar sua própria vida de acordo com sua consciência e com os ensinamentos obtidos. Assim, todos os atos, dentro e fora da instituição, são explicados de acordo com essa concepção de liberdade de escolha em participar, permanecer e desvincular-se não apenas da Obra, mas de todos os departamentos da vida humana. A escolha por discutir esse conceito deu-se devido ao objeto da pesquisa e, principalmente, por considerar aqueles que a mesma problematiza: as jovens que procuram a instituição *Opus Dei*, para fazer dela sua nova casa, sua nova família.

Acreditamos, assim, que tais bases teóricas nos proporcionarão melhor análise acerca da problemática apresentada e nos trarão inestimada contribuição para a demonstração e comprovação de suas hipóteses. Ressalto que outros textos, documentos e bibliografias estarão presentes no decorrer da presente dissertação com o intuito de complementar a proposta apresentada.

1.2 A Obra de Deus – *Domine, ut sit!*

O *Opus Dei*, do latim Obra de Deus, é uma prelazia pessoal da Igreja Católica Apostólica Romana. Foi fundado em 02 de outubro de 1928, em Madrid, por Josemaría Escrivá de Balaguer¹⁰. Tal data representa o dia em que Josemaría Escrivá teve a ideia de criar um grupo ou uma organização religiosa que, teoricamente, estivesse focada nas ações dos leigos e na busca pela santidade. Este dia de idealização do *Opus Dei* recebeu o nome de

¹⁰ O fundador do *Opus Dei*, Josemaría Escrivá, foi beatificado em 17 de maio de 1992 e canonizado em 06 de outubro de 2002 pelo papa João Paulo II. Ver mais em JUNIOR ALLEN, John L. **Opus Dei: os mitos e a realidade**. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

“chamamento fundacional” ou “luz fundacional” (PRADA, 2004a) e é considerado um marco histórico para seus integrantes.

Compreender a fundação e formação do *Opus Dei* pressupõe contextualizá-lo historicamente. No final do século XIX a Espanha passou por graves problemas sociais, políticos e econômicos que propiciaram, em 1923, um golpe de Estado seguido da implantação da ditadura do General Primo Rivera, apoiado pelo Rei Afonso XIII. O Regime inicialmente gozou de breve popularidade; sete anos depois, completamente fragilizado devido a sucessivos desgastes econômicos, entrou em colapso. Em 1931, em um ambiente de manifestações, com o afastamento do General Rivera e o exílio de Afonso XIII, constituiu-se um governo provisório, liderado por partidos republicanos que objetivavam a criação de um Estado laicista (PRADA, 2004a, 2004b; MORADIELLOS, 2003). A implantação deste Estado resultou em uma resistência da elite e do clero católico que até então detinha privilégios e poderes políticos¹¹. Esta resistência, conjuntamente às mudanças legislativas, políticas e sociais, propiciou um contexto conflituoso que, ao se agravar, culminou na Guerra Civil Espanhola, anos mais tarde (MORADIELLOS, 2003). Este contexto de anticlericanismo, marcado pela perseguição aos religiosos, assassinatos e incêndio das igrejas, trouxe ao então padre, Josemaría Escrivá, um desejo de perseverar com a Obra – como uma forma de resistência àqueles acontecimentos. Porém, como ainda não haviam seguidores na época, Josemaría aclarou que, para que a Obra fosse sólida, seria preciso alicerçá-la na santidade e esta santidade deveria ser buscada no mundo.

Vale notar, nesta situação, a associação política entre integrantes que compunham o clero católico com a ala governamental conservadora espanhola, marcando assim uma nova relação entre as esferas do sagrado e do profano, uma associação que não mais se sustenta na ideia de herança divina e do Rei como representante legítimo de Deus, mas numa espécie de “abertura” que permite a inserção de leigos num ambiente primordialmente sagrado. Este novo modo associativo já havia sido proposto no final do século XIX pelo papa Leão XIII, na encíclica *Rerum Novarum* (1891) e também pelo seu sucessor Pio XI, na encíclica *Ubi Arcano dei Consilio* (1922) que visavam expandir a participação dos leigos, com o pretexto de que tal participação objetivaria a santificação das realidades temporais.

Tal proposição se concretiza e ganha legitimidade como doutrina no Concílio Vaticano II, concílio este que teve sua vertente conservadora apoiada e influenciada por

¹¹ A implantação do Estado laico espanhol além de romper as relações entre Igreja e Estado, submeteu a Igreja às leis civis através de modificações legislativas e proibiu o ensino religioso (WEST WEST, W.J. *Opus Dei. Ficción o realidad*. Rialp, 1989).

Josemaría Escrivá. Porém, como se pode notar, o fundador do *Opus Dei*, se apoia em tal premissa antes mesmo desta ser legitimada como doutrina, já que devido ao contexto, ela “caía como uma luva” se levarmos em conta os conflitos políticos e ideológicos da Espanha na época, sendo, portanto, uma jogada política certa que beneficiaria uma de suas partes mais interessadas: a Igreja.

Nesta passagem do século XIX para o século XX, que trazia em seu cerne problemas políticos, ideológicos e sociais, é possível apontar um embate de poder que se apresenta basicamente de duas formas: a busca desenfreada da Igreja em retomar sua influência e poder político, de um lado, e, de outro, a expansão e legitimação dos Estados totalitários, conjuntamente aos seus ideais radicais, que impunham valores, modos de vida e condutas que lhes são próprios.

Tais características e impasses são notados também na Guerra Civil Espanhola¹², principalmente no que diz respeito às duas frentes que propiciaram os conflitos espanhóis: a frente conservadora, que lutava pela manutenção de seu poder político absoluto, apoiada pela igreja católica – que gozava de grandes prestígios na época –; e a frente chamada por Moradiellos (2003), de “frente popular”, repugnada pela Igreja, que compartilhava ideais contrários, de viéses comunista e marxista. É neste contexto que o *Opus Dei* nasce e, desde sua criação, seu posicionamento ideológico é nítido, enraizado em um tormentoso processo que contrapunha o tradicionalismo conservador ao liberalismo progressista.

Prada (2004b) argumenta que o fermento de ódio que resultou na Guerra Civil Espanhola se infiltrou na alma dos cidadãos devido às várias falhas cometidas pelo governo republicano, principalmente no que condiz às reformas implantadas que atingiram a Igreja, consideradas pelo autor, como medidas profundamente laicistas “derivadas de uma ideologia sectária, que não levava em conta o fato de a maioria da população ser formada por católicos praticantes” (Idem, p.13).

Na biografia de Escrivá, a implantação da reforma é tratada como o estopim, o divisor de águas, que tende a justificar todo o caos da guerra civil, bem como algumas atitudes

¹² E não só nela. Se pensarmos na conjuntura política dos principais países ocidentais, na primeira metade do século XX, é muito claro o fortalecimento dos Estados com suas próprias ideologias, isto é, a criação de nações fortes, da criação do Estado enquanto uma instituição estruturada a ser instância criadora e portadora de sentidos, que dita os modos de pensar e agir. Não pretendo afirmar com esta argumentação que os Estados totalitários, ou aqueles que alimentavam grandes desejos nacionalistas, não eram problemáticos, ou que foram positivos. A argumentação visa mostrar que o contexto político, econômico e social, tornou o espaço propício para a expansão e legitimação de ideologias um tanto quanto radicais, que impactaram de forma direta grande parte das sociedades, modificando o modo de vida dos indivíduos.

conservadoras da Igreja e do próprio fundador, que acabou ficando muito próximo ao ditador da Espanha, o general Francisco Franco¹³.

Os primeiros seguidores do *Opus Dei* conheceram a Obra em meio a este problemático contexto espanhol. Todos eram muito jovens e, em sua maioria, estavam fragilizados e abalados devido ao caos trazido pela guerra. Desses jovens, haviam aqueles que se encaminhavam à Escrivá buscando direcionamento espiritual e conselhos em reuniões de formação realizadas em sua casa, bem como uma parcela de jovens convidados por aqueles que já participavam das reuniões de formação.

A Obra cresceu consideravelmente de um ano para outro e tal situação demandou um lugar mais apropriado para os trabalhos, estudos, formação (PRADA, 2004a). Foi assim que, em 1933, o primeiro centro foi criado e recebeu o nome de *Academia Dios y Audacia* (DYA) – este Centro era voltado apenas a garotos; o primeiro centro feminino foi fundado em 1942, em Madrid. No local eram ministradas aulas de Direito e Arquitetura, iniciais que coincidiam com a sigla. Quando eclodiu a Guerra Civil Espanhola, houve a necessidade de desocupar o DYA e Josemaría Escrivá ficou foragido, mudando constantemente de endereço (PRADA, 2004b). Neste período, até o final da guerra, a comunicação com os outros membros da Obra se deu através da troca de cartas.

O *Opus Dei* ganhou visibilidade na Santa Sé e a simpatia de muitos outros padres, clérigos e religiosos, assim como do Papa Paulo VI, graças ao seu tradicionalismo católico, justamente por reafirmar a importância de sua tradição e por Escrivá utilizar como meio de reafirmação dessa tradição católica, o mundo. Era uma nova proposta que tinha grandes chances de dar certo. Convém ressaltar que o século XX representou para a Igreja uma grande “batalha” de combate ao comunismo e afins. Podemos citar, neste caso, a Carta Encíclica *Divinis Redemptoris*, do papa Pio XI, que tratava o comunismo como uma falsa ideologia que deveria ser combatida, que ancorada num falso ideal de justiça, igualdade e fraternidade arrastava multidões, iludindo-as sob falso pretexto, através de uma doutrina que “repudia todo o caráter sagrado da vida humana, segue-se por natural consequência que para ela o matrimônio e a família é apenas uma instituição civil e artificial, fruto de um determinado sistema econômico” (VATICANO, 1937).

Destacamos também a publicação do Decreto de 01 de julho de 1949, durante o pontificado Pio XII, enraizado no Código de Direito Canônico, que confirmava a excomunhão

¹³ Vide <http://ideiaquilvicenda.blogspot.com.br/2013/08/a-opus-dei-e-sua-organizacao-criminosa.html> e <http://www.domhenrique.com.br/index.php/artigos/73-o-opus-dei-na-mao-ou-na-contramao>
Acesso: 10/09/2016.

automática *latae sentetiae* ou *ipso facto* de todos os católicos que defendessem abertamente ou que colaborassem com organizações de caráter comunista e afins (VATICANO, 1949). Recordamos também o esforço de João Paulo II em exterminar o comunismo na Polônia, já que este era visto como um tipo de ideologia ateia e, portanto, uma ameaça ao poder da Igreja. Deste modo acreditamos que tal conjuntura permitiu ao *Opus Dei* ganhar espaço dentro do clero católico, principalmente no interior da Cúria Romana. Tal reconhecimento se deu também devido à proximidade de Escrivá com os papas Pio XI, Pio XII e Paulo VI. Tais papados prepararam o terreno para que o *Opus Dei* pudesse se concretizar e legitimar sua doutrina no interior da igreja católica. E este reconhecimento chega definitivamente no pós-Concílio Vaticano II, quando finalmente a Obra recebe o título de Prelazia Pessoal, no papado de João Paulo II.

Quanto aos acontecimentos que antecederam tal título, a Obra passou a ser reconhecida pela igreja católica em 1941 e, em 1943, se consolidou juridicamente através da criação da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz e *Opus Dei*. Apenas em 1982, foi concebida como Prelazia Pessoal graças à realização do Congresso Geral Extraordinário do *Opus Dei* baseado no Código de Direito Canônico (Título IV, Can. 294-297), e pelos documentos aprovados pelo Concílio Vaticano II. Na década de 1980, a Constituição Apostólica *Ut sit* (1982) declarou que a finalidade da Prelazia Pessoal da Santa Cruz e *Opus Dei* seria a de “iluminar com novas luzes a missão dos leigos na Igreja e na sociedade humana, [...] realizar a doutrina da chamada universal à santidade, e promover entre todas as classes sociais a santificação do trabalho pessoal”.

O *Opus Dei* é a primeira e única prelazia pessoal da igreja católica, titulação jurídica esta que concedeu suporte à sua configuração institucional conjuntamente à sua legislação interna e canônica (ALLEN JUNIOR, 2006).

1.2.1 O caminho jurídico na Santa Sé.

O desejo do fundador em consolidar o *Opus Dei* juridicamente na Santa Sé foi uma tarefa que consumiu boa parte de sua vida, no tanto que o mesmo faleceu antes de ver a Obra como prelazia (PRADA, 2004c). Foram várias tentativas de enquadramento das normas e doutrinas do *Opus Dei* nas diretrizes do Direito Canônico. A proposta de Josemaría Escrivá era que a Obra fosse constituída tanto por sacerdotes quanto por leigos. Tal característica dificultou a inserção do *Opus Dei* na legislação, tornando sua regulamentação problemática,

já que a proposta de conduta da organização era novidade para a Igreja até então¹⁴. Acreditamos que neste momento Josemaría se deparou com duas opções: aguardar alguma publicação especial que permitisse ao *Opus Dei* se encaixar juridicamente ou, através de seus contatos internos na Cúria Romana e sua proximidade com o papa, tornar o terreno propício para que isso acontecesse. Assim, tem-se em 1947, a publicação do texto normativo que regia os Institutos Seculares, promulgado como Constituição Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, assinada pelo Papa Pio XII, condizente a uma Lei Peculiar que legitimou a existência dos Institutos Seculares, ou seja, “*las Sociedades, clericales o laicas, cuyos miembros, para adquirir la perfección cristiana y ejercer plenamente el apostolado, profesan en el siglo los consejos evangélicos*” (VATICANO, 1947, Art.1). Desta declaração, a nota fundamental que definiria o *Opus Dei* juridicamente seria a definição secular de seus membros. Assim, a Obra tornou-se o primeiro Instituto Secular aprovado¹⁵. Porém, conforme podemos observar no Art.3, § 2, sobre o perfil dos “sócios” que desejam ser adscritos como membros de tais institutos, poderiam pertencer aos mesmos aqueles que cumprissem os seguintes requisitos:

1º Por la profesión hecha ante Dios del celibato y castidad perfecta, afirmada con voto, juramento o consagración que obligue en conciencia, según la norma de las Constituciones.

2º Por el voto o promesa de obediencia, de tal modo que, ligados por un vínculo estable, se entreguen por entero a Dios y a las obras de caridad o apostolado, y estén siempre y en todo, moralmente, bajo la mano y dirección de los Superiores, según la norma de las Constituciones.

3º Por el voto o promesa de pobreza, en virtud del cual no tengan libre uso de los bienes temporales, sino uso definido y limitado, según las normas de las Constituciones (VATICANO, 1947, Art.3, § 2).

Ou seja, tal Lei preliminar possibilitou ao *Opus Dei* ser reconhecido institucionalmente no interior da Igreja, principalmente na Cúria Romana, porém, como há uma cláusula que delimita o perfil de seus integrantes, mediante entrega total de vida – conforme descrito no inciso 1º do Art. 3º, § 2, supracitado – a saída encontrada para enquadrar

¹⁴ Conforme já citado, a proposta de “abertura” da Igreja aos leigos e essa relação que se daria entre a Igreja e as questões do mundo através dos *credenti*, foi publicada no final do século XIX, no pontificado de Pio XI. Porém a Igreja não tinha tal proposta legitimada como doutrina. Também vale ressaltar que a configuração posterior do *Opus Dei*, condizente à sua organização hierárquica, de prelado, padres numerários, numerários(as), numerárias auxiliares, supernumerários e colaboradores, era uma novidade para a Igreja.

¹⁵ Neste momento é redigido o *Decretum laudis*, o documento jurídico pioneiro da Obra que descreve a particular fisionomia jurídica do *Opus Dei*, estrutura, membros e delimita questões sobre vida apostólica. [Ver mais em: PRADA, 2006b. Vol. III]

o *Opus Dei* foi através da fundação da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz que, em teoria, abriria as portas para a participação também daqueles integrantes casados. Anos mais tarde, tal estratégia passou a ser problemática para a Obra, conforme apontou Prada (2004c), levando Josemaría Escrivá, em 1958, aproximadamente, procurar outra saída através da legislação canônica que contemplasse, além dos integrantes chamados ao celibato, também aqueles que compartilhavam do sacramento matrimonial. Nesta época aconteciam os preparativos para Concílio Vaticano II. Foi deste modo que teve início a busca de uma solução jurídica no interior da Cúria Romana que trouxesse mais estabilidade à Obra.

Em 10 de outubro de 1964, foi marcada uma audiência com Papa Paulo VI¹⁶. Segundo o fragmento de uma carta do Mons. Alvaro del Portillo de 28 de novembro de 1982 (apud. PRADA, 2004c, p.522), o papa deu a entender que “os Decretos do Vaticano II – já em pleno desenvolvimento – poderiam talvez proporcionar, no futuro, elementos válidos para resolver o problema institucional do *Opus Dei*”. No momento, o mais conveniente seria esperar pela conclusão do concílio para que, através de suas decisões, se pudesse estudar a saída jurídica tão almejada¹⁷, apesar de que Escrivá já compartilhava da ideia de que a melhor saída para a Obra seria seu reconhecimento enquanto prelazia: a proposta solicitava que o *Opus Dei* deixasse de depender da Sagrada Congregação para os Religiosos e passasse para a Congregação Consistorial, o que possibilitaria a criação de uma *Prelazia nullius* “[...] com um exíguo território próprio no qual incardinaria¹⁸ os sacerdotes da prelazia, e a Santa Sé

¹⁶ Anteriormente, no papado de João XXIII, precisamente no dia 27 de junho de 1962, Josemaría Escrivá teve uma conversa privada com o Papa, em que o fundador, segundo Prada (2004c) “pôde esvaziar de preocupações o seu coração” e em que novos horizontes eram esperados à Igreja naquela época. O conteúdo desta reunião não foi tornado público. Em carta circular Escrivá afirmou: “[...] posso afirmar-vos que este último encontro com o Vigário de Cristo teve particular significado para a Obra” (apud. PRADA, 2004c, p.441). Deste fato é importante ressaltar que, no dia 07 de janeiro de 1962, o fundador enviou a documentação que sugeria tornar o *Opus Dei* uma prelazia, com a premissa de que a Obra corria risco no interior da Igreja e não mais se enquadrava como Instituto Secular.

¹⁷ Sobre a participação da figura de Josemaría Escrivá no Concílio Vaticano II, gostaríamos de ressaltar duas características fundamentais no que significou tal participação: a primeira delas condiz a proximidade do fundador com os dois Papas que participaram do Concílio – primeiro o Papa João XXIII que convocou o concílio e faleceu em 1963, e Papa Paulo VI, eleito em 29 de setembro do mesmo ano, e o visível consenso entre eles sobre alguns aspectos da tradição católica, principalmente aquelas voltadas para as questões da fé, da moral e da “chamada universal à santidade”.

Apesar da biografia do fundador escrita por Prada (2004c) afirmar que não houve participação direta de Josemaría já que o convite para ser Padre Conciliar foi por ele recusado, e também de afirmar que o fundador foi acusado de ser “paternalista, integrista, triunfalista” (p.468) de forma injusta e caluniosa, é possível encontrar no mesmo livro afirmações sobre reuniões que vários Padres Conciliares realizavam com Escrivá pedindo conselhos ou que “gostariam de saber sua opinião sobre alguma matéria debatida nas sessões; outros levados pela esperança de encontrar uma resposta adequada para as questões do laicado” (p.446), apontam a influência do fundador durante todas as sessões do concílio.

¹⁸ Incardinar: vincular permanentemente um eclesiástico a uma diocese determinada (PARENTE, 1955).

confirmaria os estatutos já aprovados e devidamente retocados, juntamente com todos os rescritos e declarações pontifícias anteriores a respeito do *Opus Dei*” (PRADA, 2004c, p.514).

Posteriormente ao Concílio Vaticano II, Escrivá foi convocado para inúmeras audiências na Santa Sé, em resultado aos vários pedidos de modificação da jurisdição do *Opus Dei*, na intenção de torná-lo prelazia. O fundador faleceu em 1975, antes de ver a Obra configurada enquanto tal. Na Igreja Católica, o título jurídico referente à prelazia pessoal foi previsto pelo Concílio Vaticano II através do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, um dos últimos decretos promulgados, que afirmava:

Sempre que o método apostólico o exigir, facilite-se não só a conveniente distribuição dos sacerdotes, mas também as obras pastorais peculiares que, segundo os diversos agrupamentos sociais, devem ser levadas a cabo em alguma região, ou nação ou em qualquer parte do mundo. Para isso, podem ser erigidos com utilidade alguns seminários internacionais, dioceses especiais ou prelaturas pessoais ou outras instituições, nas quais, da maneira a estabelecer em cada caso e salvos sempre os direitos do Ordinário de lugar, os presbíteros possam ser integrados ou incardinados para o bem comum de toda a Igreja. (VATICANO, 1965, Cap.2, sessão III, n.10).

Assim, após anos de intervenções no interior da Santa Sé, a partir de 1969, houve uma mudança nos documentos jurídicos da Obra com o intuito de realizar a adequação necessária para que ela pudesse se tornar prelazia (opusdei.org). O título jurídico foi concedido em 19 de março de 1983, pelo Papa João Paulo II, em que o mesmo, através da Constituição Apostólica *Ut Sit* (1982) promulgou os Estatutos que compõem, em sua totalidade, a lei particular pontifícia da prelazia do *Opus Dei*.

Uma prelazia organizada institucionalmente sob moldes tradicionais católicos, pressupõe, primeiramente, a figura do prelado, e a disposição interna de seus elementos se dá de forma hierarquizada. Partindo de tal afirmação, tem-se, portanto, o prelado como autoridade máxima no que diz respeito à instituição. Acima da figura do prelado tem-se o Papa e Deus e, ífero a ele, os padres numerários (formados e ordenados pela Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz), seguido pelas(os) numerárias(os) e numerárias auxiliares, que vivem exclusivamente nos centros da organização a serviço da mesma, e os supernumerários(as), seguidos pelos colaboradores e adjuntos. Josemaría Escrivá foi o primeiro prelado do *Opus Dei* e permaneceu no cargo até sua morte em 1975, sendo sucedido por Álvaro Del Portillo, Mons. Javier Echevarría, respectivamente, e por Mons. Fernando

Ocáriz, atual prelado da Obra. Importante ressaltar que tanto Portillo quanto Echevarría eram amigos próximos de Escrivá.

A prelazia chegou ao Brasil na década de 1950 e inicialmente instalou-se em Marília (SP), expandindo posteriormente para São Paulo, onde ocorreu a fundação de vários centros e do Colégio Catamarã, de educação religiosa. Além de ambas as cidades, atualmente há centros do *Opus Dei* em Campinas (SP), São José dos Campos (SP), Ribeirão Preto (SP), Rio de Janeiro (RJ), Niterói (RJ), Belo Horizonte (MG), Brasília (DF), Curitiba (PR), Londrina (PR) e Porto Alegre (RS). De acordo com Sgarioni & Manuel (2008), o número estimado entre sacerdotes, numerários(os) e supernumerários(as), no Brasil, era de aproximadamente 1700 integrantes. Os centros são separados por gênero e, além de abrigarem os numerários, disponibilizam várias atividades de formação e voluntariado voltadas aos jovens, oferecendo cursos de capacitação profissional (geralmente aberto ao público), direção espiritual, retiros, tertúlias (troca de experiências e atividades afins), debates e formação religiosa.

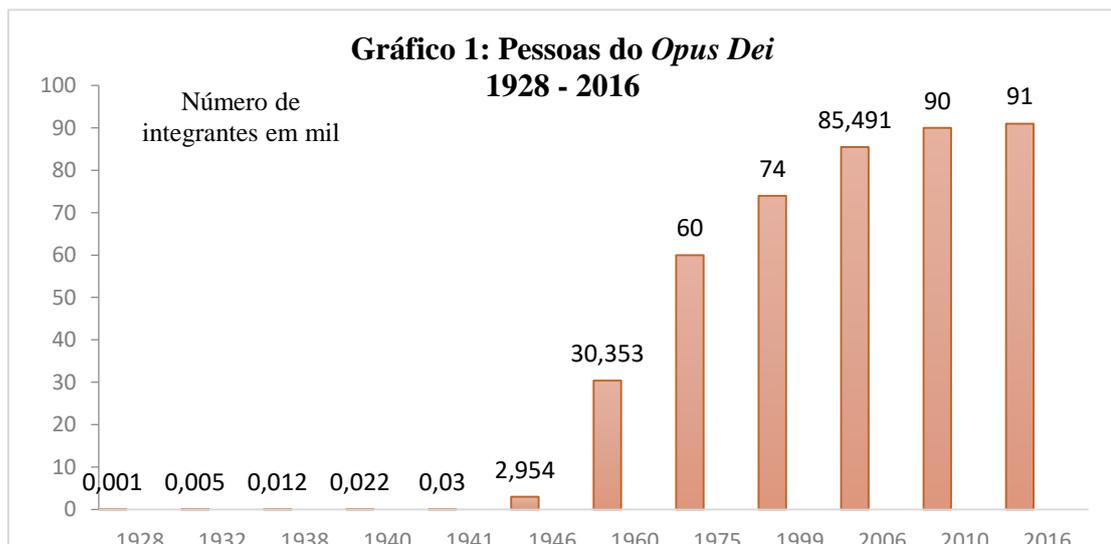
1.2.2 A Obra no mundo: dados quantitativos.

Com o fim da Guerra Civil Espanhola, em 1939, as viagens de Josémaria Escrivá às várias cidades e vilarejos espanhóis e suas visitas a outros países como, por exemplo à Alemanha (1949) e França (1956), conjuntamente à viagem de Alvaro del Portillo à Roma, e ao envio de vários representantes da Obra para os países da América entre os anos de 1952-62, resultou em um crescimento significativo e o fortalecimento da organização. Foi nessa mesma época que ocorreu a expansão dos centros e, conseqüentemente, a necessidade de legitimar o *Opus Dei* como instituição católica. Na década de 1960, foi fundada a primeira universidade da Obra que visava à formação de seus integrantes e sacerdotes. Também, no mesmo período, houve a criação e crescimento do centro *Educazione, Lavoro, Istruzione, Sport* (ELIS), confiado à Josemria Escrivá pelo papa João XXIII, porém inaugurado em 1965 por seu sucessor, Paulo VI. O centro ELIS (organização não governamental para a cooperação e desenvolvimento) tem como objetivo ajudar os jovens a encontrar seu talento e lugar no mundo, superando as dificuldades de inserção social e laboral impostas pela sociedade, pela condição familiar e/ou do ambiente (pt.josemariaescriva.org). Ou seja, além das atividades voltadas aos jovens que iniciavam nos centros culturais, o *Opus Dei* pode contar também com a expansão universitária, assim como as atividades do ELIS.

Dos fatores institucionais, aquele que também influenciou o crescimento da Obra corresponde ao reconhecimento da mesma pela Santa Sé – conforme discutimos acima,

principalmente se pensarmos nos resquícios provindos da Guerra Civil Espanhola, referentes à crítica ao pensamento do fundador, bem como sua conduta na Espanha, tanto no que corresponde às práticas de mortificação, quanto ao seu posicionamento político e aversão aos comunistas, marxistas e anarquistas. Tais fatores faziam com que a Obra fosse mal vista por um número significativo de pessoas e líderes (políticos e religiosos) no local (PRADA, 2004b). Pensando nisso, a Igreja, ao legitimar o *Opus Dei*, contribuía na amenização desses resquícios. Neste período (1960–1975) é possível apontar um crescimento de aproximadamente 97%, conforme aponta o gráfico abaixo.

Antes disso, gostaríamos de ressaltar que a elaboração do gráfico e a sistematização dos dados foram realizadas por mim devido à inexistência de uma sistematização oficial, porém todas as fontes, apesar de serem diversas, são oficiais e estão publicadas em livros autorizados e também no site oficial do *Opus Dei* (vide nota¹⁹).



Diferentemente aos anos de expansão da Obra e dos centros entre os anos de 1939 e 1946, bem como do período marcado pela expansão de seu poder no interior da Santa Sé, a consequente transferência da sede para Roma, a realização do Concílio Vaticano II, a criação das universidades do *Opus Dei* e do instituto ELIS e o surgimento de novos centros culturais em outros países entre os anos de 1947 e 1975, é possível apontar um crescimento entre a década de 1990 e 2010 de 22,9%. Porém, nenhuma literatura ou fonte bibliográfica apontam

¹⁹ Sobre as referências utilizadas: de 1928 a 1960 vide Prada (2004b – p.358, 367, 427 e 437; 2004c – p.150 e 248); 1975 a 1999 vide Allen Júnior (2006); 2006 a 2010, fonte: opusdei.org visitado em 2010 e 2013, respectivamente e, os dados referentes a 2016 foram publicados em opusdei.org em documento oficial intitulado: *Dati informativi sulla prelatura dell'Opus Dei* (Müller, 2016, p.16)

os fatores de tal crescimento. Desse modo, partindo do pressuposto de que o *Opus Dei*, ao constituir-se enquanto prelazia, através de uma jurisdição rígida, hierarquizada, que retoma dogmas da Igreja, aproximando-os a questões do mundo, do tempo presente, por meio de concepções baseadas nas ideias de chamamento universal à santidade e da santificação do trabalho e da vida cotidiana, acreditamos que o crescimento da Obra nesse terceiro período deu-se devido aos profundos problemas sociais relacionados aos medos, à insegurança e ao hiperindividualismo, por exemplo, que possibilitaram tal ocorrência, principalmente se considerarmos a significativa presença dos jovens, observada em campo. Isto é, acreditamos que tal processo foi possível porque a conjuntura social dos séculos XX e XXI foi uma das grandes responsáveis pelo nascimento, crescimento e consolidação da Obra enquanto uma cosmologia tradicional, que age no mundo como um paradoxo ao sistema de globalização, oferecendo às pessoas, principalmente aos jovens, direção, altruísmo, menos angústia, reconhecimento e segurança.

O fator primordial que nos levou a esta interpretação corresponde, primeiramente, à equivalência do período do processo de globalização ao período de maior crescimento da Obra, que ocorre sequencialmente ao período de sua legitimação no interior da Cúria. A segunda motivação é que, de modo geral, o *Opus Dei* não objetiva a realização de projetos externos para atrair fiéis, mas tem como finalidade colocar em prática os ensinamentos herdados de seu fundador e da Igreja. Nesse sentido, realiza atividades externas aos centros, voltadas ao atendimento de comunidades periféricas. Para tal, cada Centro se responsabiliza pela organização e realização dos projetos durante o ano e, conforme observado em pesquisa de campo, a maior parte das pessoas que trabalharam nos projetos chamados “voluntariados”, são jovens (numerárias, filhas de supernumerários ou jovens convidadas por outras vinculadas à Obra e também aquelas que a procuram por curiosidade). Transposto a esse fluxo de pessoas que procuram o *Opus Dei*, é importante ressaltar outro fenômeno que ocorre no interior desta cosmologia tradicional: a permanência. As jovens, antes de percorrerem todo o trajeto de formação espiritual, recorrem à Obra e nela permanecem.

A formação do(a) jovem no *Opus Dei* ocorre de modo gradual, através de atividades, estudos e direção espiritual. Este processo, na sua totalidade, é responsável por apresentá-los(as) e ensiná-los(as) a doutrina do *Opus Dei*, criando um imaginário social em seu interior enraizado em valores e doutrinas pré-estabelecidos que, conjuntamente à ordem-absoluta, resultam numa certeza coletiva, responsável por guiar, a partir de então, suas condutas cotidianas, bem como seu modo de lidar com os problemas, com seus medos e inseguranças. Assim, tais processos nutrem nessas jovens o desejo de permanecerem na obra, já que, no

Opus Dei, a decisão de pertencer a Obra deve ser “certa”, “clara” e de “espontânea vontade”. Como a formação ocorre lentamente, alguns autores como Fortes Ferreira (2005, p.09), criticam acirradamente tal processo, chamando-o de “lavagem cerebral”.

Tendo em vista os levantamentos bibliográficos acerca das problemáticas e contextualizações que envolvem o *Opus Dei*, bem como toda a pesquisa de campo realizada desde de 2013, nesta pesquisa, tal processo é problematizado e visto como um ritual em que o(a) jovem, gradualmente, aprende a lidar com as questões do mundo, vindo a renascer para a Obra, tornando-se um novo ser. Assim, o *Opus Dei* propicia a crença de ser agora seu porto seguro, sua família, sua verdade.

A Obra através de sua configuração cosmológica, alicerçada nas questões da ordem e da harmonia – primordiais quando pensadas no interior do *cosmos* -, traz uma proposta “nova” à Igreja, principalmente no que diz respeito à relação Deus/mundo. Isto é, ao retomar os principais dogmas e vertentes teológicas da Igreja Católica, o *Opus Dei*, por meio da criação de sua própria legislação, regras, normas, regimentos e pensamentos, se faz enquanto uma cosmologia tradicional que não está alheia às questões do mundo e de sua temporalidade, mas que cria um importante vínculo que contribui para o movimento interno do seu *cosmos*. Pode-se notar, então, que a presente pesquisa, ao retomar o processo de criação institucional do *Opus Dei* e compreendê-lo mediante levantamento histórico e dogmático da igreja católica, possibilita a compreensão das estratégias, das influências e da teologia que a prelazia realiza na contemporaneidade e que forma o *Opus Dei*, enquanto instituição, criando bases institucionais fortes, legitimando seu poder na Santa Sé, no Concílio Vaticano II, no pós-concílio, bem como na formação de seus membros.

Atualmente muito se discute sobre a Igreja Católica e a forma com que a mesma passou a lidar com as questões do mundo no século XXI. Juntamente a isso, não se pode deixar de lado a presença da vertente conservadora a qual o *Opus Dei* integra, referente à ressignificação dos dogmas católicos presentes nos documentos e concílios. Nesse sentido este estudo contribui de forma significativa, já que propõe compreender esse movimento de (re)configuração do sacro, bem como os mecanismos políticos institucionais tradicionais legitimados pela Igreja no tempo presente.

1.3 Espaço, tempo e sociedade globalizada.

O “espaço” é uma das dimensões imprescindíveis para a existência das representações sociais sejam elas de colaboração, conflito, ordem, desordem, hierarquia, igualdade, inclusão

e/ou exclusão. Espaço e ordem compõem o pano de fundo de toda e qualquer cultura e, neste sentido, a ordem apenas se estabelece na medida em que vence um aspecto da natureza enquanto *hybris*. Deste modo, toda grande transformação histórica está vinculada a uma nova forma de compreensão do espaço e da ordem. Tal compreensão versa uma nova maneira humana de agir em seu interior, isto é, na nova capacidade do ser humano em descobrir outras essências, experiências e vontades. Estas estão estritamente relacionadas às emoções e às paixões, bem como ao agir racional no interior de uma cultura.

Toda ação que conquista um espaço produz ordenação e identidades responsáveis por dar às coisas, bem como aos seres, os seus nomes e sua posição na hierarquia, estipulando o modo de trabalho e criando também os limites das demais categorias. À esta conquista dá-se o nome de *nomos* (SCHMITT, 1991). O *nomos*, ao nascer da tomada e posse de terra por uma força subjetiva, determina dentro de um território, agora delimitado, como este será explorado e organizado. Assim, cada ação potencial que ocorre dentro de um espaço, modificando-o, trazendo novos movimentos, sentidos e ordenações, correspondem as revoluções espaciais (SCHMITT, 2007).

A era moderna trouxe consigo várias revoluções espaciais. A primeira delas apontada por Schmitt (2007), ocorrida entre os séculos XVI e XVII, corresponde à chegada dos europeus à América e a consequente transformação da consciência coletiva dos homens através dos avanços das ciências, como a noção de que a terra era redonda. Este período, também conhecido como Renascimento ou Humanismo, foi uma revolução essencialmente filosófica que culminou na criação de um novo *nomos* e foi marcada por duas ações: pela ruptura com a ideia de *cosmos* seguida da geometrização do espaço e do processo de libertação dos indivíduos, ambas responsáveis pelo surgimento de uma nova cultura voltada para o bem-estar do ser humano.

Quando o *nomos* politiza um espaço, afasta cada vez mais este último da sua característica natural (natureza) e a orientação que os seres humanos terão neste espaço modificado será cada vez mais política – social, moral – e cada vez menos natural. Em consequência disso, o sentimento de pertencimento ao território e sua dominação passou a ser vista através do direito (direito a ter, permanecer e modificar). Posteriormente, este direito transformou-se em direito jurídico histórico, seguido pela divisão deste em “direito público” e “direito privado” (SCHMITT, 1991), modificando o poder político e social bem como a relação de ambos com outras potências e outros povos. Dentre as várias formas de consolidação e legitimação da noção de direito, Schmitt em *El nomos de la Tierra* (1991) ressaltou a importância do *Jus gentium* que objetivava proteger politicamente os Impérios,

contendo em seu interior importantes elementos jurídicos acerca da guerra e da paz. O *Jus gentium* estatal europeu, baseado nas Leis de Talião²⁰, foi uma resposta ao crescimento do território romano e teve como seu maior impulsionador, o cristianismo. O também conhecido como *derecho de gentes* (SCHMITT, 1991) foi o responsável por disseminar por toda Europa a concepção de Guerra Santa, ou Guerra Justa, legitimando a ideia do outro e do diferente como algo inferior. Posteriormente não foi diferente. O *jus gentium* passou a legitimar os direitos e a política mediante dicotomias conceituais – como igual/diferente, superior/inferior –, ordenando os novos espaços, assim como as pessoas que o compunham. O aperfeiçoamento deste mecanismo culminou na criação do Direito Internacional na Idade Moderna e este “novo” direito, continuou agindo mediante a legitimação de conceitos dicotômicos (MACEDO, 2010). Pode-se dizer que, o *Jus gentium* foi a base para o nascimento de um *nomos* moderno, responsável por criar uma nova substancialidade, capaz de controlar e manipular todos os aspectos do espaço.

