

ISSN 0100-8587



Religião Sociedade

VOLUME 24 • NÚMERO 1 • ANO 2004

Catolicismo em Movimento

Santos e Festas

Carismáticos e Nova Era

Comunidade, Fé e Política

Igreja Católica e Mídia



Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 24- número 1 - outubro 2004

Conselho Científico

Duglas Teixeira (in memorian)
Alba Zaluar, Jaime Pinski, Josildeth
Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Rubem
Alves, Rubem César Fernandes.

Comitê Editorial

Clara Mafra, Emerson Giumbelli, Otávio
Velho, Patricia Birman, Pierre Sanchis,
Regina Novaes (coordenadora)

Editores deste número:

Regina Novaes e Emerson Giumbelli

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alejandro Frigerio,
Alfredo Bosi, Antonio Flávio Pierucci, Ari
Pedro Oro, Carlos Rodrigues Brandão,
Cecília Mariz, Eduardo Diatahy de Menezes,
Eduardo Viveiros de Castro, Heraldo Maués,
Jether Pereira Ramalho, José Jorge de
Carvalho, Kenneth Serbin, Leonardo Boff,
Luiz Eduardo Soares, Luis Eduardo
Wanderley, Maria das Dores Machado,
Maria Helena Villas Boas Concone, Maria
Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura
Viveiros de Castro, Marion Aubrée, Nilton
Bonder, Patrícia Monte-Mor, Paula Montero,
Paul Freston, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter
Fry, Ralph Della Cava, Renato Ortiz, Waldo
César, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie.

Religião e Sociedade é editada conjuntamente
pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e
pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Vendas e Assinaturas para todo o Brasil

Instituto de Estudos da Religião (ISER)
Ladeira da Glória 99
22211-120 Rio de Janeiro - RJ - Brasil
Tel: (21) 2555-3750
Fax: (21) 2558-3764
e-mail: religiaoesciedade@iser.org.br
site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).
- Rio de Janeiro : ISER, 1977.
v.

Semestral
ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.
Religião e civilização. I. Instituto de
Estudos da Religião.

CDU 2:308

Revisão técnica:

Emerson Giumbelli e Marilena Cunha

Diagramação: Rosania Rolins

Capa: Heloisa Fortes.

Apoio:

PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos
Religiosos no Mundo Contemporâneo

SUMÁRIO

Editorial 7

Artigos

Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo?
Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)
Carlos Steil 11

A caminhada do louvor; ou como carismáticos e católicos de base
vêm se relacionando na prática
Marjo de Theije 37

Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos
Renata de Castro Menezes 46

Quem vai comer da galinha? Ricos e Pobres, Católicos e Crentes
no sertão paraibano
Flávia Pires 65

“O mergulho no Espírito Santo”: interfaces entre o catolicismo carismático e
a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova)
Eliane Martins de Oliveira 85

TV Católica Canção Nova: "Providência e Compromisso" X "Mercado e Consumismo". <i>Antônio Mendes da C. Braga</i>	113
Catolicismo em movimento <i>Brenda Carranza</i>	124
Revisitando as CEB's: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais <i>Ivo Lesbaupin, Lúcia Ribeiro, Névio Fiorin e Solange Rodrigues</i>	147
Resenhas	
Faustino Teixeira (org), <i>Sociologia da Religião: enfoques teóricos</i> - <i>Fátima Regina Gomes Tavares</i>	177
Resumos	182

S

UMMARY

Presentation 7

Articles

Catholic Charismatic Renewal: a way into or out of Catholicism?
Ethnography of *the São José Group*, in the city of Porto Alegre, Brazil
Carlos Steil 11

"The Journey of Praise": how Charismatic and Base Communities Catholics are
related to each other in every life
Marjo de Theije 37

To know how to ask for: the etiquette of the request to the saints
Renata de Castro Menezes 46

Who's gonna eat the chicken? Riches and poors, catholics and 'crentes' in the
backlands of Paraíba
Flávia Pires 65

"The dive into God's Spirit": interfaces between the Charismatic Catholicism
and the New Age (the Canção Nova Life into the Holy Spirit Community case
study
Eliane Martins de Oliveira 85

Canção Nova, a catholic TV: "Providence and Engagement" X "Market and Consumerism". <i>Antônio Mendes da C. Braga</i>	113
Catholicism in movement <i>Brenda Carranza</i>	124
Cebs revisited: a study in Rio de Janeiro and Minas Gerais <i>Ivo Lesbaupin, Lúcia Ribeiro, Névio Fiorin e Solange Rodrigues</i>	147
Review	
Faustino Teixeira (org), <i>Sociologia da Religião: enfoques teóricos</i> <i>Fátima Regina Gomes Tavares</i>	177
Abstracts	182

E

DITORIAL

*“Eta, Brasil! Nunca acabaremos de levantar os seus casos estupendos! Nem, aliás, os do velho Catolicismo... Com estas palavras, Pierre Sanchis, antropólogo – francês de nascimento, mineiro de coração, brasileiro de profissão – começou o parecer solicitado para um dos artigos publicados neste número de *Religião e Sociedade*, considerado por ele como “uma descoberta riquíssima, montada em jóia por um ourives, excelente conhecedor da problemática e finíssimo pesquisador”.*

Na continuação, o mesmo parecerista afirmou acreditar que *“com artigos como este, que vão surgir – imagino – com frequência cada vez maior, começa a ser matizada uma doxa que acabava se generalizando numa versão demasiadamente simplificada”*. Foi justamente esta a aposta desta edição dedicada ao catolicismo no Brasil. Oferecemos aqui ao leitor de *Religião e Sociedade* vários e diferenciados estudos empíricos que privilegiam a vertente etnográfica e dificultam as já clássicas generalizações, sobretudo aquelas que apontam apenas para uma unívoca “perda de hegemonia” do catolicismo no ainda considerado “maior país católico do mundo”.

Estão aqui reunidos oito artigos que visitam o catolicismo em vários espaços geográficos do país. Os textos passam pelas capitais São Paulo, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro e pelos interiores de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco e Paraíba.

A rigor, os artigos nos oferecem um mosaico de situações nas quais se inter cruzam dinâmicas diferenciadas de festas e devoções aos santos, Comunidades Eclesiais de Base e experiências da Renovação Carismática Católica. Por outro lado, através de diferentes dimensões e prismas, os autores apresentam catolicismos vividos em tempos de crescimento do pentecostalismo, de experimentação de tipo “nova era” e de recursos midiáticos disponíveis.

Carlos Alberto Steil, a partir de um estudo etnográfico de um grupo da Renovação Carismática Católica, coloca seu foco de análise na irrupção de formas diversas de crer que estão se dando no interior do catolicismo. Tal abertura para novos olhares e questionamento de classificações estáveis também se faz presente no breve artigo de Marjo de Theije. A socióloga holandesa, observando o cotidiano de paróquias pernambucanas, identifica trocas e influências mútuas entre grupos carismáticos (entre os quais existem aqueles que se mostram preocupados com o social e com o político) e comunidades eclesiais de base (nem sempre tão engajadas, como era de se esperar).

Os textos de Renata Menezes e Flávia Pires nos trazem interessantes dimensões das práticas de devoção aos santos. Renata oferece ao leitor de *Religião e Sociedade* um conjunto de elementos para compreender a relação santo-devoto enfatizando, particularmente, a delicada “etiqueta do pedido”. Entre conflitos e hierarquias, o devoto de Santo Antônio atualiza a sua devoção, nos dias de hoje, em um Convento situado bem no tumultuado centro do Rio de Janeiro, no Largo da Carioca. Flávia analisa o leilão de São Sebastião que ocorre no sertão paraibano durante as festividades ao santo padroeiro em janeiro de cada ano. As fronteiras entre católicos e crentes que moram no local não se diluem nestas ocasiões. Mas, nos leilões observados, estiveram presentes uma deputada evangélica e uma família da Assembléia de Deus, ambos vistos como “ricos” e “de fora”. Surgem aí outras possíveis relações entre *status* social e as formas de viver as festas católicas no interior.

Eliane Martins de Oliveira, Antônio Mendes de C. Braga e Brenda Carranza – como Carlos Steil no artigo que abre este número – nos convidam a refletir sobre diferentes aspectos do catolicismo carismático. Eliane analisa os sentidos da metáfora “mergulho no espírito de Deus” entre “comunitários cançãovistas”, os quais – ao valorizar a experiência subjetiva e mística – estariam vivendo com mais flexibilidade o relacionamento com a instituição Igreja e – dessa forma, a seu modo – se abrindo para “um diálogo inter-religioso” com a chamada Nova Era. Já Antônio Mendes nos oferece um histórico sobre a comunidade e a TV católica Canção Nova onde se combinam “promoção de mudança” e “conservadorismo”. Do ponto de vista do autor, o comércio e o marketing apurado se revelam a serviço da dimensão institucional de uma Igreja Católica que se adapta aos novos tempos. Por fim, Brenda Carranza retoma o diálogo (e os ruídos de comunicação) entre Igreja e Modernidade, analisando, com cuidado e muitas informações, o fenômeno midiático Padre Marcelo Rossi em sua dimensão cultural e institucional.

No último artigo, voltamos para as Comunidades Eclesiais de Base. Tal como Marjo de Theije no segundo texto publicado neste número, os autores do último artigo também questionam um certo “senso comum *savant*”, presente entre estudiosos e também na mídia, que já decretou o fim das CEBs. O estudo aqui publicado – assinado por Ivo Lesbaupin, Lúcia Ribeiro, Névio Fiorin e Solange Rodrigues

– explicita os critérios adotados para definir as CEBs e para observá-las nas regiões metropolitanas, cidades médias, comunidades de favelas e periferias. Em suas conclusões, os pesquisadores apresentam formas diversificadas através das quais as CEBs se organizam, misturando em doses desiguais aspectos do catolicismo popular e da Renovação Carismática com uma leitura específica da Bíblia que valoriza a participação social. As CEBs são apresentadas como “vivas e atuantes” em suas dinâmicas relações com outras correntes e alternativas presentes no campo religioso e, também, com as desigualdades sociais que caracterizam o Brasil neste início de milênio.