Deste modo, as configurações e problemáticas provenientes dessa abordagem versam no surgimento de um fenômeno histórico, no qual alguns autores nomearam modernidade, pós-modernidade, globalização – que, ao nascer no final do século XX, trouxe consigo uma infinidade de paradoxos, dentre eles o fortalecimento e crescimento das cosmologias tradicionais e a proliferação de discursos de ódio contra algumas vertentes políticas como o comunismo, marxismo e anarquismo. No mesmo período, as dimensões valorativas universais passaram a permear a figura da pessoa e do indivíduo²¹. Tais fenômenos resignificaram o espaço e o tempo e também noções primordiais como de pessoa, liberdade e *o outro*.

Ser autônomo e livre na modernidade pressupõe a proliferação de diversas formas do *outro*²² e tais formas foram possíveis mediante as concepções de mundo provenientes dos valores contidos nas palavras, ideias e ideologias. Os princípios são fundamentais para a aplicabilidade de uma ordem e criam também, enquanto dinâmicas sociais, o movimento da

²⁰ Leis de Talião: a expressão vem do latim *LexTalionis* (*lex* = “lei” e *talis* = “tal, de tal tipo”) e consiste na justa reciprocidade do crime e da pena. Esta lei é frequentemente simbolizada pela expressão “olho por olho, dente por dente”. O Código de Hamurabi, escrito em acádio ou babilônio antigo (1750-1730 a.C.), tratando sobre delitos e penas, traz um conceito similar ao texto de Êxodo 21: “Se alguém arranca o olho a um outro, se lhe deverá arrancar o olho. [...] Se ele quebra o osso a um outro, se lhe deverá quebrar o osso. [...] Se alguém parte os dentes de um outro, de igual condição, deverá ter partidos os seus dentes” (MEISTER, 2007, p.58).

²¹ Pessoa como ser livre e de direitos, de posse privada; e indivíduo como virtude, capacidade de ação autônoma, como empreendedor de si mesmo.

²² Ao longo do processo civilizatório é possível notar a presença constante do homem e de um não-homem. Este corresponde à figura do outro, do bárbaro, inimigo, infiel, adversário. As várias políticas que surgiram em vários processos históricos da humanidade legitimaram a figura do outro, pois tal concepção acarretaria na legitimação dos processos de dominação, exploração e eliminação do outro no interior da ordem social.

realidade, resultando na criação de sentidos e significados que posteriormente serão proliferados e reassociados de forma hegemônica. Desse modo, como na Idade Média o *nomos* era organizado pelo *cosmos* religioso, na sociedade moderna, esta capacidade passou a pertencer ao Estado que ampliou seu poder sobre a vida, a morte e a liberdade. Tal poder, proveniente do discurso, era disseminado pelos meios de comunicação. Assim, palavras, imagens, discursos, gesticulações e simbolismos, foram usados, no decorrer do século XX, enquanto força social e política.

As palavras geram, produzem e transformam, isto é, as palavras nos permitem compreender o modo de funcionamento das coisas; elas também formam identidades, subjetividades, nos vinculam a determinados contextos históricos, além de serem responsáveis pelo surgimento do temor e do medo. Palavra é verbo, é ação (FOUCAULT, 1999). Palavras são, portanto, geradoras de discursos e discursos se traduzem no agir, no falar, no gesto, nos signos, nas coisas. Discursos podem ser utilizados com o intuito de persuasão, os quais buscam inflamar nossos sentimentos e sentidos e, através da força das ideias, criam uma identificação do ouvinte com aquele que fala. Eis então a verdade revelada. Assim sendo, o discurso compartilha de potencial moral ganhando espaço e força na esfera política hegemônica ou permanecendo de soslaio, midiaticizado socialmente (HONNETH, 2011). Os discursos podem ser formados por muitas palavras e cair no esquecimento. Outros podem refletir uma subjetividade ou várias, representá-las, dar sentido ao presente e, portanto, agirem como forças sociais. Tais discursos, coercitivos e dominadores, em sua essência, possuem o poder de legitimar diferenças, desigualdades e, conseqüentemente, dar senso à noção de inimigo, distorcendo muitas vezes a realidade.

A figura do inimigo é associada ao mal. Na Idade Média, nas antigas cosmologias, o mal tinha seu lugar predeterminado e isso acontecia graças à objetividade do bem e do mal que, bem limitados, eram evidentes, indiscutíveis e absolutos. Neste mesmo contexto, o bem não era submetido à avaliação, era o princípio base do agir cristão. Com o rompimento do *cosmos*, o bem e o mal deixam de ter um lugar predeterminado nas sociedades, portanto, tem-se uma crise das objetividades e o aflorar da subjetivação do juízo. Conseqüentemente, o mal, conjuntamente aos discursos criadores de sentido, deu espaço ao medo, porém não ao medo enquanto temor a algo preestabelecido, mas ao medo difuso e incansável entre os indivíduos e os Estados. Este medo moderno provém de angústias alimentadas pela insegurança. Conforme argumentou Castel (apud BAUMAN, 2009, p.15), “a insegurança moderna não deriva da perda de segurança, mas da nebulosidade de seu objetivo”, ou seja, nós temos medo o tempo

todo, pois já não mais sabemos quem são os nossos inimigos. O inimigo está em toda parte. Conforme argumentou Bauman (2009, p.19-20),

Os medos modernos tiveram início com a redução do controle estatal, no momento em que o parentesco entre homem e homem, assim como os vínculos amigáveis estabelecidos dentro de uma comunidade ou de uma corporação, foi fragilizado ou até corrompido. O modo como a modernidade sólida administrava o medo tendia a substituir os laços “naturais” – irreparavelmente danificados – por outros laços, artificiais, que assumiam a forma de associação [...]

Ou seja, o processo de globalização, dentre tantas coisas, fomentou dinâmicas sociais responsáveis por causar sucessivos desenraizamentos relacionados à terra, à família e à tradição, tendo como uma de suas principais consequências a desorientação dos indivíduos. Tal condição nos persuadiu viver em meio à insegurança e ao medo, sendo ambos cada vez mais de origem anônima. Não sabemos onde surgem ou para quem surgem.

A segregação das elites globais; seu afastamento dos compromissos que tinham com o *populus* do local no passado; a distância crescente entre os espaços onde vivem os separatistas e o espaço onde habitam os que foram deixados para trás; estas são provavelmente as mais significativas das tendências sociais, culturais e políticas associadas à passagem da fase sólida para a fase líquida de modernidade (BAUMAN, 2009, p.28).

Assim, conjecturar a globalização como criadora de processos culturais emancipatórios e revolucionários²³ pressupõe, *a priori*, uma aceleração na erosão dos valores, normas, princípios, organizações e instituições. E esses processos culturais, uma vez que ampliam o senso da realidade através da capacidade subjetiva de novos valores e ideias, e constroem sujeitos universais, novas formas de vidas, bem como novas instituições de caráter global, culminam em transformações sociais que se configuram de forma problemática: a primeira condiz à desnacionalização; a segunda, ao fenômeno de difusão dos valores e, a terceira, à uniformidade e diferenciação.

Quando voltamos o olhar para os estudos de autores que discutiram o processo no qual nomearam modernidade, há a constatação, principalmente no que é a configuração social, política e econômica dos séculos XIX e XX, de um movimento de fortalecimento político coercitivo dos Estados Nações, nas suas mais variadas formas (BECK, 2011; GALLI, 2002).

²³ O termo revolucionário utilizado está debruçado na revolução copernicana, sinônimo de ruptura, transformação profunda e cisão constantes, enraizadas em discursos científicos autônomos, críticos, heréticos.

Porém, tal panorama começa a se modificar por volta da segunda metade do século XX, dando início ao processo de desnacionalização, ou seja, a despotencialização da soberania do Estado Nação. Tal fenômeno resultou na perda de energia do Estado Nacional em manter e reproduzir a identidade nacional intrinsecamente ligada à capacidade de unir pessoas que possuem diferenças valorativas. Este problema rompe com a ideia de comunidade de destino, já que os diferentes pensamentos, vontades e sentidos perdem sua característica integradora, dificultando cada vez mais um consenso entre os indivíduos (GALLINO, 2012), permitindo, assim, a criação das cosmovisões.

O segundo problema, referente ao fenômeno de difusão dos valores, agora universais, legitimados pelo discurso neoliberal implicam em mudanças radicais no direito, na política e na cultura. Tais mudanças presentes nas diversas esferas da sociedade global são apontadas como sérias e problemáticas para Marramao (2011) já que é possível notar entre elas impasses relacionais entre conflitos de interesses e conflitos identitários, os quais o autor nomeou “*universalismo della differenza*” (MARRAMAIO, 2009, p.25), que perpassa os profundos problemas provindos do processo de mundialização, isto é, esta nova configuração mundial produz impactantes transformações na economia, na sociedade, nos modos de vida das sociedades, bem como nas individualidades (idem, 2011). Esses conflitos tendem a gerar *cosmos* culturais modernos, correspondentes a grupos culturais fechados, compostos por pessoas que possuem objetivos próximos.

O terceiro problema debruça-se sobre a uniformidade e a diferenciação: ambos aspectos de um mesmo processo que se integram e se contrastam ao mesmo tempo, isto é,

[...] a globalização é, por um lado, uniformização técnico-econômica e financeira-mercantil, com os consequentes fenômenos de desterritorialização e independência crescente entre as diversas regiões do planeta e, por outro lado, uma tendência acelerada de diferenciação e de reterritorialização das identidades, de relocalização dos processos de identificação simbólica (MARRAMAIO, 2011, p.31).

Tem-se então o que Marramao chamou de “glocal” (2009, p.87) correspondente à relação paradoxal entre o global e o local, em que as ideias universalistas resultantes do discurso neoliberal contribuem na criação e, conseqüentemente, na legitimação das diferenças e ainda, o “glocal” traz também consigo os paradoxos presentes na relação entre Estado-Nação e o mercado global, sendo este último excessivamente grande para controlar a proliferação das temáticas e dos conflitos induzidos por diversos localismos.

O processo de globalização também foi marcado pela ressignificação dos valores – em resultado à difusão dos mesmos –, em que é possível apontar o progresso material destinado ao ser infinito e à revolução nas comunicações referentes às descobertas técnico-científicas responsáveis pelo aperfeiçoamento das tecnologias, da robótica. Além disso, conforme argumentou Illouz (2015), o século XX foi marcado pelas mudanças dos valores e do sentimento de pertencimento que impactaram de forma direta os desejos, a moral e a identidade das pessoas, em que as mesmas deixam para trás os princípios morais e religiosos, dando espaço para o surgimento de uma cultura massiva orientada para a “indulgência e a distração” (Idem, p.11). Segundo a autora,

Nelle società moderne questa creazione di senso e di guida è presa in carico da una cultura in rapida espansione di self-help (fai-da-te) che include una guida psicologica, medica e spirituale per un'ampia varietà di domini (ILLOUZ, 2015, p.25).

Portanto, a cultura popular disseminada pelos livros, meios de comunicação digitais, midiáticos, de características universais e individualizantes, ao mesmo tempo, acarretam o distanciamento e a conseqüente quebra dos antigos valores, sentidos e cosmologias, criando novos pontos de vista e novos modos de lidar com os problemas, permitindo assim uma ampla variedade de dominações (idem, p.25), ou seja, a presença e o fortalecimento das cosmologias.

Outra mudança significativa diz respeito ao tempo. O ser humano em algum momento de sua história compreendeu que a morte toca o parecer das coisas. Tal compreensão deu sentido a duas categorias: morte e vida. A partir da relação de ambas, o homem passou a vincular-se a um novo modo de pensar e de agir, baseado na concepção de “vida após a morte²⁴”. Tal noção de tempo proveniente da relação vida/morte estava ligada à noção de transcendência²⁵. Esta – representando na História a aliança entre os homens e Deus, em que

²⁴ A “vida após a morte” é uma concepção antiga e não é exclusiva do cristianismo. Tal noção pode ser encontrada em várias civilizações, como por exemplo, no Egito Antigo. A ideia de vida após a morte proporcionou esperança aos homens além de trazer profundidade e sentido à vida terrestre. No cristianismo, além da presença deste termo na Bíblia Sagrada, as primeiras representações iconográficas estão presentes em antigas catacumbas cristãs – catacumbas de *Priscilla* e *Domitilla*, em Roma, por exemplo – e fazem referências a passagens bíblicas mostrando assim a importância de tal sentido para a vida humana no passar dos séculos (NICOLAI, 2001).

²⁵ Transcendência: seu primeiro significado vincula-se à noção de imanência e representava, na Grécia Antiga, a relação entre Deus e o mundo. Na filosofia medieval, o termo, baseado nas obras de Aristóteles, passou a representação a unidade, a verdade e a bondade. Já na filosofia moderna, o termo aclarado por Kant, passou a representar as possibilidades condicionais do próprio conhecimento (POSSENTI, 2007).

Deus, passava a ser o condutor da vida, da morte, do destino, bem como da eternidade do homem – era sinônimo também da possibilidade de caminhar rumo à perfeição.

No século XX ocorre uma ruptura com este sentido de transcendência devido à criação de uma nova forma de vida que quebra os vínculos do homem com seu passado. Inicia-se assim o processo de dessacralização da Igreja e, conseqüentemente, mudam-se as expectativas e a ideia de futuro, ou seja, ao romper com a noção anterior de transcendência, o tempo muda também de sentido.

Com o aperfeiçoamento da técnica e o rompimento das esferas religiosas tradicionais, a busca pela construção de uma sociedade perfeita passa a ter como referência a ciência. Esta traz mudanças aceleradas que alteram diretamente os modos de vida, modificando, conseqüentemente, os valores, as capacidades de exercer ligações morais, culturais, políticas e econômicas. Conforme elucidou Beck e Beck-Gernsheim (2001, p.30),

No hay una perdida del centro. Al menos no en la fuerza de gravitación del día a día. Algo diferente sostiene y completa el lugar donde, según los mapas de mundos pasados, Dios, la nación, la clase, la política y la familia debían desplegar su mando.

Em meio a essas novas relações, o tempo passa a predominar a noção de espaço (CACCIARI, 2010). Já não mais nos baseamos nas distâncias quando nos referimos ao espaço, mas ao tempo: “[...] já ninguém pergunta a que distância fica determinada cidade, mas quanto tempo demora para chegar lá (Idem, p.56). Tal passagem elucidada esta nova concepção acerca do tempo, além de refletir as mudanças sociais e dos modos de vida que marcaram o final do século XX, com ressalva ao encurtamento do tempo, aceleração do ritmo da vida, multiplicidade de tarefas, alta performance em resultado ao princípio de competitividade, brevidade dos valores, identidades e instituições, perda das certezas individuais e coletivas e hiperindividualismo.

A complexidade de tal configuração global também afeta os indivíduos nas suas particularidades. O primeiro movimento correspondente ao encrustamento dos indivíduos em seus mundos subjetivos é resultado da hipervalorização do individualismo e da concorrência. Dentre as várias problemáticas que os permeiam, Ehrenberg (2010, p.132) apontou que “O florescimento pessoal e a singularização de cada um em uma sociedade em que a concorrência não tem um lado de fora se pagam com a depressão nervosa generalizada”, isto é, os indivíduos, cada vez mais fechados nas suas subjetividades, entram em uma corrida desenfreada pelo reconhecimento em um mundo constituído por uma gama infinita de

possibilidades, porém, que lhes exige alto grau de desempenho, superação, especialização, multiconhecimento para execução de multitarefas.

Rodeada pela ideia de caos, medo e insegurança, a globalização possibilita, além do movimento de enrustamento dos indivíduos em seus mundos subjetivos, o fortalecimento e o surgimento de instituições que retomam a estrutura cosmológica deslegitimada até então pela conjuntura social dos últimos séculos e/ou o crescimento, legitimação e expansão de cosmologias tradicionais já fundadas, como o *Opus Dei*, por exemplo. Tais instituições/organizações, ao compartilharem idéias que visam lidar de forma direta com esses problemas da globalização, atraem para si pessoas, principalmente jovens, que a procuram justamente porque buscam nelas aquilo que a sociedade lhes tirou com o passar do tempo: segurança, certezas e respostas.

2 A CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO *OPUS DEI*: REFLETINDO OS ALICERCES DA COSMOLOGIA TRADICIONAL.

Nesta seção buscamos refletir acerca da primeira hipótese apontada nessa pesquisa referente à crença de que o quadro geral ocasionado pelas várias crises provenientes do processo de globalização – final do século XX e início do século XXI –, tais como desorientação, aumento das angústias e incertezas, hiperindividualismo, insegurança e desenraizamento, tornam o espaço propício para o surgimento de grupos, instituições e organizações de viés tradicional, como o *Opus Dei*, sendo, estes, portanto, os novos criadores e portadores de sentidos. Acreditamos também que esses mesmos grupos, instituições e organizações, no seu interior, por retomarem dogmas, pensamentos tradicionais e, geralmente, estruturas hierárquicas, passam a se configurar tal como os antigos *cosmos*, porém associando-se e dinamizando-se com o mundo, isto é, fazendo das questões mundanas parte de seu movimento harmonioso. Essa nova configuração do *cosmos* é o que chamamos de cosmologia tradicional.

Destarte, este capítulo pretende mostrar como o *Opus Dei* se constitui enquanto uma cosmologia tradicional e, sob essas condições, como a Obra retoma os principais dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana e se consolida, trazendo para compor sua harmonia questões e problemáticas primordialmente seculares, tanto através da formação de uma estrutura sólida, quanto por meio da criação simbólica de um mundo social que, em seu interior, refletidas direta e indiretamente nos indivíduos que a compõe, proporcionam estabilidade, segurança, direção e certezas.

O século XX abrigou em seu cerne profundos marcos históricos responsáveis por modificar os vários setores da vida, tanto aqueles de escala individual quanto aqueles sociais, políticos e econômicos. Tais mudanças atingiram profundamente os conceitos, principalmente aqueles referentes ao tempo e espaço. Na sua totalidade, os vários significados e modificações dos diversos modos de vida e de possibilidade culminaram em uma estrutura cultural, social, política e econômica repleta de paradoxos. Desses paradoxos, conforme já exposto nessa dissertação, podemos apontar o movimento de encrustamento dos indivíduos em contraponto à cultura global universalizante, acentuação dos problemas locais que tem suas raízes em questões globais e, principalmente, o (re)nascimento e fortalecimento de cosmologias

tradicionais em contraponto ao ilimitado, à exacerbação das liberdades e da miríade de possibilidades que esta nova configuração permite pensar.

Desse modo, tais paradoxos, nos levam a pontuar problemas graves como a legitimação do diferente, o crescimento do medo e da insegurança, a desfragmentação e relativização dos conceitos conjuntamente às crises existenciais provenientes da mesma, a criação de um “indivíduo faz tudo” que espera ser reconhecido, etc. Tal contexto permite a formação das cosmologias tradicionais, bem como seu conseqüente crescimento e legitimação em meio à sociedade. Porém para que essas cosmologias pudessem ganhar formas sólidas em um mundo marcado pela liquidez das instituições (BAUMAN, 2001), foi primordial que elas adaptassem suas estruturas internas voltando seu pensamento às verdades que pudessem relacionar fragmentos doutrinários e dogmáticos²⁶ às questões laicas, oriundas do presente histórico.

Neste ponto, o presente histórico é fundamental para o entendimento das cosmologias tradicionais, pois é ele um dos responsáveis pela dinâmica e pelo movimento que geram harmonia em seu interior. Ou seja, as cosmologias, além de suas dinâmicas internas originadas por seu núcleo, são movidas também por fatores que lhes são externos. Aproximando tal afirmação ao *Opus Dei*, é possível notar que a Obra, ao ser fundada em contexto cultural, social, político e histórico específicos, teve suas bases apoiadas no presente histórico. Josemaría, desde a criação do *Opus Dei*, e com mais acento nos momentos críticos da Guerra Civil Espanhola²⁷, recorre ao senso de vida medieval e tridentino, ensinando aos primeiros integrantes a importância da vida de entrega a Cristo em meio ao mundo, o oferecimento das dificuldades através da mortificação do corpo, a santificação da vida cotidiana, principalmente nos momentos mais difíceis e desafiadores. De acordo com Prada (2004b), Josemaría não falava de uma fórmula mágica para ser santo, mas de uma busca

²⁶ Fragmentos dogmáticos e doutrinários, recorrem aos dogmas e doutrinas das quais as cosmologias tradicionais se baseiam para construir suas próprias regras, conceitos e verdades. Nesse sentido, entendemos por “dogma” a declaração do homem acerca da verdade apresentada em um credo; e, por “doutrina”, a revelação da “verdade” sobre um tema teológico em particular – também chamado de “revelação”. (Fonte: <http://institutoibt.blogspot.com.br/2014/03/diferenca-de-dogma-doutrina-e-costumes.html>, 2014).

²⁷ Dos momentos críticos enfatizados por Prada (2004b; 2004c), referenciamos o auge da Guerra Civil Espanhola, em que houve o saqueamento e queima das Igrejas e paróquias, a morte dos sacerdotes que andavam pelas ruas de batina – dentre eles vários amigos e conhecimentos de Escrivá –; os períodos de refúgio em várias casas enquanto estava sendo perseguido e a invasão do DYA – primeiro centro da Obra, a fuga do fundador para vários lugares, como a época em que se abrigou em um manicômio e se passava por louco. Os livros apontam também uma época em que Josemaría Escrivá abandonou o uso da batina – devido aos assassinatos – e passou a usar a aliança de seu pai – já falecido – quando precisava, por algum motivo excepcional, andar nas ruas ou para ir até o mosteiro de Santa Isabel onde era reitor.

interior que se daria mediante vivência exemplar de apostolado no mundo, através da santificação do trabalho e da busca pela perfeição nos afazeres cotidianos. Esse movimento de valorizar e divinizar as estruturas temporais, oferecendo-as a Deus, tem como proposta encarar a realidade histórica como ocasião propícia para o encontro com Cristo (PRADA, 2004a). Isso pressupõe entrega, submissão e obediência. Desse modo, “os membros do *Opus Dei*, responderiam à chamada divina permanecendo no mundo; e no mundo continuariam a manter a sua mentalidade laical, sem mudar de profissão, antes fazendo desta instrumento de apostolado” (Idem, p.533).

No caso das profissões, convém ao *Opus Dei* valorizá-las enquanto tais, no tanto que os sacerdotes da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz, os numerários e numerárias que vivem nos centros culturais da Obra, mesmo dedicando suas vidas à manutenção, administração e atividades específicas dos centros e suas funções como numerários e numerárias, nenhum deles teve de abdicar das coisas mundanas, todos são formados e trabalham em tempo integral. Do salário dos integrantes é calculado uma quantia mensal (dízimo) responsável por manter os centros culturais, bem como a Obra como um todo. Além do pagamento do dízimo, os centros do *Opus Dei* tem convênio com outras entidades e com a prefeitura (devido à realização dos projetos culturais). Segundo Fortes Ferreira (2005), a renda das(os) numerárias(os) são controladas pelo padre numerário do centro, que distribuiu o salário conforme as necessidades pessoais do integrante, dando prioridade às necessidades do coletivo. Isso não acontece com os(as) supernumerários(as), que pagam apenas o valor fixo do dízimo mensalmente. Pode-se dizer que essa é uma das maiores críticas que Dário Fortes Ferreira (2005) e outros ex-integrantes fazem a respeito da prelazia. Segundo o autor, este controle orçamentário, referente à prestação de conta mensal dos gastos dos integrantes, bem como a distribuição do salário e renda dos mesmos, não permite ao *credente* fazer reservas de dinheiro, investimentos ou adquirir propriedades em seu nome, tudo o que pertence a ele, também deve pertencer à Obra, que agora é seu mundo, sua nova família. Nessas condições, a pessoa, quando entra com o processo para se desvincular do *Opus Dei*, além de sair psicologicamente abalada devido ao distanciamento da sua família biológica e dos vínculos antigos de amizade, também sai sem reservas e/ou propriedades, isto é, tendo que começar da estaca zero em todos os sentidos.

Devido a essa relação Obra/Mundo, as casas também são utilizadas como pensionato para jovens que estão na universidade, disponibilizando também de bibliotecas e salas de estudos em seu interior. Das numerárias e padres-numerários que tive a oportunidade de conhecer nesses poucos anos de pesquisa, me deparei com professores universitários,

dentistas e advogados. A única exceção foi uma numerária-auxiliar que conheci na sede do *Opus Dei* que tinha como função trabalhar na administração do local, organizando as refeições e a limpeza do prédio. No que condiz a outras atividades, além do emprego, as numerárias saem para fazer compras, vão ao salão de beleza, ao cinema, saem com amigos, praticam esporte, etc. Pode-se notar, portanto, o nascimento de um novo estilo de vida, de chamamento à santidade, que se constitui e dinamiza de modo diverso daqueles preexistentes no interior da igreja católica como no caso das ordens religiosas²⁸. Esta nova forma de vida, iniciada nas atividades de formação e nas direções espirituais ofertadas nos centros, implica em fazer do *Opus Dei* sua família, aceitando a proposta de chamamento, tendo em vista que o caminho para tal deve ser buscado mediante os ensinamentos católicos, bem como aqueles deixados por Josemaría Escrivá. Dentre tais ensinamentos, a obediência, a entrega, a submissão, a ordem, a disciplina e a mortificação são primordiais. Neste processo, há muitas mudanças nas concepções de mundo, nas ações cotidianas, bem como na postura do integrante, fazendo com que este, conseqüentemente, acabe mudando sua rede de amigos, por exemplo, passando a intensificar laços com pessoas que compartilham do mesmo ideal, criando um distanciamento de antigos vínculos e, conseqüentemente, do seu antigo “estilo” de vida.

De acordo com os postulados deixados pelo fundador, a proposta primordial do *Opus Dei*, desde meados da década de 1930, corresponde à concepção de que o cristão deve cumprir sua missão redentora a partir de situações concretas, do seu tempo presente, dispostas no âmago da sociedade a qual se insere, encarando de frente seus desafios e problemas, “[...] atuando apostolicamente como o fermento, por dentro, sempre adaptado às circunstâncias históricas e sociais a que se move” (Ibidem, p.533). Tem-se, assim, a formação de um espírito secular do *Opus Dei*, voltado a leigos, que são chamados a exercerem seu apostolado no mundo através da santificação do trabalho e da vida cotidiana. Tais concepções acompanharam a Obra durante todo o século XX e, ainda permanecem vivas nos dias de hoje, constituindo atualmente um de seus alicerces doutrinários.

²⁸ Trazemos essa questão e afirmação, pois em vários livros sobre o *Opus Dei* há uma preocupação em desvincular a Obra das demais ordens religiosas. Deixando claro que ambas são estruturas distintas, tanto no que diz respeito à disposição e função dos membros, como o modo com que lidam com a doutrina católica. Vide: ALLEN JUNIOR, 2006; PRADA, 2004b; opusdei.org

2.1 Do *cosmos* às cosmologias tradicionais

Cosmos ou *Kósmos* significa ordem (GUTIÉRREZ, 2011). Na Grécia antiga, além de expressar um arranjo ordenado, fazia referência a algo que embeleza, que se é agradável de contemplar (BARNES, 1997). O *cosmos*, também representa uma totalidade, isto é, um universo ordenado, a ordem perfeita, estática, harmônica, hierárquica, bem como “lugar natural”, nos termos aristotélicos. Nas sociedades antigas, por meio das poesias e literaturas, como nas histórias de Homero (Idem, 1997), o *cosmos* vinha sempre acompanhado de um núcleo central, aparentemente estático, permeado por outros elementos que, através de um movimento circular contínuo e uniforme, davam vida e forma a ele.

No período da Alta Idade Média – por volta dos séculos XIII e XIV –, a ideia de *cosmos*, além da presença de um núcleo, pressupunha uma ordenação alicerçada por uma dicotomia: a finitude do homem e a infinitude de Deus. No *cosmos*, as verdades, provenientes de um único ponto de origem, dinamizam-se de forma circular e imodificável em um mundo imprescindivelmente fechado, perpassando todas as esferas da sociedade, visando sempre o retorno para seu ponto de partida (KOYRÉ, 1979; 1991). Assim os discursos e as verdades eram formados: as revelações, provenientes do núcleo divino, proferidas por um representante na Terra, no caso a igreja católica, perpassavam todas as esferas sociais e retornavam à Igreja do mesmo modo, sem sofrer qualquer tipo de modificação, legitimando, assim, sua força e influência. Naquele contexto, toda e qualquer verdade ao ser reconhecida era vista e considerada sagrada, pois, o seu núcleo central estável tinha Deus como poder sustentador do poder do ser (TILLICH s/ano), ou seja, “no início era o Verbo [...] e o Verbo era Deus” (Jo 1,1).

Desse modo, toda e qualquer ação, tanto a que dá movimento e energia interna ao *cosmos*, quanto aquela que está exterior a ele, compartilham de um único início, de uma única fonte. Esta ideia substancial cosmológica se remete também à questão do discurso. Segundo Foucault, na orla do discurso está o verbo, ou seja, “na conjuntura daquilo que é dito e aquilo que se diz, exatamente lá onde os signos estão em via de se tornar linguagem [e verdades, acrescentamos] (FOUCAULT, 1999, p.130).

O mundo, portanto, era visto como um encaixe de esferas que giravam entorno de um eixo central onde cada elemento, em seu interior, gozava de um significado, uma posição única e natural. Na Idade Média, Agostinho refletiu acerca do lugar natural, tanto do homem quanto dos animais, das palavras, das ideias. Para o filósofo e teólogo, esse fato era primordial, já que a ordem e o lugar natural das coisas resultavam na harmonia. Se os

movimentos fossem contrários, não ritmados, se as coisas passassem a ocupar outros lugares, prevaleceria o caos (CORTÉS, 1999). Por meio dessa argumentação houve a legitimação da hierarquia, que acabou por se tornar a maior e mais importante força religiosa, já que representava a realidade sacramental da qual dependiam a existência da igreja e do Estado, e a cultura como um todo (TILLICH, s/ano), ressaltando que no topo desta hierarquia sempre haverá um ser celeste (Deus, no caso do *cosmos* católico) e não o homem, isto ocorre porque “em termos absolutos os homens não são os melhores viventes, pois são mortais, enquanto os deuses, viventes imortais, estão no topo da hierarquia de todo o *cosmos*” (WOLFF, 2012, p.35).

Tal ideia legítima, portanto, uma das características essenciais para a existência do *cosmos*: a ordem. Isso quer dizer que, no interior deste universo, as coisas estão dispostas de forma determinada, que cada elemento tem seu lugar segundo sua natureza, um posto que lhe é próprio (KOYRÉ, 1999). Essa concepção de lugar natural está fundada na noção de ordem que se configura de modo estático, isto é, em um mundo ordenado cada coisa deve ocupar o seu lugar natural e, conseqüentemente, permanecer neste lugar independente do passar do tempo ou de qualquer outro fator.

2.1.1 O tempo e o espaço no *cosmos*.

Ao refletir acerca da estrutura cósmica, de seu movimento interno e harmonioso, assim como pensá-lo em determinadas culturas, tal qual aquela europeia-medieval, chegamos a um conceito chave que, ao mesmo tempo em que parece ser distinto ao presente histórico, veremos que, na verdade, um completará o outro quando pensados nas cosmologias tradicionais. Este termo condiz ao tempo. No interior do *cosmos*, no caso do *cosmos* religioso, por exemplo, o tempo é chamado de “Grande Tempo” e/ou “Tempo Sacro”, considerado, de início, divergente ao tempo cronológico ligado ao mundo social real (FERRAROTTI, 2013). Esta concepção de Tempo Sacro, isto é, de um tempo cíclico e infinito, determina tanto a criação quanto a destruição e a recriação periódica do universo, sendo esta última, particular à cultura oriental, mais especificamente à cultura indiana. Tais características compõem, então, a eternidade do *cosmos*.

Todo movimento que ocorre no interior do *cosmos* é um movimento de repetição. Assim, pode-se notar que, o impulso primeiro que leva a ação tem um caráter divino. O homem, no interior do *cosmos*, não faz mais que repetir por uma infinidade de vezes um gesto primordial que recorda, em cada volta, o ato inicial divino, extra-humano. Ou seja, “*il senso*

storico nelle società arcaiche si realizza nella ripetizione volontaria di un gesto manifestato ad origine” (Idem, p.21). Deste modo, através da repetição, bem como da materialização da ação, o *cosmos* tem a capacidade de modificar um espaço, primeiramente sacralizando-o, harmonizando-o. Essa sacralização do espaço também é chamada por Ferrarotti (2013, p.23) de um ato de *cosmocizzare*, que corresponde essencialmente na instauração de um modelo divino na construção do mundo, de um tempo, de uma cidade, de monastério, etc., isto é, fazer deste mundo, ou de um local específico, ou até mesmo de um tempo histórico, um protótipo celeste, trazendo ordem, harmonia e eliminando completamente qualquer tipo de caos.

O *cosmos*, então, se pensado mediante a ideia de espaço, acaba por delimitá-lo, criando ordem e tornando-o espaço mítico, cronologicamente contado. Pode-se notar, portanto, que o tempo histórico, o tempo sacro e o espaço *cosmicizzato*, exercem entre si relação intrínseca: ao mesmo tempo em que possuem suas características cósmicas, um contribui ao outro para que o movimento interno do *cosmos* seja harmônico. Além da implantação da ordem e restauração da harmonia, o *cosmos* dá forma, instaura regras fixas, moralidades, dita o modo de agir, interferindo diretamente na filosofia existencial dos indivíduos.

Foi desse modo que a igreja católica ao controlar as diversas temporalidades, os espaços, o ensino, o saber, os fundamentos do poder e da justiça, da ordem e da harmonia, passou a controlar também os ingredientes essenciais das relações de poder e dominação, assim como todas as relações provenientes desta.

2.1.2 A ruptura do *cosmos* e os novos modos de “ser do homem”.

No período conhecido como Baixa Idade Média – entre os séculos XIV e XV – houve a ruptura do *cosmos* religioso dominado e instaurado pela igreja católica. Um marco importante do período foi a Reforma, encabeçada por Lutero, que passou a questionar teologicamente as verdades dogmáticas da Igreja, criando um movimento que abalou profundamente a hierarquia eclesiástica, forçando-a a repensar alguns de seus dogmas, principalmente aqueles relacionados ao pecado, graça, justificação e sacramentos (TILLICH, s/ano). Alguns autores como Mario Jorge da Motta Bastos (2013), atribuiu tal ruptura à perda dos traços distintivos, originais e essenciais da Igreja quando a mesma se curvou às injúrias políticas e, principalmente, se vinculou a valores puramente terrenos. O questionamento das ideias e verdades, impulsionadas pela Reforma e, posteriormente, o desenvolvimento das ciências naturais, do empirismo, causados também por outros fatores provenientes das

estruturas sociais da época, geraram movimentos desordeiros no interior do *cosmos* comprometendo sua ordem, equilíbrio e harmonia.

A primeira ruptura atingiu o mundo das ideias, com o questionamento das verdades, o desenvolvimento das ciências e racionalidades, todas em contraponto a uma filosofia apoiada em uma religião revelada. O abalo do mundo das ideias deu espaço para o florescer da física, da lógica, da astronomia, das ciências naturais, psicologia, ética, metafísica, política.

A ciência moderna trouxe consigo 1) a destruição do *cosmos* seguido do desaparecimento de todos os elementos e considerações fundamentadas nessa questão e 2) a geometrização do espaço, ou seja, a substituição do espaço cósmico (espaço místico) para um espaço abstrato, laicizado (KOYRÉ, 1991).

Já a segunda ruptura do *cosmos* atingiu a configuração política exercida pela Igreja, que, ao ter sua forma e força abaladas mediante questionamento de suas verdades, pensamentos e moralidades, perdeu poder político frente ao Estado, separando-se do mesmo.

A dissolução do *cosmos* nesse contexto ganha significado complexo, pois representa, acima de tudo, a destruição de uma ideia baseada em um mundo hierarquicamente ordenado, bem delineado. Tal ideia foi substituída por um universo aberto “*que las mismas leyes universales unifican y gobiernan; un universo en el que todas las cosas pertenecen al mismo nivel del ser*” (Idem, p.154). A dissolução do *cosmos*, conforme ressaltou Koyré (1999), causou uma revolução profunda, que exigiu, de certo modo, a reformulação de toda estrutura da nossa inteligência, uma revisão conceitual e um novo modo de lidar com o conhecimento.

Outro fato que convém pontuar nesse momento condiz ao “ser do homem” no interior do *cosmos* e, após a ruptura, em seu exterior. O homem ao ocupar seu lugar natural recebe de forma direta e indireta, através da moralidade, das ideias e dogmas, a indicação de um “dever ser”. Isto não faz com que ele seja absolutamente livre, mas o torna fundamentalmente condicionado (FERRAROTTI, 2013). Tal condicionamento provém da própria estrutura interna do *cosmos* que se dá por repetição. Ou seja, a repetição tende, com o tempo, à sujeição do homem 1) por demarcar seu espaço como espaço natural; 2) por limitar suas ações através de “verdades” de cunho moral; e 3) conforme ressaltou Boétie em *Discurso da Servidão Voluntária* (1989, p.23-24), pelo poder inestimável que o costume exerce sobre os homens, sendo ele, portanto, a primeira razão da servidão voluntária, já que ele tem o poder de fazer com que no homem – apenas no homem e não nos animais – todas as coisas sejam naturais.

No exterior do *cosmos*, principalmente na conjuntura do século XVIII, o homem perde sua universalidade e sua essência, tornando-se, portanto, um sujeito estrutural que tende a ser

sempre sujeitado, que não tem essência, não é um ser natural e não é o senhor de seus pensamentos:

Contra o homem antigo de Aristóteles, o homem não é um ser natural; ele se faz homem contra a natureza [...] Contra o homem clássico, de Descartes, o homem não é sujeito, não está no centro de si mesmo, mas sempre ao lado de si mesmo [...] O homem não é um ser, não é um “império dentro de um império”, como diria Spinoza – quer seja este último a natureza, quer seja ele mesmo o seu senhor –, mas é sempre outro, de uma sociedade, de uma cultura, de um momento histórico, de uma classe, de uma configuração psíquica, de uma língua a outra este é o próprio dos próprios do homem” (WOLFF, 2012, p.79).

Esta problemática configuração de homem pode ser observada também no final do século XX, tendo em vista os meios ilusórios que levam a uma busca desenfreada pelo reconhecimento, enganando, confundindo e causando profundos problemas nos indivíduos tais como aqueles psíquicos. O homem estrutural não sabe o que é, não sabe onde quer chegar, não sabe onde quer ir, não sabe o que pensar, e tal condição o deixa vulnerável a ilusões, enganações e manipulações. Torna-se, então, um sujeito sujeitado, que tende sempre a “andar conforme a correnteza” até se afogar completamente nela. Porém, outra característica pode ser notada no homem dos séculos XX e XXI: o homem enquanto indivíduo, cada vez mais encrustado e individualizado, que tende a ser moralmente autônomo, guiado pelas suas vontades cada vez mais subjetivas e específicas.

2.1.3 Eis que da Obra de Deus uma cosmologia tradicional se forma.

Devido à ruptura do *cosmos*, a configuração deste novo modo de ser homem, bem como os problemas históricos e sociais supracitados, que permearam o século XX e início do século XXI, nos permitem compreender o nascimento, consolidação e crescimento das cosmologias tradicionais que, ao recuperar ideias, mecanismos e dogmas dos tempos passados, lidam com as problemáticas desse novo indivíduo e com as questões que compõe o presente histórico, criando, portanto, um novo sistema hierárquico, fincado em moralidades e dogmas, que visam o retorno da ordem abalada séculos anteriores.

No *Opus Dei* a formação da cosmologia ocorre do seguinte modo: a Obra retoma, através de seu fundador, os principais dogmas da Igreja Católica, principalmente aqueles relacionados à graça, justificação e pecado. Retoma algumas vertentes teológicas como

aquelas provenientes dos postulados tomasianos, da Cristologia e da Teologia da Moral. Ao fazê-lo, o fundador cria sua própria teologia aproximando tais questões ao presente histórico, por meio de uma proposta que não objetiva afastar-se do mundo, mas viver o apostolado no mundo e buscar a sua santidade através dos desafios diários, dos afazeres cotidianos, buscar a perfeição no trabalho e nos estudos. Isso não pressupõe que os elementos dogmáticos, teológicos e cotidianos estão misturados ou bagunçados, mas significa que, cada um deles tem seu lugar e sua eficácia no que é conduzir o cristão no caminho da santidade. Isso é possível graças ao lugar que cada um ocupa no interior da Obra e, conseqüentemente, na forma com que eles se relacionam.

O *Opus Dei*, tal como um *cosmos*, se organiza hierarquicamente, e a figura de Josemaría Escrivá ocupa um dos lugares mais altos, estando acima dele apenas Deus. No que é a cosmologia tradicional realizada e organizada na terra, o fundador ocupa lugar central, pois dele vieram a essencialidade da Obra, seus objetivos, o modo de fazer-se no mundo. Isto quer dizer que, compreender a doutrina, os conceitos, os signos, discursos e verdades que alimentam a cosmologia tradicional do *Opus Dei*, é imprescindível compreender como o seu fundador retoma o pensamento tradicional e como o associa aos acontecimentos seculares para finalmente refletir sobre como esta associação atinge diretamente as ações e pensamentos individuais, responsáveis por fazer deste indivíduo sujeito cada vez mais sujeitado, movido por este ideário social que exerce poder coercitivo sobre ele.

Porém, para adentrar na teologia de Escrivá e compreender seus termos e sentidos é necessário também adentrar no ideário social já legitimado. A primeira concepção que perpassa questões teológicas marcantes das suas obras diz respeito à “inspiração divina”, que também foi muito ressaltada em sua biografia (PRADA, 2004a), vista como a ponte responsável por ligar o *cosmos* terrestre ao *cosmos* celeste, a cidade de Deus à cidade dos homens (AGOSTINHO, 2014).

Quanto aos demais membros (padres-numerários, numerárias(os), numerárias-auxiliares, supernumerários(as), colaboradores), todos eles ocupam um lugar que lhe é natural. Desta noção de lugar natural pode-se notar as seguintes justificativas: 1) todos que estão ali aceitaram o chamamento divino à santidade e ao apostolado na terra 2) todos são vocacionados e, por isso, 3) o lugar que cada um ocupa no interior dessa cosmologia foi escolhido por Deus para que sua obra fosse realizada na terra (PRADA, 2004b).

Outra característica fundamental que faz do *Opus Dei* uma cosmologia tradicional condiz à importância da ordem. Essa noção permeia todas as esferas da hierarquia e da vida de seus integrantes, tanto no que diz respeito à rotina dos centros, a organização dos espaços,

quanto a aquela que deve prevalecer nas questões cotidianas. A ordem, portanto, é o elemento fundamental que conduz à perfeição das ações cotidianas, pois ela é inspiração sagrada e está na essência do *cosmos*. Essa questão está sempre presente nas homilias do fundador, nas meditações, nos ensinamentos e está materializada na rotina dos centros culturais. Além disso, a prevalência da ordem garante a existência do *cosmos*: se há ordem há *cosmos*, há harmonia, não há caos (GUTIÉRREZ, 2011).

No que se refere ao tempo, o *Opus Dei* lida com duas noções cosmológicas: o tempo sacro e o tempo histórico, relacionando-os intrinsecamente. Primeiramente, o tempo sacro nasce no interior do *cosmos* como resultado de sua dinâmica cíclica interna, que tende a ser infinito, trazendo, portanto, às verdades, aos dogmas, às doutrinas, aos modos de vida internos e à estrutura hierárquica, a noção de atemporalidade e de infinitude. Relacionado a esta concepção tem-se a noção de tempo histórico, ou seja, noção de que este *cosmos*, ao ocupar um lugar na terra, tende a lidar de forma direta com as questões históricas, com o contexto a que pertence.

A formação e permanência da cosmologia tradicional é possibilitada devido à presença de seus elementos internos que, estratégica e naturalmente posicionados, garantem a ordem e a harmonia de todo o sistema. Porém, para que possamos elucidar como a cosmologia tradicional se aplica no *Opus Dei*, bem como no cotidiano das jovens e, posteriormente problematizar os fatores que culminaram no seu crescimento, principalmente no final do século XX e início do século XXI, é fundamental que entendamos como o ideário da Obra é formado tendo como ponto de partida a teologia do fundador e como esta teologia está intrinsecamente ligada à herança dogmática da igreja católica documentada nos concílios e nas obras de alguns dos seus principais teólogos, principalmente de Tomás de Aquino. Compreender este ideário, assim como a forma com que ele resgata os dogmas, nos possibilitará aprofundar a questão levantada nesta dissertação, demonstrando como se dá no *Opus Dei* as relações: tempo Sacro/ tempo histórico; Deus/Mundo; ordem/caos; tradição/modernidade.

É importante ressaltar neste ponto que, ao considerar o *Opus Dei* uma cosmologia tradicional que resgata a estrutura cósmica proveniente do catolicismo medieval, admitimos que ele mantém suas principais propriedades, ou seja, ao ocupar um espaço e relacionar-se com ele de forma direta não significa que ele se adapta a este contexto, mas que nele, internamente, prevalece sua estrutura firme e harmônica de tal modo que acaba por tornar-se polo atrativo já que entra em contraste com o contexto em que se insere. Quando nos voltamos para a relação entre a cosmologia tradicional e o mundo (o contexto, o presente

histórico), o mundo passa a ter também o seu lugar natural nesta relação, bem como a cosmologia também o faz. Esta noção é imprescindível, principalmente se tivermos em vista o par de oposição sagrado/profano, que neste caso corresponderia à cosmologia tradicional em questão e ao mundo, respectivamente. Se unidos, o profano contamina o sagrado, profaniza-o, comprometendo assim a sua eficácia (RODRIGUES, J. C. 2006; DOUGLAS, 1966). Por isso sempre existirá um limite entre eles, cada um terá, impreterivelmente, seu lugar natural na ordem harmoniosa que agora se estabelece. Partindo de tal pressuposto há a necessidade da presença de um terceiro elemento nesta relação que, mediante rituais de purificação (no caso, as penitências e mortificações), permite a ele transitar entre os dois polos. Este terceiro elemento se concretiza no indivíduo, no *credente*, no fiel, na pessoa, no integrante – conforme suas várias denominações (LIZARELLI, 2015).

Tomar como ponto de partida a teologia do fundador foi uma escolha metodológica por acreditarmos que esta teologia e a forma com que o resgate dos dogmas é realizado e aplicado, sustenta toda a estrutura cosmológica, já que resulta na formação simbólica de um mundo social responsável por modificar direta e indiretamente o modo de pensar e agir dos indivíduos que adentram no *cosmos*, começando pela concepção base de lugar natural. Também nos possibilita compreender a formação de conceitos e verdades que tendem a (re)afirmar vertentes conservadoras de pensamento, traduzindo-se em questões de cunho moral que, para além das problemáticas que abarcam, se configuram de modo a serem, além de tudo, uma resposta ao presente histórico.

No que se refere à formação simbólica do meio social, é possível apontar uma dúplice relação presente na cosmologia tradicional: 1) a ação relacional com o ambiente social externo como a família, o Estado, o trabalho, outras religiões, a moda, o consumismo, os meios de comunicação, o uso do tempo, etc., e 2) a relação com o ambiente social interno no que é o relacionamento entre o *credente* e a hierarquia, a diversidade de papéis, o respeito às normas, a variedade de experiências religiosas, o modo de propor a relação com a sociedade e com os vários setores que a compõem (FERRARI, 2010). Ambas as relações são vivenciadas e traduzidas cotidianamente pelos indivíduos que as compõem. Assim, as relações internas e influências externas exercem um papel único no interior da cosmologia. As relações internas constituem o modo pelo qual a religião, no caso o *Opus Dei*, propõe a relação humana com a transcendência, com os outros humanos e o mundo. Destarte, partindo da constituição teológica do *Opus Dei* buscamos compreender ambas as relações.

2.2 “Vinde e sede santos”: os pressupostos para uma teologia.

No que diz respeito à cosmologia tradicional, esta, imprescindivelmente, vincular-se-á à sociedade e ao presente histórico. De acordo com Ferrari (2010), tal conexão é incontestável, pois, graças a ela, há a criação de uma dimensão comunitária da religião, neste caso, fundada sob dois elementos: 1) a natureza social do homem e 2) a realidade do sacro, sendo este último o responsável por criar valores, dando razão e oferecendo caminhos que permitem aos homens viverem uns com os outros e a lidarem com suas subjetividades. Nesse sentido a cosmologia tradicional, ao relacionar-se às questões históricas e sociais, além de (re)significar dimensões como o tempo e o espaço, torna-se um meio seguro para conduzir as convicções e desejos mais profundos de cada um de seus integrantes, agindo de forma direta em suas individualidades, nas questões subjetivas que as permeiam, sendo, então, portadora de confiança, estabilidade, ordem e moralidade²⁹. Tal ocorrência é possível, sobretudo porque a relação do homem com Deus pressupõe uma relação natural de bem comum.

Partindo de tais pressupostos, sempre visando estabelecer relação com o mundo, o fundador retoma algumas concepções dogmáticas católicas que serão fundamentais para o entendimento da configuração institucional e teológica do *Opus Dei* durante o século XX e início do século XXI, que dar-se-á mediante resgate de correntes teológicas e dogmas católicos, criando no interior da Obra um fluxo de moralidade que, conjuntamente às relações internas da hierarquia, trarão segurança, bem como orientação, atingindo, principalmente, os jovens por meio da oferta de “bases sólidas” e “verdades” consideradas fundamentais, proporcionando crescimento pessoal, moral e profissional.

No que concerne à harmonia e ordem do *Opus Dei* é importante salientar que além da hierarquia se basear na concepção de lugar natural, está intrinsecamente ligada à noção de transcendência que é responsável por definir a infinita diferença qualitativa entre o homem e o sacro ou santo. Assim, reconhecendo a superioridade de Deus (FERRARI, 2010), a prelazia conta com um conjunto de normas, valores e relações sociais estáveis. Tal estabilidade é possível graças à forma cíclica com que os conceitos, ideias e doutrinas se dinamizam no interior dessa cosmologia tradicional, permitindo também que sua ordem seja aplicada por seus integrantes nas relações que os mesmos exercem no mundo.

²⁹ A moralidade que permeiam as cosmologias tradicionais está baseada em dois elementos dicotômicos: o bem e o mal, que caracterizam o agir humano (FERRARI, 2010).

Para refletir acerca dos conceitos que permeiam as cosmologias tradicionais, conforme já explicitado, resgataremos alguns documentos conciliares, bem como correntes teológicas e homilias proferidas por Escrivá buscando compreender como está constituída a base doutrinal do *Opus Dei* para, posteriormente, no próximo capítulo, dissertar acerca da sua aplicabilidade nos centros culturais e como esta base doutrinal é naturalizada nos seus integrantes, modificando suas ações e modos de agir, enfatizando as relações que os mesmos passam a exercer com o mundo, com o presente histórico, abarcando os profundos dilemas que permeiam nossa sociedade, principalmente aqueles que atingem os jovens.

2.2.1 A teologia de Josemaría Escrivá: da relação Deus/homem/mundo.

Josemaría Escrivá de Balaguer, filho de José Escrivá e Dolores Albás y Blanc, nasceu dia 09 de janeiro de 1902 em Barbastro, Aragão (Espanha) e faleceu em Roma no dia 26 de junho de 1975 (PRADA, 2004a). Em 1918 ingressou no seminário de Logroño³⁰, onde estudou Teologia e, entre os anos de 1920-25, frequentou a Universidade Pontifícia de Saragoça, onde cursou, dentre tantas disciplinas voltadas aos estudos eclesiais, Direito Canônico e Teologia Moral (PUIG, 2008), sendo ordenado no dia 30 de março de 1925. Durante o período em que viveu em Saragoça, o até então seminarista Josemaría, se hospedou no Seminário de São Carlos. Este seminário foi residência de jesuítas desde 1558 e “[...]os membros que o compunham eram todos sacerdotes seculares doutos e de prestígio” (PRADA, 2004a, p.114). Essa época é considerada importante quando nos voltamos à biografia de Escrivá, justamente por ter sido neste período que o fundador pôde colocar em prática uma rotina interior e espiritual, além de aprofundar seus conhecimentos teológicos. No que concerne à rotina, esta acontecia de tal modo: acordava às 6:30h, tomava banho frio (independente da estação do ano), às 7:30h começava a meditação em uma capela particular que havia dentro do seminário, expunha o santíssimo; em seguida, descia até a igreja de São Carlos para ouvir a missa; retornava ao seminário, tomava café sozinho e em silêncio; ia à

³⁰ Essa fase em que Josemaría Escrivá ingressou no seminário condiz ao período chamado “Época de Logroño” que, em sua toalidade, corresponde aos anos de 1915 a 1920, abarcando tanto a época em que o fundador recebeu o chamado para se tornar sacerdote (1915), até o momento em que o mesmo foi para o Seminário São Carlos, em Saragoça, com o intuito de terminar seus estudos e ser ordenado (PRADA, 2004a). Das histórias que permeiam este período, a mais famosa entre os integrantes é aquela em que Josemaría se sente chamado para o sacerdócio: “Numa manhã [de férias natalinas] viu na rua as pegadas que uns pés descalços tinham deixado na neve. Deteve-se a examinar com curiosidade o branco sinal deixado pelos pés nus de um frade e, intimamente comovido, perguntou a si mesmo: - Se há quem faça tantos sacrifícios por Deus e pelo próximo, não serei eu capaz de oferecer-lhe alguma coisa?” (Idem, p.89).

universidade; depois das aulas tinha um tempo dedicado aos estudos (neste tempo o fundador além de estudar, recitava o terço e fazia uma leitura espiritual); às 21h se recolhia, fazia as orações da noite e o exame de consciência e, em seguida, deitava para dormir – geralmente dormia no chão ou sem travesseiro (PRADA, 2004a).

Além desta rotina, Escrivá participava de retiros anuais. Em um desses retiros, após ministrar uma meditação, o fundador se retirou por alguns minutos e, enquanto estava sozinho no quarto veio-lhe a inspiração para a fundação do *Opus Dei*. Era dia 02 de outubro de 1928. Devido às dificuldades provindas do contexto espanhol da época, a biografia de Josemaría, assim como outros livros da Obra, apontam uma dificuldade financeira da família Escrivá, principalmente depois da morte de suas irmãs e de seu pai, justificando deste modo o ingresso de Josemaría Escrivá na universidade de Direito que terminou com sua titulação de doutor. Os livros oficiais da Obra justificam este período baseado na condição histórica da Espanha, pela dificuldade de arrumar emprego, e também pelas dificuldades financeiras passadas pela família Escrivá. Concordamos em parte com tal argumentação. É possível que a questão histórica e financeira tenha levado a isso, porém, na época (1939), além de todas essas questões, o *Opus Dei* já começava a tomar forma na Espanha, no tanto que quando a Guerra Civil despontou, a Academia DYA já havia sido criada e já estava em funcionamento. Também, outro fator que não se pode deixar de considerar é que houve uma resistência do fundador aos movimentos e ideários que levaram à Guerra Civil Espanhola e este posicionamento conservador pode ser notado em toda sua biografia, principalmente quando Escrivá comenta acerca dos acontecimentos da época em suas cartas e anotações íntimas.

O que compreende ao conteúdo teológico do fundador considera-se, pois, tanto os anos em que o mesmo frequentou o seminário, quanto às décadas posteriores, em que é possível notar um amadurecimento de algumas questões primordiais à Obra, principalmente, àquelas relacionais entre sagrado/homem/mundo, filiação divina, chamamento à santidade, pecado, redenção de cruz, moralidade, importância da missa e santificação do trabalho.

Sobre os alicerces que contribuíram para a formação de sua teologia, apontamos que Escrivá recorre a conceitos dogmáticos, principalmente aqueles que permearam a igreja católica no período da Alta e Baixa Idade Média, com ressalva ao Concílio de Trento. Também é possível notar algumas referências à teologia tomasiana principalmente quando o fundador recorre a questões sobre moral, bem e mal. Enfim, os livros, cartas e documentos redigidos por Josemaría Escrivá nos permitem compreender as ideias que permeiam esta cosmologia, bem como sua aplicabilidade no mundo, levando-nos a refletir acerca de seu movimento cosmológico no decorrer do século XX, em que o *Opus Dei* influencia

diretamente as discussões do Concílio Vaticano II, bem como a compreender a aplicabilidade da mesma e a ação do *cosmos* através dos centros culturais da Obra, que apontaram considerável crescimento nas últimas décadas.

O elemento mais caracterizante da teologia de Josemaría Escrivá é conhecido como “chamamento universal à Santidade”, em que todos os homens são chamados a serem santos no mundo através do desempenho dos deveres da vida ordinária, isto é, mediante a capacidade de viver profundamente a vocação cristã em meio ao mundo. De acordo com tal corrente, Deus convida todos os homens a serem santos e este chamamento significa, antes de tudo, buscar a santidade permanecendo em seu próprio ambiente, através da execução das próprias ocupações profissionais, familiares e sociais (FITTE, s/ano; PRADA, 2004b).

Na primeira metade do século XX, quando Josemaría Escrivá propôs, através do *Opus Dei*, esse novo modo de agir no mundo, de buscar a santidade mediante os afazeres cotidianos, nos espaços de sociabilidade, a maioria dos cristãos considerava a religião uma atividade alheia aos interesses pessoais e individuais (FITTE, s/ano). A santidade era vista como algo que se dava fora da normalidade, como algo paralelo à vida cotidiana. A proposta do “chamamento universal à santidade” buscava aproximar o cristão das questões sagradas e, a partir disso, relacionar tal esfera à esfera do mundo. Ou seja, através da chamada universal à santidade, todos são convidados diariamente a viver sua vocação no mundo, buscando santificar o trabalho, a família, a vida civil e social, bem como as amizades, tendo como base uma vida de oração e penitência, que se daria mediante o conhecimento da tradição católica. Assim, a busca pela santificação da vida cotidiana exigiria, *a priori*, uma luta concreta materializada nos desafios reais, tal como afirmou Escrivá em *Sulco* (2012, n.949): “Não sejas ‘teórico’: são as nossas vidas, em cada jornada, que devem converter esses ideais grandiosos [santidade] numa realidade cotidiana, heroica e fecunda”.

Outro ponto fundamental corresponde à valorização e exercício das virtudes humanas (amizade, lealdade, alegria, bom-humor, tolerância, bondade) em nível pessoal. No social, é muito recorrente discursos de Escrivá relacionados à veracidade, o respeito, a prática dos direitos e deveres no campo do trabalho profissional, a prática da caridade e a compreensão: “*sólo sobre una base humana sólida y atrayente veía la posibilidad de construir un cristianismo fiel al modelo, que es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre*” (FITTE, s/ano, p.302). A busca pela santidade exige coerência aos ensinamentos, aos exemplos internos, às normas e dogmas.

No que é a santificação do trabalho, esta se baseia na dignidade da vocação do cristão que vive e trabalha no mundo. Segundo a proposta de Escrivá, a santificação do trabalho

possibilita um encontro pessoal com Cristo através das ações diárias, em que o esforço e as atividades humanas devem ser convertidos em oração e sacrifício a serem oferecidos a Deus (PRADA, 2004a). Deste modo, “a capacidade criadora do homem, participação no poder criador de Deus, põe-se de manifesto na sua vocação humana, na sua vocação profissional” (Idem, p.350). Ou seja, o “espírito da laboriosidade”, conforme procura a perfeição das obras e ações, coloca o homem no caminho da santidade e do apostolado. “Portanto, se consagrarmos a Deus as obras das nossas mãos e da nossa inteligência, elevamos a vocação humana à ordem sobrenatural” (Ibidem, p.350). Este seria um modo de fazer da realidade a reconciliação de todas as coisas com Deus, “[...] porque, a partir do mundo, a criação inteira será atraída pela Cruz para o alto, para ser oferecida por Cristo ao Pai” (Ibidem, p.350). Assim, por meio da incorporação desta ideia de santidade a ser buscada por meio do trabalho, este perde sua característica de obrigação e dever para com a família e a sociedade, tornando-se instrumento apostólico da missão salvífica da Igreja. Tal como é possível notar na carta de 11 de março de 1940, escrita por Josemaría Escrivá, em que o mesmo comenta as tarefas apostólicas que devem acontecer conjuntamente às atividades humanas:

[...] o trabalho é, para nós, não só o meio natural de fazermos face às necessidades econômicas e de nos mantermos em lógica e simples comunidade de vida com outros homens, mas é também – e sobretudo – o meio específico de santificação pessoal que o nosso Pai-Deus nos indicou, e o grande instrumento apostólico e santificador que Deus pôs nas nossas mãos para conseguir que resplandeça em toda criação a ordem querida por Ele.

O trabalho que há de acompanhar a vida do homem sobre a terra (Gn 2,15), é para nós ao mesmo tempo – e em grau máximo, porque às exigências naturais se unem outras de ordem claramente sobrenatural – o ponto de encontro da nossa vontade salvífica do nosso Pai celestial (apud PRADA, 2004a, p.351).

Ou seja, para Josemaría Escrivá, o trabalho é um dos meios fundamentais para a permanência da ordem. Tal fenômeno é possível graças às suas propriedades que acabam por exigir do homem a convivência com outros homens; convivência esta que permite o exercício para a santificação pessoal. O trabalho, portanto, sempre acompanhará o homem, sendo, pois, sua essência, o ponto relacional que permeará a ação entre homem e natureza, bem como entre o homem e o sagrado. Para o fundador, Cristo se faz presente em todos os momentos de nossas vidas, em todas as ações mundanas, em todos os detalhes, na mesa do escritório, no balcão da loja, no altar da missa.

Bem como ressaltou Allen Júnior (2006, p.80), Escrivá ensinava que pelo sacramento do batismo, “os cristãos se tornam sacerdote de sua própria existência”, isto é, “assim como os padres consagram o pão e o vinho a Deus na Missa, todo cristão deve erguer e consagrar a Deus seu trabalho cotidiano”, tornando cada vez mais intrínseca sua relação com o sagrado, aproximando, conseqüentemente, as duas esferas. É possível notar esta aproximação na seguinte fala de São Josemaría (apud ALLEN JÚNIOR, 2006, p.82):

De que adianta me dizerem que Fulano é um bom filho para mim – um bom cristão –, mas um mau sapateiro? Se não tentar ser bom em seu ofício, ou não dedicar atenção integral ao mesmo, ele não será capaz de santificá-lo ou de oferta-lo ao Senhor. A santificação do trabalho cotidiano, assim, é o eixo da espiritualidade verdadeira.

Destarte, no que é a teologia do fundador, a espiritualidade ganha papel central, principalmente devido à relação presente entre o homem e o sagrado, o que nos encaminha para a concepção de filiação divina. Esta contribuiu na formação do “espírito do *Opus Dei*” (PRADA, 2004a), principalmente na noção de vida de piedade dos membros “[...] que trabalham, não como assalariados, mas como herdeiros do céu; que se esforçam de modo especial por tratar a Deus com a intimidade de filhos que se sabem amados” (idem, p.358). Dessa relação surge a seguinte fórmula: “se a secularidade e a santificação do trabalho são o cenário do *Opus Dei*, a filiação divina é seu fundamento” (ALLEN JÚNIOR, 2006, p.119). Tal noção, ao pressupor o presente histórico como meio para a santificação e para a relação filial com Deus, implica, para Escrivá, quatro conseqüências, também apontadas por Allen Júnior (2006):

1) toda ação do cristão faz parte da redenção do mundo; redenção esta que se dá através do trabalho diário – tal como fez Jesus ao trabalhar com José na carpintaria: este ato também compunha uma parcela do projeto de redenção de Deus, da criação – fazendo, portanto, com que todas as tarefas mundanas, sem exceção, ao serem vistas sob a ótica da filiação divina, assumissem caráter transcendental.

2) a concepção de filiação divina está ligada também à questão moral. A moralidade, neste viés, tem origem na seguinte lógica: se Deus é nosso pai e Jesus, nosso irmão, além de sermos todos irmãos, temos a obrigação de adotar uma conduta estritamente moral, já que pertencemos a uma família substancialmente sagrada. Desta concepção, a Obra, assim como a igreja católica, explicaria sua posição frente a questões sociais polêmicas como o aborto, a clonagem e a eutanásia, por exemplo.

3) a filiação divina conduz para a sensação de felicidade, de contentamento com a vida, “baseada numa comprovação realista da condição humana e não derivada de uma euforia momentânea” (idem, p.121), como uma espécie de bem-estar físico apoiado em raízes profundas e duradouras.

4) e, por fim, Escrivá vinculava o conceito de filiação divina à ideia de cruz. A cruz, como um dos meios de identidade com Cristo: “ter a cruz significa identificar-se com Cristo, ser Cristo e ser Filho de Deus” (apud ALLEN JUNIOR, 2006, p.121). Ou seja, através da solenidade da cruz é possível superar toda dificuldade, desafios, infortúnios, dores e decepções impostos pelo mundo.

Essas três concepções (filiação divina, moral e cruz), quando relacionadas, culminam na formação de sentidos. Isto se dá do seguinte modo: a filiação divina primeiramente cria um vínculo com figuras sagradas, dando sentido a cada uma delas, assim como as posições naturais de cada elemento do *cosmos*: Deus como pai, Jesus Cristo como filho e todos os cristãos como filhos de Deus, conseqüentemente, irmãos de Cristo e uns dos outros também. Em seguida, esta filiação nos leva à questão moral: seguir os ensinamentos e os exemplos sagrados, de Deus-pai e de Jesus, seu filho, aplicando-os ao mundo. O terceiro momento é que, ao morrer pelos seus irmãos na cruz, Jesus, com esse gesto convida os cristãos a também se entregarem aos desígnios de Deus, e esta entrega de dor, sofrimento, de confiança e de amor, deve ser feita no “agora” de cada um, no seu presente histórico, no seu contexto.

Para Josemaría Escrivá, portanto, a filiação divina era essencial quando voltada à espiritualidade do cristão justamente por ela ser responsável pela criação e permanência de um forte vínculo entre Deus, os homens e o mundo, bem como por criar sentidos, ou seja, por dar explicações e direção às ações humanas e aos acontecimentos do mundo. Pode-se notar duas características provenientes dessa relação, voltadas à moralidade e à redenção. No que é a redenção, Escrivá ensinava que esta deve estar sempre ligada à identidade do cristão com o Pai e o Filho. Isso quer dizer que, através do chamamento universal à santidade, todos são convidados a se identificarem com Cristo e a viverem suas vidas mediante os desígnios de Deus-pai-criador, de seus ensinamentos e, exemplarmente, tal como o fez Jesus Cristo, seu Filho Unigênito, nosso irmão. É um convite de entrega e humildade. Tal filiação, conjuntamente ao convite à santidade a ser alcançada no mundo através dos ensinamentos, da humildade, da persistência, da lealdade e da obediência, remete a uma seção da teologia de Escrivá conhecida como *Teologia do burrico*, em que o fundador fala daquilo que o *burrico*, o *iumentum* tem a ensinar a todos aqueles que vivem em um contexto de angústias, obrigações, tensões:

[a vida cristã] *se amolda a las circunstancias individuales como el guante a la mano, y pide que en el ejercicio de nuestras tareas habituales, en las grandes y en las pequeñas, con la oración y la mortificación, no perdamos jamás el punto de mira sobrenatural. Pensa que Dios ama apasionadamente a sus criaturas, y ¿como trabajará el burro si no se le da de comer, ni dispone de un tiempo para restaurar las fuerzas, o si quebranta su vigor com excesivos palos? Tu cuerpo es como un burrico – un burrico fue el trono de Dios en Jerusalén – que te lleva a lomos por las veredas divinas de la tierra: hay que dominarlo para que no se aparte de las sendas de Dios, y animarle para que su trote sea todo lo alegre y brioso que cabe esperar de un jumento.* (ESCRIVÁ, 1977, ponto 137).

E, em *Cristo que passa* (1975), Josemaría Escrivá afirma que o cristão pode e deve viver com a segurança de que Deus sempre o acolherá, como um pai acolhe seu filho e, além disso, enfatiza que essa relação permite ao cristão lutar contra as dificuldades do mundo. Para elucidar tal fato argumenta: “Jesus, que entra em Jerusalém montado num pobre burrico, Rei da paz, é quem diz: *o reino dos céus alcança-se com violência, e os violentos arrebatam-no*” (ESCRIVÁ, 1975, p.82). Neste caso a “violência” supracitada teria sentido simbólico para o fundador, como uma fortaleza que permite ao cristão combater as debilidades e misérias, “[...] valentia para não mascarar as nossas infidelidades, audácia para confessar a fé, mesmo quando o ambiente é contrário” (idem, p.82).

Escrivá traz uma nova perspectiva acerca do papel de um personagem bíblico – o *burrico*, *burrinho* ou *jumento* – que até então havia sido tão pouco explorado, dando a ele, ao seu papel e às suas ações um significado de persistência, obediência e amor. O senso que esta figura leva até a vida do cristão corresponde a um modo fundamental de busca pela santidade, ou seja, não basta apenas identificar-se com o pai e o filho.

Nos postulados teológicos de Escrivá, ser santo, portanto, pressupõe entrega de cruz, obediência e persistência para que assim a esfera sagrada possa conduzir cada um, de acordo com sua individualidade, aos ensinamentos cristãos e a fazer da sua vida um exemplo santo, cumprindo os desígnios de Deus no mundo, assim como o fez Jesus Cristo. É possível notar isso na oração redigida pelo fundador em *Apontamentos íntimos* (n.313, apud PRADA, 2004a, p.319).

Hoje, na minha oração, confirmei o propósito de me fazer Santo. Sei que o vou conseguir: não porque esteja seguro de mim, Jesus, mas porque... estou seguro de Ti. Depois, considerei que sou um burrico sarnento. E pedi – peço – ao Senhor que cure as sarnas das minhas misérias com a suave pomada do

seu Amor: que o Amor seja um cautério que queime todas as crostas e limpe toda a ronha da minha alma: que vomite o monte de lixo que há dentro de mim [isto é, vontades, liberdade subjetiva e objetiva, dinâmicas revolucionárias, tentações consideradas por ele, mundanas]. Depois decidi ser burro, mas não sarnento. Sou o teu burro, Jesus, que já não tem sarna. Digo-o assim para que me limpes, pois não vais deixar-me mentir... E do teu burro, Menino-Deus, faz o que quiseres: como aos meninos travessos da terra, puxa-me pelas orelhas, fustiga com força este burricote, fá-lo correr ao teu gosto... Quero ser o teu burro, paciente, trabalhador, fiel... Que o teu burro, Jesus, domine a sua própria sensualidade de asno, que não responda com coice ao agulhão, que leve a carga com gosto, que o seu pensamento e o seu zorro e a sua obra estejam impregnados do teu Amor, tudo por Amor !

Essa oração pronunciada por Escrivá é rica em elementos de sua teologia. Dentre eles podemos destacar o propósito à santidade através da entrega de vida a Deus e a Jesus Cristo. Esta entrega, tal como afirma o fundador, proporciona segurança que permite persistência neste caminho, como é possível notar em “Sei que vou conseguir [ser santo]: não porque esteja seguro de mim [...] mas porque estou seguro de Ti”. Posteriormente, na próxima frase, a entrega a vida em Cristo e esta filiação é concretizada através da metáfora do burro, ou seja, sob os moldes da humildade, da obediência e do amor. Ainda nesta oração, Escrivá afirma que, ter Jesus como exemplo e buscar a santidade através dele, através do caminho da humildade, da obediência, do servir, do aceite aos desígnios de Deus (teologia do burro), nos leva ao ensinamento do amor e, este amor, na sua essência é milagroso, purificador; é ele que dá sentido às coisas, ao mundo, à entrega. E esta entrega é novamente retomada em “Quero ser o teu burro, paciente, trabalhador, fiel...”. Eis então o que a vida em Cristo e a entrega proporciona: caminho, direção, mudança do modo com o cristão lida com os obstáculos cotidianos, com as coisas mundanas: “Que o teu burro, Jesus, domine a sua própria sensualidade de asno, que não responda com coice ao agulhão, que leve a carga com gosto, que o seu pensamento e o seu zorro e a sua obra estejam impregnados do teu Amor [...]”. E por fim, todas as ações e pensamentos decorrentes desse ponto são justificadas: “Tudo por amor! ”.

De modo geral, a teologia de Josemaría Escrivá também pode ser pensada mediante análise das metáforas e histórias, decorrentes em seus textos, orações e meditações, como, por exemplo, a metáfora do burro, exposta acima. Deste modo, pode-se falar de uma preferência pela utilização de metáforas e histórias como método discursivo de cunho moralista, das quais se extraía elementos morais, exemplos de vida e superação. Esse método discursivo é tomado com grande importância se for levado em conta o modo com que os discursos são

disseminados no interior das cosmologias tradicionais, chegando a ser, para além de um método de discurso, uma estratégia que visa atingir a totalidade das esferas cosmológicas. Este recurso linguístico metafórico é recorrente não apenas nos textos de Escrivá, mas também nos documentos oficiais escritos pelos prelados posteriores do *Opus Dei*, nos seus discursos, meditações e homilias, nas *Cartas do Prelado*³¹, e, lógico, nas meditações e tertúlias nos centros culturais da Obra, geralmente ministrado por padres numerários³².

Quando pensadas na estrutura textual de Escrivá, as metáforas são protagonistas, principalmente se tomamos como referência o título dos três principais textos do fundador: *Caminho* (1999), *Sulco* (2012) e *Forja* (s/ano). Tais obras, compilados de pensamentos, reflexões e homilias, são fundamentais para o *Opus Dei* já que seu conteúdo contribuiu e ainda contribui na formação do espírito da Obra, bem como na sua concretização no mundo e na sua relação com o presente histórico. *Caminho*, *Sulco* e *Forja*, a priori, são metáforas bíblicas, sendo o primeiro referente à “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida; ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo, 14, 6), expressando a necessidade de seguir um modelo de vida concreto (LANDÁZURI, s/ano), ressaltando as questões teológicas acerca da filiação divina, assim como a noção de desígnio de Deus e lugar natural. O segundo título, *Sulco*, recorre à parábola do sementeiro, representando a marca profunda ou o sulco (a rachadura) que a difusão da Palavra de Deus pode produzir no mundo, ou seja, as sementes “que caíram em boa terra são os que, com o coração bom e generoso, a retém e dão fruto, com perseverança” (Lc, 8,15), indicando, então, a segurança que o fiel deve ter em encontrar terra boa para construir seu apostolado (LANDÁZURI, s/ano). O terceiro título, *Forja*, retoma a questão da dor para indicar a promessa de Deus ao “servo de Yavé” que “toda arma forjada contra ti não prosperará” (Is, 54,17), ou seja, a importância da fidelidade do fiel a Deus ante todo tipo de adversidade. Essas três metáforas tem um ponto comum: todas estão ligadas aos acontecimentos ordinários que podem ser vivenciados pelos cristãos que aceitaram o chamamento à santidade.

³¹ As chamadas Cartas do Prelado são textos mensais, escritos pelo prelado do *Opus Dei*, enviado a todos os integrantes com o intuito de refletir sobre questões evangélicas, sobre os deveres e desafios dos cristãos no mundo. Abarcam também questões históricas específicas, alguns comentários sobre relatos do papa Francisco, reflexão sobre textos do fundador, enfim, são leituras de temas variados que proporcionam direcionamento aos integrantes e colaboradores. As cartas são de fácil acesso e é possível recebê-las via e-mail. Para fazê-lo basta apenas cadastrar seu e-mail pessoal no site oficial do *Opus Dei*, opusdei.org

³² Em todas as meditações as quais tive a oportunidade de participar no centro cultural, todas elas visavam ensinar algo às jovens e estes ensinamentos eram realizados através de metáforas e de histórias – ora fictícias, ora verdadeiras – que iam de encontro a situações rotineiras, isto é, os exemplos abordados referenciavam situações individuais ou coletivas cotidianas, conforme demonstrado na introdução dessa dissertação.