A resenha publicada neste número, escrita por Fátima Regina Tavares, é sobre o livro intitulado *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*, publicado pela Editora Vozes e organizado por Faustino Teixeira. Como dialogar com os enfoques teóricos (reconhecidos como “clássicos”) frente ao painel apresentado? Em outras palavras, como à luz das teorias disponíveis compreender a Igreja Católica nos dias de hoje? Os processos encontrados tendem para uma nova síntese da identidade católica? Ou apenas reafirmam processos sincréticos sempre tão presentes no catolicismo encompassador? Ou será que os textos apontam para um historicamente inédito catolicismo - menos instituição e sempre compósito - condizente com o “espírito - nova era - do tempo”?

Informações etnográficas e novas pistas analíticas devem alimentar esse debate. Por iso mesmo - seja pelos termos através dos quais a discussão sobre o catolicismo está hoje colocada, seja pelo número de vezes que seus trabalhos foram citados nos artigos aqui reunidos - dedicamos este número de *Religião e Sociedade* ao mestre Pierre Sanchis.

R

ENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
PORTA DE ENTRADA OU DE SAÍDA DO CATOLICISMO?
UMA ETNOGRAFIA DO GRUPO SÃO JOSÉ, EM
PORTO ALEGRE (RS)

Carlos Alberto Steil

A imagem de um campo religioso plural, no qual as pessoas transitam livremente a partir de suas opções individuais entre diversas experiências e constróem sínteses pessoais, recolhendo elementos de diferentes tradições religiosas, tornou-se quase que um lugar comum na caracterização da religião na atualidade. Essa visão do campo religioso tem como premissa a emergência do indivíduo moderno, autônomo e livre, capaz de optar frente a uma gama de possibilidades que estão ao seu alcance na sociedade. Uma pluralidade que, muitas vezes, é remetida para dentro das grandes tradições religiosas, como no caso do catolicismo no Brasil, que é visto por seus agentes, mas também por muitos de seus estudiosos, como uma religião multifacetada e compósita, permitindo que se identifiquem trânsitos internos entre correntes, movimentos e expressões religiosas que são identificadas no seu interior, refletindo a diversidade existente no campo mais abrangente da religião na sociedade brasileira globalizada¹.

As análises centradas na autonomia do indivíduo como sujeito racional capaz de escolher entre múltiplos caminhos e experiências possíveis, se por um lado se legitimam dentro de uma visão moderna da religião, por outro acabam reforçando dicotomias clássicas entre razão e tradição e entre indivíduo e instituição. Relativizar essas dicotomias a partir do trabalho etnográfico é ao que se propõe este texto. Nesse sentido, buscamos apontar não apenas para a

porosidade das fronteiras religiosas, mas também das categorias que temos usado para classificar e identificar formas institucionais e tendências presentes no campo religioso contemporâneo.

As transformações dos últimos anos no campo religioso brasileiro não se restringem apenas a um movimento de reordenação do campo, como se cada ator se reposicionasse estrategicamente numa nova arena de disputas e concorrência religiosa, mas têm produzido uma mudança no interior das próprias tradições, as quais procuram se adequar à redefinição do conceito de religião e sua significação contemporânea. Estamos propondo, em suma, que, ao invés de pensar as fronteiras institucionais entre "igrejas" ou grupos religiosos específicos, coloquemos nosso foco numa certa irrupção de formas diversas de crer que estão se dando no interior do catolicismo. Trata-se, portanto, menos de uma sociologia da instituição e mais de uma antropologia da experiência, na medida em que busca apreender a presença de diferentes sistemas de crenças e práticas dentro do sistema católico dominante².

Os dados que temos levantado em nosso trabalho de campo apontam para uma situação específica, em que a afirmação da identidade católica se dá pela negociação entre tradição e reflexividade, entre autonomia individual e instituição³. O que nos permitirá relativizar a hipótese de que as formas reflexivas e individualizadas de crer conduzem necessariamente à instauração de um movimento de destradicionalização, ou mesmo de desinstitucionalização. Ao contrário, queremos investigar a possibilidade das tradições religiosas assumirem configurações que as permitem conviver, na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos significados no interior da própria tradição. O que nos leva a propor que, em lugar de dirigir nosso olhar para o fim da religião, busquemos perceber como a própria instituição religiosa se reproduz num contexto onde está em jogo o crescente domínio de uma nova linguagem, que parece penetrá-la de forma capilar, redefinindo o próprio conceito de religião⁴.

Em lugar de polaridades entre o catolicismo como uma instituição religiosa frente a outras instituições, a nossa análise pretende captar a heterogeneidade do campo religioso – grandes tendências e matrizes religiosas no seu próprio interior. Noutras palavras, nossa preocupação não está em enfocar o catolicismo como uma totalidade fechada em seus dogmas e estruturas hierárquicas, mas tentar perceber como a diversidade do campo religioso brasileiro se refrata no interior do próprio catolicismo, deixando emergir outras linguagens religiosas (espiritismo, Nova Era, pentecostalismo etc.) no seu seio. Nesse sentido, podemos pensar essas linguagens como contranarrativas que rasuram a visão totalizadora da tradição católica tanto em termos doutrinários quanto rituais, perturbando as estratégias ideológicas por meio das quais os representantes da ortodoxia pretendem apresentar o catolicismo como uma totalidade homogênea.

É parte dessa heterogeneidade interna que diferentes significações possam deslizar pelos mesmos referentes e signos, remetendo-nos mais a uma perspectiva performática – da inscrição da alteridade na narrativa dominante – do que a uma visão histórica, centrada na dialética de temporalidades diversas. Segundo a perspectiva performática, a alteridade dentro do sistema católico não se apresenta como formas diversas do mesmo – catolicismo pré-moderno, moderno e pós-moderno, mas está aí como uma linguagem alternativa que busca constantemente uma inserção na narrativa dominante sem deixar-se diluir na sua totalidade⁵. Trata-se, enfim, de diferentes regimes religiosos que existem lado a lado, estabelecendo uma forma de contradição que tem que ser negociada, em vez de integrada numa nova síntese dialética.

Algumas premissas para a interpretação

Antes de passar à etnografia desse grupo religioso no interior do catolicismo, faz-se necessário explicitar algumas balizas que orientam a nossa interpretação. A primeira diz respeito a um paradoxo, que poderia ser formulado como uma “saída” da ortodoxia católica ou a mudança do *habitus* católico por meio da afirmação da identidade católica. Observamos nas falas e atitudes de nossos entrevistados a defesa reiterada de sua identidade e de seu pertencimento católico ao mesmo tempo em que aderem a um sistema de crenças e de práticas que, em princípio, se contrapõe à estrutura tradicional e histórica do catolicismo. Porque católicos, se torna legítimo beber de muitas fontes, situando-se numa fronteira de risco constante entre a ortodoxia e as tradições que se encontram legitimadas no campo religioso⁶.

A outra baliza está associada à assunção de uma perspectiva performática, que analisa a presença desses grupos periféricos no interior do catolicismo não como dissidências, mas como eventos situados na sua margem, que reivindicam um lugar no coração mesmo da narrativa dominante do catolicismo. Estabelece-se, dessa forma, uma articulação criadora entre ortodoxia e heterodoxia, num jogo que internaliza as fronteiras entre as diversas linguagens que compõem o campo religioso no momento presente. Isto nos remete a um ambiente de pluralidade religiosa que, de algum modo, torna possível compatibilizar diferenças incomensuráveis, desde que se proclame, ainda que de maneira formal, a identidade católica. Assim, sob o manto de uma identidade católica formalizada pela adesão explícita a alguns dos seus elementos centrais, como a frequência aos sacramentos e a devoção mariana, torna-se possível transpor as fronteiras da ortodoxia católica.

Essa afirmação de pertencimento explícito à identidade católica se torna, então, imprescindível para o apagamento da estrutura da diferença interna que permanece latente na narrativa dominante do catolicismo oficial. Por outro

lado, a “diferença que não se cala” revela a ambivalência intransponível do campo religioso, atravessado contemporaneamente por alteridades disjuntivas, que é internalizado pelas grandes tradições. Nesse sentido, o que vamos encontrar é menos o trânsito religioso e mais a tentativa reiterada de negociação entre crenças e rituais de tradição católica e aqueles que pertencem a outros regimes do religioso, mas que emergem em seu interior. A manutenção dessa ambivalência é fundamental para que os grupos situados nesse espaço intermediário e liminar possam permanecer no interior da instituição.

Essa situação nos permite pensar numa zona de ambigüidade que se instaura nas fronteiras internas do catolicismo e nos remete à hipótese proposta por Pierre Sanchis de uma “religião dos brasileiros”, que, no caso estudado, é englobada pelo próprio catolicismo. Essa “religião dos brasileiros” é definida por Sanchis não como “um denominador comum, conjunto de ‘elementos básicos’ que todas as correntes religiosas partilhariam” (Sanchis 2001: 18), mas como uma totalidade que “em suas manifestações [...], nas modalidades do jeito de se constituírem – analogias, oposições e complementaridades ativadas preferencialmente à margem das instituições – acabariam fazendo desse conjunto um ‘campo’ religioso com componentes mutuamente determinados e particular” (Sanchis 2001:19)⁷.

Tendo presente essa reflexão sugerida por Sanchis, podemos compreender os mecanismos pelos quais se torna possível ao catolicismo incorporar elementos de um sistema de crenças que, em princípio, parece contrastar com sua lógica interna e com sua cosmologia. Ao mesmo tempo, permite situar as crenças e práticas do movimento que pretendemos analisar dentro de uma totalidade que transcende o sistema católico como fonte de significados e horizonte de interpretação para suas práticas e crenças. A experiência que estamos analisando, portanto, se situa num quadro de referências que, embora apareça no interior do catolicismo, possui uma certa autonomia em relação à ortodoxia católica, sem, contudo, se constituir como uma religião *stricto sensu*, com fronteiras institucionais definidas. Ao contrário, apresenta-se como um entre-lugar, que emerge no contexto do catolicismo como uma fonte alternativa de sentidos tanto para práticas da tradição católica como para novas práticas que são toleradas no espaço institucional da Igreja Católica.