Assim como ressaltou Landázuri (s/ano, p.81), na teologia do fundador, as três metáforas se fazem por meio de um propósito claramente definido: “*alcanzar el logro de una efectiva santidad en medio del mundo, mediante la imitación de la vida oculta de trabajo de Cristo, pasando las demás preocupaciones a ocupar un lugar muy secundario*”. Nesses moldes, utiliza-se relativamente o termo *caminho* para expressar a multiplicidade, a diversidade dos caminhos da terra que podem ser percorridos de formas muito diversas, com finalidades diversas. Cada caminho, ao ser escolhido e percorrido, deixará pegadas, sementes e frutos, tendo, portanto, neste caso, a relativização do termo *sulco* e, por fim, *forja*, representando as incontáveis dificuldades, dores, sofrimentos, tribulações e desafios provenientes do mundo.

2.3 Opus Dei e Idade Média: um passado revisitado e reconstituído.

Após adentrar em alguns pontos consideráveis da teologia de Josemaría Escrivá, propomos então a análise de alguns conceitos dogmáticos que permearam importantes discussões na Idade Média. Devido à diversidade de dogmas e escolas do período, optamos por trazer à discussão o dogma referente à graça e justificação, por termos a convicção de que ambos são fundamentais quando pensados na doutrina do *Opus Dei*, na teologia do fundador, bem como na relação que a Obra exerce com o mundo. Acreditamos que ambos os conceitos também estão presentes na essência do significado da “chamada universal à santidade” e na “santificação do trabalho”. A complexidade dessas concepções, impreterivelmente, nos levará a refletir acerca de outros conceitos, tais como livre-arbítrio, salvação, moralidade e liberdade.

2.3.1 Moral, graça e justificação em Agostinho e Tomás de Aquino.

Graça, do hebraico *hanan/hen* significa “dom gratuito”, termo também traduzido como *hesed*, misericórdia. Na cultura árabe *hen* apresenta um sentido moral de “demonstrar benevolência”, e *hesed* traz consigo o sentido da misericórdia, do comprometimento e da lealdade (SESBOÜÉ, 2003). Tais noções demonstram a ideia de “Deus misericordioso e compassivo, [...] rico em bondade e em fidelidade” (Dt 5,10). Com o passar dos anos, devido às mudanças sociais e históricas, mediante a subjetividade empregada na utilização do termo, este passou a aproximar-se da ideia de justiça.

Na teologia católica a justiça representa um estado, uma situação social de equilíbrio e paz. Devido a isso, conforme ressaltou Sesboüé (2003), a justiça sempre nascerá em resposta

a um direito. Este direito, no mundo bíblico, se caracteriza como uma “exigência pessoal” e, por isso, converte-se em uma “necessidade profunda de um ser, sua aspiração a existir no meio dos homens, a ser reconhecido na sua verdade” (Idem, p.231). Para a igreja católica institucionalizada, o ápice de toda e qualquer justiça se traduz na ação salvífica de Deus: “Ao permanecer fiel a si mesmo, Deus se mostra justo e manifesta sua fidelidade à humanidade” (Ibidem, p.232). Nesses mesmos termos a justiça pode também vincular-se à ideia de caridade. Dessas noções advém o conceito de justificação. Paulo em Cartas aos Romanos, 1Coríntios e Gálatas aponta o fenômeno da justificação como: 1) o amor gratuito de Deus, 2) a redenção de Jesus Cristo, na qual somos justificados, redimidos dos pecados, 3) a redenção que se dá por meio da fé (salvação) (BÍBLIA, 1990).

Agostinho foi o primeiro teólogo a realizar uma grande sistematização acerca da graça, no século V. No que concerne a sua linha de pensamento, o Bispo de Hipona, primeiramente olha para a graça como uma relação, ou seja, que a graça não age apenas como um instrumento que pretende aproximar os homens de Deus, mas representa também a benevolência, a aliança e, este aspecto relacional é desenvolvido mediante o livre-arbítrio e a liberdade (SESBOÛÉ, 2003). Agostinho, posteriormente, apontou uma segunda concepção de graça que seria sua relação com o livre-arbítrio e a liberdade. Conforme enfatizou Sesboüé (2003), na doutrina agostiniana há uma grande diferença entre esses dois conceitos, sendo o livre-arbítrio a faculdade de escolha presente em todos os homens (a vontade própria, subjetiva), enquanto a liberdade corresponderia a um estado da vontade orientada para o bem. Para Agostinho, e também para Escrivá, a liberdade está intrinsecamente vinculada ao amor e, portanto, só pode existir na graça³³. Graça, liberdade e livre-arbítrio exercem entre si uma relação fundamental, principalmente, se pensados na totalidade da essência do homem (CORTÉS, 1999).

Enquanto na tradição agostiniana a graça é vista como relação, na tradição tomista, a graça é uma realidade: “quando dizemos que o homem tem a graça de Deus, isso significa que uma realidade sobrenatural lhe é comunicada por Deus” (SESBOÛÉ, 2003, p.273). Tomás de Aquino, ao sistematizar a doutrina da graça, desenvolveu uma conceituação precisa e, neste processo associou algumas delas, como pares que se completam. São eles: “graça sanante” e “graça elevante”; graça habitual” e “graça atual”; “graça criada” e “graça incriada” (idem,

³³ Sesboüé, ao analisar as obras de Agostinho, aponta uma articulação entre livre-arbítrio e liberdade. Para o autor essa relação aconteceria do seguinte modo: “é mediante a sucessão das escolhas do livre-arbítrio na vida de cada dia que a liberdade se orienta fundamentalmente pró ou contra Deus. O exercício do livre-arbítrio permite, pois, que a liberdade se aproxime do dom de Deus através do tempo. Quanto mais a liberdade se firma em Deus, menos fica sujeita às vicissitudes do tempo” (SESBOÛÉ, 2003, p.257).

p.272). Para Tomás de Aquino, a questão da graça acaba sendo fundamental para os homens já que o fim último de cada um deles será sempre alcançar a visão de Deus dada aos ressuscitados (COSTA, 1993), ou seja, alcançar a beatitude.

O caminho, então, para atingir tal objetivo, seria por meio da graça, ou melhor, das graças: o primeiro passo necessário, na tradição tomista, seria a presença de uma graça que cure todas as feridas causadas pelo pecado (*gratia sanans*), permitindo assim uma comunhão com Deus (*gratia elevans*), o que responderia à sua finalidade. Assim, Tomás de Aquino, através dessas duas primeiras graças, “estima que o homem decaído tenha forças suficientes para realizar bens particulares na ordem de sua vida pessoal e social: trabalhar, comer, ter amigos, prestar serviços na cidade” (SESBOÛÉ, 2003, p.272). O segundo “par” da graça conceituado por Tomás de Aquino condiz à “graça habitual” e “graça atual”, em que a primeira representaria o estado estável de aliança entre o homem e Deus e, a segunda, a possibilidade de ajuda de Deus em alguns momentos precisos na vida dos homens (COSTA, 1993; SESBOÛÉ, 2003). Para finalizar tal exposição, há o terceiro par associado, formado pela “graça criada”, ou seja, a graça que, pela benevolência e os dons de Deus, transforma o homem, deixando-o apto a manter sua aliança com Deus, e a “graça incriada”, que “se desenvolve na graça das missões trinitárias do filho que se encarna e do Espírito Santo que vem habitar na alma dos justos” (SESBOÛÉ, 2003, p.273).

Como é possível notar, para Tomás de Aquino, a graça integra a ordem sobrenatural à qual o homem foi elevado. Nesta ordem sobrenatural estaria ligada então a questão da beatitude que traz consigo a ideia de salvação. Para que beatitude e salvação possam ser alcançadas faz-se necessária a existência da graça que, conjuntamente ao livre-arbítrio e a inteligência – dada por Deus -, permite ao homem situar suas ações visando sempre o seu fim último.

A partir desta concepção podemos então refletir acerca da justificação na tradição tomasiana. A justificação, ao ligar-se à noção de justiça de Deus, nos encaminha para a questão da ordem moral (refletida na convivência objetiva dos atos). Isso se dá porque Tomás de Aquino considera a justiça uma virtude moral vinculada ao amor de Deus (AQUINO, 2001). Desse modo a questão da moralidade ganha um grande espaço na tradição tomasiana. Assim, ressaltamos a questão das virtudes morais que tem como referência as paixões que são essencialmente humanas - a temperança, a concupiscência, a fortaleza e a audácia, por exemplo -, e as operações, isto é, a justiça, a liberdade e “*la magnificencia, en el dar y recibir*” (idem, p.264) – a caridade. Tomás de Aquino, ao se referir à questão da moralidade e das virtudes morais – sendo a justificação uma delas – procura dar à ação moral um

fundamento metafísico³⁴ já que, na sua visão “todos os seres finitos, limitados possuem uma composição de ato e potência. Enquanto é o que é, é ato. Enquanto pode vir a ser o que não é, é potência” (COSTA, 1993, p.57).

Ainda no que diz respeito à questão da moralidade, principalmente quando voltamos nosso olhar à Idade Média, nos deparamos com a concepção de Agostinho que fundamentava a lei eterna como a forma última da vida moral (SESBOÛÉ, 2003), isto é, a lei eterna seria a razão divina, a vontade de Deus que prevaleceria sobre qualquer coisa e conservaria a ordem natural do *cosmos*. Já na concepção tomista, tal ordem corresponderia a uma ordem universal que compartilha de uma ou de múltiplas finalidades e uma hierarquia, ambas organizadas por uma lei considerada eterna e natural (COSTA, 1999; SESBOÛÉ, 2003). Dessa uma ou múltiplas finalidades presentes na ordem universal, podemos enfatizar na tradição tomasiana, a questão da moral que conjuntamente ao fim subjetivo do indivíduo, abarca também os fins morais objetivos, fazendo com que ambos se tornem os responsáveis pelos atos e ações humanas concretas.

“Se a lei eterna pela qual Deus governa o mundo é a norma última da vida moral, ela tem uma dupla expressão: a lei da natureza (segundo a criação) e a lei da graça (segundo a redenção). Unidas em sua origem, essas duas dimensões não devem ser separadas” (SEBOÛÉ, 2003, p.456). Tal afirmação de Sesboüé (2003) está baseada no postulado tomasiano de finalidade do homem, isto é, na ideia de que as ações humanas são destinadas a uma finalidade e, para Tomás de Aquino, esta finalidade corresponde a vontade à beatitude, à aliança com Deus. Nesses termos, o homem passa a ser regido pela ordem do bem e da justiça. Ambos intrinsecamente relacionados a Deus, fazendo-o, portanto, o fim último do homem.

“Deus, o Soberano Bem, é também o fim supremo e último do homem. Na beatitude em Deus, o homem, vivendo virtuosamente, encontra sua realização. Nesse sentido, a moral de Tomás de Aquino é uma moral das virtudes” (idem, p.463). Tal afirmação pressupõe aquelas virtudes que são essencialmente humanas e elas assim o são porque o homem passa a

³⁴ A metafísica tomista é baseada nos postulados aristotélicos e é essencialmente realista por acreditar que o ser, objeto do conhecimento humano, é anterior ao sujeito que o detém. O ser, na tradição tomista também é anterior ao pensamento e pressupõe para sua realização uma matéria concreta, tornando-se assim, naturalmente existente e tal existência se dá em ato e em potência, dependendo da forma com que for considerado: “uma casa é um ser em ato, uma casa atualmente existente (RAMPAZZO, 2010). Mas, por outro lado, é também outro ser em potência, na medida em que deixar de ser uma casa e seu material ser usado para construir um muro” (COSTA, 1999, p.56-57).

reconhecer a lei moral e natural – lei de Deus – como seu dever. Este dever consiste em viver virtuosamente sob os desígnios de Deus.

2.3.2 Moral, graça e justificação no Concílio de Trento (1545-1563)

Pensar a igreja católica na Idade Média como uma instituição homogênea é um equívoco. A igreja católica desde o momento de sua fundação e, posteriormente, após sua institucionalização e expansão, teve de enfrentar grandes problemas culturais, sociais, políticos, econômicos e ideológicos; isso acontecia devido à aproximação das esferas religiosa e social, já que, na época, a religião estava no âmago das relações sociais e as relações sociais, por sua vez, estavam no centro das religiões (BASTOS, 2013). Nesse sentido, pensando nas modificações sociais da época, bem como na complexidade das relações sociais e políticas, o contexto permitiu que outras formas de pensamento e interpretações ganhassem corpo e força naquele meio, o que culminou, como já sabemos, na expansão desse novo pensamento que abalou diretamente o pensamento dominante da época: o pensamento enviesado pelo catolicismo. É em meio a este contexto que historiadores como Bastos (2013) e Tillich (s/ano), apontam o surgimento de uma nova corrente de pensamento liderada por Lutero.

Segundo Tillich (s/ano), Lutero questionava os dogmas e propunha novos modos de enxergá-los, em um contexto em que a igreja católica, por mais que tivesse seus problemas internos relacionados a ideologias e correntes teológicas, prevalecia enquanto instituição dominante, fincada numa tradição doutrinal hierárquica eclesiástica, tendo em seu domínio duas armas fortíssimas que sobrecaía nos homens: o conhecimento e o poder.

Em reação ao movimento de expansão do pensamento luterano, a igreja católica reverteu seus principais dogmas, primeiramente buscando se defender das críticas provindas do pensamento protestante e, posteriormente, visando manter seu poder, seus seguidores e continuar expandindo. Após várias discussões internas, tendo em vista que católicos e protestantes não chegariam a um consenso teológico a respeito dos dogmas, optou-se por realizar um concílio que pudesse ser, não apenas uma resposta ao pensamento protestante, mas também estratégia que visava delimitar e clarear o modo com que a igreja católica passaria a lidar com os dogmas e doutrinas a partir de então.

O concílio foi convocado por Paulo III em 1534, porém, devido à dificuldade de organização em reunir bispos e convencer as demais autoridades católicas de que essa seria a melhor saída àquela situação, foi efetivamente iniciado em 1545, na cidade de Trento, e finalizou-se em 1563 (SESBOÛÉ, 2003). Foi o concílio mais longo já realizado pela Igreja.

Alguns autores como Tillich (s/ano) e Sesboüé (2003) dividem o Concílio de Trento em três períodos: no primeiro (1545-1547) em que ocorreu a votação de decretos sobre o pecado original, a justificação e sobre os sacramentos do batismo e da confirmação – crisma; o segundo período (1551 – 1552), marcado por uma discussão sobre os decretos que haviam sido votados no período anterior, já que os bispos conciliares não chegavam a um consenso sobre tais questões; o terceiro e último período (1562-1563), retomado pelo papa Pio IV, visava terminar os decretos anteriores e, após as aprovações, empenhar-se no acolhimento e na execução dos mesmos. Segundo Sesboüé (2003), o Concílio de Trento foi um marco na história da igreja ocidental, já que representou uma quebra entre a cristandade medieval e o catolicismo moderno, principalmente porque foi o responsável por algumas rupturas importantes como aquelas entre a Igreja e o Estado, e entre Igreja e o mundo cultural.

Assim, diante de tantos dogmas discutidos no Concílio de Trento, ressaltamos aquele referente à graça e justificação, ou melhor, a reflexão acerca das consequências da graça de Deus que permite ao homem sair de uma condição natural de injustiça para uma condição “justa”; passar de um estado de pecado (pecado original), para um estado de graça e de adoção (misericórdia de Deus e filiação divina). Essa condição justa “*non consiste solo nella remissione dei peccati, ma anche nel rinnovamento profondo dell’uomo mediante il quale egli nemico, diventa amico di Dio*” (ITALIA, 2005a). Josemaría Escrivá, em *Amigos de Dios* (1977), aponta a importância dessa relação entre o homem e Deus, que deve, antes de qualquer coisa, ser uma relação de amizade. Esta relação é possível mediante o sentimento filial de Deus para com o homem e, esta amizade, na sua concretude, exige do homem uma relação de proximidade com Deus, de conversa, de oração³⁵, seguindo seus ensinamentos, orientando-se regularmente, persistindo na fé e no amor:

Si te decides – sin rarezas, sin abandonar el mundo, en medios de tus ocupaciones habituales – a entrar por estos caminos de contemplación, enseguida te sentirás amigo del Maestro, con el divino encargo de abrir los senderos divinos de la tierra a la humanidad entera” (ESCRIVÁ, 1977, ponto 67).

Ser amigo de Deus pressupõe ser amigo da verdade e do amor (Ponto 88) e, através desse amor, trilhar seus caminhos na terra, buscando santificar-se em meio ao mundo. Em

³⁵ “Orar é falar com Deus. Mas de que? _ De que? DEle e de ti: alegrias, tristezas, êxitos, e fracassos, ambições nobres, preocupações diárias..., fraquezas!; e ações de graças e pedido; e Amor e desagravo. Em duas palavras: conhecê-Lo e conhecer-te – ganhar intimidade!” (ESCRIVÁ, 1999, ponto 91).

Sulco (2012), Escrivá fala do “bom amigo”, daquele que quer nosso bem, que nos aconselha, que nos é leal e verdadeiro (ponto 37) e, esta amizade em Deus, estende-se também a Jesus Cristo: “NEle [em Jesus] encontrarás sempre um Pai, um Amigo, um Conselheiro e um Colaborador para todas as atividades nobres da tua vida cotidiana... – E, com trato íntimo, nascerá o amor” (ESCRIVÁ, 2012, ponto 622).

Na documentação votada no Concílio de Trento, a discussão referente à graça e justificação confere à seção VI, de 13 de janeiro de 1547. Tal seção está dividida em 16 capítulos, seguidos de 33 cânones (em anexo) que reafirmam a discussão sobre o tema. Os cânones, além de retomarem a discussão dos 16 capítulos, deixam mais que esclarecido o posicionamento da igreja católica frente à temática, no tanto que para aqueles que acreditam ou agem de forma contrária aos cânones, o concílio deixa seu recado: “*sia anatema*”! – Seja amaldiçoado! No que condiz aos 16 capítulos sobre o tema, passaremos por eles, com o intuito de mostrar como Josemaría Escrivá os traz para o interior de sua teologia.

Os quatro primeiros capítulos do Concílio de Trento discutem os pressupostos básicos da graça e da justificação. *A priori*, para que ambas possam existir, é necessário que o homem reconheça sua descendência em Adão, que ele compreenda sua condição pecadora, como fruto de um pecado original e sujeitado ao poder da morte (Capítulo I). Tendo em vista tal condição, Deus, na sua bondade, envia seu filho unigênito, Jesus Cristo, para trazer justiça aos injustiçados, perdoar os homens de todos os seus pecados e a reavivar a esperança na vida eterna. Este ato traduz-se na misericórdia de Deus para com os homens (Capítulo II). De acordo com o Concílio de Trento, vida e morte de Jesus Cristo não beneficiam todos, “*ma solo quelli cui viene comunicato il merito della sua passione*” (ITÁLIA, 2005a), isto é, o homem, por descender de Adão, traz consigo a própria injustiça, porém, com a vinda de Jesus este mesmo homem tem a oportunidade de renascer e, ao fazê-lo, receber a graça de Deus pai e a possibilidade de viver plenamente na luz. Isso significa que, através do amor emanado de Cristo, o homem é presenteado com a graça e, mediante a justiça de Deus, tem a possibilidade de gozar da vida eterna (Capítulo III). Esta justiça de Deus (justificação) muda a condição do ímpio, fazendo-o passar de descendente de Adão para um estado de graça e de adoção³⁶ (Capítulo IV).

³⁶ O termo “adoção”, nesse caso, se refere à filiação divina.

Em *Amigos de Dios* (1977), Josémaría Escrivá, no quinto capítulo, enfatiza a questão do amor de Deus, na qual está baseada sua misericórdia e justiça. Para o fundador, graças a esse amor temos a possibilidade de ser perdoados de nossos inúmeros pecados (ponto 73). O pecado, nesses termos, deve então ser para o cristão algo que se quer combater através da possibilidade de perdão e purificação dados por Deus mediante sua graça. Esta, por sua vez, não faz dos homens seres mais fracos, mas torna-os cada vez mais fortes para qualquer combate, para vencer obstáculos, tentações; permite, assim, um distanciamento do pecado proveniente de Adão, tira dos ombros esse pecado visto como um fardo, já que a relação com o mesmo passa a ser de possibilidade – a graça e a justificação, permitem ao cristão a possibilidade de pecar ou não, o que se dá através do livre-arbítrio (ESCRIVÁ, 2012). Isso não significa que o homem chegará a um estágio de graça tão avançado que não mais pecará. A herança provinda de Adão continua a ser vista como uma sombra, porém, a graça e a justificação acarretam uma mudança relacional entre Deus/homem/pecado.

O capítulo V inicia ressaltando a importância do dever do adulto em, através de Jesus Cristo e da graça de Deus, orientar-se no caminho da justiça divina mediante seu “sim” e da sua liberdade em aceitar esta graça dada por Deus a seus filhos,

[...] perciò, quando nelle Sacre Scritture si disse: Convertevi a me, ed io mi rivolgerò a Voi, si accenna la nostra libertà e quando rispondiamo: Facci tornare, Signore, a te e noi ritorneremo, noi confessiamo di essere prevenuti della grazia di Dio” (ITALIA, 2005a, p.16).

Este convite à conversão é o que Josemaría denominou “chamamento universal à santidade”. Para ele, todos os homens são convidados por Deus a viverem seus ensinamentos, na sua lei, buscando diariamente a salvação e a santidade através dos afazeres cotidianos. Em *Sulco* (2012, ponto 314), Escrivá enfatiza que este chamado se atém ao convite em ser santo no mundo, através do exercício de apostolado, em meio às pessoas, à rotina, ao trabalho: “Quem disse que, para chegar à santidade, é necessário refugiar-se numa cela ou na solidão de uma montanha?”, interrogava-se, admirado um bom pai de família, que acrescentava: ‘Nesse caso seriam santas, não as pessoas, mas a cela ou a montanha’. E, em *Forja* (s/ano), retoma essa importância de atender a esse chamado, já que, segundo o fundador, ao chamar os homens à santidade, Deus também os chama para a vida eterna (ponto 13) e sobre a busca pela santidade no mundo, volta a afirmar que

La santidad no consiste en grandes ocupaciones. – Consiste en pelear para que tu vida no se apague en el terreno sobrenatural; en que te dejes quemar hasta la última brizna, sirviendo a Dios en el último puesto..., o en el primero: donde el Señor te llame” (ESCRIVÁ, s/ano, ponto 61)

e em *Caminho* (1999, ponto 817), “a santidade ‘grande’ está em ‘cumprir os deveres pequenos’ de cada instante”.

Os capítulos VI e VII abordam os preparativos à justificação e suas causas. Quando os homens se reconhecem pecadores, e são agraciados pela justiça divina, reconhecem na mesma, a misericórdia de Deus que lhes é dada por meio de Jesus, visando, acima de tudo, a remissão de seus pecados. Nesse sentido, nasce nessa noção de justiça o sentimento de gratidão e de dívida do homem para com Deus, já que, ao aceitar o convite para viver na sua graça, o homem tem a possibilidade de viver uma nova vida que o permitirá distanciar-se do pecado (e não deixar de ser pecador).

Neste sentido, o concílio, no Capítulo VI, traz o sacramento do batismo como o ato profundo para o renascimento nesta nova vida e, através deste sacramento “*riceverete il dono dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Finalmente: Rivolgete al Signore i vostri cuori*” (ITÁLIA, 2005a, p.16). Porém, o mesmo documento afirma que o homem não deve limitar-se apenas ao sacramento do batismo, mas dar também importância aos demais sacramentos e à lei de Deus, que traz na sua essência a justiça divina, visto que a justificação não se limita apenas à questão do pecado, mas também à santificação e à renovação da interioridade humana.

Em complementação, o Capítulo VII, discorrerá sobre as causas da justificação. São elas: 1) causa final: a glória de Deus e Cristo – o que nos remete à questão tomasiana da finalidade do homem, abordada anteriormente; 2) causa eficiente: a misericórdia gratuita de Deus que purifica, perdoa e redime; 3) causa instrumental: os sacramentos (batismo, eucaristia, confirmação ou crisma, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio) e, principalmente a fé, sem a qual a justificação não poderia existir; e 4) causa formal: correspondente à justiça de Deus.

Na teologia de Escrivá, a vida humana é baseada em virtudes e guiada por uma finalidade, no caso dos cristãos e, mais especificamente, no caso dos integrantes do *Opus Dei*, esta finalidade corresponde ao encontro com Deus, a possibilidade de viver em sua misericórdia, na vida eterna. Para atingir tal finalidade, os cristãos e/ou integrantes precisam trilhar caminhos terrenos armados pela sua fé, pela graça de Deus e pelas suas virtudes, elegendo sempre o caminho que leva à santidade. Em meio a essa vivência terrena, Escrivá

retoma muito claramente a questão das causas que encaminham à justificação e à graça, dando grande importância aos sacramentos, principalmente quando em seus textos escreve sobre o cotidiano, sobre os modos de agir do mundo. Para o fundador, os sacramentos são instrumentos dados por Deus para ajudar o fiel a manter a proximidade com ele e a seguir no caminho que leva à santidade. Por isso, quando observamos, por exemplo, a biografia de Escrivá (PRADA, 2003) e a rotina dos centros culturais é possível notar a importância exercida pelos sacramentos na vida cotidiana, principalmente no que diz respeito a missa diária (encontro com Cristo na eucaristia) e as penitências. Os sacramentos, na visão do fundador, são instrumentos, são sinais do amor e da graça de Deus (ESCRIVÁ, 1977) que permitem ao cristão perseverar na fé e na graça:

No te averguence descubrir que en el corazón tienes el <<fomes peccati>> - la inclinación al mal, que te acompañará mientras vivas, porque nadie está libre de esa carga. No te averguences, porque el Señor, que es onipotente y misericordioso, nos ha dado todos los medios idóneos para superar esa inclinación: los Sacramentos, la vida de piedad, el trabajo santificado. – Empléalos con perseverancia, dispuesto a comenzar y recomenzar, sin desanimarte. (ESCRIVÁ, s/ano, ponto 119).

Os capítulos VIII e IX discorrem sobre a fé e o perdão dos pecados. A fé é considerada o princípio da salvação humana e, portanto, a essência da justificação. Isso quer dizer que a relação entre homem e Deus e vice-versa, dependem da fé para existirem (Capítulo VIII). Esta mesma fé garante o perdão dos pecados e, principalmente, confirma a veracidade da justiça divina e da misericórdia de Deus. No *Opus Dei* a fé compartilha deste mesmo significado, é ela que motiva, que faz com que o integrante se mantenha firme em seu propósito, que lhe permite trilhar o caminho em busca da santidade.

Na visão de Josemaría Escrivá, o perdão dos pecados é possibilitado pela piedade proveniente da filiação divina, é uma graça que reflete o amor de Deus por cada um de seus filhos. Essa consequente relação familiar, de intimidade com Deus, de amizade, ajuda o cristão escolher o bem e a se voltar para os acontecimentos e tribulações da vida do ponto de vista sobrenatural da fé: *“hay que aprender a ser como niños, hay que aprender a ser hijo de Dios. Y, de paso, transmitir a los demás esa mentalidad que, em médio de las naturales flaquezas, nos hará fuertes en la fe, fecundos en las obras, y seguros en el camino [...]”* (ESCRIVÁ, 1977, ponto 148).

Os capítulos X e XI terão seu foco na graça, em especial à graça recebida e à necessidade humana da mesma. O homem ao ser “justificado” se torna amigo e família de

Deus (Capítulo X). “*Progredendo di virtù in virtù, si rinnovano, come dice l’apostolo, di giorno in giorno, mortificando [...], mostrandole come armi di giustizia per la santificazione, attraverso l’osservanza dei comandamenti di Dio e della chiesa*” (ITÁLIA, 2005a, p.18), quer dizer, a condição agora dada ao homem, como filho de Deus, que ama Jesus Cristo, pressupõe que nesse amor e nessa filiação, sejam observadas as suas palavras, que são palavras de justiça (Capítulo XI). Ambos os capítulos deixariam então a seguinte mensagem: o homem, ao ter Deus e Jesus como exemplo, assim como diretrizes e leis sagradas para seguirem, absorve essa noção de justiça e graça através da aliança com Deus possibilitada pela filiação divina. Deste modo, recai sobre o homem o dever de buscar uma vida que condiz a essa mensagem, baseada na justiça, na piedade e na moderação, buscando a santidade, principalmente aquela voltada ao trabalho e ao mundo.

Do capítulo XII ao XV será possível notar um viés escatológico baseado na finalidade última do homem cristão, a vida eterna (Capítulo XII). Porém, antes de alcançá-la subentende-se que o homem deva percorrer um caminho na terra. Como já enfatizamos, este caminho terá como pano de fundo o pecado, ou melhor: o homem, sujeitado à morte, estará sempre propenso a pecar devido à sua descendência com Adão. Tal condição pode levar o cristão a momentos de fraqueza, de distanciamento de Deus e de sua lei, conseqüentemente de sua justiça. Nesses moldes, o concílio traz três caminhos que possibilitam ao cristão cultivar a graça que lhe é dada ou, em caso de perda ou recaída, de “reconquistá-la”: o primeiro corresponde à perseverança (Capítulo XIII), jamais desistir de perseverar na fé, em buscar a justiça divina, a compartilhar da graça dada por Deus: “*Chi avrà perseverato sino alla fine, questi sarà salvo*” (ITÁLIA, 2005a, p.20); em seguida nos deparamos com a questão da penitência (Capítulo XIV) que discursa sobre a possibilidade de “recuperar” a graça perdida mediante este sacramento; e, por fim, o concílio traz novamente o tema da fé (Capítulo XV), ressaltando mais uma vez que, para que graça e justificação possam existir, para que a perseverança aconteça, e que a penitência seja realizada, é preciso que haja fé.

A questão da perseverança é vista no *Opus Dei* e em seus fundamentos como um elemento essencial, visto que é ela que ajuda a manter o cristão fidedigno às normas, regras e doutrinas que lhes é apresentada. A perseverança, na Obra, tem como fomento a questão da finalidade última do integrante – no viés tomasiano do termo –, assim como ela acaba sendo usada como uma estratégia caso o integrante desvie de seu caminho por motivos subjetivos, mundanos, tentações, enfim, ela é uma garantia que permite ao fiel regressar, caso ele caia, caso ele peque. A perseverança fortifica-se diante da oração, dos sacramentos (principalmente da eucaristia e da penitência) e da convicção da veracidade da Graça e Justiça de Deus:

Ante nuestras misérias y nuestros pecados, ante nuestros errores – aunque por la gracia divina, sean de poca monta –, vayamos a la oración y digamos a nuestro Padre: ¡Señor, en mi pobreza, en mi fragilidad, en este barro mío de vasija rota, Señor, colócame unas lañas y – con mi dolor y con tu perdón – seré más fuerte y más gracioso que antes! Una oración consoladora, para que la repitamos cuando se destroce este pobre barro nuestro (ESCRIVÁ, 1977, ponto 95).

Este ponto extraído de *Amigos de Dios* (1977) nos coloca diante de dois elementos relacionados à perseverança: primeiramente, Escrivá sugere ao integrante a oração, a conversa íntima com Deus nos momentos de fragilidade, de dor, dificuldades, tendo em vista que a oração, além de os fazer perseverar na fé e na graça, os tornará mais fortes frente a todos esses desafios impostos pela vida, pelas questões provenientes do mundo. Em seguida, podemos notar também, na última frase “para que a repitamos”, ou seja, a importância da perseverança frente às questões inevitáveis e imprevisíveis que sempre os afetarão. A perseverança, portanto, deve ser cultivada e fortalecida, para que o cristão possa assim sempre estar disposto a se entregar aos desígnios divinos. Com isso, Escrivá não pretende transferir a culpa dos acontecimentos ruins a Deus, muito pelo contrário, ele, através de sua convicção na sua graça, está ciente de que Deus tem propósitos para cada um de seus filhos e que por isso, todos devem confiar a ele sua vida e acreditar na sua justiça, na sua lei e na sua graça.

A penitência no *Opus Dei* está intrinsecamente ligada à filiação divina, já que Escrivá a vincula a uma realidade mais solene: a cruz. O fundador via na cruz de Cristo um meio de purificação tanto das intenções quanto do corpo. Purificar-se mediante a cruz de Cristo, através do aceite e oferecimento das dores proporcionadas pelo mundo, dos atos penitenciais, do jejum, das mortificações, permitiria, então, ao fiel, executar as tarefas por amor a Deus e aceitar com alegria a cruz que lhe é dada: “Bendita seja a dor. – Amada seja a dor. Santificada seja a dor.... Glorificada seja a dor! ” (ESCRIVÁ, 1999, ponto 208). A filiação divina, também por criar laços e fazer de Deus e Jesus exemplos de vida a serem seguidos pelos integrantes (ESCRIVÁ, 1977), a cruz, o sofrimento de Cristo na terra, sua entrega aos desígnios de Deus, o aceite do sofrimento, a purificação do seu corpo possibilitada por ele e a certeza da vida eterna, motivam os cristãos a agirem da mesma forma:

En el sacramento de la Penitencia, Jesús nos perdona. – Ahí, se nos aplican los méritos de Cristo, que por amor nuestro está en la Cruz, extendidos los brazos y cosido en el madero [...] con el Amor que nos tiene” (ESCRIVÁ, s/ano, ponto 191).

“Motivo para penitência? Desagravo, reparação, petição, ação de graças; meio para progredir...; por ti, por mim, pelos outros, pela tua família, pelo teu país, pela Igreja... E mil motivos mais” (idem, ponto 232). Esse ponto do livro *Caminho* (1999) demonstra a profundidade e a dimensão que a penitência deve alcançar na vida do integrante. Escrivá compartilhava dessa noção da penitência diariamente, enfrentando as dores e decepções da vida diária, se mortificando em oferecimento a Deus com o intuito de pedir graças para ele ou para um amigo, familiar ou conhecido; agradecer; se purificar; buscar intimidade com Jesus Cristo (PRADA, 2003b).

A penitência é um dos ingredientes da receita para o caminho que o cristão deve seguir. Os outros ingredientes são: trabalho sem descanso, oração, perseverança e cumprimento amoroso do dever (ESCRIVÁ, s/ano). Por isso, para o fundador a penitência deve ser uma prova de amor, “*como el pequeñín que demuestra a su padre cuánto le ama, renunciando a sus pocos tesoros de escaso valor*” (ESCRIVÁ, 1977, ponto 136). Esta renúncia humana tem um valor muito grande para Deus e ela exige do fiel um difícil desprendimento. Porém, em teoria, quando o integrante se dá conta da graça a ser recebida, ele se sente satisfeito por fazê-lo.

Como a penitência é vista como um ato de amor e, principalmente, um exercício a ser realizado, Escrivá convida o cristão a fomentar o seu espírito de penitência e de mortificação nos detalhes de caridade, ou através de esforços e ações cotidianas: “*una sonrisa puede ser, a veces, la mejor muestra del espíritu de penitencia*” (idem, ponto 149). Esta passagem de *Amigos de Dios* (1977), se faz muito presente no espírito do *Opus Dei*, nas rotinas dos centros culturais, nas vivências e no cotidiano das numerárias. Na primeira entrevista que realizei em São José dos Campos (SP), ao questionar a respeito desse tema, a numerária me deu a seguinte resposta: “A mortificação, assim como nos ensina São Josemaría em seus escritos, deve nos ajudar a sermos pessoas melhores. Para mim, muitas vezes é muito difícil amar e fazer o bem a uma pessoa que não me agrada do que passar horas utilizando o cilício” (Carla, numerária, Centro de São José dos Campos). Nesta fala é possível notar o sentido subjetivo da prática sacramental da penitência, que exige do cristão esse esforço diário de entrega, através das questões e desafios no mundo. Josémaría Escrivá, no ponto 403 de *Forja* (s/ano), enfatiza:

Cada día un poco más – igual que al tallar una piedra o una madera –, hay que ir limando asperezas, quitando defectos de nuestra vida personal con espíritu de penitencia, con pequeñas mortificaciones, que son de dos tipos: las activas – esas que buscamos, como florecitas que recogemos a lo largo del día –, y las pasivas, que vienen de fuera y nos cuesta aceptarlas.

Em *Sulco* (2012), o fundador retoma o tema da penitência e da mortificação, novamente enfatizando sua importância na vida do fiel, sendo ela vista, portanto, como extraordinária. Para Escrivá, o sacramento da penitência ajuda os homens a dominarem a si mesmos, não permitindo que o pecado e o ambiente prevaleçam sobre as suas questões pessoais, principalmente aquelas relacionadas à graça e à justiça divina (ponto 980). Este espírito de penitência e seu exercício diário, além de serem vistos como uma prova de amor, é tratado como uma consequência responsável por fazer o cristão perseverar na sua busca pela santidade, fraquejar cada vez menos ao pecado e ser cada vez mais forte na sua fé.

O último capítulo do Concílio de Trento dedicado à temática da graça e da justificação (Capítulo XVI) discursa sobre a ligação que deve haver entre a justiça dos homens e a justiça de Deus,

[...] poiché tutta la vita degli uomini deve essere esaminata e giudicata non secondo il giudizio umano, ma secondo quello di Dio, il quale illuminerà i secreti più occulti, e renderà manifesti i consigli dei cuori [...]; come stà scritto, renderà a ciascuno secundo le sue opere” (ITÁLIA, 2005a, p.22).

Ou seja, a justiça primeira deve vir de Deus, já que ele, por ser considerado pai e criador de todo o universo, das coisas animadas e inanimadas, conhece intimamente sua criatura, os seus segredos mais íntimos. Portanto, o julgamento e a justiça devem, de acordo com o documento exposto, vir de Deus. Sendo ela a lei legítima e última, consequentemente, tudo o que é humano deve vir depois, ou basear-se nela.

A questão da justiça divina é concebida com muita seriedade no *Opus Dei*. Josemaría Escrivá, através de seus ensinamentos aproximava este dogma às ações cotidianas, nas relações entre os homens. Neste viés, a proposta de Escrivá consiste em não julgar o próximo devido à própria subjetividade do homem que o permite entender e interpretar o outro de forma muito distinta. O julgamento e a justiça, portanto, passa a ser de responsabilidade divina e, se houver qualquer tipo de julgamento este deve ser buscado na oração:

Não queiramos julgar. – Cada qual vê as coisas do seu ponto de vista... e com o seu entendimento, bem limitado quase sempre, e com os olhos obscurecidos ou enevoados, com trevas de exaltação muitas vezes.

Além disso, tal como a desses pintores modernistas, a visão de certas pessoas é tão subjetiva e tão enfermiga, que desenham uns traços arbitrários, assegurando-nos que são o nosso retrato, a nossa conduta...

Como valem pouco os juízos dos homens!

- Não julgueis sem peneirar o vosso juízo na oração! (ESCRIVÁ, 1999, ponto 451)

O sentido de justiça cabível às questões humanas, então, se aproxima da prudência: ser justo entre os homens significa, no *Opus Dei*, viver a caridade, servir eficazmente a Deus e a todas as almas (ESCRIVÁ, 1977). Nesse sentido, a caridade caminha conjuntamente à Justiça e, devido a isso, exige o cumprimento do dever, isto é, que se cumpram os ensinamentos de Jesus e os desígnios de Deus. Neste ponto, também podemos destacar que, a questão da justiça divina vinculada à ideia de incapacidade do julgamento humano, na prática legitimária o poder institucional do *Opus Dei* em apontar o certo e o errado, controlando, assim, os modos de pensar e de agir de seus integrantes.

2.4 Os dogmas no interior da cosmologia tradicional: a formação simbólica do mundo social.

Ao recuperar elementos dogmáticos que fizeram e ainda fazem parte da tradição católica, Josemaría Escrivá cria um sistema de conceitos e sentidos que perpassa todas as esferas da cosmologia tradicional, atingindo, assim, a hierarquia na sua totalidade.

Este sistema, por emanar conceitos, verdades e criar sentidos, pode ser chamado, nos moldes durkheimianos, de sistema de signos, que exprimem um tipo de conduta e de pensamento que, *a priori*, são exteriores aos indivíduos (DURKHEIM, 1999). Porém como esses signos atingem diretamente os indivíduos que compõem o sistema de fato, eles, mediante suas propriedades coercitivas, acabam sendo interiorizados por cada um de seus integrantes. Após essa interiorização, os signos e seus significados, são disseminados por todo o sistema e mantidos em meio à sociedade³⁷, modificando-a, interagindo diretamente com ela.

Queremos afirmar com isso que, no interior das cosmologias tradicionais haverá, impreterivelmente, a criação de um sistema simbólico embasado em ideais, ideologias e pensamentos muitas vezes ortodoxos, que, *a priori*, serão constituídos exteriormente ao indivíduo e que, *a posteriori*, serão os responsáveis por modificar seu modo de agir, pensar e sentir. Isso acontece no *Opus Dei!*

O sistema simbólico é essencial nesse processo, já que ele, ao ser interiorizado, passa a se abrigar em todas as consciências particulares. Isso se dá mediante repetição. A repetição, já

³⁷ Quando falamos de sociedade, estamos nos referindo, neste momento à conjuntura cosmológica.

prevista por Durkheim (1999), está presente também no interior da cosmologia. Faz parte do seu movimento harmônico.

Como já explicitado, o *cosmos* não é um mecanismo estático, mas um sistema organizado, hierarquizado, que possui movimentos internos que contribuem na permanência de sua ordem e harmonia. É nesse movimento que os pensamentos e verdades são disseminados. Ambos partem do núcleo cosmológico, perpassam todas as suas esferas e retornam ao seu núcleo sem terem sofrido qualquer tipo de alteração. Tal processo, tal movimento, se dá por repetição.

Esse sistema de signos o qual chamamos de cosmologias tradicionais, por serem sistemas que assumem um corpo, uma forma sensível que lhes é própria e que os diferenciam da sociedade em geral, condiz com o que Durkheim (1999) chamou de realidade *sui generis*.

As cosmologias tradicionais não são apenas um conglomerado de ideias e pensamentos, mas também um conjunto de forças emanadas pelo discurso. Uma dessas forças corresponde à força moral que é responsável por reconfortar os homens e conduzir tanto seu pensamento quanto suas ações (DURKHEIM, 1975). A força moral tem como objetivo central afastar o homem da sua condição animalesca, dos seus instintos. No *Opus Dei*, a moralidade compartilha desse mesmo sentido. Daí a noção de homem duplo³⁸ de Platão e, posteriormente, a condição do homem enquanto ato e potência.

Nesse viés, a formação desse sistema simbólico e a forma com que os pensamentos são disseminados em seu interior, pelo poder do discurso, se tornando uma força moral que objetiva tolher o homem, moldá-lo, afastá-lo da sua condição natural instintiva, resulta no que Foucault (1999) chamou de docilidade dos corpos, ou seja, a dominação dos corpos que se dá por mecanismos estratégicos como a disciplina, por exemplo, que acaba por manipular, normalizar e regular o agir, o pensar, o fazer, o ser, o indivíduo e seus corpos. Tal fato é possível graças ao poder do discurso, da proliferação de ideias e pensamentos ditos como verdades, responsáveis pela formação de conceitos, simbologias e signos.

No *Opus Dei*, os discursos são formados mediante o resgate dos dogmas católicos (sendo, portanto, uma linguagem restaurada) e, a forma com que são disseminados no interior do *cosmos*, faz com que esse discurso seja considerado tradicional. Ele, ao ser legitimado pela hierarquia, se naturaliza de tal modo a ser visto como um reflexo num espelho.

³⁸ Na teoria de Platão o homem seria duplo porque nele se encontram dois mundos: o da matéria incompreensível e amoral, por um lado, e o das Ideias, do Espírito e do Bem, por outro. Estes dois mundos, por serem naturalmente opostos, estão em conflito dentro de nós. (PEREZ, s/ano)

No que diz respeito à aplicabilidade deste discurso, conjuntamente ao significado dos símbolos que ele forma e, do “ser do homem” que ele cria, cabe ressaltar que, no *Opus Dei*, a proposta do fundador é aproximar duas categorias que são consideradas opostas: a Obra e o Mundo.

Ao voltar seu discurso e seus signos para as questões que permeiam o mundo, a Obra acaba se apropriando de questões ordinárias de viés coletivo e individual. Porém, como pudemos notar em pesquisa de campo, o *Opus Dei* exerce essa relação com o mundo através de um intermediário: o cristão, o seu integrante. Ou melhor, através do “chamamento universal à santidade” e da ideia de “santificação do trabalho”, o *Opus Dei*, acolhe o fiel, o apresenta ao seu lugar natural na hierarquia e, a partir daí, começa a guiá-lo no mundo. Isso acontece graças a presença do mundo simbólico já formado, que assume para si o controle dos problemas que afetarão o seu integrante, bem como permite à Obra agir diretamente nas questões relacionadas aos medos, inseguranças e não-reconhecimento, além da mesma controlar os desejos, ações e expectativas dos integrantes.

Neste sentido “quanto mais amplamente as instituições abrigam as expectativas, mais elas assumem o controle das incertezas, com um efeito a mais: o comportamento tende a conformar-se à matriz institucional” (DOUGLAS, 2007, p.57). Tal pensamento ao ser refletido através dessa formação simbólica do mundo social e as dinâmicas internas das cosmologias tradicionais, a normatização das regras e a docilidade dos corpos acabam sendo consequência de um processo coeso e coercitivo externo ao indivíduo. Assim, propomos ir um pouco além nessa discussão devido à sua complexidade. Tal fato nos leva a pensar no problema provindo dessa atitude institucional traduzida no discurso, porém, antes de qualquer coisa nos cabe as seguintes questões: por que essas cosmologias estão crescendo? Por que os jovens as estão procurando? E mais, o que elas oferecem?

Tais questionamentos são fundamentais e, com eles, não queremos dizer que não existe um problema, mas uma configuração institucional estratégica muito problemática que, muitas vezes, acaba manipulando os indivíduos e seus corpos. Porém, para analisar em qual grau esse problema se faz presente nas cosmologias tradicionais, não basta partir da análise da instituição ou apenas nos limitarmos a ela. É preciso também olhar para os indivíduos que estão em seu cerne. Essa proposta se dá devido à própria observação em campo: nenhuma das jovens se sente na obrigação de estar ali ou de permanecer, elas apenas estão e permanecem. Elas não se sentem diferente às demais jovens, se sentem mais seguras, elas têm medo do mundo, porém querem viver nele, querem participar dele assim como as demais pessoas participam. A questão, portanto, deve se voltar a esta relação que ocorre entre a cosmologia

tradicional e o presente histórico para, após isso, compreender a forma com que este mundo social simbólico e seus discursos serão aplicados na tentativa de entender sua complexidade e seu crescimento.

3 VENITE POST ME: A COSMOLOGIA TRADICIONAL EM MOVIMENTO – O SER JOVEM NOS CENTROS CULTURAIS E NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.

Posteriormente à demonstração de como as cosmologias tradicionais se apropriam dos discursos, disseminando-os e legitimando-os em seu interior graças ao processo de repetição, mediante a formação de um sistema simbólico responsável por modificar o modo de agir, pensar e sentir dos indivíduos que o compõe, tornando-os sujeitos sujeitados (FOUCAULT, 2012), propomos neste capítulo uma reflexão mais aprofundada acerca das consequências de tal formação. Pretendemos com isso investigar, utilizando dados da pesquisa de campo, como este processo de docilização dos corpos, bem como a disseminação e naturalização dos discursos, se concretizam no cotidiano das jovens, tendo sempre em vista a relação entre a cosmologia tradicional e o presente-histórico.

A priori, convém refletir sobre as condições do presente-histórico dos séculos XX e XXI. Como já explicitamos, o século XX foi marcado pelas grandes guerras, pela ascensão e queda de ideologias estatais que ganharam força e se legitimaram por décadas. Posteriormente, ainda no mesmo século, podemos apontar o enfraquecimento dos Estados-nação, dos sentimentos de nacionalismo, bem como a consolidação de um novo sistema mundial, agora global, responsável por modificar as várias esferas das sociedades e por reformular conceitos e modos de vida (MARRAMAIO, 2009).

Na sua totalidade, as modificações conceituais de bem e mal, inimigo, tempo, espaço e, conseqüentemente, os diversos modos de pensar e agir, atingiram e ainda atingem diretamente o indivíduo. Neste sistema global, o indivíduo e suas necessidades ganham valor central, e essa idéia tem suas origens no Renascimento, que traz como consequência a promoção moral do homem, este agora movido por desejos subjetivos e voltado para a autossatisfação (WOLFF, 2012). Tais necessidades, se tornam, então, a razão das sociedades. Isto é, as necessidades subjetivas dos indivíduos passam a ser sinônimo de liberdade, satisfação e de felicidade. Conforme enfatizou Sahlins (2004, p.568), no século XX, “a atenção interminável e irremediável de todo homem para com seus próprios desejos tornou-se a própria condição da liberdade”.

A busca do homem pela autossatisfação não é uma característica exclusiva da configuração cultural, política, econômica e social dos dois últimos séculos. Esta noção, por exemplo, pode ser encontrada no cerne do cristianismo, intrinsecamente ligada ao Mito de Adão: o ato de comer do fruto proibido, faz nascer em Adão a necessidade de obedecer seus

próprios desejos (AGOSTINHO, 2014) e a pensar por si. Tal ato, além de representar uma nova concepção sobre si mesmo, também se estende à mudança de compreensão de outras dimensões, como a espacial, o que permitiu a Adão um novo modo de olhar o paraíso, bem como relacionar-se com ele (Gn, 3).

Este ato de Adão é visto, no cristianismo, como o “Pecado Original”, que fadou todos os seus descendentes e futuras gerações a serem pecadores, isto é, a serem propensos ao pecado. Tal mito traz duas reflexões: no cristianismo, como já afirmamos, o ato de Adão em comer o fruto proibido leva o homem a pensar por si mesmo, a querer satisfazer suas próprias necessidades. Este ato também significa desobediência: Adão desobedeceu a única regra que lhe havia sido imposta e pecou! A desobediência dessa ação teve consequências terríveis, pois graças a ela Adão foi expulso do paraíso, conheceu a finitude da vida na terra, o bem e o mal, e deixou o pecado como herança para todos os seus descendentes (BÍBLIA, 1990). A apropriação desta ideia leva a igreja católica a legitimar o ato de obediência a Deus, que, em amor a seus filhos, enviou Jesus Cristo para que todos tivessem a possibilidade de voltar à gozar da vida eterna e, assim, serem salvos. Porém, para fazê-lo, tornou-se imprescindível a odebiência, que exige do cristão uma união íntima com Deus, “[...] uma renúncia àquilo que é exclusivamente nosso, a tão falada autorrealização” (VATICANO, 2012). Este excerto da homilia proferida por Bento XVI, não pretende fazer com que o cristão deixe de lado os seus desejos e suas necessidades individuais, mas, convida a todos para uma aliança ao sagrado que deve se dar mediante a obediência. E obedecer pressupõe renunciar à esta busca pela autorrelização. Ao mesmo tempo, tal ato pode significar uma transmissão de poder, isto é, concenter à insituição o poder pessoal de decisão. Neste último caso, a autorrealização seria uma consequência de tal obediência aos ensinamentos, perdendo seu lugar de objetivo principal a ser alcançado pelo indivíduo.

Na cosmologia tradicional, a autorrealização do sujeito é oferecida através dessa noção. Tal pensamento tem suas raízes na teologia da moralidade, porque, primeiramente, para que se obedeça é necessário a delimitação daquilo que deve ser obedecido (SESBOÛÉ, 2003). Assim, através da formação de um sistema simbólico fincado em ensinamentos de cunho moral, que delimita o que é certo e o que é errado, a cosmologia tradicional ganha forças, lidando diretamente, mediante suas moralidades, com a questão da autossatisfação e autorrealização, se colocando como o caminho que permitirá ao integrante realizar seus desejos pessoais. Porém, vale ressaltar que ela o fará sempre impondo o que entende por correto.

Destarte, refletir sobre o presente-histórico significa se deparar com essas buscas de autossatisfação, porém muito mais complexas, problemáticas, e com resultados psicológicos gravíssimos, devido ao contexto (EHRENBERG, 2010). E esta busca se intensifica na contemporaneidade, se tornando cada vez mais frenética, já que este novo sistema global, capitalista oferece uma miríade de possibilidades, muitas vezes ilusórias e inalcançáveis (ILLOUZ, 2014). É uma corrida sem fim. Um mundo de exigências, das especialidades, do indivíduo que deve estar sempre atualizado, capaz de realizar multitarefas, que tudo deve saber, que tudo deve conhecer e que, ao mesmo tempo, não encontra uma única coisa necessária. Nada basta! O conhecimento, agora viralizado, é ilimitado. Há um universo infinito de possibilidades.

Tal quadro, conforme apontou Honneth em *La Sociedad del Desprecio* (2013), contribui para a formação de “patologias sociais” que atingem diretamente as individualidades de todos aqueles que compõem os grupos e sociedades do sistema: “[...] uma sociedade pode também fracassar em um sentido mais global, a saber, em sua capacidade de assegurar a seus membros as condições de uma vida bem-sucedida” (Idem, p.35). Em outras palavras, as patologias sociais ocorrem graças à disseminação da ideia de que cabe às sociedades assegurar boas condições sociais que possibilitem a autorrealização de seus integrantes. Porém, na prática isso não acontece e, seu fracasso ao fazê-lo, resulta em tais patologias.

Além disso, convém ressaltar que no processo de globalização, uma infinidade de possibilidades significa também uma infinidade de “poder ser”, de caminhos a serem trilhados e, conseqüentemente, as vontades também serão infinitas. Por conseguinte, o homem jamais se sentirá totalmente satisfeito. Temos assim, a imersão do indivíduo em um ciclo vicioso de insatisfação, frustrações e conflitos internos (EHRENBERG, 2013). Conjuntamente a isso, apontamos outros problemas como a nebulosidade da figura do inimigo, que não tem rosto, não tem forma, que está em toda parte (BAUMAN, 2009).

Tal processo culmina num movimento de encrustamento dos indivíduos, resultado da hipervalorização do mesmo e da acentuação da concorrência (EHRENBERG, 2013). Logo, todos eles, cada vez mais fechados nas suas subjetividades, são inseridos em uma corrida desenfreada pelo reconhecimento em um mundo onde tudo é possível. Assim, a autossatisfação e o reconhecimento, para que tenham chance de se concretizar, geram outras necessidades como: alto grau de desempenho, superação, especialização, multiconhecimento e capacidade para execução de multitarefas. Tendo em vista este contexto, onde estão as jovens que estudamos? Estão inseridas nele! São afetadas por ele! Acreditamos, que justamente por tais fatores, por serem totalmente afetadas por essas problemáticas

provenientes do processo de globalização, os jovens recorrem à cosmologia tradicional, na esperança de terem suas angústias, inseguranças e medos minimizados.

Além disso, acreditamos que tais problemas permitiram ao *Opus Dei*, enquanto uma cosmologia tradicional, ganhar mais seguidores, principalmente na última década do século XX e do século XXI, reagindo não apenas aos movimentos políticos radicais dos anos vinte e trinta, ao Concílio Vaticano II, aos movimentos de emancipação de mulheres e das diversas minorias, ao comunismo, marxismo, socialismo e anarquismo, mas nascendo também em resposta a esse sistema, como um paradoxo da modernidade.

O *Opus Dei* ao se configurar como cosmologia tradicional, resgatando pensamentos ortodoxos medievais e tridentinos da Igreja Católica e legitimando-os mediante a formação de um sistema simbólico, insere nos seus integrantes – bem como nessas jovens -, normas de condutas e modos de pensar um tanto quanto radicais, se tivermos em vista os diversos modos de vida contemporâneos ofertados pelo sistema global e pelas diversas configurações da liberdade e do ser. E ele o faz através da oferta de elementos paradoxos à modernidade como segurança e reconhecimento, por exemplo. O problema não condiz ao *Opus Dei* ofertar segurança e guiar seus integrantes, mas ao modo com o faz, muitas vezes mascarando o real problema e levando seus adeptos a convicções opostas, isto é, discursar sobre o amor ao mesmo tempo em que se demonstra intolerante à diversidade de formas de vida.

Outro fator é que as cosmologias tradicionais, por criarem bases institucionais fortes, acabam adquirindo grande poder coercitivo, se tornando, conseqüentemente, as novas formadoras e disseminadoras de “verdades”, de discursos convincentes, capazes de modificar o modo de pensar e agir de seus integrantes, de forma despercebida e natural, fazendo com que suas doutrinas e regras de conduta sejam naturalizadas (LIZARELLI, 2015). A eficácia deste processo pressupõe que o integrante acredite piamente na Obra e, para fazê-lo, são necessárias rigorosas obediência e formação.

Obediência aos ensinamentos e às condutas da prelazia é fundamental por estar intrinsecamente relacionada à ordem: obedecer presume manutenção da ordem e esta, conseqüentemente, supõe harmonia. Conforme já demonstrado, harmonia e ordem eram elementos fundamentais para a existência do *cosmos* e de sua funcionalidade, logo, ambos elementos também são imprescindíveis à existência das cosmologias tradicionais (CORTÉS, 1999).

Além disso, obedecer encaminha o indivíduo à submissão. Submeter-se a algo significa reduzir-se à obediência e à dependência, ou obedecer às ordens e vontades de algo ou alguém (FERREIRA, 1986). Ou seja, a submissão do indivíduo à cosmologia tradicional

supõe que o mesmo à conceda total direito de pensar por ele e de lhe mostrar o que é certo ou errado. A instituição, organização ou grupo, faz isso com propriedade por estar sobreposta ao indivíduo e exercer sobre ele uma força coercitiva que lhe própria (DURKHEIM, 1999), delimitando seu agir, modificando-o, submetendo-o a ações irracionais e/ou criando nele uma falsa ideia de racionalidade, isto é, o indivíduo passa a obedecer a instituição através da crença de que obedece porque escolheu fazê-lo, como se este obedecer fosse racional, mantendo-se cego a esta força social que o transpassa e o atinge.

O problema maior não se encontra no ato de obedecer, mas na tênue linha existente entre obedecer e servir. Obedecer cegamente, mediante submissão das próprias subjetividades, pode levar à servidão e ao costume. Este, por sua vez, justamente por exercer grande poder sobre os indivíduos, ensina-os a servir da forma mais problemática possível: voluntariamente (BOÉTIE, 1886). Diferente dos animais que, para submeterem-se, precisam ser acostumados a servir desde que nascem e ainda assim, sempre resistem para “mostrar à natureza ou ao menos testemunhar que, se serve, não é por sua vontade, mas por nossa imposição” (Idem, p.18). Já, o homem, torna todas as coisas naturais embasado num sentimento de que tudo se cria e se acostuma, “assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume” (p.24).

A ordem moral, portanto, que culmina em força de influência da cosmologia tradicional, não está fincada apenas no resgate de uma tradição, mas nos desejos das pessoas:

[...] o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão (FREUD, 1987, p.39).

Trazendo esta citação de Freud (1987) para o contexto das cosmologias tradicionais, a exemplo do *Opus Dei*, é possível afirmar que a ordem moral imposta pela Obra está fincada nas demandas individuais de seus integrantes, ou seja, o *Opus Dei* ao recorrer às questões referentes ao presente-histórico está, na verdade, oferecendo ao integrante a possibilidade de este realizar seus desejos, já que a cosmologia tradicional traz respostas e aponta o caminho – que julga correto – para que o indivíduo consiga se autossatisfazer, com a promessa de fazê-lo feliz, confortá-lo e de reconciliá-lo com a vida. Porém, sua eficácia depende da submissão e da obediência.

3.1 Da Obra de Deus: análise etnográfica do interior dos centros culturais, atividades e formação espiritual.

Em uma entrevista publicada na íntegra no livro *Sobre Deus, a Igreja e o Mundo* (2013), Fernando Ocáriz, atual prelado do *Opus Dei*, ao ser questionado sobre os jovens que se afastam do catolicismo após a realização da crisma, afirma que um dos problemas “pode ser a de que muitos desses jovens não encontram na Igreja um ambiente humano (grupo, comunidade, ou como se queira chamar) com o qual se sintam identificados” (OCÁRIZ, 2013, p.74). Este distanciamento, segundo Ocáriz (2013), acontece quando a formação do jovem se limita apenas a uma transmissão de doutrina. Isso significa que, para que ocorra sua permanência, é imprescindível a prática de uma “formação que, em todos os níveis, chegue não apenas à inteligência, mas também à vontade e ao coração” (Idem, p.74). Essa é a proposta do *Opus Dei*. E ele o faz de forma gradual, como veremos.

Para adentrar nesta discussão, é necessário ter em mente que a jovem, ao começar a frequentar os centros culturais, passará por um processo gradual de inserção na cosmologia tradicional que tem à sua disposição um complexo sistema simbólico ordenado pré-formado e harmoniosamente em movimento.

Na cosmologia tradicional, o passado, ao ser recuperado, exerce um grande papel, pois será comparado ao presente, visando uma “recompensa” futura. Logo se faz necessária a criação de meios que estreitem as histórias individuais – pensando na subjetividade do integrante –, à história coletiva – isto é, com o passado-histórico da cosmologia e o passado que a mesma resgata (FERRAROTTI, 2011). Ambas as realidades precisam uma da outra para que se possa chegar em um consenso e em uma coerência.

Este processo de formação é muito interessante, porém, é importante ressaltar que, ao resgatar um tempo passado, a cosmologia tradicional não o reinventa no presente, adaptando-o. Ela se apropria de ideias, ideologias e doutrinas de um determinado tempo e o reforça no presente-histórico. Então, a estratégia para fazê-lo é baseada no público em que ela se volta, ou seja, o passado se relaciona com o presente, porém um não adentra o outro, ambos permanecem distintos.

O presente-histórico é tratado como estratégia: em um mundo de desenfreada busca pela autossatisfação e reconhecimento, movido pelas propagandas e publicidades sobre dinheiro, etc., e que não disponibiliza meios suficientes para que se possa conquistá-los, a cosmologia tradicional se legitima por oferecer – ilusoriamente ou não – os caminhos e os

meios para que seu integrante tenha a possibilidade de conseguir realizar todas essas coisas, garantindo, de certo modo, o seu futuro.

Não há abertura! Quanto mais fluida e líquida for a conjuntura social (BAUMAN, 2001), mais sólida e estável será a cosmologia tradicional.

3.1.1 O perfil e a formação das jovens.

Quem são as jovens que frequentam, em maior número, os centros culturais? São meninas, entre 12 e 25 anos, que chegam ali por motivos diversos: algumas são filhas de supernumerários – participam das atividades assim como seus pais –; outras são meninas convidadas por aquelas que já participam a mais tempo, são amigas de escola, de aula de dança, de aula de inglês, enfim, que fazem parte de algum ciclo de amizade das jovens vinculadas; outras são universitárias e chegam porque procuram um lugar mais tranquilo – estilo pensionato – para se hospedar em período letivo; e, por fim, há meninas chegam para conhecer a Obra, sem convite prévio, apenas por curiosidade, porque ouviram falar.

Como exemplo deste último caso, podemos citar a numerária Giovanna que entrevistei em Roma:

Giovanna conheceu a obra em São Paulo quando ainda era estudante universitária e foi lá que decidiu dizer seu SIM. Foi numerária auxiliar na “Terra da Garoa” por mais ou menos 04 anos e em 2003 recebeu o convite para exercer sua função em Roma, na sede do *Opus Dei*. Giovanna disse sim e se mudou para Roma (LIZARELLI, 2015, p.71).

Outro fator importante são as atividades de voluntariado que ajudam nesse processo “pescagem”, como é possível notar na fala de uma das jovens:

Conheci o *Opus Dei* no ensino médio através de uma amiga que me levou para estudar no centro cultural e me convidou para participar do projeto voluntário [RURAL], nas férias, foi no projeto que conheci melhor a Obra.

Como as atividades demandam grande número de pessoas – já que tem durabilidade semanal e, muitas vezes, são realizadas em outras cidades, em escolas, asilos e orfanatos –, procurar novas voluntárias acaba sendo algo recorrente.

Quando realizei pesquisa de campo pela primeira vez, fiquei muito surpresa ao chegar ao centro cultural, primeiramente pela estrutura da casa. Arquitetonicamente, imaginava um

prédio semelhante a um mosteiro, com uma torre ao fundo e uma cruz na ponta. Porém, quando me deparei com o local não havia qualquer referência de que ali se situava uma casa de numerárias, com excessão de uma pequena placa fixada ao lado do interfone, prateada, com o escrito: Centro Cultural Alfa. Era uma casa de três andares com um pequeno jardim na frente. Ao lado esquerdo havia um portão fechado, mais largo, indicando uma garagem. Ao ingressar na propriedade fui recebida por uma jovem numerária, e em poucos minutos notei a movimentação das meninas. Algumas usavam calça jeans e camiseta, outras usavam vestido, sandália, tênis, chinelo, enfim, não havia nada que apontasse que aquelas meninas faziam parte de uma organização religiosa.

Quanto ao comportamento, nas primeiras visitas me foi mostrado muita animação e alegria. As meninas pareciam estar felizes o tempo todo! As angústias me foram reveladas depois, conforme fomos conversando e também dependendo do tipo de atividade, como, por exemplo, no Café Profissão: enquanto esperávamos a palestrante chegar, as meninas comentavam sobre as dificuldades do mercado de trabalho, se seria melhor ou não ingressar num programa de pós-graduação, enfim, elas pareciam bem angustiadas quanto a tais questões referentes ao futuro.

Outra impressão que tive observando-as é que todas ficavam bem à vontade e, por isso ocupavam os vários ambientes do centro cultural: abriam e fechavam armários, deitavam nos sofás, riam alto, ajudavam a colocar a mesa para o café-da-tarde, depois auxiliavam na limpeza. Se faltava algum material, elas mesmas pegavam. Digo isso pelo fato de não haver uma numerária as auxiliando o tempo todo, ou as observando, como experenciei em algumas outras instituições católicas que conhecia até então. Observei uma mudança de comportamento apenas quando o padre numerário chegou para realizar a confissão; elas ficaram mais centradas e evitavam falar alto.

Outra observação foi quanto ao modo de falar. Todas eram muito educadas, cordiais e solícitas com as numerárias e também umas com as outras. Não falavam palavrão. Usavam gírias como: “tipo assim”, “ai, sua louca”, “fala sério”, entre outras. Os assuntos que conversaram eram diversos: falavam sobre escola, livros que estavam lendo, filmes em cartaz no cinema, “micos”, coisas que aconteciam em casa e entre as amigas. O interessante é que todas falavam apenas de amigas, e não de amigos. Os nomes masculinos que eram citados, sempre faziam referência a algum professor, irmão ou primo mais próximo à família.

Em uma das visitas fiquei no centro um pouco a mais das horas previstas a pedido das próprias meninas, para tomar café-da-tarde com elas. Haveria, naquele dia, bolo de chocolate, suco de laranja e pão-de-queijo. Elas estavam bem animadas com isso. Chegando à sala de

refeição das numerárias, havia uma jovem, por volta de 15 anos, imagino, que eu não conhecia até então. Fomos apresentadas pelas duas meninas que me acompanhavam e elas disseram que eu estudava o *Opus Dei*. A jovem, no mesmo instante veio em minha direção, muito surpresa, e me perguntou se as pessoas faziam caretas quando eu falava sobre o meu objeto de pesquisa, porque, segundo ela: “as pessoas na escola, ao saberem que faço parte do *Opus Dei*, sempre perguntam se carrego uma caveira na mochila! Credo! Deeeer, o *Opus Dei* não é isso gente, pelo amor!”. Todas riram.

Essa fala nos leva a duas interpretações: é possível primeiramente notar a descontração a um ideário que permeia o *Opus Dei* no que se referem às críticas e aos “achismos”. Posteriormente, essa postura de descontração demonstra uma certa leveza que ela sente em relação a pertencer à Obra. E isso faz sentido quando voltamos nosso olhar para o processo de formação que, gradualmente, leva essas jovens a terem outras concepções de mundo e do que é o *Opus Dei*. Tais concepções são legitimadas e perpetuadas graças ao sistema de signos que as constitui, isto é, da cosmologia tradicional.

No que condiz ao número de jovens, especificamente do centro cultural Alfa, na minha primeira visita, em 2013, totalizávamos 21, incluindo as numerárias. Posteriormente, este número aumentou. Na última visita realizada em 2016, a lista de meninas vinculadas indicava 47 nomes – o número dobrou em 03 anos, ressaltando que nesta lista não estavam incluídas as numerárias. Outro fator interessante é que todas as vezes que fui até o centro, sempre havia um rosto diferente, eu sempre era apresentada a alguém.

Quanto às questões referentes à permanência, essas são subjetivas. Cada uma está ali por um motivo que lhe é próprio. Isso é muito interessante! Sempre há alguma coisa ou algo que faz sentido a elas, que as mostra que o correto e o melhor é fazer parte daquele meio. Das vezes que as questionei quanto a isso, as respostas foram variadas: “estou aqui porque gosto do ambiente”, “me sinto acolhida”, “é seguro”, “o *Opus Dei* me ajuda nas coisas do dia-a-dia”, “é muito bonita a mensagem da Obra”, “ah, eu gosto!”, “me sinto bem”.

Além disso, pensando ainda nesta permanência, enfatizo o questionário enviado às jovens do centro cultural Alfa, que tinha o intuito de registrar suas experiências na Jornada Mundial da Juventude, realizada no Rio de Janeiro em 2013. Entre as questões, perpassei por assuntos sobre o “ser jovem” já tendo em vista uma possível pesquisa – que resultou nessa dissertação. As perguntas tinham como objetivo refletir sobre os motivos que levavam as meninas a permanecerem no *Opus Dei* depois de conhecê-lo mais a fundo. Também buscava compreender esse contraste proveniente da relação entre uma instituição conservadora e a juventude.

Visando uma primeira análise, transcrevo duas respostas que me foram enviadas, referentes à seguinte questão: ‘Como é ser jovem no *Opus Dei* hoje? Você se sente diferente dos demais jovens que não participam da Obra?’.

Ressalto que as palavras e/ou termos destacados visam enfatizar elementos comuns que as aproxima, destacar um padrão conceitual pré-estabelecido – neste caso, “ser jovem” ou “juventude” –; e também indicar elementos na própria fala que, de certo modo, traduzem a formação que receberam ou recebem nos centros culturais, que estão intrinsecamente ligadas aos problemas culturais e sociais externos a elas.

Resposta 01:

não me sinto diferente [destaque da autora] de outros jovens católicos que não participam da Obra ou de jovens não católicos, tenho os mesmos anseios, as mesmas vontades, participar da Obra não me impede de fazer o que jovens geralmente fazem ou de ser como os jovens são.

Resposta 02:

Ser jovem no *Opus Dei* é ter a certeza de estar sempre acompanhado, quer dizer, você sempre tem alguém – amigos!- que compartilha os mesmos ideais que você, que também tem – talvez os mesmos – defeitos, mas também tem uma luta e um diretor espiritual, que dá as “dicas” para chegar no ideal: a santidade. Sinto segurança e alegria por ter a oportunidade de ter uma formação sólida (doutrinal principalmente). Sei que alguns jovens lá [JMJ/2013] não tem tudo isso, e talvez fiquem apenas na emoção, o que é uma pena. Diria que essa é a única diferença que sinto, pois lá no meio éramos todos jovens... filhos de Deus... querendo ver seu pastor: Papa Francisco, o vigário de Cristo na terra.

O termo “não me sinto diferente” representa a resposta da maior parte das meninas e, todas se apoiam na mesma argumentação, de que o *Opus Dei* não as impede de “fazer o que os jovens geralmente fazem ou de ser como os jovens são”. Realmente, como veremos na discussão sobre a formação dos integrantes, a seguir, a estrutura metodológica de formação do *Opus Dei* é gradual e, primeiramente, não retira as meninas de seu ciclo de convivência. É como se o primeiro passo objetivasse mostrar-lhes uma outra forma de vida que possibilitará a cada uma lidar com os seus “anseios, ideais e defeitos”, isto é, com suas angústias, com os problemas provenientes do seu presente-histórico, porém sem se afastar dele: é como uma garantia de que tudo dará certo, de que não precisam ter medo, porque agora elas estão

protegidas e para isso tudo acontecer, não há necessidade de romper seus vínculos, abandonar os amigos, ou deixar de ser o que são.

Não queremos com isso afirmar que assim será. Muito pelo contrário: a formação, por ser lenta e inserir cada uma delas neste universo simbólico, conseqüentemente mudará a forma com que cada uma lida com as situações cotidianas. As amigadas provavelmente mudarão, mas essas mudanças se realizarão timidamente, mediante processo vagaroso, no tanto que as jovens, para serem oficialmente numerárias geralmente passam por uma formação básica com durabilidade aproximada de 07 anos (ALLEN JUNIOR, 2006).

Outro ponto interessante da primeira fala, condiz à distinção entre “jovens católicos” e “jovens não católicos”. Por um lado, essa distinção poderia referenciar o círculo de amigos da jovem; por outro, poderia representar uma limitação de amigadas: de que seus amigos próximos seriam católicos, enquanto os demais conhecidos seriam os não-católicos. Porém, após realizar tal delimitação, independente de ter proximidade ou não com jovens católicos ou não católicos, a jovem se recorre à comparação, colocando-os no mesmo patamar, como é possível notar em: “sinto os mesmos anseios e as mesmas vontades”.

Já na segunda resposta, gostaríamos de fazer as seguintes ressalvas: No fragmento “a Obra não me impede de fazer o que os jovens geralmente fazem ou de ser como os jovens são”, o verbo impedir faz referência a uma questão já discutida neste trabalho e que será aprofundada no próximo tópico, referente à liberdade e ao livre-arbítrio: em nenhum momento ela afirma que faz ou que é (livre-arbítrio), mas que não é impedida de ser ou de fazer (liberdade). Esta fala não anula o fato de ela se colocar na condição de jovem, justamente por afirmar que compartilha os mesmos “anseios” e “vontades” – ambos fazem referência ao que ela sente, ao que almeja. Em complementação, posteriormente, ela utiliza os verbos “fazer” e “ser”: tendo em vista que a jovem tem “anseios” e “vontades” como qualquer outro jovem (fazer faculdade, ter um bom emprego, etc.), porém o modo com que alcançará isso, essa autorrealização, poderá ocorrer de dois modos: ou fará igualmente aos demais jovens, ou de acordo com algo que ela acredita, que não necessariamente a liga à juventude.

Esta segunda resposta foca um pouco mais na questão da formação. Assim, é possível notar que a jovem participa das atividades do *Opus Dei* há mais tempo, já que algumas concepções lhe são claras como a função de “diretor espiritual”, que é exercido por um padre numerário. As direções espirituais, como veremos, tem o objetivo de guiar essas meninas, de aconselhá-las quanto às suas ações e atitudes. Naquele momento, o seu ideal se referia à santidade, o que não significa que sempre tenha sido este. Outro ponto importantíssimo é a

afirmação de que fazer parte do *Opus Dei* permite à jovem se sentir segura e isto acontece, segundo ela, graças à “formação sólida (doutrinal principalmente) que encontrou na Obra.

No *Opus Dei*, a formação de seus integrantes³⁹ não se resume em um curso de curta ou longa duração ministrado por professores especialistas, por um determinado período letivo, resultando em um diploma ou título, como acontece em um seminário ou em uma graduação, por exemplo. Como já afirmamos nesta dissertação, a formação dos integrantes é gradual e não tem um tempo mínimo ou máximo.

Quando entrevistei a numerária Carla, questionei-a a respeito do tema. Na época da entrevista, em 2013, a numerária tinha 47 anos e participava da Obra desde os 18 anos. Segundo a mesma, a sua formação ainda não tinha terminado:

Minha formação é permanente. Nós numerárias estamos sempre estudando. Nossos professores estudam em Roma [na *Università della Santa Croce*]. Os padres numerários também nos dão aulas. Geralmente as numerárias, para estudar, precisam se locomover uma vez por semana para um lugar onde há professores para ensiná-las teologia. No meu caso, agora faço as matérias semestrais em São Paulo.

Porém, a formação espiritual das numerárias não se resume apenas às aulas de teologia, mas condizem a um conjunto de atividades espirituais realizadas nos centros culturais. Geralmente o curso de teologia é voltado apenas às numerárias. Conforme Carla me relatou, para as jovens “há uma formação básica [realizada nos centros] e até um ensino básico de filosofia”. E é nesta formação que nos atemos nesta dissertação.