A diversidade da RCC em Porto Alegre

As primeiras pesquisas sobre a Renovação Carismática Católica no país destacavam o perfil ideológico desse movimento, tomando-o como uma totalidade homogênea, marcada por um viés conservador entre as forças que disputam o espaço político e institucional no interior do catolicismo brasileiro. Nesse sentido, são frequentes as comparações com as Comunidades Eclesiais de Base,

as quais representariam o pólo oposto do conservadorismo (Oliveira 1985; Prandi e Souza 1996). Outros trabalhos, como o de Oro (1996), apontam para a concorrência no campo religioso, assinalando o uso estratégico que a Igreja Católica estaria fazendo desse movimento para “reter os seus fiéis e barrar o avanço pentecostal” (idem:108). Mais recentemente, podemos registrar alguns trabalhos que, na linha da pesquisa pioneira de Thomas Csordas, nos Estados Unidos (Csordas 1996), tem buscado relacionar a RCC com processos de construção da subjetividade e o papel do corpo na experiência religiosa (Maués 2002). Na esteira dessa reflexão, procuramos, noutros textos, mostrar, a partir do esquema proposto por Troeltsch, a aproximação da RCC com o “modelo místico” pelo qual o cristianismo se concretiza historicamente (Steil 1999; 2001). A literatura sociológica ou antropológica sobre as divisões e dissidências internas à RCC, por sua vez, tem sido bastante escassa. O presente trabalho quer dar uma contribuição ao aprofundamento de processos de diferenciação e rupturas, ou mesmo de mudança de formato e organização, que vêm acontecendo no interior do movimento.

O movimento carismático católico em Porto Alegre apresenta-se dividido em três grandes correntes. O núcleo central, que conta com o reconhecimento oficial da arquidiocese e do Conselho Nacional da RCC em Brasília, está organizado em instâncias como o Conselho Estadual e a Coordenação Diocesana e chega até os fiéis por meio de uma gama extensa de grupos de oração, comunidades de vida e aliança, secretarias, emissora de rádio e projetos (Oro 1996:108-117).

O segundo núcleo, denominado de São Martinho, se organiza em torno da paróquia do mesmo nome e conta com o apoio e estrutura oferecidos pelo seu pároco. Está em estreita ligação com o movimento oficial, mas goza de certa autonomia, mantendo seus próprios projetos e sua orientação particular. Esse núcleo também possui uma rádio e uma rede de grupos de oração e comunidades de evangelização independentes⁸.

O Grupo São José, objeto de estudo deste trabalho, se apresenta como o terceiro núcleo com visibilidade e presença no interior do catolicismo local. Sua identificação com a RCC, no entanto, está mais no tipo de culto e no formato que adota do que numa ligação orgânica com o movimento ou com a Igreja, como acontece com as duas outras correntes carismáticas presentes na arquidiocese. Seus rituais, com cânticos da Renovação, com glossolalia, com imposição de mãos, remetem o observador de imediato ao ambiente carismático. Da mesma forma, pode-se perceber um *ethos* comum partilhado pelos que frequentam um ou outro desses espaços de culto. Essas afinidades, no entanto, não têm garantido o reconhecimento, pela direção da RCC, do Grupo São José como parte da sua organização e estrutura. Na interpretação da sua fundadora, M.A., como podemos ver em sua narrativa autobiográfica, o Grupo São José teria surgido de uma demanda não respondida pela RCC:

Eu comecei com o movimento carismático, quando eu comecei a ouvir as vozes eu busquei o movimento e assisti muitas reuniões, mas o estilo deles desde o início se mostrava diferente para mim, não se harmonizava, aí, eu saí.

De qualquer forma, para os dirigentes do Grupo São José, a diferença entre suas práticas e seus fundamentos seria pequena. Como nos diz M.A.: “nós cantamos cânticos iguais e as orações são muito parecidas, a imposição de mãos é a mesma”. A diferença fundamental estaria na “linha ancestral”, que consiste, segundo nossa entrevistada, em estabelecer uma linha de influência decisiva dos antepassados sobre a vida presente de cada ser humano. Noutro trecho de seu depoimento, M.A. evoca o reconhecimento e a autoridade do Padre Jonas, uma das figuras centrais da RCC no Brasil, para expressar a inspiração e identidade carismática do seu movimento.

A primeira vez que eu vi o Padre Jonas do movimento carismático, que é extraordinário como criatura carismática, [...] eu disse: “Esse padre está me entendendo!” Eu vim em casa para almoçar, peguei o caderno [de anotações de suas palavras inspiradas] e levei para lá. Cheguei antes de começar e disse: “Padre Jonas, leia isso aqui e me diga o que o senhor acha” [...]. Ele leu e foi e me disse: “Minha filha, vá em frente, isso é puro Espírito Santo. Vá em frente, não liga [para] nada que te disseram.

A coordenação arquidiocesana da RCC, por sua vez, ao mesmo tempo em que evoca uma visão legalista, excluindo o Grupo São José, visto que não está oficialmente ligado à sua estrutura e organização, também reconhece a existência de uma tensão ente a RCC e o grupo. Em entrevista para a pesquisa, um dos dirigentes da RCC na arquidiocese dizia que o “Grupo São José é a pedra no sapato da RCC”. O público de um ou de outro se recobre com frequência, não se distinguindo um do outro, especialmente quando se trata de pessoas que participam apenas dos cultos realizados nas paróquias ou das palestras proferidas por M.A., dentro de um calendário definido anualmente. A diferença se torna evidente, no entanto, nos cultos de libertação, realizados na sede do grupo, cujos ritos se aproximam do transe e do exorcismo.

Para a hierarquia eclesiástica, embora haja o reconhecimento de um vínculo entre o Grupo São José e a RCC, este é percebido mais como uma convergência de temáticas e estilo e menos em relação aos métodos empregados e fundamentos doutrinários. Como afirma o padre RP:

Embora o Grupo São José não esteja vinculado à Renovação Carismática oficial, ele não se afasta dela quanto à temática. Talvez a metodologia

seja diferente. [...] É um grupo que tem um caminho próprio que não é o caminho da Renovação, embora tenha algumas convergências com ela.

Outro ponto de convergência levantado pelo padre RP estaria no fato de que ambos dão um lugar central para os rituais de cura em seus cultos⁹. Mas ele chama a atenção para outro vínculo do Grupo São José dentro do espectro de movimentos e linhas de orientação que compõem o campo de disputas interno do catolicismo, que é sua identificação com os grupos milenaristas. Aqui aparecem as figuras de Olivo Cesca, ex-clérigo, divulgador das aparições marianas contemporâneas, e Paulo Roberto Feijó, um leigo que afirma ter visões de anjos. Padre RP ainda faz referência ao vidente de Nossa Senhora, de nome Raimundo, de Belo Horizonte, que mantém estreita relação com o grupo de Olivo e Paulo Roberto¹⁰.

Entre esses grupos e o Grupo São José, podemos destacar três elementos comuns que os aproximam, também citados pelo padre RP em sua entrevista. O primeiro diz respeito à centralidade que possui, no seu sistema de crenças, as “revelações particulares”, recebidas de Nossa Senhora, de Jesus Cristo, dos santos e anjos por seus líderes, por meio das “locações interiores”, no contexto das aparições marianas contemporâneas, ou das “palavras inspiradas”, no caso específico do Grupo São José. O segundo está relacionado com uma visão pessimista deste mundo e a iminência de um fim restaurador, em que só se salvarão aqueles que estiverem nessas comunidades. Desde essa perspectiva apocalíptica, estamos vivendo o momento decisivo “da separação do joio e do trigo”. Suas críticas à própria Igreja Católica e ao clero são contundentes, embora resguardem a figura do atual papa, último baluarte contra os inimigos da Igreja, infiltrados em suas bases e em suas estruturas de poder. Depois dele, contudo, virá o anticristo¹¹. O último refere-se à presença do demônio, enquanto entidade espiritual, na sociedade e na Igreja. Trata-se de uma situação agonística, em que as lideranças desses grupos desempenham um papel protagonista de combate ao demônio. Este estaria disputando com Jesus Cristo e Nossa Senhora as almas dos vivos, presas fáceis das “sensações” e prazeres que o mundo oferece¹².

De todos os modos, se por um lado o Grupo São José ocupa uma posição periférica e dissidente no contexto da arquidiocese de Porto Alegre, por outro está associado a uma rede místico-milenarista que se dissemina hoje no seio do catolicismo brasileiro, recorrendo tanto à experiência tradicional de comunidades alternativas dissidentes quanto aos recursos da *Internet*. Todos esses grupos e as “revelações particulares” que seus líderes recebem estão à mão de qualquer pessoa que tem acesso à *Internet*. E, na medida em que consegue romper com as fronteiras geográficas locais, conectando-se numa rede global, onde as aparições marianas contemporâneas e o movimento carismático católico se apresen-

tam como mediadores privilegiados dessas conexões, o Grupo São José já seria um objeto estimulante para a investigação. Mas, no caso do Grupo São José, há que se acrescentar uma outra conexão, que o associa a outra rede, que Valérie Rocchi chamou de místico-terapêutica, e que nos permite apreender a emergência de novas linguagens religiosas e os atravessamentos de outras formas de crer no seio mesmo da instituição nas margens do catolicismo¹³.

A origem do Grupo São José

O Grupo São José foi criado por uma mulher, leiga, pertencente à classe média alta de Porto Alegre, que vamos identificar nesse texto pelas iniciais de seu nome: M.A.. Sua origem está situada no final dos anos de 1970, contando hoje com uma estimativa de cinco mil participantes e com mais de duzentos dirigentes (sensitivos, intercessores, libertadores etc.), que são responsáveis pelas diversas formas de culto que o movimento oferece. Tem seu centro de coordenação na própria casa de sua líder – uma casa confortável num bairro de classe média alta da cidade – e está espalhado por várias paróquias da arquidiocese, onde geralmente são realizados os cultos, freqüentados por pessoas de classe média, na sua grande maioria mulheres. Atualmente o Grupo São José está se expandindo para o interior do estado, tendo alcançado a fronteira com o Uruguai e a Argentina. Se nos primeiros anos de existência o grupo se viu bastante alijado da estrutura da Igreja Católica, nos últimos têm crescido a tolerância e uma certa acolhida, de modo que hoje conta com um sacerdote, designado pelo arcebispo, para o acompanhar. Uma função que, embora seja mais de controle do que de incentivo, não deixa de conferir uma legitimidade institucional ao grupo.