A formação das jovens não é realizada por intermédio de aulas teóricas de teologia, mas mediante um aprendizado que se realiza por meio de diversas atividades: a primeira condiz àquela própria da igreja católica, referente ao catecismo. Todas elas, como cristãs exemplares que devem ser, passam pelo sacramento da eucaristia e, posteriormente, pela crisma. Conjuntamente a isso são inseridas nas seguintes atividades: retiros, direção espiritual, meditação, recolhimento, missas diárias e tertúlias (LIZARELLI, Nayara C., 2015; ALLEN JÚNIOR, 2006; FORTES FERREIRA, 2005; opusdei.org).

³⁹ Com exceção dos padres numerários que são formados em teologia pelos Seminários e, posteriormente, vinculados à Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz.

Os retiros são realizados ao menos uma vez por ano e são obrigatórios às numerárias. As meninas podem participar se desejarem. Geralmente, quando a jovem não é vinculada ao *Opus Dei*, em alguns centros culturais, é necessário que a pessoa seja indicada por outra já vinculada para que possa participar de tal atividade. Os retiros são realizados em lugares afastados dos centros urbanos por ser um evento composto por palestras, meditações e orações que exigem concentração e serenidade. Segundo a numerária Giovanna (Roma, 2014), “o retiro é uma atividade muito esperada, já que foi em um retiro que o Nosso Padre recebeu o primeiro chamado fundacional do *Opus Dei*”.

A direção espiritual é realizada semanalmente em conjunto com a confissão em uma sala específica ou confessionário, onde a jovem ou numerária, conversa abertamente sobre vários assuntos cotidianos, sobre o que erraram e acertaram durante a semana, e pedem conselho de como proceder com tal atitude, dúvida e/ou problemas, ao seu diretor espiritual, isto é, ao padre numerário responsável pela formação das integrantes (ALLEN JUNIOR, 2006). A direção espiritual é uma das atividades mais criticadas por Fortes Ferreira (2005), considerada por ele uma espécie de “acerto de conta semanal”, em que o integrante deve contar ao padre numerário todos os acontecimentos da semana, detalhando gastos, atitudes e sentimentos subjetivos. Após o relato ao padre numerário, este tem o dever de orientar o integrante para que ele siga exatamente os ensinamentos do *Opus Dei*. Para Fortes Ferreira (2005), tal atitude condiz a um ato de submissão e anulação de vontades.

A meditação é realizada na capela do centro cultural e todas podem participar, independente da faixa etária. É uma atividade semanal e corresponde a um momento de oração e reflexão. Todas devem entrar na capela antes do padre numário. Este ingressa na capela por uma porta lateral localizada do lado direito do altar e se ajoelha em frente ao santíssimo para proferir uma oração. Neste momento todos os presentes também ficam de joelhos. Em seguida, todos sentam, o padre numerário lê o evangelho do dia e faz uma reflexão acerca desta leitura realizada. A reflexão versa sobre os ensinamentos deixados por Josemaría Escrivá e várias vezes é exemplificada com uma parábola. O padre numerário, enquanto fala da teologia do fundador tendo como base o evangelho do dia, se preocupa sempre em aproximar esses ensinamentos ao cotidiano, como foi o caso de uma das meditações que participei cujo tema era o da disciplina. O padre numerário fez a seguinte observação: “Não adianta não ter disciplina e, um dia antes da prova, fazer promessa para conseguir uma nota boa. É preciso disciplina com os estudos! [todas riram]”.

O recolhimento é uma atividade mensal e individual. Consiste em dedicar algumas horas ou dias por mês à oração pessoal e à reflexão sobre temas de vida cristã. Das jovens que

responderam ao questionário, uma delas elegeu o recolhimento como sua atividade preferida: “[...] o recolhimento me ajuda muito. Faço uma “pausa” no mês para ver como está a minha vida, minha relação com Deus e os demais, e isso me dá mais ânimo para continuar neste caminho”.

Há também a missa diária, realizada no período da manhã, geralmente as 05:30h. Quando questionei Carla sobre o horário, ela me disse que era um horário em que todas poderiam participar sem desculpas, já que era antes do expediente de trabalho.

A tertúlia condiz a um conjunto de atividades informais como jogos, brincadeiras e músicas, que visam trazer sempre um ensinamento, uma questão moral e/ou aprofundar um ou mais conhecimentos. São momentos descontraídos em que os participantes sempre aprendem algo novo. Um bom exemplo de tertúlia que vivenciei no centro cultural Alfa na minha primeira visita em janeiro de 2013 condiz ao jogo interativo “quem sou eu”, em que uma pessoa cola na testa de cada participante um papel com um nome de um personagem (bíblico, relacionado ao *Opus Dei*, ou personagens de filmes, quadrinhos, etc.) e a pessoa, na sua vez, faz perguntas ao grupo na tentativa de descobrir o nome que está escrito no papel colado em sua testa. Esta atividade, então, exigia um conhecimento mínimo dos personagens, tanto para as que respondiam as perguntas quanto para a pessoa que estava adivinhando.

Os centros não se limitam apenas a essas atividades. A formação das jovens é chamada pelas numerárias de formação básica, porém, são bem intensas se tivermos em vista que acontecem diariamente. Cada centro cultural possui uma agenda de atividades, porém comparando o *website* oficial do centro cultural Alfa⁴⁰ com *websites* de outros centros femininos tanto do Brasil⁴¹ quanto de outros países, como do México⁴², Argentina⁴³ e Itália⁴⁴, por exemplo, é possível notar um padrão de atividades como as de voluntariado, retiros e meditações. Há também algumas atividades que são diferenciadas, isto é, os centros culturais podem trabalhar os temas de formação de maneira distinta. Como elucidação disso

⁴⁰ Vide: <http://www.alfacultural.org.br/>

⁴¹ Vide: Centro Cultural Paineiras (Ribeirão Preto/ SP): <https://www.facebook.com/ccpaineiras> / <https://www.youtube.com/watch?v=eDiXQhUkwQI>
 Centro Cultural Alta Vila (Campinas/SP): <http://www.altavila.org.br/>
 Centro Cultural Igarapé (Curitiba/PR): <http://www.ccig.com.br/>

⁴² Vide: <http://opusdei.org.mx/es-mx/>

⁴³ Vide: <http://opusdei.org.ar/es-ar/>

⁴⁴ <http://opusdei.it/it-it/>

destacamos o Café Profissão, os círculos de leituras, realizados nas casas das meninas, palestras e aulas, promovidos pelo centro cultural Alfa, de São José dos Campos/SP.

Devido a todos esses fatos explicitados, é possível notar a intensidade desse processo de formação. Por mais gradual que ele seja, as meninas são mergulhadas nesse sistema de signos, responsável por modificar, entre uma atividade e outra, gradualmente e intensamente, o modo de pensar e de agir dessas jovens. E tal processo é eficaz devido à rigidez e frequência que é empregado, tendo sempre em vista a ordem, a disciplina e a obediência.

Das várias concepções trabalhadas no início do processo de formação, destacamos àquelas voltadas às questões morais e seu importante papel na cosmologia tradicional. No caso do *Opus Dei*, a formação do ideário voltado à moralidade está baseada numa noção comunitária da religião, que tem como característica a natureza social do indivíduo (seu presente-histórico) e a realidade do sacro (FERRARI, 2010). Ambas são responsáveis pela formação e disseminação dos valores no interior da cosmologia tradicional.

Os valores, bem como as concepções de mundo que trazem, correspondem aos princípios e doutrinas vistos como fundamentais se pensados na questão da ordem. Em relação à modernidade, os valores resultam na criação de sentidos e significados que, posteriormente, serão proliferados e reassociados de forma hegemônica. Isso quer dizer que, as meninas, ao ingressarem neste sistema simbólico (DURKHEIM, 1989; 1999), se depararão com uma força preestabelecida no interior desta cosmologia tradicional, metodologicamente alicerçada numa dimensão comunitária (FERRARI, 2010), que será responsável pela permanência da ordem e pela disseminação dos valores. Estes, ao serem interiorizados pelas jovens durante este longo processo de formação, agirão diretamente sobre seus modos de pensar e agir devido ao seu cunho moral. Vale ressaltar que, na cosmologia tradicional, os valores estão apoiados em concepções-chave e básicas aos homens como: pessoa, indivíduo, certo, errado, bem e mal. São questões complexas que possuem grande impacto e eficácia quando “ensinadas” e associadas ao contexto social das jovens. Isto é, a dimensão sacra – os ensinamentos de Escrivá, as doutrinas católicas – ao ter sua aplicabilidade voltada ao contexto social, torna o seu discurso muito mais convincente, já que, de certo modo, o justifica.

Assim, a primeira mudança subjetiva proveniente da imersão neste sistema simbólico condiz ao lugar (lugar natural) que o indivíduo passará a ocupar na cosmologia tradicional. Para tal são trabalhadas as virtudes humanas (amizade, lealdade, alegria, bom-humor, bondade, tolerância), com a intensão de desenvolver a concepção de comunidade. Na comunidade a jovem não é mais um átomo com suas próprias vontades e necessidades. Agora ela é pessoa, com vontades e desejos ligados às necessidades do grupo (LIZARELLI, 2015),

isto é, as necessidades do coletivo ultrapassam suas necessidades individuais. Com isto não queremos afirmar que as cosmologias tradicionais, por abarcarem questões voltadas às virtudes humanas (SESBOÛÉ, 2003), tornam os indivíduos melhores ou piores em sua conduta, ou que as virtudes são todas concretizadas na vida cotidiana. Sabemos que isso não acontece. Deste modo, é importante esclarecer que, em teoria, os discursos são voltados para a exacerbação dessas virtudes, porém, a maior preocupação das cosmologias tradicionais é dinamizar esses signos morais de tal modo que resultem nas noções de direitos e deveres (COSTA, 1993).

Tal processo é complexo, já que ele, ao disseminar tais valores de forma hegemônica no interior da cosmologia tradicional cria uma força social coercitiva (DURKHEIM, 1999) capaz de levar todos os integrantes à submissão. Isso é fundamental para sua eficácia. E a moralidade neste processo chega a ser impositiva e decisiva, conforme podemos notar na fala de Escrivá (1999, ponto 451): “Como valem pouco os juízo dos homens!”. Logo a justiça, o dever, o ser, o criticar e o pensar não cabem aos homens, mas a Deus, ou melhor, à cosmologia. Isso quer dizer que o integrante deve renunciar os seus desejos subjetivos mais profundos, através da entrega e da obediência (VATICANO, 2012). Porém, ao mesmo tempo em que deve haver tal entrega, é necessário desenvolver no integrante uma espécie de autoconsciência, muito próxima às questões de livre-arbítrio e liberdade, tendo em vista que o indivíduo, ao mesmo tempo que comporá a cosmologia tradicional, também vai interagir constantemente com um contexto oposto.

Deste modo para que a formação dos jovens tenha eficácia é imprescindível que a cosmologia tradicional dialogue com essas questões do presente-histórico e ela o fará do seguinte modo:

O presente-histórico que estudamos, correspondente ao processo de globalização, traz problemas complexos como hiperindividualismo, disseminação do medo, insegurança, entre outros já explicitados, que fragilizam os indivíduos. A cosmologia tradicional se apropria dessa fragilidade para legitimar sua doutrina e seus ensinamentos. No caso concretizado pelo *Opus Dei*, as jovens, através do processo de formação que participam, interiorizam tais doutrinas e verdades. Tais verdades, por mais que demandem obediência sem questionamentos, através da relação que concretizam com o presente-histórico, criam uma espécie de racionalidade, ou seja, se tornam respostas aos questionamentos que possam surgir: se há demanda por segurança, elas transmitem a ideia de segurança. Também se as meninas se sentem perdidas e precisam de alguém que lhes apontem o caminho, há alguém para guiá-las

baseado nos ensinamentos, nas moralidades e nos conceitos que formam este sistema de signos.

3.1.2 A teologia de Josemaría Escrivá na vida cotidiana.

Em toda a biografia de Josemaría Escrivá, escrita por Andrés Vazquez de Prada (2004a; 2004b; 2004c), bem como na obra de Allen Jr. (2006) e nos textos escritos pelo próprio fundador, há uma preocupação com o jovem e os modos de sê-lo no mundo. O reitor do seminário de São Carlos, na época em que Escrivá se preparava para o sacerdócio, o definiu como “[...]forjador de jovens aspirantes ao sacerdócio” (PRADA, 2004a, p.147). Posteriormente, quando o *Opus Dei* começou a tomar forma, os primeiros integrantes eram estudantes na época, em sua maioria universitários e, lógico, toda a configuração da Obra acabou por caminhar de encontro a isso.

Em uma das entrevistas que realizei, perguntei à numerária Fernanda a respeito desta atenção especial aos jovens. A numerária, muito solícita, me deu a seguinte resposta⁴⁵:

A juventude é uma idade de formação, tempo em que se afirmam a direção e o sentido da vida inteira, tempo de ideais, quando a alma se abre à luz da doutrina, ao atrativo do amor, à realização magnânima de empreendimentos generosos. Na medida em que vai passando o tempo, é comum que se vá acomodando. Portanto, dependendo de como se viveu a juventude, isso repercute no resto da vida da pessoa (muitas vezes é quando se tomam as decisões que norteiam o restante da vida). Um jovem com grandes ideias de santidade e apostolado pode chegar a ser um grande adulto, deixando rastros de amor e santidade por onde passa.

Além disso, tem também a questão dos perigos de desorientação na vida de fé e na moral que uma pessoa jovem enfrenta no início da vida universitária ou do trabalho [...].

Isso não significa que não seja importante chegar a todos, de todas as idades, mas sim que a juventude é um período especialmente decisivo na vida de uma pessoa [...].

Acreditamos que Josemaría Escrivá não pretende realizar uma espécie de teologia da juventude, no tanto que os seus escritos abarcam temas diversificados. A questão que se impõe em sua teologia, de modo geral, é uma preocupação com o jovem e sua formação, bem

⁴⁵ A conversa aconteceu via e-mail.

como uma atenção com algo que vai além da faixa etária: uma ideia de juventude interior, que deve ser praticada pelos integrantes por toda sua vida (ESCRIVÁ 1977; 2012, s/ano).

Porém, dentre todos esses temas expostos, é de grande valia a questão da juventude, levando em conta a faixa etária dos integrantes, já que este viés nos permite refletir sobre a procura e permanência dos jovens na cosmologia tradicional.

Conforme é possível notar na fala da numerária Fernanda, a juventude é uma idade de “formação”, uma idade que demanda “direção” – conforme já explicitado. Além disso, a numerária ressalta a existência dos perigos provenientes de uma “desorientação na moral” que os jovens enfrentam e por isso, segundo ela, a juventude se torna um “período decisivo”, um “divisor de águas”. Tal afirmação nos leva a uma reflexão complexa: de um lado há um sistema de signos ordenado, efetivo, munido de força coercitiva. De outro, há o jovem situado em um presente-histórico, exercendo com ele uma relação intrínseca, o que faz com que este mesmo jovem absorva em todo momento tanto as questões positivas quanto àquelas negativas. Se voltarmos nossa atenção aos aspectos negativos provenientes do presente-histórico do final do século XX e início do século XXI, nos depararemos com problemas complexos que afetam diretamente a juventude. Dentre eles ressaltamos o hiperindividualismo, a desorientação, a insegurança e o medo.

Agora, pensando nesses dois lados, é viável à cosmologia tradicional, ao formar seu sistema simbólico, fazer com que ele dialogue, em poucos ou vários momentos, com os problemas contemporâneos, formando assim, uma dimensão comunitária, responsável por manter o seu poder coercitivo sobre seus integrantes. Olhando para o presente-histórico e tendo no horizonte que os jovens são afetados negativa e diretamente por ele, é possível afirmar que eles estão, de certo modo, vulneráveis, tanto para uma “política de pescagem”, quanto para a criação de uma força atrativa, que farão com que adentrem na cosmologia tradicional.

Continuando com a mesma lógica, o jovem ao ingressar, justamente por estar em uma situação emocional conflituosa, ou por qualquer outro motivo pessoal, familiar, econômico, social, proveniente do presente-histórico do qual faz parte, está, conseqüentemente, pré-disposto à obediência, servidão (BOETIE, 1986) e/ou à interiorização das doutrinas, signos, “verdades” (DURKHEIM, 1975; 1989), que já estão disseminadas no interior da cosmologia tradicional. Afirmar isso significa, nos moldes foucaultianos, que todo ideário interiorizado pelos sujeitos, no momento sujeitados, se dará inconscientemente (FOUCAULT, 1999).

Acreditamos que todos esses mecanismos abordados possibilitarão a formação de uma certeza coletiva, que será responsável pelo senso de pertença, por fazer com que os

integrantes se identifiquem com as doutrinas e com o ambiente em si, bem como pela concretização e manutenção da ordem absoluta.

A questão da ordem é fundamental quando nos debruçamos na reflexão sobre a aplicabilidade da teologia de Escrivá. A ordem está presente na organização da hierarquia, nas relações entre os integrantes e na organização dos centros culturais. A ordem, portanto, garante a existência do *cosmos* e da cosmologia tradicional. Ordem também exerce intrínseca relação com a disciplina: essas duas noções associadas se traduzem na rigidez de horários, nos preparativos de todas as atividades, na disciplina cobrada nos estudos, no trabalho, nos afazeres cotidianos, na organização dos ambientes, na presença das missas diárias e na preocupação em efetivar todos esses ensinamentos o tempo todo. E isso é ensinado às jovens desde sempre e, muitas vezes de modo leve, como pudemos notar na fala do padre numerário em uma das meditações, já mencionadas nesta dissertação: “Não adianta não ter disciplina e, um dia antes da prova, fazer promessa para conseguir uma nota boa. É preciso disciplina com os estudos”.

Outra concepção importante da teologia de Escrivá condiz ao “chamamento universal à santidade”. Este chamamento está intrinsecamente relacionado à questão vocacional e, em tese, está pautado na seguinte ideia: todas as pessoas têm vocação,

[...] A vocação cristã é única e igual para todos: a sua finalidade – salvação, santidade, felicidade, como já foi comentado – é a mesma, e os diferentes caminhos (que conduzem a essa finalidade) têm em comum o essencial. Ao mesmo tempo, a vocação é pessoal, e o caminho de cada pessoa é único e irrepetível (OCÁRIZ, 2013, p.123-124).

Isto é, o *Opus Dei* enquanto uma cosmologia tradicional, está munido desta ideia de “chamamento universal à santidade”, pois ele, como podemos notar na fala de Ocáriz (2013), possui duas características: a primeira condizente à universalidade do chamado que, teoricamente, abrangeria todas os indivíduos de uma sociedade, dando-lhes a possibilidade de “atender” a este chamado, já que todos gozaram – pelo menos em tese – dos requisitos para tal (vocação). A segunda característica condiz à pessoalidade: o chamado é universal, mas os caminhos e os modos de responder a este chamado e alcançar seus objetivos e desejos – sejam eles individuais ou coletivos – serão diferentes em cada pessoa.

Esta talvez seja a primeira oferta tentadora da cosmologia tradicional: a universalidade atrai o jovem por abarcar as suas capacidades. Você não precisa ter uma pasta de títulos ou

uma infinidade de cursos de especializações ou saber fazer tudo em todos os momentos. Seja apenas você e venha! (ALLEN JUNIOR, 2003).

Posteriormente, o “chamamento à santidade” adquire uma característica pessoal, que atingirá diretamente a individualidade deste jovem, ou seja, a cosmologia tradicional aponta o caminho, faz que ele se sinta seguro, capaz e, através de seus discursos, garante tranquilidade, segurança, felicidade. Porém, como os meios para alcançar tudo isso são únicos em cada pessoa, cada o jovem deverá passar por todas as tribulações da vida, por todos esses problemas histórico-sociais, para que sua santidade ou para que suas finalidades possam ser alcançadas (OCARIZ, 2013; ALLEN JUNIOR, 2003).

Porém, como fazer isso no mundo? Participando dele!

Acreditamos que este transitar do integrante entre o ambiente da cosmologia tradicional e sua realidade social, faz com que ele internalize cada vez mais rápido o ideário cosmológico. Isso se dá devido a dois fatores: 1) o integrante tem a certeza de que todos estão passando pelos mesmos problemas, tem os mesmos defeitos e as mesmas dificuldades, porém, se sentem menos prejudicados; como é possível notar na fala de uma das jovens vinculada ao *Opus Dei*: “Sei que alguns jovens lá [na JMJ/2013] não tem tudo isso, e talvez fiquem apenas na emoção, o que é uma pena”. 2) O “chamamento universal à santidade” retoma a questão das provações, graça e justificação, que resultam num ideário de que para alcançar seus objetivos, suas finalidades, a santidade, a felicidade e autossatisfação, é preciso que o integrante vivencie essas dificuldades, esses conflitos, como uma oportunidade e/ou uma prova para colocar todos os ensinamentos em prática (a obediência, as mortificações, a disciplina, as penitências, o respeito ao próximo, a caridade, entre outros). Esse colocar os ensinamentos em prática, não se daria, portanto, nos grandes acontecimentos, mas nas pequenas coisas (ESCRIVÁ, 1999), como podemos observar na foto postada nas redes sociais por uma das jovens que participam do *Opus Dei*:



Fonte: arquivo pessoal.

Então, nesta aplicabilidade dos ensinamentos teológicos do fundador, podemos voltar nossa atenção à “santificação do trabalho”. Ou seja, não apenas fazer com que o trabalho seja um meio para se alcançar a santidade, mas tornar santo o próprio trabalho (ESCRIVÁ, s/ano; 1999). Isso quer dizer que a ação humana se realiza no trabalho. Se no *Opus Dei* se busca a santidade, conseqüentemente o integrante o fará nas suas ações cotidianas. E o trabalho torna-se santo quando é realizado por um motivo sobrenatural (Ocáriz, 2013).

Nos moldes tomasianos, o trabalho é a causa final e, como tal, influi decisivamente na atividade eficiente e, através desta, no seu resultado material. Por isso a santificação do trabalho é vista como fundamental e exige uma boa execução, que seja feito com perfeição. E perfeição, no *Opus Dei*, pressupõe ordem, disciplina, comprometimento e dedicação (ESCRIVÁ, 1999; 1977; 2012; s/ano). Essa busca da perfeição do trabalho ficou muito nítida na pesquisa *in loco*. À exemplo disso, trazemos alguns fragmentos do diário de campo, sendo o primeiro referente à primeira visita realizada no Centro Cultural Alfa, em 2013, e o segundo, referentes à visita que realizei na Sede e Igreja Prelácia do *Opus Dei*, em que falo sobre o trabalho das numerárias auxiliares, ressaltando que tais exigências não se limitam apenas aos centros culturais, mas também a todos os segmentos da vida pessoal das integrantes:

Jantamos pontualmente às 20h como programado. Conforme a escala do dia, três jovens e eu estávamos encarregadas pela limpeza da cozinha depois do jantar. Enquanto lavávamos a louça, não notamos que alguns talheres permaneceram ensaboados. Quando estávamos quase terminando, todas muito cansadas e eu com as mãos cheias de bolhas devido à caixa de lápis de

cor que aponte no final da tarde, a numerária Beatriz entrou na cozinha e viu os talheres. Ela, muito calma, se dirigiu até a gente e disse: “toda atividade deve ser realizada com perfeição! A louça não está bem levada”. Neste instante, a numerária voltou TODAS as louças na pia, e tivemos que lavar tudo novamente. Apenas depois disso fomos para a sala onde dormiríamos [...] (São José dos Campos, 22 de janeiro de 2013).

A sede era impecavelmente limpa. Não havia marcas de pé, poeira, ou qualquer cheiro de lugar abandonado. O silêncio era absoluto e ensurdecedor [...] e os horários eram rigorosamente cumpridos e as funções rigorosamente bem-feitas. (Roma, 27 de outubro de 2013).

Os resultados estarão voltados ao reconhecimento e, conseqüentemente, à autossatisfação. Nesta questão da perfeição de execução do trabalho, há também a questão do reconhecimento. Devido à exigência quanto à ordem, disciplina, perfeição nos afazeres, tendo sempre em vista este caminho de santidade, o *Opus Dei* exige de seus integrantes um alto grau de exequibilidade das funções, isto é, o grau de exigência é muito elevado, assim como o é na sociedade contemporânea, porém como o *Opus Dei* acaba lidando com as outras problemáticas, dando segurança e apontando caminhos, as jovens, conseqüentemente, tem grandes chances de se destacar no vestibular, ou mercado de trabalho. Quanto à esta metodologia, na prática, como a pesquisa de campo tem suas limitações, não podemos afirmar que é uma prática totalmente garantida e que abarcará todos os que pertencem à prelazia, porém, o ideário que prevalece é este; de que é possível, desde que se tenha disciplina, ordem, seriedade, comprometimento e, principalmente, obediência.

3.1.3 A aplicabilidade da moral, graça e justificação na cosmologia tradicional.

Como já explicitado, graça e justificação são dois conceitos teológicos importantíssimos quando nos voltamos às doutrinas do Concílio de Trento. Com o passar do tempo, o termo graça aproximou-se à ideia de justiça, por tornar-se um termo subjetivo. E justiça passou a ser associada a equilíbrio e paz, que surge em resposta a um direito. Justiça também pode vincular-se à ideia de caridade (SESBOUE, 2003). Agostinho deu à graça um sentido de relação, como a representação de uma aliança realizada entre Deus e os homens. Já na tradição tomista, a graça é vista como uma realidade, isto é, que Deus concebeu ao homem uma realidade sobrenatural (graça) que o permitirá alcançar a beatitude (COSTA, 1993). Porém, para que isso possa acontecer, é imprescindível, para Tomás de Aquino, que a graça integre uma ordem. A justificação, devido à sua proximidade à ideia de justiça, ganha um

cunho moral e deve ser refletida na convivência objetiva dos atos (AQUINO, 2001), ou seja, relacionada a um suposto “certo” e “errado”. Graça e justificação se ligariam, então, à ideia de que todas as ações humanas estão destinadas a uma finalidade.

Quanto à sua função dogmática, graça e justificação são elementos delimitativos de sentidos, isto é, contribuem na formação figurativa daquilo que é considerado certo e errado, do bem e do mal (CORTÉS, 1999). São dogmas que recorrem às noções de pecado, e delimitam o que é o inimigo. Essa propriedade é importantíssima se tivermos no horizonte os problemas provindos do processo de globalização, referentes à disseminação do medo e da não-figuração do inimigo, podendo ambos, portanto, estar em todos os lugares.

Tais dogmas, ao serem disseminados na cosmologia tradicional, estarão munidos de simbologias responsáveis por torná-los propícios à constituição de uma linguagem (FOUCAULT, 1999). Esta linguagem fará com que o dogma esteja sempre presente e seja vivenciado pelas pessoas que atingem. Partindo deste pressuposto, podemos pensar numa eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1976) da ideia de justiça, responsável por fazer com que o integrante acredite que, primeiramente, ele pertence àquele lugar (lugar natural) e que tal posição no interior da cosmologia tradicional lhe oferece uma gama de deveres e responsabilidades. Também cria nele uma ideia de que cumprir com tais deveres significa estar e permanecer no caminho que lhe é dado como correto.

Assim, os dogmas disseminados em um sistema de signos, integrando-o, atingem diretamente o inconsciente individual que, em conjunto aos acontecimentos históricos e sociais, induz a uma cristalização afetiva, que se alimenta desta estrutura cosmológica preexistente. Reduzindo o inconsciente “[...] a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato aos conjuntos destas leis” (Idem, 1976, p.234).

Assim, retornamos à questão da obediência. Seguir os dogmas e interiorizá-los pressupõe obediência. Na cosmologia tradicional, a obediência está intrinsecamente ligada ao servir e, no *Opus Dei*, a figuração deste servir é representada na “teologia do burrico”: obedecer significa ter controle do próprio corpo e das vontades individuais – que levam ao pecado –, tendo, portanto, como único objetivo as coisas divinas, os ensinamentos, a busca pela santidade. E conseguir isso, significa uma profunda entrega e interiorização dos dogmas e verdades, isto é, um exercício de entrega que encaminha para uma obediência cega, sem questionamentos:

Obedecei, como nas mãos do artista obedece um instrumento – que não se detém a considerar porque faz isso ou aquilo –, certos de que nunca vos mandarão coisa que não seja boa e para toda glória de Deus (ESCRIVÁ, 1999, ponto 617).

A obediência, na prática, faz com que o homem olhe para a lei moral como lei de seu dever (SESBOUE, 2003). Nas cosmologias tradicionais religiosas, como o *Opus Dei*, o motivo das obrigações morais encontra-se na ordenação do homem ao bem – conceito este delimitado pela própria cosmologia. Neste caso, a obrigação moral faz com que o integrante se volte para uma vida baseada nas virtudes, rumo à santidade, à conservação de si e à formação da comunidade.

A moralidade, então, reforça os discursos que transitam pela cosmologia tradicional, dando sustento aos mesmos. E essa legitimação é realizada não apenas pela hierarquia presente em seu interior, mas também pelos próprios integrantes ao dizerem o seu “sim” diariamente. Isso é possível graças à relação que a cosmologia tradicional estabelece com o presente-histórico. Ela não se alimenta dele, mas ele é fundamental para a sua legitimação. Graças aos problemas provindos do presente-histórico, a cosmologia tradicional se fortalece e se legitima, se configurando sempre como seu oposto, como o antônimo de todo processo.

3.2 Da obra do mundo: a cosmologia tradicional frente aos desafios mundanos

A era moderna foi marcada pela dissolução do *cosmos* e pelo surgimento do paradoxo da liberdade. A dissolução da ideia de *cosmos* foi uma das maiores revoluções já realizadas pelo homem, pois ela mudou drasticamente os modos de vida, as sociedades e o modo de pensar, possibilitando, assim, a passagem de época “do mundo fechado ao universo infinito” (KOYRÉ, 1991). Dentre outras consequências, esta nova configuração abalou profundamente a ideia da ordem e da hierarquia, bem como a rigidez de ambas, enfraquecendo a ideia de “lugar natural” e harmonia.

A dissolução do *cosmos* também representou o fim da imobilidade, isto é, as novas ideias, o desenvolvimento das ciências, a autonomia da linguagem e do pensamento, deu espaço aos questionamentos e às mudanças. Isso permitiu aos homens modificar, criticar e alterar a natureza, os modos de ser e a cultura, tendo como base para isso as suas próprias vontades e necessidades. Assim, a modernidade nasce e, com ela, a mudança da velocidade com a qual se transformam a identidade e as funções sociais (BURGIO, 2001), passando a ser cada vez mais fluida, guinada pelas mudanças cada vez mais velozes (BAUMAN, 2001). Esta

volatilidade dos valores e sistemas de referências produz um acúmulo de desilusões e frustrações, inseguranças e incertezas, angústias e medos, ao mesmo tempo em que impõem ao indivíduo sucessivas adaptações, renúncias e sacrifícios para a realização de prazeres pontuais. Tais sacrifícios pessoais, como são voltados para atender desejos imediatos, não garantem o sucesso da vontade eletiva ou do trabalho, gerando e alimentando sentimentos de fracasso, de inadequação e de derrota.

Tal situação tem suas causas nos processos de industrialização e urbanização, anteriores ao processo de globalização, que geraram dinâmicas sociais responsáveis pela debilidade e esvaziamento das tradicionais formas de orientação e sentido do mundo, comportamento e relacionamento. Assim, a racionalização do mundo, consequência destes sucessivos processos, produziu: 1) a debilidade da fé religiosa, que, *a priori*, perde força coercitiva de certezas e identidades; 2) a ausência do senso da vida tradicional e a experiência do desconhecido que, conjuntamente à disseminação do medo, produzem o aumento da desorientação e ansiedade; 3) a desorientação e a frustração do indivíduo atomizado, que alimenta no mesmo um conjunto de pulsões destrutivas como o ódio, a fúria, a pulsão da morte, entre outros.

Todos esses problemas criam uma configuração social profundamente frágil, principalmente devido à instabilidade, que faz com que os indivíduos se sintam cada vez mais desorientados e, conseqüentemente, fechados em seus próprios mundos (MOELLER, 1968). Porém, estar fechado em seu próprio mundo não significa estar seguro. Conforme já explicitamos, o enrustamento dos indivíduos está enraizado neste processo global e, conseqüentemente, é impulsionado por ele. Afirmar isso significa ter no horizonte que as pulsões que atingirão os indivíduos serão tanto pulsões positivas quanto negativas. Isto é, em um mundo em que há uma disseminação do medo, os indivíduos, mesmo fechados em suas individualidades, compartilharão deste medo, tornando-se cada vez mais inseguros frente à vida e aos desafios, por exemplo.

Este contexto de permissividade e de mudanças velozes e profundas, permite a (re)criação de inúmeros modos de vidas, bem como o nascer de instituições que não se baseiam ou se deixam controlar por uma forma preexistente de poder. Na maioria das vezes, as instituições nascem e passam a ser essas fontes de poder.

Essas instituições ou grupo, ao nascerem, podem se configurar de dois modos: ou elas são criadas para modificar constantemente sua forma, de acordo com as necessidades e demandas do seu contexto; ou elas são criadas para ser seu oposto, ou seja, em uma época marcada pela liquidez das formas, pela volatilidade, em meio a incertezas e inseguranças,

como é o caso do que Bauman (2001) chamou modernidade, podem nascer instituições sólidas e concisas, enraizadas em pensamentos tradicionais, que disseminam em seu interior dogmas e “verdades” absolutas, tendo a possibilidade de ocorrer o exercício do poder coercitivo sobre seus integrantes, que nada mais são que indivíduos fragilizados pelo contexto-histórico. A estes grupos e instituições chamamos de cosmologia tradicional, devido à sua constituição sólida.

As cosmologias tradicionais ao serem criadas e legitimadas nesta conjuntura social, condizente aos séculos XX e XXI, *a priori*, resgatam as características do *cosmos*. Logo, retomam conceitos anteriormente perdidos como o de “lugar natural”, comunidade e harmonia. Por meio do resgate desses conceitos-chave e à relação que estabelece com o presente histórico, a cosmologia tradicional (re)formula conceitos, ideias e verdades absolutas que são disseminadas em seu interior mediante processo de repetição e, gradualmente, interiorizada por todos os seus integrantes, independente do lugar que ocupam na hierarquia.

Assim, a cosmologia tradicional passa a ter o poder e as propriedades necessárias para modificar um espaço. No caso das cosmologias religiosas, esta modificação se dá mediante a sacralização e harmonização do espaço. Processo este que Ferrarotti (2013) chamou de *cosmocizzazione*, isto é, a ação de *cosmocizzare* o mundo, instaurando nele um modelo divino, trazendo ordem, harmonia e, portanto, eliminando o caos. Há assim a criação de um novo espaço dentro de outro pré-criado que se excluem e se relacionam ao mesmo tempo.

Destarte, dentre todos esses processos provenientes da relação entre cosmologia tradicional e presente-histórico, há um terceiro elemento: o integrante, que transita entre os dois primeiros. O integrante exercerá duas ações na conjuntura social simbólica: uma ação relacional com o ambiente social externo, isto é, com a família, amigos, escola, trabalho, Estado etc., e uma ação relacional com o ambiente interno. Ambas, na prática estarão intrinsecamente ligadas. E é fundamental que assim estejam.

No caso do *Opus Dei*, as jovens ingressam fragilizadas. No interior da cosmologia passam pelo processo de formação, que insere em cada uma delas os conceitos e verdades que lhes são próprios. Ao fazê-lo, a cosmologia tem ciência dos problemas dessas meninas, das dificuldades que enfrentam, sabem dos seus questionamentos, das suas inseguranças e medos. Neste processo de formação, a cosmologia se preocupa em mostrar que é eficaz, que pode garantir a elas aquilo que a sociedade não lhes oferece e trabalha diretamente com isso, até que as jovens internalizem os dogmas que lhe são ensinados, fazendo-os também suas verdades. Paralelamente a isso, o integrante participa diretamente do ambiente externo à cosmologia, interage com o mundo e é afetado por ele, porém, passa a olhá-lo diferente, como

um desafio e uma oportunidade de colocar em prática aquilo que lhe foi ensinado. O presente-histórico passa a ser, portanto, uma prova-de-fogo, que dará como prêmio a santidade, no caso do *Opus Dei*.

Sobre a doutrina social da igreja católica e ação do integrante, Ocáriz (2013, p.144) afirma que

[...] vai muito além da clássica “questão social”. Contém desde princípios básicos (solidariedade, subsidiariedade, participação, etc.) até ponderações sobre os diversos aspectos da vida social, em termos como a família, o casamento, a educação dos filhos, o trabalho, a organização política, o meio ambiente, a paz internacional [...] A doutrina social é uma ajuda para atuar bem.

A eficácia deste mecanismo é possível graças à formação deste sistema simbólico coeso que lida com questões palpáveis aos jovens, trazendo, muitas vezes, a solução para seus conflitos, medos, inseguranças e angústias, conforme demonstraremos.

3.2.1 O hiperindividualismo

Conforme afirmamos, a cosmologia tradicional (re)surge como uma resposta aos problemas provenientes do processo de globalização, e um dos fatores que a mantém e legitima, é o fato dessas cosmologias desenvolverem mecanismos que lhes permitem lidar de forma direta com esses problemas próprios da modernidade e da pós-modernidade. Isso é possível porque a cosmologia tradicional se volta para o indivíduo, tendo em vista que este indivíduo é aquele que transita entre o mundo fechado e o universo infinito, sendo, portanto, aquele que concretiza a relação entre ambos.

Neste sentido, o indivíduo é atingido por esses problemas mesmo antes de pertencer à cosmologia tradicional. Ao ingressar na mesma, ele não é isolado desses processos, mas é ensinado a lidar com ele (CAMPBELL, 1990). Lógico que este lidar tem suas ressalvas! Mas é um fato que não pode ser deixado de lado: a cosmologia tradicional se utiliza desses problemas mundanos, fazendo deles uma escada em que o indivíduo deve subir, degrau por degrau, para alcançar algo: felicidade, autossatisfação, realizações ou, no caso do *Opus Dei*, a santidade.