A origem e pertencimento católicos de sua líder são professados como peça fundamental de legitimação de sua identidade eclesial. Como ela mesma afirma, em entrevista que nos foi concedida:

Sempre fui católica apostólica romana, desde o útero da minha mãe. Tive uma formação muito sólida, coisa rara entre os católicos. Sempre fui praticante e nunca andei por outras religiões, por isso não posso dizer que o que me aconteceu foi resultado do contato com outras religiões...

Há que se destacar nessa fala duas referências que são centrais no discurso das lideranças do grupo. A primeira está relacionada com sua origem católica, que remonta ao útero materno e não ao sacramento do batismo, realizado pela liturgia eclesiástica. Como veremos em seguida, a fase uterina da existência humana, como momento de opção e determinação do destino de cada pessoa, é um dos postulados centrais de sustentação da doutrina ou teoria

partilhadas pelos membros do grupo. Trata-se de um momento agonístico, quando se dá o embate decisivo entre as forças do bem e do mal, entre Deus e o demônio. A existência de uma vida uterina autônoma, sobre a qual é possível intervir posteriormente através de técnicas de regressão e de libertação espiritual, estabelece uma zona de heterodoxia em relação ao campo psíquico e religioso. A existência dessa zona de indefinição é o que permite ao clero isentar-se de tomar uma posição doutrinária sobre as idéias e teorias propagadas pelo grupo. Como afirma o padre RP: "sobre o postulado da vida anterior, da vida uterina, que tem a ver com a criação da alma e a possibilidade de uma regressão. Nisso não interfiro. Nisso, a Igreja também não tem doutrina, é assunto para a psicologia"¹⁴. Em suma, no relato de sua vida, M.A. vai identificar cada elemento e cada postulado que compõem o seu sistema de crenças.

A segunda referência está relacionada com sua preocupação em deixar clara a origem das crenças e teorias que sustentam a ação do seu grupo. "Nunca andei por outras religiões" se apresenta, na verdade, como uma resposta às freqüentes críticas e insinuações por parte do clero ao ecletismo religioso do grupo, identificando, em suas crenças e práticas, vestígios da Nova Era e do espiritismo. Na sua origem católica e fidelidade exclusiva ao longo de toda sua existência à Igreja está o salvo-conduto para o reconhecimento eclesiástico da ortodoxia de sua pregação e prática ritual. Noutros momentos da entrevista com M.A., assim como nos cultos que observamos, a crítica explícita ao trânsito religioso aparece com freqüência. Em contrapartida, a afirmação de que o Grupo São José pode oferecer aos que o freqüentam aquilo que as religiões de caráter místico, como a Nova Era, ou de forte apelo individual, como o espiritismo, estão oferecendo no contexto moderno da concorrência religiosa, se torna fundamental para garantir a inclusão do grupo no sistema católico.

Na medida em que responde a uma demanda espiritual presente na sociedade, à qual nem a pastoral nas paróquias nem os movimentos apostólicos são capazes de responder, o grupo assume, na visão da hierarquia, uma função supletiva em relação à ação da Igreja. Como nos dizia um outro sacerdote entrevistado:

Nós não temos em nossas paróquias pessoas especializadas, um grupo especializado que tenha condições de atender esses casos especiais. Então, se puder algum grupo fazer alguma coisa para ajudar essas pessoas cheias de problemas... deve fazer. O que o grupo da Dona M.A. faz não entra no esquema do Apostolado da Oração, da Congregação Mariana, dos vicentinos... e outros grupos tradicionais, ou mais modernos. Não entra, embora todos esses devessem ter mais abertura para ajudar.

Modalidades de culto

Essa demanda é respondida por uma diversidade de cultos, que se distinguem por sua *performance* e pelos ambientes em que acontecem. Tendo presente que o motivo principal pelo qual as pessoas buscam esses cultos é a cura, torna-se necessário, entretanto, perceber que esta se dá em diferentes modalidades e intensidades, estabelecendo uma grade de classificação específica. A modalidade mais difundida é a do “culto de amorização”, que acontece em alguns templos católicos de Porto Alegre, com o consentimento dos párocos¹⁵. Esse culto pode atender tanto a uma demanda de saúde mental, onde o fiel procura um conforto para o seu mal-estar difuso, associado geralmente aos males da alma, quanto a uma demanda por cura física, referida às doenças do corpo. No trabalho de campo, pudemos observar essas nuances nessa modalidade específica de culto, que acontecem em espaços diferenciados. Enquanto o culto voltado para os males da alma acontece no salão paroquial do templo de um bairro de classe média, o culto dirigido aos doentes físicos acontece num templo católico, localizado em frente ao pronto-socorro de um dos principais hospitais da cidade.

A outra modalidade é o “culto de libertação”, que acontece na casa de M.A., num ambiente devidamente preparado e separado do espaço íntimo familiar. Trata-se de um tipo de exorcismo que visa libertar os fiéis de males causados por demônios geracionais. Uma breve citação da entrevista com um dos padres que entrevistamos oferece uma visão do que acontece nessa modalidade de culto.

Ela coloca uma pessoa no meio. Então ela é sensitiva, e vai analisando o problema da pessoa no passado, dos seus ascendentes. Claro que isso é possível de... Porque nós podemos ter um inconsciente espiritual. Toda essa formação dos nossos ascendentes está no nosso inconsciente e ela pode acessar isso. Para isso deveria ter carismas especiais. Certamente pode ser tanto natural como sobrenatural, não interpreto isso. Mas é que às vezes essa leitura dos ascendentes que ela faz, da pessoa que está sendo liberta, foi interpretada muitas vezes como uma questão mediúnica.

Não vamos nos estender aqui na interpretação dessa fala, visto que pretendemos voltar à questão mais adiante, quando tratarmos especificamente da libertação. Convém, no entanto, acenar para a aproximação que esta modalidade de culto tem com o espiritismo, na medida em que busca atribuir a causa dos males psíquicos e físicos aos ascendentes, embora não evoque a crença na reencarnação. Na verdade, o que temos aqui é uma sofisticada teoria sobre o laço familiar e geracional entre os vivos e os mortos, que se estabelece a partir de um referencial psíquico-místico, que tem como sua premissa básica a crença

de que herdamos de nossos antepassados, por transmissão genética, os padrões das doenças físicas e psíquicas que nos afligem. Associada a essa crença, está a promessa de que esses laços podem ser desfeitos e essa herança dissolvida por meio do processo ritual.

Ainda na categoria de culto, poderíamos incluir as palestras de M.A. que, embora estejam voltadas especialmente para o ensinamento, são permeadas de ritos, simbolismos, cânticos, orações e testemunhos. Essas palestras, embora possam ocorrer em diferentes tempos e lugares, apresentam uma regularidade mensal, sendo realizadas numa creche, mantida por uma congregação de freiras, num dos pontos mais nobres da cidade. Nessas ocasiões, são acionados especialmente dois gêneros de linguagem, que Csordas (1996) reconhece como centrais no carisma católico: a profecia e o ensinamento. Enquanto a profecia consiste num pronunciamento na primeira pessoa, em que o “eu” é uma entidade divina (Jesus Cristo, Nossa Senhora, algum santo ou anjo), o ensinamento se apresenta revestido de um tom didático e informativo, distinguindo-se pelos recursos retóricos e técnicos da sua *performance*¹⁶. Sua prática, no entanto, exige maturidade espiritual e o seu exercício está associado a uma dádiva que é dispensada por Deus a algumas pessoas escolhidas. No caso específico que vimos estudando, pudemos observar essa modalidade de culto como uma ocasião privilegiada para o recrutamento de novos participantes e colaboradores diretos de M.A..

Por fim, poderíamos fazer referência aos cultos restritos aos dirigentes dos rituais, que acontecem na casa de M.A. ou nas casas dos próprios dirigentes. São cultos voltados para os iniciados, especialmente para os “sensitivos”, a quem cabe o exercício dos rituais destinados ao público em geral.

Entre a mística e a terapia

M.A. se vê na Igreja, e é vista por alguns representantes da hierarquia, como portadora de uma missão especial. Mas, enquanto aqueles que fazem parte do Grupo São José interpretam sua missão como um chamado divino, o clero lhe atribui um sentido humano e pragmático, na medida em que responde a uma demanda que decorre das transformações que estão ocorrendo na sociedade contemporânea. O seu relato desse chamado, embora apareça formatado dentro de um estilo bíblico, também incorpora vários elementos de um contexto psíquico-místico. Uma breve citação da entrevista que ela nos concedeu já nos permite perceber essa mistura de gêneros discursivos entre o religioso e o psíquico.

Mas faz 25 anos que eu comecei a ouvir vozes que diziam... “eu preciso de ti”, “eu preciso das tuas mãos, pois meus filhos estão sofrendo”. [...] Eu fiquei perturbada, mas sempre ouvia e via os flashes e me espantava porque ninguém mais via. Bom, aí eu achei que eu estava esquizofrêni-

ca... Então procurei ajuda, uma amiga psicóloga, a Renate Jost de Moraes, que tem um consultório em Belo Horizonte. Ela me aplicou uma terapia, pois eu acho que a terapia é mais um degrau da escala da evolução da psicologia. Então eu acabei fazendo a TIP, uma abordagem direta do inconsciente, uma série de técnicas para você relaxar, e que vai direto ao inconsciente, sem hipnose. Pode-se dizer que é uma espécie de regressão. A terapia é para tratar tudo o que aconteceu de ruim.

Podemos constatar aqui uma visão psicomística que se apresenta bem mais complexa do que a simples alternativa “religião ou terapia” (Rocchi 2003:179). Se por um lado, pode-se perceber um predomínio da visão psicomística sobre a visão religiosa, conduzindo M.A. à busca de uma solução terapêutica para o distúrbio que a acomete, por outro, há a constatação de que o seu mal transcende o âmbito das terapias. E mais, como se constata na seqüência de seu depoimento, a produção dessa ambivalência é fundamental como estratégia narrativa para que os signos e símbolos arcaicos da tradição católica – o demônio, Lúcifer, Anjo Miguel – possam emergir na teia de uma nova linguagem religiosa que, como veremos, se aproxima de uma experiência que poderíamos situar no âmbito das práticas de Nova Era.

Nesta fronteira porosa das heterodoxias religiosas e psíquicas, a experiência desagregadora do “eu” aparece como uma prova benéfica que vai permitir à pessoa ultrapassar seus problemas e alcançar um estado de ser superior, de caráter espiritual. Trata-se, em suma, de ter acesso a essa “parte de si” que, numa linguagem “novaerista”, é identificada como o “self”, “o ser essencial”, mas que, no contexto do catolicismo em que M.A. se move, pode vir substituída por Deus, Jesus Cristo, Nossa Senhora¹⁷. Na seqüência do depoimento transcrito anteriormente, vamos ver que M.A. se submete ao processo terapêutico para chegar à conclusão de que a origem de seu distúrbio emocional é de ordem espiritual. Como ela mesma afirma:

Eu fiz a terapia para ver o meu estado psicossomático. Depois da terapia, a Renate me disse que o meu problema não era mental, nem físico, mas diante da minha vivência só podia ser espiritual, então ela me recomendou que eu fizesse o que a voz me pedia. Eu até procurei um sacerdote, mas não houve uma compreensão. Ele me disse que quem eu pensava que era para estar ouvindo a voz de Deus?

Sob o manto de um catolicismo centrado fundamentalmente na prática dos sacramentos e da afirmação de uma identidade católica objetiva – podemos ver um outro sistema religioso atuando como princípio estruturante do crer, onde as referências, os signos e os símbolos católicos são reinterpretados segundo

uma lógica psíquico-mística. Na verdade, não temos aqui uma eliminação da dimensão religiosa da experiência, mas um outro tipo de articulação entre as crenças e as práticas terapêuticas. Como afirma Leila Amaral, a propósito da Nova Era, mas que poderia ser transposto para a interpretação da realidade que estamos analisando, há nessas vivências um desejo implícito de “transformação radical”, que torna “cura” e “salvação” termos sinônimos (Amaral 2003). Outro trecho da entrevista com M.A. podemos ver com que radicalidade ela assume a missão de libertar o indivíduo através da cura, descendo até as profundezas do ser humano.

Nós buscamos a raiz do mal, e nós vemos perfeitamente. [...] O senhor nos permite ir até o mundo da purificação espiritual e ver as levas de escravos ligadas por correntes, cordas e cordões umbilicais, ou seja, gerações. Vamos até aonde se deu o início da desordem. Então existem doenças físicas, mentais e espirituais, e você tem que ver estes vários padrões. [...] Eu tive que passar por tudo o que eu passei para poder fazer o que eu faço aqui, pois nós somos um grupo de libertadores. Então é a característica do Grupo São José, por isso que nós somos libertadores, nós vamos libertar dos condicionamentos que vêm lá de trás.

Há, portanto, um processo de purificação que foi alcançado por M.A. na experiência pessoal de um sofrimento atroz, vivido como transe aflitivo, que a conduz ao encontro de si¹⁸. Essa experiência, por sua vez, adquire, na narrativa de sua autobiografia, o sentido de um “resgate final”, que a habilita a descer às profundezas do mal e da doença, desde onde se propõe a libertar o ser humano, por meio de técnicas terapêuticas, mas também de rituais religiosos. Como na espiritualidade Nova Era, aqui também a idéia de “cura” constitui o verdadeiro sentido de auto-encontro e supõe, para sua eficácia, a experiência do “sofrimento” e da “dor” (Amaral 2003). Não é o “sofrimento” o que se busca suprimir, mas a “doença”, aquilo que funciona como a contrametáfora desse encontro, a situação em que a pessoa se perde de si própria. Encontrar-se na dor e no sofrimento é a condição para garantir a própria expansão da existência ou, na linguagem religiosa do Grupo São José, a “libertação”.

Da conversão à libertação

Se a categoria conversão é funcional a uma caracterização do processo de mudança que ocorre na vida do indivíduo ao entrar para a RCC, como mostra Maués (2002), no contexto do Grupo São José a categoria utilizada será libertação. Ou seja, enquanto a conversão significa a adesão à revelação objetiva de

uma verdade bíblico-teológica e moral, concretizada numa instituição religiosa específica, que exige uma entrega de fé, a libertação remete à experiência da radicalidade do sofrimento e da dor como via de acesso à verdade. O encontro com a divindade torna-se um encontro com seu “verdadeiro eu”, de modo que a descoberta de si se torna o caminho para o encontro com uma verdade subjetiva, que se transfigura na realidade do ser.

É este deslocamento da conversão para a libertação que produz o jogo disjuntivo entre a visão institucional do catolicismo oficial e a perspectiva mística. Em suma, não se trata de converter-se a um novo modo de ser católico, no sentido de uma nova identidade que se estrutura em torno da adesão subjetiva à instituição, mas de conservar uma identidade católica objetiva, de caráter sacramental. Essa identidade objetiva, por sua vez, autoriza os membros do Grupo São José a usarem os recursos da tradição católica na busca a libertação do ego – personalidade externa, contaminada por amarras do passado que nos atingem através de uma cadeia de influências geracionais. Mas, também, a inserirem-se numa rede de outros grupos de caráter místico que estão presentes no contexto do catolicismo contemporâneo.

Essa libertação é expressa no contexto do Grupo São José como uma experiência de enfrentamento do demônio. Esse enfrentamento, no entanto, acontece em dois níveis: como um processo pessoal, de caráter místico-espiritual, e como um ato mágico, pelo qual o demônio é expulso do corpo do indivíduo. Essa distinção aparece no discurso nativo como dois tipos diversos de demônios: o demônio como entidade espiritual, com personalidade própria, e os demônios geracionais, que são concebidos como forças desagregadoras que instauram a desordem e a doença na vida de cada indivíduo. Entre eles, contudo, estabelece-se uma zona de ambivalências e um campo de mal-entendidos que acabam sendo estratégicos tanto em vista da inserção do Grupo São José na tradição mística do catolicismo quanto de sua identificação a um quadro de referências psíquico-místico, a partir do qual se torna possível responder a uma demanda espiritual de caráter individualista, a que as formas institucionais de religião parecem não ter resposta adequada.

O processo pessoal de enfrentamento do demônio aparece no trecho que segue, da narrativa autobiográfica de M.A., como um embate decisivo que a aproxima da experiência de outros místicos da tradição católica.

Eu tive o conhecimento do demônio como um ser. É claro que existem os demônios que a gente cria, mas existe também Lúcifer e a luta pela alma. Eu vivenciei a força do rei da astúcia e é por isso que eu acredito. Foi porque eu passei por isso que eu acredito nas pessoas e posso falar com esta segurança, se eu não tivesse conhecido a arte do outro eu não acreditaria. Aí eu tive a experiência do demônio [...]. Mas eu tenho o

conhecimento pela experiência, o Senhor disse: "Eu te provo para provar o improvável. Para que assim, os fundamentos sejam fortes, de bases sólidas". Eu tenho o conhecimento pela experiência, não intelectualmente, daí a minha segurança e autoridade a respeito do que eu faço.

Ao invocar a experiência como fonte de conhecimento, M.A. está acionando um elemento que pertence à própria tradição católica. Nesse sentido, ela se filia a uma linha de místicos, homens e mulheres, que ao longo da história do cristianismo relatam seu enfrentamento do demônio como parte de sua santificação. Tanto assim que, noutro trecho da mesma entrevista, cita explicitamente Santa Catarina de Sena, doutora da Igreja, que, segundo ela, "via os demônios ainda no purgatório, incomodando as almas". Essa tensão entre o conhecimento místico, que vem da experiência, e o conhecimento teológico, que tem origem na racionalidade da fé (*fides quaerit intellectum*), é constitutiva da trajetória histórica do catolicismo. Essa mesma oposição pode aparecer no discurso teológico e do magistério eclesiástico, expressa como uma dicotomia entre religião e espiritualidade. A citação que transcrevemos em seguida, de um teólogo contemporâneo, pode se tornar esclarecedora dessa oposição, na medida em que se aproxima, em termos do seu conteúdo simbólico e estilo narrativo, da linguagem que M.A. usa em seu testemunho autobiográfico.

Religião é para aqueles que têm medo da morte e do inferno. Espiritualidade é para aqueles que estiveram lá. Uma divisão que surgiu na cultura ocidental. Nós confundimos religião com espiritualidade, o continente com o processo. Religião é a forma exterior, o continente, especificamente a liturgia e todos os atos de culto, de ensinamento, pregação e louvor a Deus. Espiritualidade é a atividade interior de crescimento e maturidade que acontece em cada um de nós. (Artress 1995: 15. tradução minha).

É reivindicando a legitimidade do conhecimento que vem da experiência que M.A. defende sua autoridade e independência frente à hierarquia, cuja autoridade se legitima a partir do outro pólo: da instituição ("religião") e do conhecimento teológico. Como ela mesma expressa, "eu recebi ensinamentos e instruções de Deus, é uma inspiração dentro de mim, não é uma psicografia, é dentro de mim que brota a palavra de Deus, a emoção que vem do espírito, ela é muito sagrada"¹⁹. Uma diferenciação que ela faz questão de explicitar em relação ao espiritismo, uma vez que a "palavra inspirada" poderia ser associada à psicografia, que, se fosse assumida explicitamente, a posicionaria fora da identidade católica. Para o observador externo, no entanto, não fica clara essa diferenciação, mesmo porque a presença de espíritos nos cultos realizados pelo

Grupo São José é freqüente, sendo do conhecimento tanto da hierarquia quanto dos membros do grupo.

O segundo ideal-tipo para pensar o processo de libertação no contexto do Grupo São José corresponde a uma visão mágica da religião, que vai atribuir a causa das doenças diagnosticadas a “entidades supra-empíricas” (Lambert 1995). No discurso de M.A., trata-se de uma outra espécie de demônios – os demônios geracionais – que estariam causando todo mal às pessoas.