Esta metodologia da “recompensa final” é eficaz se pensada no mundo contemporâneo porque 1) os indivíduos que ingressam nas cosmologias tradicionais estão fragilizados devido

aos problemas estruturais, sociais, econômicos e psicológicos proporcionados pelo presente-histórico; 2) no processo de alcance de seus objetivos e desejos particulares, a cosmologia tradicional oferece aos integrantes resoluções pontuais quanto aos problemas cotidianos que eles possam vir a enfrentar, apontando-lhes o caminho, dando-lhes a direção; 3) justamente por retomar a estrutura do *cosmos*, anteriormente diluída pela modernidade, cria um ambiente em que o integrante se sente acolhido e seguro, justamente por delimitar algumas figuras como, por exemplo, a do inimigo; e, 4) por criar e emanar verdades e conceitos, dá sentido à vida, trabalhando problemas e situações relacionadas à individualidade.

Para compreender a complexidade dessa eficiência e como a cosmologia tradicional aplica essas questões cotidianamente, é imprescindível que, *a priori*, nos debruçemos em um dos problemas mais profundos acarretados pelo processo de globalização: o hiperindividualismo, responsável pela formação de indivíduo cada vez mais fechado em sua individualidade – processo de encrustamento – e pela debilidade do mesmo, que nesta sociedade é inserido em uma contínua disputa de forças sociais e políticas pelo senso da realidade e da história.

O indivíduo atomizado e alienado se encontra fragilizado e debilitado nesta conjuntura social global, possuindo forte tendência a se identificar com qualquer figura que denote prestígio e poder, a ser sensível a qualquer tipo de ameaça e poder, a interiorizar ideologias contingentes, e ser resignado a se transformar em engrenagem inconsciente de grupos, organizações e instituições sociais. Isso é possível graças ao cenário de desorientação desses indivíduos, que buscam constantemente uma referência, porém, devido ao contexto histórico, a referência estará sempre voltada à um tipo ideal, isto é, voltada a figuras públicas bem-sucedidas, que vivem utopicamente sob os moldes do sistema. Assim, se inicia uma frenética busca por referências, pontos de apoio, segurança, valores, levando os indivíduos a se apoiarem em celebridades, líderes carismáticos, *youtubers* etc.

Como os modos de vida do contexto global e seus padrões impostos estão em constante movimento, a possibilidade de alcançá-los é praticamente zero, criando assim um ambiente propício de frustração, ou seja, o indivíduo, cada vez mais fechado, tem a sensação de que está sendo reduzido a uma mera parte de um todo.

Sobre esta drástica mudança social que leva os indivíduos à frustração, Ferrarotti (2011, p.30) aponta que,

[nell'Ottocento] era una vita più dura, ma più organizzata: vi erano ancora valori fermi, come punti di riferimento essenziali [...] il lavoro dei fanciulli

era forse preferibile alla disoccupazione forzata [destaque da autora] di oggi, perché quel lavoro era, sì, un ipersfruttamento, ma si era posti, comunque, in una situazione socialmente regolamentata. Oggi, invece c'è un'enorme propaganda, pubblicità sul danaro, sul successo, ecc., ma non ci sono più i mezzi per arrivarci. Allora, la frustrazione o diventa aggressione contro la società (violenza, crimine organizzato, ecc.), oppure si rivolge contro se stessi (suicidi, droga, ecc.).

Ferraroti (2001), ao fazer o comparativo de dois contextos históricos, não visa defender os modos tradicionais de vida dos séculos passados, mas objetiva mostrar a complexidade da conjuntura social moderna e, conseqüentemente, dos graves problemas que atingem diretamente os modos de vida dos indivíduos que compõem o nosso presente-histórico. O autor enfatiza a questão do desemprego, que é extremamente problemática se pensada em uma sociedade marcada pela concorrência, que emerge de uma cultura cada vez mais “*fai-da-te*” (ILLOUZ, 2015).

Assim, o indivíduo é inserido em uma sociedade que estampa figuras e desejos muitas vezes inalcançáveis, exigindo que ele seja um indivíduo faz-tudo, que sabe tudo, que tem muitos títulos e especializações, que se configure cada vez mais como empreendedor, como um indivíduo performático, que deve estar sempre pronto e disposto para mudanças (EHRENBERG, 2010). Porém, conforme enfatizou Ferrarotti (2001), essa nova sociedade impõe exigências para que se obtenha sucesso, estimula freneticamente o consumo exacerbado, investe em propagandas e na legitimação de modelos ideais que levam os indivíduos a consumir cada vez mais e a buscar algo, que no final das contas, nem eles sabem o que é, levando-os cada vez mais a um caminho de frustração.

A frustração, conforme destacado na citação acima, tem duas conseqüências: 1) “se transforma em agressão contra a sociedade”, gerando revolta, violências nas suas mais variadas formas, e 2) uma agressão “voltada para si mesmo”, que leva o indivíduo a depressão profunda, suicídio, utilização cada vez maior de ansiolíticos, de drogas, entre outros. Logo, este quadro, conforme ressaltou Ehrenberg (2010), está relacionado ao sentimento de impotência, de desesperança, de desvalorização, transtornos sexuais, ausência de apetite, necessidade de ser e de se manter magro, cada vez mais magro e “[...] os deprimidos são mais jovens e mais numerosos do que antes” (Idem, p.152).

Eva Illouz (2014) aponta outros fatores motivadores do hiperindividualismo, responsáveis também pela existência dessa depressão nervosa generalizada que leva os indivíduos a se ancorar cada vez mais nos medicamentos psicotrópicos e ansiolíticos; dentre eles destacamos a “multiplicidade de eus”, em que o “eu” não tem mais um centro, está em

movimento perpétuo e a formação do *individuo no elector*, que condiz àquele indivíduo que deve enfrentar a questão da escolha constantemente, porém, pautado em uma subjetividade que tende a dificultar suas escolhas justamente porque sempre mantém todas as opções abertas. “*Así, la dificultad de elegir y de fijar nuestro deseo en un único objeto está en la raíz del fenómeno [...] de la fobia al compromiso y de las relaciones sin compromiso [...]*” (ILLOUZ, 2014, p.26).

Este “*derecho a no elegir*” acaba sendo um mecanismo de fuga utilizado pelo indivíduo para poder manter suas opções permanentemente abertas. Tal atitude, o permitiria, então, não sentir culpa, evitando qualquer tipo de sofrimento. Mediante complexa problemática proporcionada por esta conjuntura social moderna e/ou pós-moderna, é possível afirmar que os indivíduos chegam em um ponto que suas buscas não mais se voltam para sua autossatisfação ou pela realização de seus desejos particulares. O hiperindividualismo leva o homem a um único desejo: erradicar o sofrimento (ILLOUZ, 2014; 2015), seja através do consumo de medicamento psicotrópicos (EHRENBERG, 2010), seja pela prática da meditação, pelas terapias, pela indústria da auto-ajuda (ILLOUZ, 2014) e/ou pelo seu ingresso nas cosmologias tradicionais.

Tendo em vista que as cosmologias tradicionais retomam a estrutura do *cosmos*, no caso, o *cosmos* religioso e, partindo do pressuposto de que a a religião, na sua essência, condiz a “[...]uma espécie de segundo útero que designa trazer o ser humano à maturidade, automotivando-o e autoconduzindo-o” (CAMPBELL, 1990, p.58), o papel da cosmologia tradicional não é, portanto, ensinar aos seus integrantes como evitar o sofrimento, mas, sim, como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal e da derrota, algo tolerável, suportável, sofrível (GEERTZ, 1989).

Apesar de não citar Campbell e Geertz, Ehrenberg (2010) ao refletir sobre as novas formas de vida presentes na modernidade, marcadas pela presença de indivíduos cada vez mais competitivos e performáticos, aponta considerável aumento acerca do consumo de medicamentos psicotrópicos e ansiolíticos. O autor, resgatando estudos na área, demonstra que tais medicamentos não agem diretamente sobre a depressão, mas “(...) distendem o espírito e dispersam a atenção fixada sobre a angústia” (p.151). Confrontando esses três autores, podemos notar uma semelhança de sentido entre eles: se a cosmologia tradicional proporciona o mesmo efeito sobre os indivíduos que um medicamento psicotrópico, porém com efeitos colaterais diversos, estaria ela, portanto, atendendo a uma necessidade social atual proveniente de uma patologia psicológica de viés social da contemporaneidade? Sim! O *Opus Dei*, por exemplo, o faz do seguinte modo: primeiramente, trabalha com a aceitação cristã do

sofrimento, que dialoga com a questão do trabalho e, conseqüentemente, sua santificação. Isso significa que, se o jovem está desempregado, deve tomar como trabalho o ato de buscar emprego, não permanecendo de braços cruzados, a “aceitar, por exemplo [...], um posto de trabalho que não condiga com o nível profissional que se alcançou” (OCÁRIZ, 2013, p.147).

Outro exemplo, também relacionado à “santificação do trabalho”, dialoga com a questão da exigência social de que os indivíduos sejam performáticos, que tudo saibam, que sejam cada vez mais especializados. De acordo com Ocáriz (2013, p.148), o motivo sobrenatural no qual o trabalho santificado deve se apoiar, leva “à perfeição natural da obra realizada, dentro das possibilidades e limitações de cada um”, isto é, o *Opus Dei* age como um mecanismo que tenta amenizar esta imposição social, porém, sem retirar o seu integrante do ambiente de competitividade. E a prelazia o faz, primeiramente ajudando o jovem a delimitar algo em que ele possa se destacar, e através disso, mediante a ideia de “santificação do trabalho”, faz com este jovem se dedique especificamente a apenas uma especialidade e, posteriormente, que ele se contente com os resultados que virão dela. Assim, caso o empreendimento deste jovem tenha sucesso ou insucesso, o importante é que “todo trabalho honrado é santificado” e ele sempre será perfeito – perfeição natural – se for realizado dentro de suas possibilidades e limitações (OCÁRIZ, 2013).

No que condiz às escolhas ou o “*derecho a no elegir*” (ILLOUZ, 2014), o *Opus Dei* acaba tomando para si boa parte desta questão, por ajudar diretamente na limitação das possibilidades de escolha de seus integrantes e, posteriormente, na orientação dessas escolhas, tendo como base seus dogmas e doutrinas. Neste ponto, convém elucidar tal procedimento na prática: no Centro Cultural Alfa, por exemplo, esses pontos são trabalhados com as jovens toda quarta-feira, na atividade chamada “Café profissão”, em que são convidados estudiosos ou profissionais de diversas áreas para palestrar sobre suas experiências pessoais de como escolheram tal profissão, como é seu dia-a-dia, como chegaram a tal emprego, o que estudaram, como percorreram esse caminho, quais são as possibilidades de mercado de trabalho. A intenção desta atividade é orientá-las quanto a todos esses desafios, qual a melhor forma de lidar com todos eles, além de abarcar suas angústias e expectativas para o futuro. Além deste momento, as jovens também tem a oportunidade de conversar sobre esses temas e questionamentos relacionados ao futuro na “direção espiritual”, em que são aconselhadas por um padre numerário, a tomarem decisões de acordo com as normas e doutrinas da Obra, dando-lhes segurança para tomar decisões e para resolver problemas cotidianos que possam surgir.

Quanto à acentuação das individualidades, as jovens, por meio do processo de formação ofertado pela cosmologia tradicional e pelas atividades internas, internalizam o que Ferrari (2010) chamou de “noção comunitária da religião”, o que acaba limitando essas questões referentes à individualidade. Isso quer dizer que, a noção de comunidade motiva-as a dar prioridade às necessidades e demandas do grupo e, posteriormente a isso, a olhar para as demandas e desejos que lhes são pessoais. Este sentimento de comunidade é motivado através das atividades de voluntariado e também durante a rotina dos centros culturais, no que é manter a organização, ter uma postura condizente, ser sempre solícita, etc.

Quanto ao impacto da interiorização desta noção de comunidade nas jovens, podemos apontar um menor índice de frustração. No centro cultural Alfa e também nas conversas que realizei com outras numerárias – conversas por e-mail, e entrevistas pessoais com as numerárias que vivem em Roma, Giovanna e Francesca –, a questão da frustração é ausente se tivermos no horizonte as características comportamentais que traduzem um tipo de frustração, defendidas pela doutora em psicologia Cristiane Faiad de Moura (2008), como agressividade, sentimento de privação, estímulos aversivos desagradáveis que ativam afetos negativos, bloqueio que um indivíduo sofre diante de uma meta ou objetivo, agravamento de quadro de ansiedade ou depressão, dentre outros. As jovens se sentem angustiadas, temerosas com algumas questões relacionadas ao futuro, incertas quanto ao mesmo, porém, não há na fala delas termos ou expressões que indiquem frustrações. O modo com que lidam com os problemas cotidianos, com até um certo ar de conformismo, ajudam-nas a não se sentirem frustradas.

Essa sensação que as envolve distanciando-as de frustrações cotidianas estão pautadas na ideia de comunidade (MOURA, 2008). O interessante é que tal noção não excluiu a individualidade das jovens. Os ensinamentos procuram, lógico, enfatizar este olhar para o outro e a prática da caridade com o intuito de combater essa cultura de encrustamento individual trazida pelo sistema global, porém o método não é excluindo as individualidades, mas associando-as ao sentimento de comunidade. Tal método na prática se torna muito mais adepto e permanente. A raiz desse método retoma a questão da necessidade humana de viver em comunidade, como podemos notar no ensinamento extraído de uma reflexão publicada no *website* oficial da Obra:

Viver com os outros melhora a nossa personalidade, mas ficaríamos muito aquém se nos limitássemos a essa constatação. Necessitamos dos outros, e eles necessitam de nós: nunca estão sobrando. São a terra a que sempre pertencemos, e a partir da qual Deus nos chama a receber e a acolher a todos.

Porque temos uma história, uma família, uma vizinhança, uma cultura, cada um de nós é lar – lugar de acolhida – e pode criar um ambiente de lar ali e aonde for. Porque temos casa, podemos ver o mundo como casa: como nosso lar e, ao mesmo tempo, como “a grande casa comum”. O carinho às nossas raízes, o cultivo sereno do nosso modo de ser... tudo isso nos permite amar e ser amados, acolher e ser acolhidos.

Isso ocorre porque a noção de comunidade, conforme afirmamos, faz com que as jovens se voltem às necessidades do outro, aproximando-as às suas próprias necessidades, com bem explicita o depoimento da jovem Hilda, de Hong Kong, sobre suas expectativas para a Jornada Mundial da Juventude realizada em Cracóvia, em 2016⁴⁶:

Trabalho numa empresa como contabilista em Hong Kong, onde passei os últimos anos da minha vida. Nunca tive realmente um sonho, salvo viver o dia a dia com sentido pragmático para ter futuro.

No meu ambiente profissional, nós, os jovens, passamos muito tempo comparando o nosso “*status* econômico”, por isso entristecia-me a situação dos jovens que via mendigando na rua, sem ter estudos.

Por isso, antes da JMJ de Cracóvia, tomei a decisão de fazer um *break* na minha vida para me dedicar à educação e ao *mentoring* com jovens da rua, como voluntária em bairros humildes de Hong Kong. Gosto muito de me dedicar à educação, embora saiba que – sendo realista – verei muito sofrimento...

Espero em Cracóvia encontrar a força mental e espiritual para levar a cabo esse projeto [...]

Também nas atividades de voluntariado, se estabelecem objetivos e atividades a serem realizadas conforme demandas pontuais de lugares específicos. Ao final, as jovens se sentem mais satisfeitas e mais felizes por terem conseguido alcançar os objetivos delimitados pela atividade.

Outro ponto trabalhado, visando aprofundar essa relação comunidade/individualidade, condiz aos relacionamentos cotidianos. O *Opus Dei* ao abarcar tal questão, tem em vista o contexto das jovens e a forma com que elas se comunicam e se relacionam, isto é, tem como referência configurações culturais e sociais trazidas pelo presente histórico:

[...]em uma época na qual as tecnologias de comunicação permitem relacionar-se com muita gente, faz-se necessário redescobrir a força do estar genuíno, da presença pessoal. Um *smartphone* pode nos permitir contactar

⁴⁶ Este e outros depoimentos podem ser encontrados na íntegra em: <http://www.opusdei.org.br/pt-br/article/historias-da-jornada-mundial-da-juventude-i/>

imediatamente a qualquer um, mas não por isso nos faz mais próximos. No âmbito virtual, um indivíduo dispõe daqueles que são seus “vizinhos”, seus “amigos”, e paradoxalmente isso pode fazer-nos perder de vista os que a vida põe a nosso lado

Este enxerto foi retirado de uma palestra publicada no *website* oficial da Obra intitulada *Os outros e eu, versos do mesmo poema*, que objetiva aprofundar a questão da maturidade das relações pessoais, bem como da maturidade individual, que implica neste desafio de manter-se sempre próxima dos outros, estabelecendo com eles relações concretas. Para tal é imprescindível o uso de algumas ferramentas: “saber estar: observar, escutar, acolher e aprender”.

Assim, o *Opus Dei* ao resgatar um problema tão complexo como o hiperindividualismo, o associa à questão da comunidade, amenizando seu impacto nas individualidades das integrantes.

3.2.2 O medo e a insegurança

O “medo global”, conforme afirmou Danilo Zolo (2011), é formado pelos processos políticos que reduziram e esvaziaram as funções de proteção e segurança do Estado social, devido às profundas modificações das instituições sociais que, enfraquecidas, perdem a capacidade de formar a identidade e a coesão comum, ambas necessárias para que se possa efetivar um sentimento de pertença entre os indivíduos e os cidadãos. Fruto do processo de globalização, o “medo global”, é o resultado de uma transformação da ordem das coisas, que impacta diretamente a economia, os estilos de vida e os códigos de comportamento (MARRAMAIO, 2009). Ao mesmo tempo, a era global, se configura pela presença do que Marramaio (2009) chamou de “*universalismo della differenza*”, isto é, pela presença da unificação e diferenciação, expansão e contaminação, ordem e conflito. A globalização se dá, então, mediante paradoxos: “*La globalizzazione divide tanto quanto unisce e le cause della divisione sono le stesse che, dall’altro lato, promuovono l’unità del globo*” (Idem, p.38).

Se olharmos para todas as consequências da globalização e a forma com que ela se configura no final do século XX e início do século XXI, podemos apontar consequências profundamente problemáticas como da desnacionalização, marcada pela despotencialização da soberania do Estado Nação, que perde a capacidade em manter e reproduzir a identidade nacional e a capacidade de unir pessoas que possuem diferenças valorativas; a manipulação midiática, que disseminam mentiras e discursos manipulatórios; redução do trabalho à

mercadoria, isto é, perda do reconhecimento social do trabalho, que contribui para a diminuição de renda, aumento dos índices de acidentes no ambiente de trabalho, ameaça contínua de rescisão dos contratos, aumento vertiginoso do medo e do mal-estar vinculados à condição do trabalho, aumento da competitividade que leva ao excesso de trabalho acarretando ao trabalhador acentuação de suas angústias, estresse e depressão e aumento crescente do número de mortes e suicídios (MARRAMAIO, 2009; 2011).

Dentre outros fatores podemos apontar também aquele relacionado à disseminação do medo. O medo difuso está na raiz das sociedades. Anteriormente era ele o responsável por assegurar aos homens o seu bem mais precioso, a vida. A sociedade, assim, tinha o dever de assegurar proteção à vida. Na era moderna isso não é diferente, a política se configura cada vez mais enquanto força para proteger os indivíduos dos males das violências que são tanto internas quanto externas. Porém, diferentemente dos medos dos antigos, na sociedade moderna há o surgimento de novos medos: *“Anche in Occidente la globalizzazione erode le strutture della protezione e della solidarietà sociale”* (ZOLO, 2010, p.11).

Sobre os medos, Hobbes (s/ano) afirma que estes nascem conjuntamente ao indivíduo, e que sempre será de ordem pessoal e coletiva. Nas antigas sociedades o medo era real e efetivo, tinha nome e forma, enquanto no final do século XX, se encontra disseminado na sociedade, sem nome e sem forma. Isso faz com o medo perca o seu rosto específico, isto é, um medo desprovido de forma, que se dissemina na sociedade sem que se tenha a compreensão real de quem é o sujeito, de sua verdadeira face (BAUMAN, 2009). Assim, passamos a viver em meio à invisibilidade do inimigo e os medos, conseqüentemente, são cada vez mais de origem anônima, não sabemos de onde surgem ou para quem surgem; medos cada vez mais submetidos a uma evidência e não a um fato concreto.

Se tivéssemos que individuar um denominador comum para este complexo de dinâmicas, não teríamos dúvida de dizer que é o medo. Medo porque o mundo muda, não se pode decifrá-lo, nem prever como irá se desenvolver. Medo porque a sociedade muda, tudo se move e não se pode saber em qual posição nos encontraremos amanhã devido à competição social. (ZOLO, 2011, p.22).

Este quadro geral, guiado pelo medo generalizado, leva ao que Bauman (2009) chamou de “insegurança moderna”. Para o autor, os medos modernos e as inseguranças, tiveram início no momento em que o parentesco entre homem e homem, assim como os vínculos amigáveis estabelecidos dentro de uma comunidade ou de uma corporação foram

fragilizados ou rompidos, gerando assim, uma segregação social problemática, que tem medo de tudo e de todos. O outro, o diferente, o sujeito estigmatizado (GOFFMAN, 2004), passa a ser sinônimo de perigo, desenvolvendo nos indivíduos uma mixofobia (BAUMAN, 2009), isto é, medo de misturar-se, de criar vínculos com o outro, de conhecer o diferente, resultando, então, em indivíduos cada vez mais isolados, encrustados em suas individualidades. Logo, tais problemas acarretam um afastamento entre os mesmos, que tende a deixar de lado questões relacionadas ao altruísmo e ao compromisso com o *populus* – proveniente da ideia de comunidade, de ajuda recíproca. Consequentemente, acarreta um desinteresse dos indivíduos pelas questões públicas, isto é, tornando-os cada vez mais passivos e desinteressados quanto às soluções de problemas relacionados ao outro (BECK, 2005).

Destarte, os medos produzidos pelas dinâmicas da globalização geram nos indivíduos – sobretudo nas classes médias – a vontade de tranquilidade e certeza que, por sua vez, potencializam o desejo por uma nova ordem que impeça não apenas as frustrações e inseguranças, o medo e a angústia, mas que obstaculize as mudanças através da formação de um senso comum compartilhado da vida social, da legitimação de hierarquias sólidas e permanentes, de autoridade forte capaz de conduzir os indivíduos à realização dos seus desejos. Logo, medo e insegurança, tornam propícia a construção política de uma mentalidade autoritária que visa trazer certezas, ordem, respeito à autoridade, disciplina, trabalho produtivo, bem como impulsionam a criação e legitimação de hierarquias estáticas, ou seja, das cosmologias tradicionais.

O *Opus Dei*, justamente por configurar-se como cosmologia tradicional, retoma a configuração do *cosmos*, delineando assim o bem e o mal, o amigo e o inimigo, dando forma aos medos. Tais conceituações, ao serem disseminadas no interior da cosmologia, acabam fazendo com que os integrantes se sintam mais seguros e protegidos. Isso também os motiva a exercer relações com os outros, não se fechando nas suas individualidades. Não queremos com isso afirmar que as cosmologias tradicionais ou que o *Opus Dei* são remédios e soluções para esses problemas globais. Muito pelo contrário! Temos a pretensão de mostrar como estes problemas complexos atingem o indivíduo, criando um ambiente propício para a criação de instituições e grupos que, resgatando pensamentos tradicionais e ortodoxos, ganham, rapidamente poder e legitimação numa sociedade que está profundamente fragilizada e em constante movimento, tendo a possibilidade de, dentre a imposição de suas verdades, também legitimar pré-conceitos, exclusão e intolerância ao diferente, agravando ainda mais este quadro.

Quanto aos medos provenientes do incerto ou dos erros, quando eles acontecem, as jovens são direcionadas a usá-los como provação, para que se tornem pessoas melhores e mais fortes. Este ensinamento pode ser encontrado em *Amigos de Dios* (1977), no ponto 95, que diz:

Ante nuestras miserias y nuestros pecados, ante nuestros errores [...] vayamos a la oración y digamos a nuestro Padre: ¡Señor, en mi pobreza, en mi fragilidad, en este barro mío de vasija rota, Señor, colócame unas lañas y —con mi dolor y con tu perdón— seré más fuerte y más gracioso que antes! Una oración consoladora, para que la repitamos cuando se destroce este pobre barro nuestro.

Tal questão também é possível ser notada na fala de uma das jovens que conversei no centro cultural Alfa. A conversa ocorreu antes do “café profissão”, e todas ali falavam sobre suas inseguranças. Uma delas me disse:

Eu sempre tive muito medo de errar, de não ser boa e de não conseguir alcançar as coisas. Aqui no *Opus Dei* aprendi a lidar com todos esses medos e também tive a certeza de que, se eu me entregar nessa busca da santidade, chegarei lá. Sou humana como qualquer outra pessoa. Eu sei que vou errar, que vou ter dias ruins, mas esses tropeços no meio do caminho me ajudarão a crescer e a perservarar na minha fé.

Posteriormente, a questão do medo é retomada no ponto 132 (ESCRIVÁ, 1977), porém agora utilizado como uma espécie de encorajamento das jovens, por colocar o “não ter medo” como fundamento da felicidade, que este “não ter medo” significa entrega, coragem, esforço cotidiano de viver com espírito de sacrifício e mais, instiga à iniciativa, como podemos notar neste enxerto da carta pastoral publicada em janeiro de 1993 por Alvaro del Portillo:

A alma sacerdotal que informa nossa vocação, unida à mentalidade laical, não nos permite ficarmos passivos ou olhar o mundo exteriormente; vibra com o anseio de elevar toda a criação à Santíssima Trindade, empregando as energias da liberdade, no trabalho e no apostolado, para colocar a Cruz de Cristo nas entranhas do mundo.

Por isso, meus filhos e filhas, iniciativa. Deus conta com nossa liberdade e responsabilidade pessoais, com a nossa mentalidade laical. Pede-nos que sejamos como sal, que se difunde por todo o alimento e não forma um torrão, um grumo. Quer que estejamos em todas as partes, cada um em seu

lugar, para transmitir sabor – tom cristão – ao ambiente que nos rodeia, sem medo e com muita coragem.

Outro modo de abordagem do medo se vincula à ideia de “direção”, e esta noção está intrinsecamente ligada à questão da segurança. Primeiramente, nesta concepção, o medo tem como referência os erros e acertos: “Medo? É próprio dos que sabem que agem mal. Tu, nunca” (ESCRIVÁ, 2012, ponto 102). Ou seja, o *Opus Dei*, direciona a vida de seus integrantes, indicando-lhes sempre o certo e o errado, sob o seguinte pretexto: se o integrante respeita e segue todos os ensinamentos, não há necessidade de sentir medo ou insegurança, pois tudo dará certo, tudo ficará bem. Posteriormente, há uma grande ênfase à obediência e à confiança:

Na tua vida, há duas peças que não se encaixam: a cabeça e o sentimento. A inteligência - iluminada pela fé - mostra-te claramente não só o caminho, mas a diferença entre a maneira heróica e a maneira estúpida de percorrê-lo. Sobretudo, põe diante de ti a grandeza e a formosura divina das tarefas que a Trindade deixa em nossas mãos. O sentimento, pelo contrário, apega-se a tudo o que desprezas, mesmo que continues a considerá-lo desprezível. É como se mil e uma insignificâncias estivessem esperando qualquer oportunidade, e logo que a tua pobre vontade se debilita - por cansaço físico ou pela perda de sentido sobrenatural -, essas ninharias se amontoam e se agitam na tua imaginação, até formarem uma montanha que te oprime e te desanima: as asperezas do trabalho; a resistência em obedecer; a falta de meios; os fogos de artifício de uma vida regalada; pequenas e grandes tentações repugnantes; rajadas de sentimentalismo; a fadiga; o sabor amargo da mediocridade espiritual... E, às vezes, também o medo: porque sabes que Deus te quer santo e não o és. Permite-me que te fale com cruza. Sobram-te “motivos” para voltar atrás, e falta-te arrojo para corresponder à graça que Ele te concede (ESCRIVÁ, 2012, ponto 166).

Este excerto apresenta dois elementos que tentam justificar a importância da direção, proporcionada pela prelazia, que se dá mediante obediência, trazendo segurança, fortalecimento e coragem àqueles que praticam: a “cabeça” e o sentimento. A “cabeça” elucida a racionalidade, a inteligência e pode levar o indivíduo aos questionamentos e ao desejo de autonomia de pensamento. O *Opus Dei*, tendo isso em vista, oferece uma “inteligência iluminada pela fé”, ou seja, um “pensar” enraizado em verdades, ideias, conceitos e opiniões preestabelecidos. Já o sentimento, um pouco mais problemático, por ser o responsável pelas pulsões, pelo instinto, é tratado como uma debilidade ao discernimento, e por isso a justificativa de que deva ser controlado. Para a eficiência disso, a prelazia mostra o

caminho, o que é certo e errado; nas palavras de Escrivá, “a maneira heroica e a maneira estúpida de percorrê-lo”.

Visando a elucidação desta concepção de medo abordada, retomamos a fala de uma das meninas sobre o ser jovem. No decorrer da fala ela enfatiza a importância dos ensinamentos que recebeu e recebe no *Opus Dei* e de como esta orientação constante é uma ferramenta importante de ajuda, principalmente no que diz respeito aos seus medos e angústias: “[...]Sinto segurança e alegria por ter a oportunidade de ter uma formação sólida (doutrinal principalmente)[...]”.

Este controle dos pensamentos e, principalmente, dos sentimentos, faz com o indivíduo pense e sinta conforme lhe é permitido. Isso significa que, as suas angústias, o medo pelo incerto, o medo do futuro, o medo do outro, pode e é controlado pela cosmologia tradicional. Das consequências desse processo destacamos a criação de uma visão moral do conceito de pessoa – que resgata a questão alma, ou seja, educar as emoções e controlar as paixões é um elemento da formação da alma (Illouz, 2014), da servidão voluntária (BOÉTIE, 1986), já discutida anteriormente, e a formação de um meio que permite ao integrante se sentir seguro, tranquilo, permitindo-lhe “encontrar” respostas, felicidade, autossatisfação, etc.

No dia 24 de janeiro de 2017, devido ao falecimento do Mons. Echevarría em dezembro de 2016, após realização de processo eletivo, Mons. Fernando Ocariz é nomeado novo prelado do *Opus Dei*. Em seu primeiro discurso, o novo prelado, muito tranquilamente falou a respeito da segurança, que em um mundo de incertezas, todos os cristãos são convidados a buscar a certeza em Cristo e concluiu: “*diceva San Josemaría, che quando le cose si fanno per amore di Dio, niente va perso [...] Niente va perso si abbiamo la fede che l’amore di Dio è dietro ogni cosa, ogni momento della nostra vita*⁴⁷”. Ou seja, como podemos observar, esta ênfase à entrega individual é constante devido à sua importância na cosmologia. O *Opus Dei* precisa que seus integrantes estejam dispostos à tal entrega. E entregar-se aos seus ensinamentos e ideário, como já explicitado, pressupõe total obediência. Em outras palavras significa dizer que o *Opus Dei* cria no integrante, gradualmente, sem que ele perceba, a disponibilidade deste de entregar à Obra o direito de lhe ditar o que deve ou não fazer, como agir, como pensar, como se relacionar com o próximo e com o mundo. O integrante o faz devido à idéia que lhe é transmitida, de que, tal entrega o ajudará a lidar com suas angústias e dores, e também o encaminhará para a realização de seus desejos individuais mais profundos.

⁴⁷ Vídeo publicado na página *Opus Dei* Itália. Acesso em 26/01/2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/opusdeiitalia/?ref=ts&fref=ts&qsefr=1>

Porém, neste ponto de entrega, tais desejos não são mais subjetivos, mas coletivos, isto é, são inseridos pela cosmologia e só podem ser alcançados por ela.

3.2.3 A liberdade

Auerbach (2011) procurou compreender as diversas formas de representação da realidade social ao longo do processo civilizatório, analisando o processo cultural que formou a era moderna e que gerou diversas dinâmicas culturais. No capítulo *A meia marrom*, por exemplo, o autor discursa sobre o alargamento das ações humanas, a partir do século XVI, relacionando-as à liberdade. E neste ponto enfatiza que quanto mais livre, mais inseguro e mais desorientado o ser humano é.

Para o mesmo, a destruição da ideia de *cosmos*, a conquista de novos territórios pelos europeus, a colonização e o imperialismo, o acirramento da disputa ideológica acerca do senso da história, as guerras mundiais e as sucessivas modificações na realidade social, culminaram na coisificação do outro, na redução do ser humano em uma figura biográfica, extremamente individual, que passa a estabelecer com o outro, relações superficiais e mercadológicas. Para Auerbach (2011) esta realidade é possibilitada graças ao alargamento do horizonte do ser humano e o enriquecimento em experiências, conhecimentos, pensamentos e possibilidades de vida, que são acentuadas no século XX.

[...] a difusão da publicidade e o estreitar-se dos homens na Terra, que se tornara menor, aguçaram a consciência das diferenças dos níveis de vida e de visão, mobilizaram os interesses e os modos de vida que foram incentivados ou ameaçados pelas novas mudanças. (Idem, 2011, p.482-483).

Baseado no romance de Virgínia Woolf, *Ao farol* (1927), Auerbach (2011) discute justamente as questões que envolvem a imprevisibilidade e as ações subjetivas e objetivas. Na narrativa, aborda esses impasses, principalmente no que é o tempo e a liberdade, e que levam à perda de certezas e convicções da verdade, representando, portanto, uma condição que é própria da era moderna: o declínio do discurso absoluto e inquestionável.

Podemos apontar, neste ponto, a presença de um dos paradoxos da modernidade: o paradoxo da liberdade. Ser livre, não ser condicionado e determinado por outrem, impõe ao indivíduo o duro exercício de compreender a si mesmo, a sua realidade, o seu mundo e universo. Em somatória e este exercício há também a dificuldade em satisfazer suas vontades e desejos subjetivos, as obrigações morais, seguir códigos de conduta. Enfim, este contexto

impõe ao indivíduo, além de autoconhecimento, ter que fazer sucessivas escolhas em um universo que permite infinitas possibilidades.

Infinitas possibilidades pressupõem a possibilidade de se fazer infinitas combinações, culminando numa pluralidade das formas de vida e de valores e, conseqüentemente, na inexistência de um senso compartilhado entre os indivíduos e os grupos sociais. Porém, esse senso compartilhado – senso comum a todos os indivíduos –, não tem grande poder coercitivo, permitindo, assim, a destruição de vínculos entre eles.

Em meio a esta liberdade proveniente da globalização, em que o indivíduo tem a possibilidade de ser quem ele quer ser e de fazer o que quer, o amor ocupa um espaço bem pequeno, ou melhor, na sociedade global, liberdade não significa amor e pode acabar com ele (BECK; BECK-GERNSCHEIM, 2001). Esta é uma contradição do processo de individualização: os casais buscam vida própria e são livres para fazê-lo, ao mesmo tempo em que são empurrados para relações sociais cada vez mais superficiais.

Como a cosmologia tradicional nasce como um paradoxo do processo de globalização, o *Opus Dei* não será diferente. Melhor dizendo, o *Opus Dei* tratará a liberdade e as questões relacionadas a ela, de forma oposta ao sistema global. Enquanto no sistema global ser livre pressupõe não ser condicionado por outrem, no *Opus Dei* ser livre é ser condicionado por outrem. Enquanto no sistema global a liberdade leva à desorientação, no *Opus Dei*, significa ser e estar orientado e, por fim, enquanto no sistema global liberdade não significa amor e pode acabar com ele, no *Opus Dei* liberdade é sinal de amor.

No que é valorização da liberdade na sociedade moderna, o *Opus Dei* se apropria dos conflitos e problemas gerados por ela para legitimar a sua concepção a respeito do assunto. O papa Bento XVI (2005), no discurso *A Europa na crise das culturas*, abarca esta questão da liberdade sem norma e ilimitada. Para ele, esta concepção de liberdade inevitavelmente envolve contradições que evidentemente leva a limitações da mesma e afirma “uma ideologia confusa de liberdade que conduz a um dogmatismo que está se mostrando cada vez mais hostil à liberdade”, descrevendo essa situação com o termo “ditadura do relativismo”, quer dizer, uma imposição cultural em que tudo é relativo, inexistente de moralidade e de verdades. Bento XVI insiste neste argumento posteriormente, em 2009, em um discurso proferido em Castel Gandolfo, enfatizando novamente a problemática, afirmando que o racionalismo se tornou inadequado por não levar em conta os limites humanos e que “o homem faminto de razões busca constantemente respostas exaustivas às perguntas que não para de se fazer”.

O ponto crucial desta crítica de Bento XVI e, conseqüentemente, do *Opus Dei*, está pautada não mais no reconhecimento de valores absoluto pelos Estados e, embasado nisso,

justifica a relevância de se resgatar tais valores. Para Ocáriz (2013), a falta de verdade enaltece os sentimentos, preferências e tendências, e, conseqüentemente, a liberdade é transformada em arbitrariedade, em arbítrio do poder em diversos âmbitos da vida social. Como podemos notar o prelado retoma a tradição agostiniana a respeito da liberdade e do livre-arbítrio, sendo a liberdade um estado da vontade orientada para o bem, e o livre-arbítrio, a faculdade de escolha subjetiva, pautada nos sentimentos e nas vontades individuais (SESBOÛÉ, 2003).

Deste modo, no *Opus Dei*, a liberdade arbitrária é vista como uma falsa liberdade:

[...] ao entender a liberdade como “poder fazer o que se quer, põe-se demasiada ênfase no “poder fazer”, praticamente retrocede-se à antiguidade, que não se referia diretamente à liberdade interior da pessoa, mas ao seu estado ou situação [...]. No entanto, se se considera como essencial “o que se quer”, tem-se um conceito adequado de liberdade, mesmo que não se possa “fazer” o que se quer, sempre que esse querer não se reduza ao instinto, mas seja um ato que a vontade determinou *por si mesma* (OCÁRIZ, 2013, p.54).