Tem coisas incríveis na área da espiritualidade, coisas incríveis que acontecem, porque tu nunca libertas só a pessoa, tu libertas os antepassados. Porque quando nós vemos a linha ancestral de onde veio o mal [...]. Comecei a ver que atrás tinha mais coisa. Então hoje se leva luz à origem do mal. Faz vinte e cinco anos que eu rezo, e o Senhor foi me preparando aos pouquinhos. E muitas vezes aquele que deu origem à desordem está prisioneiro em lugares horríveis. Horríveis! É o símbolo que ele nos dá: a escuridão. Para você chegar lá tem que ter muita coragem. Quem não está preparado espiritualmente não pode ir lá naquele lugar. [...] A gente caminha por cavernas e desce em lugares escuros. O chão escorregadio e as mãos, destes purgatórios da vida, implorantes, mãos grandes que querem te agarrar e imploram um pedido de ajuda. Horrível, horrível, horrível... E o Senhor nos permite ver as pessoas que geralmente dão origem a alguma desordem familiar muito grande, aprisionadas em lugares como se fossem cavernas, e a gente tem que fazer ali a oração de libertação. E, na parte espiritual nós vemos o que chamamos de demônios de gerações, é como se passasse através do óvulo ou do espermatozóide, nós vemos eles pretos, aí a gente percebe que está se passando um problema espiritual, aí assim a libertação é feita para solucionar o mal.

Crê-se, assim, num mundo interior, de caráter psíquico-místico, em que a pessoa vive atormentada por demônios geracionais. Estes, por sua vez, não se enquadram nem no imaginário místico-teológico católico, nem no sistema de crenças do catolicismo popular tradicional, apontando, portanto, para um “entre-lugar”, que mantém sua autonomia frente à tradição católica. A frase que segue, dita por um dos entrevistados do clero, define bem esse não-lugar que o Grupo São José ocuparia no contexto do catolicismo: “eles estão além do catolicismo popular tradicional e aquém do catolicismo oficial”. De modo que, se os demônios geracionais não podem ser situados no panteão das entidades católicas, uma vez que não se enquadram no imaginário da teologia e da tradição católicas sobre anjos e demônios, podem, contudo, ser remetidos, como mostra Lambert, a “um sistema de referências psíquico-místico de sentidos e do

crer" (1991: 81). Este, como temos visto, torna-se um espaço de fuga dentro do catolicismo, permitindo que os católicos incorporem um outro sistema religioso sem deixar, formalmente, de ser católicos.

No horizonte desse sistema, o enfrentamento do demônio é interpretado não apenas como uma *performance* religiosa, mas também como um processo psíquico. O objetivo é reconstituir uma seqüência geracional, constitutiva da biografia histórica e familiar dos participantes, para lhes oferecer a oportunidade de desatar os nós que os prendem corporal e psiquicamente àqueles que os antecederam e que os impedem de alcançar seu pleno potencial humano e espiritual. Nesse sistema interpretativo, a dor e o sofrimento, vivenciados na experiência mística e ritual, se tornam condição necessária não apenas para galgar um patamar mais elevado na ordem espiritual, mas também para alcançar a saúde psíquica e corporal. Trata-se, em última instância, de oferecer uma oportunidade ritual para os participantes assumirem o controle do passado em função do presente.

A libertação, no contexto do Grupo São José, está fundada sobre uma concepção do ser humano que o compreende como estruturado em três níveis: psíquico, emocional e espiritual. Segundo essa concepção, a libertação se dá basicamente através da cura, vista como um processo de aperfeiçoamento interior gradativo, que seria alcançado por meio da busca incessante do equilíbrio dessas dimensões que compõem o ser humano. Uma "transformação de si" que deve se dar para além dos limites de qualquer cultura particular, sistema político ou religioso. Como a própria M.A. afirma, "a cura é uma coisa gradativa: corpo, mente e espírito. Não é nada sobrenatural. Aqui não é tenda dos milagres. Tudo acontece a partir de uma conscientização em que cada um faz a sua parte". Há, portanto, uma busca da unidade metafísica e ontológica que nega o dualismo e a separação moderna entre corpo e alma. Essa unidade, por sua vez, poderá ser alcançada por meio da terapia individual, especialmente por aqueles que estão numa posição de dirigentes, mas também através do ritual de libertação.

então eu tenho que trazer aqui uma pessoa que o antepassado está aprisionado e precisa do perdão sacerdotal, eu não posso dar isso, o senhor vá rezar por ela por mim. Porque a benção é pra alma. O corpo não interessa, morre o corpo, o corpo vira cadáver... a pessoa continua a mesma... então o senhor vai dar sua benção sacerdotal. E ele deu. A alma se libertou. E, ao se libertar a alma, ela tem os símbolos que o Senhor me dá na mão dela, os peixes dos descendentes... entende... passa os condicionamentos e leva as pessoas às mais absurdas coisas...

Efetivamente, a demanda terapêutica é a principal motivação que mobiliza as pessoas em busca dos cultos do Grupo São José ou as consultas com M.A.

e seu círculo mais próximo. As pessoas que freqüentam esses espaços geralmente estão acometidas de algum problema de saúde do corpo, mas, sobretudo, da alma. A doença encontra aí um contexto psíquico-místico que lhe confere sentido dentro de um sistema simbólico coerente, onde a idéia central é que a doença é um acontecimento exterior que precisa ser combatido. Mas, diferentemente dos contextos terapêuticos secularizados, a causa principal das doenças físicas e psíquicas tem que ser buscada num desajuste de ordem espiritual. De forma que o processo da cura só termina quando o paciente ultrapassa as etapas da cura física e psíquica e alcança a libertação espiritual.

A internalização das fronteiras ou a porta giratória

Os dados que levantamos em campo e as categorias com as quais operamos na tentativa de interpretar o papel que o grupo estudado exercia no contexto religioso em questão não nos permitia concluir pela afirmação de que o movimento se constituía numa porta de entrada ou de saída do catolicismo. A saída para o problema nos veio da metáfora da porta giratória, usada por um dos nossos entrevistados, o sacerdote designado pelo arcebispo de Porto Alegre para acompanhar o Grupo São José. O trecho que transcreveremos em seguida foi a sua resposta à nossa tentativa de testar a hipótese de que a RCC poderia ser não apenas uma porta de entrada para a Igreja Católica, como aparece com freqüência nas análises do campo religioso brasileiro, que enfatizam a questão da concorrência religiosa, mas também uma porta de saída, na medida em que liberaria os seus fiéis para assumirem práticas e crenças que, em princípio, estão fora do sistema católico. Nas palavras do padre:

Então, eu acredito que [o Grupo São José] está na fronteira. Mas é importante ter fronteiras também [risada]. Não podemos ficar todos encarcerados no meio, ou no núcleo. E isso é verdade: é porta de saída, mas é porta de entrada. Eu diria, é uma porta giratória [risada]. Alguns saem e outros entram.

O primeiro elemento a destacar é o reconhecimento de que é legítimo, desde uma perspectiva institucional, a internalização das fronteiras, por meio do englobamento da alteridade no espaço católico. O que é reforçado em outro trecho da mesma entrevista em que o padre explicita que os participantes do Grupo São José “têm uma facilidade de linguagem e estão fazendo rituais para pessoas que estão na New Age e no espiritismo”, oferecendo-lhes “aquilo que a Igreja Católica não tem a oferecer”. E conclui, “se a Igreja não oferece e esse grupo oferece, até a Igreja oferecer algo melhor, não podemos interdita-lo. É sábio deixá-lo agir”.

O segundo diz respeito à metáfora da “porta giratória”, proposta pelo nosso interlocutor, para pensar a diversidade religiosa no interior do espaço católico, levando-nos a relativizar nossa hipótese inicial, centrada na questão do trânsito religioso. Como vimos anteriormente, se é possível falar aqui de um espaço atravessado por múltiplas linguagens religiosas, é porque há uma precedência da identidade católica objetivada sobre a opção ou responsabilidade individual pela salvação. Como afirma Sanchis, no caso do catolicismo “a totalidade é primordialmente dada, já que Sacramento mediado da comunhão substancial. O Padre Rahner tem razão em frisar que, para a intuição católica (o gênio católico), é dada primeiro a globalidade da Igreja, afirmada a antecedência do todo sobre as suas partes” (Sanchis 1986:10). Seguindo a pista proposta pelo mesmo autor, trata-se de uma análise que se faz desde uma perspectiva durkheimiana, em que a sociedade precede o indivíduo, diferentemente a uma sociologia weberiana, em que a sociedade se compõe a partir da articulação dos indivíduos²⁰.

Um outro trecho da entrevista acima referida vai explicitar a importância e prevalência da prática sacramental na Igreja Católica sobre os significados e experiências que circulam no grupo em questão. Falando da líder do Grupo São José, o sacerdote afirmava:

O fato é que ela consegue uma credibilidade com a pessoa: a pessoa realmente acredita no que ela está fazendo, todas as pessoas que vão lá. E ela, e isso o que nos interessa, reencaminha pessoas para a prática sacramental da Igreja. Isto é, ela manda as pessoas à missa e à confissão. Então, se o senhor me pergunta a eficácia, esse grupo tirou muitas pessoas do espiritismo, tirou...

A afirmação da eficácia simbólica do sacramento para além da opção racional de seus fiéis é parte central das estratégias complexas de identificação e de interpelação discursiva, que funcionam dentro de um registro hierárquico do englobamento dos contrários (Dumont 1992:372). As divisões e fronteiras de caráter doutrinário e ritual são equacionadas, portanto, pela insistência católica sobre a ação objetiva (*ex opere operatum*) do sacramento e a visibilidade da Igreja, enquanto “comunidade imaginada”, unificada em torno de um núcleo duro da identidade católica, que encontra na eficácia simbólica sua pedra angular.²¹

Uma outra questão a abordar nesse item diz respeito à proposição que consiste em contrapor de um lado a religião, como um sistema objetivo e institucionalizado de crenças, rituais e princípios morais ao qual se pede adesão, e de outro a espiritualidade, vivida como uma orientação pessoal que possui autonomia em relação a dogmas e compromissos institucionalizados. Essa divi-

são, que se tornou recorrente nos estudos atuais sobre religião, tem servido para identificar duas tendências inconciliáveis na cultura ocidental, como aparece na análise de Collins Campbell, que as denomina de *transcendência* e *imanência* (Campbell 1997). A singularidade do grupo que estamos estudando está em conciliar essas duas formas de vivência religiosa, mantendo-se dentro do marco institucional, ao mesmo tempo em que privilegia a experiência como a fonte e o espaço da sua espiritualidade. De forma que uma etnografia sobre o grupo, ainda que breve, dentro dos limites de um artigo, pode se tornar reveladora de processos religiosos que rompem com as dicotomias que comumente usamos para pensar o campo religioso brasileiro.

Conclusão

À guisa de conclusão, poderíamos retomar aqui a metáfora da *porta giratória*, sugerida por um de nossos entrevistados, para pensar a relação entre os diferentes regimes do religioso que aparecem articulados no contexto específico do catolicismo por meio do culto e das idéias difundidas pelo Grupo São José. Essa metáfora nos permite imaginar uma contigüidade justaposta de regimes religiosos, separados como compartimentos dessa *porta giratória*, de forma que não tendem necessariamente a uma síntese ou a um sincretismo, embora estejam continuamente interagindo e se friccionando. No eixo dessa *porta giratória* se situa o grupo, que coloca em movimento esses diversos regimes religiosos, legitimando-se como dispensador dos seus recursos, a partir das demandas individuais diferenciadas de crenças, rituais e cosmologias presentes na sociedade. Ou seja, o que atrai as pessoas para os cultos do Grupo São José não é o desejo de aderir a uma doutrina ou comunidade de fé, mas a possibilidade de acessar, sem precisar mudar sua identidade religiosa particular, fragmentos das tradições e sistemas religiosos que compõem o campo religioso brasileiro. É nesse sentido que, desde o ponto de vista dos que simplesmente freqüentam esses espaços rituais, não cabe falar de um processo de conversão ou de trânsito religioso, pois o que temos aí é possibilidade de se acessar diversas modalidades ou matrizes que compõem esse campo religioso reconhecível e determinado sem precisar se converter ou transitar por suas instituições específicas.

Essa reflexão nos remete a outra imagem, do mesmo interlocutor, já citada, segundo a qual o Grupo São José estaria "aquém do catolicismo oficial e além do catolicismo popular". O que nos leva a concluir que esse papel desempenhado pelo grupo só se torna possível porque ele se situa num entre-lugar, num certo vácuo institucional, desde onde é possível articular a pluralidade religiosa consensuada na sociedade brasileira. Manter em seu seio essas zonas de ambigüidades acaba tendo um papel funcional na Igreja Católica, uma vez que permite prolongar sua hegemonia sobre o campo religioso brasileiro, onde ela se

pensa como uma religião nacional. Essa “pastoral de fronteira”, como a chamou um dos padres entrevistados, possibilita alargar a oferta de bens religiosos do catolicismo, respondendo à diversidade de demandas presentes na sociedade.

É essa visão durkheimiana da Igreja Católica, como “comunidade moral” inclusiva, que permite manter em sua estrutura movimentos como o Grupo São José. A esse, por sua vez, cabe afirmar uma “identidade católica objetiva e sacramental” para continuar na Igreja Católica e usar seus recursos e seu reconhecimento social, ao mesmo tempo em que se torna dispensador de bens e sentidos religiosos que não fazem parte do repertório da tradição católica. Ou, ainda, resgatar elementos de um catolicismo popular tradicional que uma visão moderna e racional não consegue integrar em sua teologia contemporânea Pós-Vaticano Segundo.

A análise que fazemos do Grupo São José aponta para uma forma de reação católica à diversificação do campo religioso brasileiro que não se enquadra dentro de um referencial weberiano de concorrência religiosa entre “empresas de salvação de almas”, que se pensam como sujeitos autônomos num contexto de liberdade religiosa, onde todos são iguais. Embora essa visão moderna e liberal tenha penetrado em setores expressivos da hierarquia, e que vem implementando mudanças na estrutura eclesial no sentido de torná-la competitiva nesse campo de disputas, a mentalidade tradicional do catolicismo continua vigente, reagindo a essa diversificação por meio da lógica da inclusão, onde o outro não deve ser combatido, mas englobado.

O estudo do Grupo São José, por sua vez, se reveste de grande densidade etnográfica na medida em que movimenta em sua *porta giratória* uma variedade abrangente do espectro de modalidades que a religião assume na sociedade brasileira. Assim, do catolicismo popular tradicional, resgata e disponibiliza crenças relacionadas com o milenarismo, as aparições marianas, o culto aos santos e aos anjos, o exorcismo e a visão personalizada do demônio, que foram marginalizadas na teologia moderna. Do pentecostalismo, especialmente na sua versão católica (RCC), absorve os elementos que dão forma à sua liturgia, como os cânticos, a imposição de mãos, a glossolalia. Do neopentecostalismo, recupera para o campo católico o exorcismo e a crença nos milagres. Do espiritismo kardecista, reinterpreta, na chave da regressão, a crença na reencarnação, buscando na comunicação com os mortos a solução para o sofrimento presente e as doenças da alma. Sob a influência do espiritismo, podemos identificar ainda aspectos rituais que aproxima o culto do Grupo São José de sessões de passe. Das religiões afro-brasileiras, traz a crença na magia e na feitiçaria, ressitando o ser humano num campo de disputas que está além de seu controle racional ou emocional. Da Nova Era, recupera o valor da experiência como fonte do conhecimento, a mística e as terapias como caminho de acesso ao *self* e ao sagrado. E, mais do que isso, insere na narrativa católica uma nova concepção

de religião, que se apresenta no contexto atual como um “espírito do tempo”.

Enfim, todo esse repertório é posto à disposição de todos, católicos e não católicos, sem que seja pedido dos que o acessam uma conversão ou adesão subjetiva a uma instituição religiosa.

Referências

- AMARAL, Leila. (2003), “O comando da felicidade: sobre a dimensão trágica dos rituais de cura Nova Era”. In: *Ciencias Sociales y Religión = Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, v. 5, n. 5.
- ARTRESS, Lauren. (1995), *Walking a sacred path: rediscovering the labyrinth as a spiritual tool*. New York: Riverhead Books.
- CAMPBELL, Collins. (1997), “A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”. In: *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 5-22.
- CHAMPION, Françoise. (1989), “D’une alliance entre religion et utopie post 68: le rapport à la société du groupe”. In: *Eveil à la conscience planétaire. Social Compass*, v. 36, n. 1, p. 61-69.
- CSORDAS, Thomas J. (1996), *Language, charisma and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press.
- DELUMEAU, Jean. (1997), *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUMONT, Louis. (1992), *Homo hierarchicus*. São Paulo: EdUSP.
- LAMBERT, Yves. (1991), “La “tour de Babel” des définitions de la religion”. In: *Social Compass*, v. 38, n. 1, p. 73-85.
- _____. (1995), “Une définition plurielle pour une réalité en mutation”. In: *Cahiers Français*, n. 273, p. 3-12.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (2002), “Mudando de vida: a “conversão” ao pentecostalismo católico”. In *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 37-64.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. (1985), *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. (1996), “A carismática despolitização da Igreja Católica”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC. p. 59-91.
- ROCCHI, Valérie. (2003), “Des nouvelles formes du religieux? Entre quête de bien-être et logique protestataire: le cas des groupes post-Nouvel-Age en France”. In: *Social Compass*. v. 50, n. 2, p. 175-189.
- SANCHIS, Pierre. (1986), Uma “identidade católica?” In: *Comunicações do ISER*, v. 5, n. 22, p. 5-16.
- _____. (1994), “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira”. In *Revista de Antropologia da USP*, v. 37, p. 145-181.
- _____. (1997), “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes. p.103-115.
- _____. (2001), “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ. p. 9-57.
- STEIL, Carlos Alberto. (1999), “A igreja dos pobres: da secularização à mística”. In *Religião e Sociedade*. v. 19, n. 2, p. 61-76.
- _____. (2001), “Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico”. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ. p.117-146.

STEIL, Carlos Alberto; ALVES, Daniel. (2003), "A Santa e o Demônio. Relato e interpretação de um momento crucial da aparição de Nossa Senhora em Taquari". RS. *Debates do NER*, v. 4, n. 4, p. 43-61.

WEBER, Max. (1991) *Economia e sociedade*. Brasília: UnB.