Esta argumentação de Ocáriz está enraizada na liberdade voltada para o amor. Tal equiparação provém da ideia de que a liberdade é tão determinante para existência pessoal que ela pode condicionar a própria inteligência. Esse ponto é crucial se pensarmos no poder que a cosmologia tradicional exerce no indivíduo, modificando o seu modo de pensar, de agir, bem como a forma com que o integrante lidará com os problemas e desafios cotidianos provenientes do contato com o mundo exterior.

Quanto à relação liberdade/obediência, ambas não são colocadas como opostas, justamente devido à ideia do “amor”: “*Tenemos una libertad necesitada de amor y vertida hacia el amor, que necesariamente nos saca de nosotros mismos y nos vuelca hacia otra persona, en un sentido que exige la libre reciprocidad*” (SANGUINETI, 2003, p.05). A liberdade, então, é vista como uma liberdade constitutiva, baseada numa autodisposição pessoal que permite ao integrante orientar sua vida conforme deseja, porém, mediante um leque de possibilidades limitadas, que dependerá das circunstâncias e condições. Neste sentido, o integrante deve respeitar os limites dessa liberdade e obedecer por amor (OCÁRIZ, 2013). Daí a ideia de obediência como um exercício de liberdade.

Esta concepção é importantíssima, principalmente se pensarmos no paradoxo que a cosmologia tradicional exerce com a modernidade: o *Opus Dei* traz uma noção de liberdade baseada na cooperação e no serviço mútuo, estimulando no integrante uma predisposição em estabelecer vínculos e deveres com outras pessoas, diferentemente do que acontece no

processo de globalização, em que os indivíduos tentem a se fechar cada vez mais em suas individualidades.

Retornando à questão da distinção entre liberdade e livre-arbítrio, no *Opus Dei*, destacamos o ponto 26 da homília de Josemaría Escrivá intitulada *La Libertad, don de Dios*:

Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa — infinita— como su amor. Pero el tesoro preciosísimo de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de ofenderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la libertad si se dispone hacia el bien; y su equivocada orientación, cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del Amor de los amores. La libertad personal — que defiende y defenderé siempre con todas mis fuerzas— me lleva a demandar con convencida seguridad, consciente también de mi propia flaqueza: ¿qué esperas de mí, Señor, para que yo voluntariamente lo cumpla? (ESCRIVÁ, 1977, ponto 26).

Ou melhor, uma liberdade que deve ser impreterivelmente bem orientada, sob os ensinamentos divinos, já que ela traz consigo dois pesos, podendo levar ao bem ou ao mal. Devido a essas duas faces a justificativa de que deva ser uma liberdade orientada. Deste primeiro conceito partimos para o segundo, referente à liberdade pessoal. Esta se distingue totalmente da liberdade de consciência, e está voltada para uma liberdade essencialmente enraizada na moral cristã. A proposta de Escrivá (2012) condiz à formação de uma liberdade “das consciências” e que somente é possível ser alcançada mediante processo sério de formação. Sobre tal dimensão educativa da liberdade pessoal podemos assinalar três aspectos: o da confiança, da responsabilidade e da delimitação das coisas fundamentais.

A primeira dimensão da liberdade pessoal está baseada na confiança, no aspecto recíproco, na amizade e na imposição fria da autoridade (SANGUINETI, 2003). Neste ponto é possível notar uma relação entre “confiança” e “autoridade”, em que esta última exerceria um papel diretivo incisivo sobre os integrantes, com legitimidade suficiente para ditar futuras ações, pensamentos e posicionamentos do indivíduo frente aos desafios cotidianos e esta figura autoritária se legitimaria, portanto, através da criação deste vínculo de confiança e da garantia de que tudo correrá mediante a justiça divina, ou seja, que de alguma forma o integrante será recompensado, porém, para sê-lo, é necessária uma predisposição ao sacrifício e à entrega de vida.

O segundo ponto da dimensão educativa da liberdade diz respeito à responsabilidade. No *Opus Dei* a responsabilidade sempre estará associada aos integrantes e não à autoridade,

isto quer dizer que o integrante sempre será o responsabilizado por suas ações, bem como pelas consequências que possam surgir das mesmas sejam elas boas ou más. Assim, nesta formação, cabe, novamente, a questão da obediência e da autoridade, que exigirá do integrante o exercício responsável da liberdade (CLAVELL, 2003).

O terceiro aspecto educativo se resume do seguinte modo: os educadores tem o dever de apontar “*las cosas fundamentales*” (SANGUINETI, 2003), permitindo que, a partir desse processo de ensinamento, o integrante possa colocá-los em prática, “decidindo por si mesmo” – as aspas são propositais já que sabemos que no final do processo de formação o indivíduo não pensa por si, mas pensa com as suas “várias consciências”, ou seja, com a “consciência” da cosmologia. *Las cosas fundamentales*, enfatizadas por Saguinetti (2003), fazem referência à fé, à vocação e às virtudes humanas.

Para Tomás de Aquino, uma das virtudes humanas era a virtude moral vinculada ao amor de Deus, à sua graça e justiça (AQUINO, 2001), daí a presença da teologia tomasiana na concepção da liberdade. Tomás de Aquino olha para a graça e para a liberdade como uma realidade que sempre buscará um fim último. Logo, no *Opus Dei*, a liberdade é concebida como uma provação no caminho que leva à santidade.

A aplicabilidade desta liberdade na vida cotidiana se materializa basicamente em dois movimentos: de um lado o *Opus Dei* orienta e fomenta a iniciativa, por outro, as jovens colocam em prática os ensinamentos mediante suas escolhas e posturas frente ao contexto histórico. Ressaltando que elas são sempre motivadas a agir de forma contrária à liberdade configurada no mundo, liberdade esta que Josemaría Escrivá (1977) chamou de libertinagem.

Ante a pressão e o impacto de um mundo materializado, hedonista, sem fé..., como é possível exigir e justificar a liberdade de não pensar como “eles”, de não agir como “eles?... - Um filho de Deus não tem necessidade de pedir essa liberdade, porque Cristo já no-la ganhou de uma vez para sempre; mas deve defendê-la e demonstrá-la em qualquer ambiente. Só assim é que “eles” entenderão que a nossa liberdade não está aferrolhada pelo ambiente. (ESCRIVÁ, 2012, ponto 423).

Em teoria, seria um “convite” para que, mediante os conselhos de direção espiritual, obedecer e perseverar nas ações, sem medo, utilizando a liberdade pessoal para que o integrante contribua em tarefas nobres com pessoas que muitas vezes não compartilham da mesma consciência de liberdade. Não apenas por uma razão de eficácia na obtenção de resultados positivos nessas tarefas nobres, mas também tal cooperação contribui para que se compartilhe essa noção de liberdade (OCÁRIZ, 2013). Na verdade, isso é uma motivação

para que o integrante possa externalizar os ensinamentos e, conseqüentemente, trazer novas pessoas para adentrar na Obra. Também é uma forma de mostrar a eficácia desse mundo simbólico formado pela cosmologia, já que os jovens, por exemplo, ao entrarem em contato com outros jovens, muitas vezes mais angustiados que eles, até com problemas mais graves, possam se comparar. Neste comparativo, nasce uma sensação de certeza de que a cosmologia pode proporcionar essas sensações de segurança, de direcionamento, de ajuda, de solidariedade, coisas que eles não mais encontram no mundo exterior.

CONCLUSÃO

No último dia da primeira visita ao Centro Cultural Alfa, ainda estávamos na escola finalizando as atividades da Rural, e eu já havia realizado todas as atividades que ficaram sobre a minha responsabilidade na semana. Era hora de partir. Assim, naquela manhã ensolarada, após entrevistar uma das numerárias, fui até a sala de vídeo, onde todas estavam reunidas, para me despedir e, ao tomar a palavra disse: “*a Nayara que vai embora hoje, com certeza não é a mesma Nayara que chegou aqui na terça-feira*”. E é exatamente isso, não me sentia a mesma Nayara! Eu sabia que dali em diante teria uma longa trajetória de pesquisa pela frente e a experiência em campo me proporcionou uma visão muito mais ampla da rotina e do que seria a eficácia da cosmologia tradicional na prática, no cotidiano.

Graças a esta primeira experiência, a presente pesquisa teve as condições necessárias para se fundamentar e ganhar forma. Através dela, diversas questões puderam ser problematizadas e aprofundadas, permitindo, assim, uma contribuição à reflexão de nossa sociedade contemporânea, principalmente no que condiz ao retorno do pensamento tradicional e as novas formas que ele adquire nesta sociedade.

Uma das formas de resgate do pensamento ortodoxo confere à formação das cosmologias tradicionais que surgem em resposta aos profundos problemas sociais dos séculos XX e XXI, ou seja, que o quadro geral ocasionado pelas várias crises provenientes do processo de globalização – final do século XX e início do século XXI –, tais como desorientação, aumento das angústias e incertezas, hiperindividualismo, insegurança e desenraizamento, tornam o espaço propício para o surgimento de grupos, instituições e organizações de viés tradicional, como o *Opus Dei*, sendo, estes, portanto, os novos criadores e portadores de sentidos.

Esses mesmos grupos, instituições e organizações, no seu interior, por ressignificarem dogmas, pensamentos tradicionais e, geralmente, retomarem estruturas hierárquicas, passam a se configurar tal como os antigos *cosmos*, porém associando-se e dinamizando-se com o mundo, isto é, fazendo das questões mundanas parte de seu movimento harmonioso. Essa nova configuração do *cosmos* é o que chamamos de cosmologia tradicional.

Pensar na cosmologia tradicional como a nova criadora e portadora de sentidos, nos leva às questões de ordem psicológica (as carências afetivas e emotivas, por exemplo) e de conotação social (o hábito de servir e obedecer, a fascinação perante uma figura carismática ou de uma força social), que neste contexto global, não mais podem ser separadas das escolhas racionais, dos desejos e interesses, responsáveis por fazer com os indivíduos se

sintam cada vez mais angustiados, frustrados e desorientados. Tal condição de fragilidade permite às instituições políticas, grupos sociais e às cosmologias tradicionais, usá-los historicamente no curso dos seus interesses, sejam estes pontuais ou de longo prazo.

Destarte, tais problemas permitiram ao *Opus Dei*, enquanto uma cosmologia tradicional, ganhar mais seguidores, principalmente na última década do século XX e do século XXI, reagindo não apenas aos movimentos políticos radicais dos anos vinte e trinta, ao Concílio Vaticano II, aos movimentos de emancipação de mulheres e das diversas minorias, ao comunismo, marxismo, socialismo e anarquismo, mas nascendo também em resposta a esse sistema, como um paradoxo da modernidade.

Demonstramos também que os problemas globais decorrentes do processo de globalização, muitas vezes não são inéditos, mas ganham um quê de complexidade, já que afetam os conceitos, os modos de vida, os desejos, as concepções dos indivíduos e o modo com que eles se relacionarão com o mundo. Como o sistema global é marcado pela liquidez das instituições, pelas rápidas mudanças conceituais de tempo, espaço, pessoa, certo, errado, inimigo, bem e mal, acaba por surgir à necessidade das forças sociais e políticas em adequar forçosamente as estruturas psíquicas dos indivíduos às exigências da sociedade de massa. Tal processo impacta diretamente o indivíduo, principalmente no que condiz às exigências que recaem sobre ele. Neste ponto, destacamos a problemática da ampla concorrência, do indivíduo empreendedor e do hiperindividualismo.

Estamos diante, então, de uma conjuntura social, política e econômica que traz problemas estruturais graves. Este contexto de medo, insegurança, alta competitividade, hiperindividualismo, desorientação, etc., faz com que os jovens recorram às cosmologias tradicionais, na esperança de terem suas angústias, inseguranças, medos e aflições minimizados. Tal movimento impacta a cosmologia tradicional do seguinte modo: contribuindo para seu crescimento e legitimação e dando-lhes o poder legítimo de militarizar as relações de sociabilidade, isto é, de limitar e controlar ações, estabelecer determinadas formas de mentalidade e comportamento, impor ordem e disciplina.

No que condiz ao primeiro impacto, tomando como exemplo o *Opus Dei*, é possível apontar crescimento de 143,79%, em 40 anos (1960 – 2000). Deste crescimento, destacamos dois de seus fatores: a) a constituição cosmológica do *Opus Dei* em resposta aos problemas estruturais e sociais do século XX e ao processo de secularização, b) o retorno dos jovens a tal instituição.

Sobre o poder legítimo de militarizar as relações de sociabilidade, conforme já demonstramos nesta dissertação, o jovem, fragilizado e desorientado, recorre à cosmologia

tradicional na expectativa de que a mesma minimize esses impactos causados pelo presente-histórico. E ele o faz porque a cosmologia tradicional abriga tais expectativas e, quanto mais ela faz isso, mais assume o controle das incertezas. Além disso, quanto mais controla as incertezas, mais o comportamento individual tende a conformar-se à matriz institucional (DOUGLAS, 2007, p.57). Podemos, assim, afirmar que, através da formação simbólica do mundo social no interior da cosmologia, a normalização das regras e a docilidade dos corpos acabam sendo consequência de um processo coeso e coercitivo externo ao indivíduo, que o afeta direta e profundamente. Deste modo, as cosmologias tradicionais, graças a presença do mundo simbólico que formam, assumem para si o controle dos problemas que afetarão o seu integrante, bem como influencia diretamente as questões relacionadas aos medos, inseguranças e não-reconhecimento, além da mesma controlar os desejos, ações e expectativas dos integrantes.

Este processo de formação dos “corpos dóceis”, *à la* Foucault, é complexa, pois nos leva a uma reflexão: os corpos que se docilizam no interior da instituição, acabam por ser transgressores para a cultura secular contemporânea, tornando-se corpos contra-culturais, não dóceis às culturas seculares contemporâneas (ZIZEK, 2008). Ou seja, a obediência apresenta o seu reverso neste paradoxo tão singular presente entre cosmologia tradicional e contemporaneidade.

À quisa de conclusão, o século XXI, ainda muito novo, nos põe diante de questões complexas que devem ser discutidas e problematizadas, principalmente, no que representa a legitimação de pensamentos e ideologias ortodoxos e, conseqüentemente, a formação e crescimento das cosmologias tradicionais, como paradoxos desse processo. Tais paradoxos nos levam a um grande perigo: de compartilharmos uma ilusão de inovação e progresso, de que estamos sempre à frente, enquanto, na verdade, construímos nossas próprias armadilhas, que nos levam a dar passos para trás, para realidades que acreditamos convictamente ter deixado no passado.

Enfim, a proposta é abrir espaço, através da reflexão e da discussão, para que se possa pensar em outros meios e outras formas, visto que saímos recentemente de um mundo fechado e abrimo-nos ao universo infinito que, tão jovem, ainda não pode nos revelar uma verdade correspondente ao futuro da humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Nudità**. Roma: Notte tempo, 2009.
- _____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG editora, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus** – Parte I. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ALLEN JUNIOR, John L. **Opus Dei**: os mitos e a realidade. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.
- ALESSI, Adriano. **Filosofia della Religione**. 2ª ed. Roma: Las Roma, 2006.
- ARQUIVO VATICANO. **Carta Apostólica Salvifici Doloris** do sumo pontífice João Paulo II aos bispos, aos sacerdotes, às famílias religiosas e aos fiéis da Igreja Católica sobre o sentido cristão do sofrimento humano. Vaticano, 1989.
- _____. Encíclica **Lumen Fiei** do sumo pontífice Francisco aos bispos, presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis laicos sobre a fé. Vaticano, 2013.
- _____. Encíclica **Caritas in Veritate** do sumo pontífice Bento XVI aos bispos, presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os hoemns de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Vaticano, 2009.
- _____. Constituição Apostólica **Provida Mater Ecclesia** do sumo pontífice Pio XII. Cidade do Vaticano, 1947.
- _____. Constituição Pastoral. **Gaudium et spes**: sobre a Igreja no mundo atual. Do sumo pontífice Paulo VI. Vaticano, 1965.
- _____. Carta encíclica **Divini Redemptoris**: sobre o comunismo ateu. Do sumo pontífice Pio XI. Vaticano, 1937.
- _____. **Decretum contra comunnismum**. Do sumo pontífice Pio XII. Vaticano, 1949.
- _____. **Homilia da missa crismal do dia 12 de abril de 2012**. Do sumo pontífice Bento XVI. Vaticano, 2012.
- _____. Carta Encíclica. **Rerum Novarum**. Do sumo pontífice Leão XIII. Roma, 1891.
- _____. Carta Encíclica. **Ubi Arcano dei Consilio**. Do sumo pontífice Pio XI. Roma, 1922.
- AYXELÁ, Carlos. **Os outros e eu**: versos do mesmo poema (2017). Disponível em: <http://opusdei.org.br/pt-br/document/os-outros-e-eu-versos-do-mesmo-poema/> Acesso em: 18/02/2017.
- BACHUR, João Paulo. Individualismo, liberalismo e filosofia da história. In: **Lua Nova**. 66ª ed. São Paulo, 2006.
- BARNES, Jonathan. **Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu**: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). São Paulo: Edusp, 2013.

- BAUMAN, Zygmund. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSCHEIM Elisabeth. **El normal caos del amor** – las nuevas formas de la relación amorosa. Barcelona: Paidós, 2001.
- BECK, Ulrich. **La mirada cosmopolita o la guerra es la paz**. Barcelona: Paidós, 2005.
- BENTO XVI condena apelo à desobediência na igreja. In: **G1 notícia – mundo**. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/04/bento-xvi-condena-apelo-a-desobediencia-na-igreja.html> Acesso em: 10/01/2017.
- BÍBLIA, A.T. e N.T. In: **Bíblia Sagrada**: contendo Antigo e Novo Testamento. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.
- BOÉTIE, Etienne de la. **Discurso da Servidão Voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BROWN, Dan. **O Código da Vinci**. 2ª ed. Tradução de Mário Dias Correia. Chiado: Bertran Editora, 2004.
- BUARDES, Josep M. **A Guerra Civil Espanhola**. São Paulo: Contexto editora, 2013.
- BURGIO, Alberto. Una'invenzione moderna. In: **Il razzismo**. Roma: Ediesse, 2012.
- _____. **La guerra dele razze**. Roma: Manifestolibri, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CENTRO Elis. Disponível em: <http://www.pt.josemariaescriva.info/artigo/centro-elis-3> Acesso em 18/05/2016.
- CLAVELL, Lluís. **Personas Libres**. In: MORETTI, Luigi. **La Dignità della Persona Umana**: La gradezza della vita quotidiana. Roma, Università della Santa Croce, 2003.
- CORTÉS, José Luis. **Agostinho**, um coração inquieto. 3ª ed. São Paulo: Ave-Maria, 1999.
- COSTA, José Silveira da. **Tomás de Aquino**: a razão a serviço da fé. São Paulo: Moderna, 1993.
- DAL LAGO, Alessandro. **Le nostre guerre**. Roma: Manifestolibri, 2010.
- DITADURA do relativismo mortifica a razão, diz Bento XVI. Agosto de 2009. Disponível em: <https://noticias.terra.com.br/mundo/ditadura-do-relativismo-mortifica-a-razao-diz-bento-xvi,b8bb43e78784b310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html> Acesso em: 10/01/2017.
- DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2007.
- _____. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1966.
- DURKHEIM, Èmile. **Formas Elementares de Vida Religiosa**: o Sistema Totêmico na Austrália. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. **Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O Futuro da Religião. In: **A ciência social e a ação**. Tradução de Inês Duarte Ferreira. São Paulo: Difel, 1975.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Zahar, 2011. Vol. 3.

EHRENBERG, Alain. **O culto da performance** – da aventura empreendedora à depressão nervosa. Aparecida: Ideias et Letras, 2010.

ESCRIVÁ, Josemaría. **Caminho**. 9 ed. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 1999.

_____. **Cristo que passa**. São Paulo: Quadrante, 1975. Disponível em: http://pt.escrivaworks.org/book/cristo_que_passa-indice.htm acesso em: 10/03/2015.

_____. **Amigos de Dios**. 1977. Disponível em escrivaobras.org.

_____. **Forja**. s/ano. Disponível em: <http://www.todosloslibros.info/pdf/forja.pdf> Acesso em: 27/02/2016.

_____. **Sulco**. Caritas in Veritate, 2012. Disponível em: <http://lelivros.xyz/book/download-sulco-sao-josemaria-escriva-em-epub-mobi-e-pdf/> Acesso em: 24/09/2015.

FERRARI, Maria Aparecida. **Cristianesimo e Secolarizzazione**: elementi di Sociologia della Religione. Roma: Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, 2010.

FERRAROTTI, Franco. **La religione dissacrante**: coscienza e utopia nell'epoca della crisi. Bologna: EDB editora, 2013.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* – Revista aumentada, 10 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FITTE, Hernán. **La experiencia y la teología de la vida ordinaria**: Comentario a la enseñanza del beato Josemaría Escrivá. España: s/ano.

FONSECA, Dagoberto José. **Negros corpos (i)maculados**: mulher, catolicismo e testemunho. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP), São Paulo, 2000.

FORTES FERREIRA, D.; LAVAND, J.; FERNANDES DA SILVA, M. **Opus Dei, os Bastidores**: história, análise e Testemunhos. Campinas: Versus, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das Ciências Humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **La Arqueología del Saber**. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1970.

_____. **Microfísica do Poder**. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

GALLINO, Luciano. **La lotta di classe dopo la lotta di classe**. Roma: Laterza, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma** - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Mathias Lambert, Digitalização, 2004.

GRITO o meu amor à liberdade pessoal. In: **Ensinamentos de São Josemaría**. Agosto de 2006. Disponível em: <http://opusdei.org.br/pt-br/article/grito-o-meu-amor-a-liberdade-pessoal/> Acesso em: 08/01/2017.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. O conceito de caos no mundo antigo. In: **Primus Vitam**: Revista de Ciências e Humanidades. n.2. Primeiro semestre de 2011.

HISTÓRIAS da Jornada Mundial da Juventude I. Cracóvia, 2016. Disponível em: <http://www.opusdei.org.br/pt-br/article/historias-da-jornada-mundial-da-juventude-i/> Acesso em 12/12/2016.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico ou civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. s/ano. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf Acesso em: 27/12/2016.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.

ILLANES, José Luis. **Diccionario de San Josemaria Escrivá di Balaguer**. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2013.

ILLOUZ, Eva. **Il nuovo ordine amoroso** – donne, uomini e “Cinquanta sfumature di Grigio”. Milano: Mimesis edizioni, 2015.

_____. **El futuro del alma**: la creación de estándares emocionales. 1ª ed. Barcelona, Kartz editores, 2014.

ITÁLIA. Vaticano. **Constituição Apostólica *Ut sit***. Cidade do Vaticano, 1982. Disponível em <http://opusdei.org.br/pt-br/article/constituicao-apostolica-ut-sit-2/> Acesso em: 15/10/2015.

_____. **Codex Iuris Particularis Operis Dei**. Cidade do Vaticano, 1982.

_____. **I decreti del Concilio di Trento**. Roma, 2005a.

_____. **Costituzioni, Decreti e Dichiarazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II**. Roma, 2005b.

_____. **El Concilio Vaticano I**. s/ano.

_____. **Decreto Presbyterorum ordinis** – Sobre o ministérios e a vida dos sacerdotes. Roma, 1965.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

_____. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

LANDÁZURI, Carlos Ortiz. **El Sentido del mundo em Josemaría Escrivá** – el fundamento evangélico de la metaforología espiritual de *Camino, Surco y Forja*. Roma: Universidade Pontificia da Santa Cruz, s/ano.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1976.

LIZARELLI, Nayara Cristina. **Sacralidade, Sigilo e Mortificação**: uma perspectiva da influência religiosa no comportamento individual do *Opus Dei*. Monografia de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras, *Campus Araraquara*: UNESP, 2015.

LUGO, Luis (org.). **Global Christianity** – a report on the size and distribution of the world's christian population. Washington: Pew Research Center, 2011.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: editora 34, 2000.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. A genealogia da noção de direito internacional. **Revista da Faculdade de Direito da UERJ**. n.18. 2010

MARRAMAIO, Giacomo. **Passaggio a Occidente** - Filosofia e Globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

_____. **La pasión del presente** - breve léxico de la modernidad-mundo. Barcelona: Gedisa editorial, 2011.

_____. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

MEISTER, Mauro Fernando. Olho por Olho: a Lei de Talião no Contexto Bíblico. In: **Fides Reformata XII**. nº1, 2007. p.57-71.

MEZZADRA, Sandro. **Confini e Frontiere** – La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale. Bologna: Il Mulino, 2013.

MOELLER, Charles. **A angústia do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 1968.

MORADIELLOS, Enrique (org). **La Guerra Civil**. n.50. Espanha, 2003.

MOURA, Cristiane Faiad de. **Reação à frustração**: construção e validação da medida e proposta de um perfil de reação. 2008. 169 f., il. Tese (Doutorado em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MÜLLER, Beat. **Dati informativi sulla prelatura dell'Opus Dei** – Marzo/2016. Roma, 2016. Disponível em: <http://opusdei.org/it-it/article/dati-informativi-sullopus-dei/> Acesso em: 11/09/2016.

NICOLAI, Vincenzo F. **Strutture Funerarie ed Edifici di Culto Paleocristiani di Roma**. Città del Vaticano: Editoriale Romano, 2001.

OCÁRIZ, Fernando. **Sobre Deus, a Igreja e o Mundo**. São Paulo: Quadrante, 2013.

OPUS DEI. **Pessoas no Opus Dei**. Disponível em: <http://www.opusdei.org.br/pt-br/>. Acesso em: 08 de março de 2014.

PARENTE, Pietro (Org). **Diccionario de Teología Dogmática**. Barcelona: Editorial Liturgica Española, 1955.

PEREZ, Rafael Gomes. A filosofia de Santo Agostinho. In: **Edições Quadrante**. Disponível em: http://quadrante.com.br/artigos_detalhes.asp?id=244&cat=9 Acesso em: 24/09/2015.

PESSOA, Fernando. Natal. In: **Poesias**. 15ªed. Lisboa: Ática, 1995.

POSSENTI, Vittorio. Transcendência Imanente: sobre a relação entre Deus e o Mundo. **Síntese** – Revista de Filosofia. n.110, 2007. Vol.34. p.311-334.

PRADA, Andrés Vázquez de. **O Fundador do Opus Dei: Vida de São Josemaría Escrivá - Senhor que eu veja!** Tradução de Emérico da Gama. São Paulo Quadrante, 2004a. Vol. I

_____. **O Fundador do Opus Dei: Vida de São Josemaría Escrivá – Deus e audácia** Tradução de Emérico da Gama. São Paulo Quadrante, 2004b. Vol. II.

_____. **O Fundador do Opus Dei: Vida de São Josemaría Escrivá – Os caminhos divinos da terra.** Tradução de Emérico da Gama. São Paulo Quadrante, 2004c. Vol. III.

PUIG, Francis Castells. Los estudios de Teología de San Josemaría Escrivá. In: **Annales Theologici**, n.24, 2008. p.327-360.

RAMPAZZO, Lino. O pensamento filosófico tomasiano: metafísica e antropologia, ética e justiça, direito e lei. In: **Revista em tempo**, 2010. Vol.9.

RATZINGER, Joseph. **A Europa na crise das culturas.** Sibiaco, 1º de abril de 2015. Acesso em: 03/01/2017. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_8968_16.htm

RODRIGUES, Eduardo. Dogma e Doutrina. In: **Curso de teologia sistemática.** Disponível em: <http://institutoibt.blogspot.com.br/2014/03/diferenca-de-dogma-doutrina-e-costumes.html> Acesso em: 13/04/2016.

RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo.** 7ªed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006

SAHLINS, Marshall. A tristeza da doçura ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: **Cultura na prática.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UFRJ editora, 2004.

SANGUINETI, Juan José. La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Itália. In: MORETTI, Luigi. **La Dignità della Persona Umana: La gradezza della vita quotidiana.** Roma, Università della Santa Croce, 2003.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Resenha: Por uma história do político. In: **Varia História.** N.47. Belo Horizonte, 2012. Vol.28.

SCHMITT, Carl. **Tierra y Mar – una reflexión sobre la historia universal.** Madrid: Trotta, 2007.

_____. **El nomos de la Tierra – En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”.** Argentina: Struhart & Cia, 1991.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval.** Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SENTIDO DE responsabilidade (2016). Disponível em: <http://opusdei.org.br/pt-br/article/sentido-de-responsabilidade/> Acesso em: 08/11/2016.

SERTILLANGES, O. P. **As grandes teses da filosofia tomista.** Tradução de L. G. Ferreira da Silva. Portugal: Livraria Cruz, 1951.

SESBOÜÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas – O Homem e sua Salvação (séculos V – XVII) – Antropologia Cristã.** Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. Tomo 2.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão.** Tradução de Jaci C. Maraschin. São Bernardo do Campo: Metodista, s/ano.

UN MAGISTRALE discorso – (quasi) introvabile – di Pio XI su Dio, Stato e Totalitarismo. Disponível em: <http://www.radiospada.org/2016/01/un-magistrale-discorso-quasi-introvabile-di-pio-xi-su-dio-stato-e-totalitarismo/> Acesso em: 20/02/2016.

WATANABE, Lygia Araujo. **Platão**: por mitos e hipóteses. São Paulo: Moderna, 1995.

WEST, W.J. *Opus Dei*. **Ficción o realidad**. Rialp, 1989.

WOLFF, Francis. **Nossa Humanidade**: de Aristóteles às neurociências. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ZIZEK, Slavoj. **A marionete e o anão**: O Cristianismo entre perversão e subversão. Lisboa: Relógio d'Água Editora, 2008.

ANEXOS

Cânones sobre a Justificação Concílio de Trento - documento de 1545

1. *Se qualcuno afferma che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio dalle sue opere, compiute con le sole forze umane, o con il solo insegnamento della legge, senza la grazia divina meritata da Gesù Cristo: sia anatema.*
2. *Se qualcuno afferma che la grazia divina meritata da Gesù Cristo viene data solo perché l'uomo possa più facilmente vivere giustamente e meritare la vita eterna, come se col libero arbitrio, senza la grazia egli possa realizzare l'una e l'altra cosa, benché faticosamente e con difficoltà: sia anatema.*
3. *Se qualcuno afferma che l'uomo, senza previa ispirazione ed aiuto dello Spirito santo, può credere, sperare ed amare o pentirsi come si conviene, perché gli venga conferita la grazia della giustificazione: sia anatema.*
4. *Se qualcuno dice che il libero arbitrio dell'uomo, mosso ed eccitato da Dio, non coopera in nessun modo esprimendo il proprio assenso a Dio, che lo muove e lo prepara ad ottenere la grazia della giustificazione; e che egli non può dissentire, se lo vuole, ma come cosa senz'anima non opera in nessun modo e si comporta del tutto passivamente: sia anatema.*
5. *Se qualcuno afferma che il libero arbitrio dell'uomo dopo il peccato di Adamo è perduto ed estinto; o che esso è cosa di sola apparenza anzi nome senza contenuto e finalmente inganno introdotto nella Chiesa da Satana: sia anatema.*
6. *Se qualcuno afferma che non è in potere dell'uomo rendere cattive le sue vie, ma che è Dio che opera il male come il bene, non solo permettendoli, ma anche volendoli in sé e per sé, di modo che possano considerarsi opera sua propria il tradimento di Giuda non meno che la chiamata di Paolo: sia anatema.*
7. *Se qualcuno dice che tutte le opere fatte prima della giustificazione, in qualunque modo siano compiute, sono veramente peccati che meritano l'odio di Dio, e che quanto più uno si sforza di disporsi alla grazia tanto più gravemente pecca: sia anatema.*
8. *Se qualcuno afferma che il timore dell'inferno, per il quale, dolendoci dei peccati, ci rifugiamo nella misericordia di Dio o ci asteniamo dal male, è peccato e rende peggiori i peccatori: sia anatema.*
9. *Se qualcuno afferma che l'empio è giustificato dalla sola fede, così da intendere che non si richieda nient'altro con cui cooperare al conseguimento della grazia della giustificazione e*

che in nessun modo è necessario che egli si prepari e si disponga con un atto della sua volontà: sia anatema.

10. *Se qualcuno dice che gli uomini sono giustificati senza la giustizia del Cristo mediante la quale egli ha meritato per noi, o che essi sono formalmente giusti proprio per essa: sia anatema.*

11. *Se qualcuno afferma che gli uomini sono giustificati o per la sola imputazione della giustizia del Cristo, o con la sola remissione dei peccati, senza la grazia e la carità che è diffusa nei loro cuori mediante lo Spirito santo (159) e inerisce ad essi; o anche che la grazia, con cui siamo giustificati, è solo favore di Dio: sia anatema.*

12. *Se qualcuno afferma che la fede giustificante non è altro che la fiducia nella divina misericordia, che rimette i peccati a motivo del Cristo, o che questa fiducia sola giustifica: sia anatema.*

13. *Chi afferma che per conseguire la remissione dei peccati è necessario che ogni uomo creda con certezza e senza alcuna esitazione della propria infermità e indisposizione, che i peccati gli sono rimessi: sia anatema.*

14. *Se qualcuno afferma che l'uomo è assolto dai peccati e giustificato per il fatto che egli crede con certezza di essere assolto e giustificato, o che nessuno è realmente giustificato, se non colui che crede di essere giustificato, e che l'assoluzione e la giustificazione venga operata per questa sola fede: sia anatema.*

15. *Se qualcuno afferma che l'uomo rinato e giustificato è tenuto per fede a credere di essere certamente nel numero dei predestinati: sia anatema.*

16. *Se qualcuno dice, con infallibile e assoluta certezza, che egli avrà certamente il grande dono della perseveranza finale (160) (a meno che non sia venuto a conoscere ciò per una rivelazione speciale): sia anatema.*

17. *Se qualcuno afferma che la grazia della giustificazione viene concessa solo ai predestinati alla vita, e che tutti gli altri sono bensì chiamati, ma non ricevono la Grazia, in quanto predestinati al male per divino volere: sia anatema.*

18. *Se qualcuno dice che anche per l'uomo giustificato e costituito in grazia i comandamenti di Dio sono impossibili ad osservarsi, sia anatema.*

19. *Chi afferma che nel Vangelo non si comanda altro, fuorché la fede, che le altre cose sono indifferenti, né comandate, né proibite, ma libere; o che i dieci comandamenti non hanno nulla a che vedere coi cristiani: sia anatema.*

20. *Se qualcuno afferma che l'uomo giustificato e perfetto quanto si voglia non è tenuto ad*

osservare i comandamenti di Dio e della Chiesa, ma solo a credere, come se il Vangelo non fosse altro che una semplice e assoluta promessa della vita eterna, non condizionata all'osservanza dei comandamenti: sia anatema.

21. Se qualcuno afferma che Gesù Cristo è stato dato agli uomini da Dio come redentore, in cui confidare e non anche come legislatore, cui obbedire: sia anatema.

22. Se qualcuno afferma che l'uomo giustificato può perseverare nella giustizia ricevuta senza uno speciale aiuto di Dio, o non lo può nemmeno con esso: sia anatema.

23. Se qualcuno afferma che l'uomo, una volta giustificato, non può più peccare, né perdere la grazia, e che quindi chi cade e pecca, in realtà non mai è stato giustificato; o, al contrario, che si può per tutta la vita evitare ogni peccato, anche veniale, senza uno speciale privilegio di Dio, come la Chiesa ritiene della beata Vergine: sia anatema.

24. Se qualcuno afferma che la giustizia ricevuta non viene conservata ed anche aumentata dinanzi a Dio con le opere buone, ma che queste sono solo frutto e segno della giustificazione conseguita, e non anche causa del suo aumento: sia anatema.

25. Se qualcuno afferma che in ogni opera buona il giusto pecca almeno venialmente, o (cosa ancor più intollerabile) mortalmente, e quindi merita le pene eterne, e che non viene condannato solo perché Dio non gli imputa a dannazione quelle opere: sia anatema.

26. Se qualcuno afferma che i giusti non devono aspettare e sperare da Dio - per la sua misericordia e per tutti i meriti di Gesù Cristo - l'eterna ricompensa in premio delle buone opere che essi hanno compiuto in Dio (161), qualora, agendo bene ed osservando i divini comandamenti, abbiano perseverato fino alla fine: sia anatema.

27. Se qualcuno afferma che non vi è peccato mortale, se non quello della mancanza di fede, o che la grazia, una volta ricevuta, non può esser perduta con nessun altro peccato, per quanto grave ed enorme, salvo quello della mancanza di fede: sia anatema.

28. Se qualcuno afferma che, perduta la grazia col peccato, si perde sempre insieme anche la fede, o che la fede che rimane non è vera fede, in quanto non è viva (162), o che colui che ha la fede senza la carità, non è cristiano: sia anatema.

29. Se qualcuno afferma che chi dopo il battesimo è caduto nel peccato non può risorgere con la grazia di Dio; o che può recuperare la grazia perduta, ma per la sola fede, senza il sacramento della penitenza, come la Santa Chiesa Romana e universale, istruita da Cristo signore e dai suoi apostoli, ha finora creduto, osservato e insegnato: sia anatema.

30. Se qualcuno afferma che, dopo aver ricevuto la grazia della giustificazione, a qualsiasi peccatore pentito viene rimessa la colpa e cancellato il debito della pena eterna in modo tale che non gli rimanga alcun debito di pena temporale da scontare sia in questo mondo sia nel

futuro in purgatorio, prima che possa essergli aperto l'ingresso al regno dei cieli: sia anatema.

31. Se qualcuno afferma che colui che è giustificato pecca, quando opera bene in vista della eterna ricompensa: sia anatema.

32. Se qualcuno afferma che le opere buone dell'uomo giustificato sono doni di Dio, così da non essere anche meriti di colui che è giustificato, o che questi con le buone opere da lui compiute per la grazia di Dio e i meriti di Gesù Cristo (di cui è membro vivo), non merita realmente un aumento di grazia, la vita eterna e il conseguimento della stessa vita eterna (posto che muoia in grazia) ed anche l'aumento della gloria: sia anatema.

33. Se qualcuno afferma che con questa dottrina cattolica della giustificazione, espressa dal santo Sinodo col presente decreto, si riduce in qualche modo la gloria di Dio o i meriti di Gesù Cristo nostro signore, e non piuttosto si manifesta la verità della nostra fede e infine la gloria di Dio e di Gesù Cristo: sia anatema.