Notas

- ¹ Uma das categorias mais recorrentes nos estudos atuais de religião no Brasil é a de trânsito religioso. Para muitos estudiosos do campo seria esta a principal característica da religião na contemporaneidade. Identificado como um elemento revelador da crise institucional da religião na modernidade, o trânsito religioso estaria associado a "um tipo novo de porosidade de fronteiras e de identidades múltiplas e/ou compósitas", que Pierre Sanchis tem incluído sob uma nova denominação de "sincretismo" (Sanchis 2001, p. 9).
- ² Poderíamos incluir aqui a proposta de Lambert de se privilegiar o que ele chama de uma "sociologia do crer", para interpretar as transformações do campo religioso no sentido da incorporação de práticas de caráter místico, em contraposição a uma "sociologia da religião", centrada na instituição religiosa (Lambert 1991, p. 79).
- ³ A pesquisa de campo teve a participação valiosa dos estudantes e bolsistas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Juceli da Silva, Bruno Marques e Nair Negrão Calduro. Agradeço a inestimável colaboração prestada por esses dedicados estudantes. Agradeço também a contribuição do teólogo Paulo Fernando Carneiro de Andrade, com quem discuti muitas das questões que são apresentadas nesse artigo.
- ⁴ Entre os autores que têm apontado para a crise do catolicismo no contexto religioso brasileiro contemporâneo podemos citar Pierre Sanchis (Sanchis 1994), que mostra o refluxo da cultura católica no Brasil; Oro (1996), para o qual o avanço do pentecostalismo estaria provocando uma reação católica à perda de fiéis; Prandi e Souza (1996), que associam o crescimento da Renovação Carismática Católica no interior da Igreja Católica a um processo de protestantização do catolicismo.
- ⁵ Podemos usar, como instrumento de análise para pensar o que vemos acontecer no interior do catolicismo, o mesmo esquema proposto por Sanchis para o campo religioso brasileiro, de "pré-moderna, moderna e pós-moderna" como categorias heurísticas que remetem a "lógicas, ou como diríamos, temporalidades co-presentes em combinações variada nas mesmas situações" (Sanchis 1997, p. 104-105).
- ⁶ Sanchis discute essa questão na introdução da coletânea *Fiéis & Cidadãos*, remetendo-a para a análise estrutural do campo religioso brasileiro de "um *habitus* (história feita estrutura) de porosidade das identidades e de ambivalência dos valores, de uma tendência, sempre frustrada mas permanentemente retomada, em direção à conjugação do múltiplo numa unidade nunca atingida" (Sanchis 2001, p. 45).
- ⁷ Sanchis identifica as seguintes modalidades como compoem essa totalidade aberta: o cristianismo (nas suas expressões católica e protestante), as religiões afro-brasileiras, o espiritismo e, mais recentemente, a Nova Era. Esses elementos podem ser constatados na experiência do grupo que vimos estudando, apresentando-se, no entanto, de forma tensional, mas partilhando de uma crença comum. Do catolicismo podemos destacar a afirmação de uma identidade objetiva, atualizada na prática dos sacramentos e na recuperação da tradição do culto aos santos e do milenarismo. Do protestantismo temos a aproximação com o pentecostalismo, na sua forma católica da RCC, que vai se dar especialmente nos cultos de amorização, onde são abundantes elementos de origem carismática, como os cânticos, a glossolalia, a imposição de mãos. Pode-se, ainda, fazer referência aos ritos de libertação que assumem uma estética muito próxima aos exorcismos que são praticados

na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Com as religiões afro-brasileiras, partilham da mesma crença no poder da magia e da feitiçaria, como aparece nos testemunhos de M.A. de curas de libertação que são alcançadas por meio da atribuição da origem da doença a “trabalhos feitos e despachos realizados para os orixás, exus e outras entidades da umbanda”. Por fim, a presença da Nova Era, que oferece um novo quadro místico-psíquico para a interpretação de suas práticas espirituais e terapêuticas.

- ⁸ Em nossa pesquisa de campo ainda não exploramos essa corrente. No entanto, já nos deparamos com a presença deles na pesquisa sobre a aparição mariana de Taquari, onde eles são proprietários da rádio local e mantêm uma estreita ligação com a comunidade, que se constituiu a partir da aparição (Steil 2001).
- ⁹ Noutro trecho da entrevista, o padre RP esclarece o que está chamando de metodologia. Trata-se, na verdade, dos rituais de libertação do Grupo São José, que performatizam o embate com o demônio, o qual deve culminar na “cura espiritual” da pessoa, proporcionando-lhe o bem-estar corporal e psíquico.
- ¹⁰ Os grupos milenaristas, ligados às aparições marianas e aos carismáticos, são objetos de nossa pesquisa e deverão ser aprofundados em trabalhos posteriores. Entre esses grupos, tem se destacado em nossa pesquisa de campo a comunidade de Portão, cidade da região metropolitana de Porto Alegre, onde em torno do “confidente” Laerte de Vargas, que tem “locuções interiores”, recebidas da Virgem Maria, de Jesus Cristo, de São José e de anjos, constituiu-se uma comunidade milenarista, que aguarda a segunda vinda de Jesus Cristo e a restauração do mundo, dando origem aos mil anos de felicidade (Delumeau, 1997). Embora local, essa comunidade tem uma página na Internet, onde são divulgadas as mensagens recebidas pelo vidente (disponível em: <<http://www.potalanjo.com>>).
- ¹¹ Para todos esses grupos, a Igreja Católica seria hoje alvo de uma conspiração da grande maioria do clero com as forças do mal, identificadas com os seus tradicionais inimigos: a maçonaria e o sionismo.
- ¹² Para um aprofundamento da presença do demônio no contexto específico das aparições marianas, remeto o leitor ao texto *A santa e o demônio. Relato e interpretação de um momento crucial da aparição de Nossa Senhora em Taquari, RS* (Steil; Alves 2003).
- ¹³ Rocchi explicita o sentido do conceito de místico-terapêutico afirmando que “o termo psíquico pode significar a predominância das atividades terapêuticas sobre as atividades religiosas, enquanto mística designa tanto as referências feitas pelos adeptos aos aspectos místicos das religiões tradicionais quanto uma volta ao conceito ideal-tipo de Weber, da busca da salvação por meio do aperfeiçoamento pessoal” (Rocchi, 2003, p. 177, tradução minha).
- ¹⁴ O limite doutrinário, no entanto, é manifestado pelo assistente eclesiástico do grupo em relação à prática do batismo de crianças abortadas, o que, segundo este assistente, não só rompe com a ortodoxia católica, mas também aproxima o grupo do espiritismo.
- ¹⁵ Um breve trecho do diário de campo, elaborado por Carolina Gruim, auxiliar de pesquisa no projeto *Aparições Marianas e Carismatismo Católico*, sob minha coordenação, pode dar ao leitor uma idéia de como acontece esse ritual: “Logo começaram as orações, acompanhadas do som de um teclado eletrônico. A primeira foi ‘Louvemos o Espírito Santo’, de uma cartilha que é distribuída durante o culto. E seguiram-se os cânticos, às vezes interrompidos por séries de ‘Ave-Marias’. O mais interessante eram as mulheres que ‘rezavam’ as pessoas presentes na roda. Em duplas (havia umas cinco duplas), as mulheres passavam, de cadeira em cadeira, fazendo algo semelhante a um ‘passe’. Primeiro perguntavam à pessoa o que a trouxe ali, qual o problema que estava enfrentando, o que queria pedir ou agradecer. Depois, com uma mão ao peito e a outra estendida sobre a cabeça do devoto (num gesto de imposição de mãos), rezavam durante cerca de dois a três minutos, balbuciando palavras ininteligíveis, numa alusão clara a glossolalia. Pude observar que estas ‘rezadeiras’ (denominadas no grupo como ‘sensitivas’) entravam em estado de transe durante esta atividade. Depois de rezar pela pessoa, uma das mulheres da dupla recebia uma mensagem (‘palavra inspirada’) e a sussurrava no ouvido do devoto.”

- ¹⁶ Segundo Csordas “o principal critério genérico do ensinamento é que ele esclarece alguma verdade espiritual e então torna seus ouvintes capazes de viver melhor suas vidas cristãs. Os ensinamentos são geralmente elaborações detalhadas de termos-chave e conceitos que ocorrem de forma menos elaborada em outros gêneros rituais” (1996, p. 171, tradução minha).
- ¹⁷ Seguindo a sugestão de Rocchi, talvez devêssemos chamar estas práticas de diferentes contextos religiosos que identificamos como rede místico-psíquica, não como parte do movimento da Nova Era *stricto sensu*, mas como um outro momento, que a autora chama de Pós-Nova Era (2003, p. 177). Nesse mesmo sentido, Françoise Champion identifica um processo de desorganização dos elementos constitutivos do sistema de crenças da Nova-Era – no sentido da perda de seu caráter contestador, contracultural, e de dessubstancialização de suas comunidades alternativas – e da assimilação de elementos mais pragmáticos, que já não se pode identificar como Nova-Era, fenômenos como os que aqui estão sendo analisados. Diante disso, Champion sugere que se use a categoria Pós-Nova Era (Champion 1989).
- ¹⁸ O sentido de conversão que está sendo questionado aqui é aquele definido por Max Weber e que está associado à idéia de uma reestruturação pela qual passa o indivíduo quando muda de uma seita ou denominação religiosa para outra. Desde essa perspectiva, converter-se significa assumir um processo de racionalização ética do comportamento, para garantir a posse permanente do estado carismático, produzindo uma relação plena de sentido com o mundo e correspondendo qualitativamente às valorações de uma ordem eterna ou de um Deus ético (Weber 1991, p. 357-361). Há que remeter o leitor ainda ao artigo de Maués sobre a conversão no pentecostalismo católico, o qual traz uma contribuição importante em vista dos objetivos deste trabalho, uma vez que, ao transpor esse conceito para o contexto da Renovação Carismática Católica, o mesmo se mostra limitado para apreender uma realidade que abrange dimensões que não são apreendidas por ele (Maués 2002, p. 38).
- ¹⁹ Esses ensinamentos aos quais M.A. se refere são denominados pelo Grupo São José de “palavras inspiradas”, que são recebidas pelos dirigentes do culto, especialmente por M.A., no contexto ritual ou fora dele. As “palavras inspiradas” podem ser de Jesus Cristo, de Nossa Senhora, dos santos católicos ou dos anjos, especialmente de São Miguel. Durante a entrevista que realizamos com M.A., em sua casa, no espaço reservado para os rituais de libertação, ela recebeu uma palavra inspirada de Nossa Senhora, que foi proferida pela sua boca e gravada por sua “secretária”, para ser posteriormente transcrita e distribuída aos demais membros do grupo, como subsídio para reflexão e meditação.
- ²⁰ Como refere Sanchis, “F. Isambert, aliás, reconhecia recentemente: o modelo implícito da Igreja durkheimiana é o da Igreja Católica; não sem relação, é evidente, com a experiência de uma religiosidade judaica. [...] Ao contrário, a sociologia religiosa – e a sociologia *tout court* – de Weber seria análoga à intuição protestante de uma sociedade que se compõe a partir da articulação dos indivíduos. Visão católica ‘substantivista’ – e tradicional – visão protestante ‘nominalista’ – e moderna” (Sanchis, 1986, p. 10).
- ²¹ Sanchis vai afirmar que é justamente o conceito de sacramento – “o significante, o significado e o elo que os une, e que precisamente vai fazer do simples signo um sacramento, a eficácia simbólica que torna presente o significado através do significante” (Sanchis, 1986, p. 6) – que está na base do “ser católico”.

Carlos Alberto Steil

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Autor do livro *O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA* (Editora Vozes, 1996) e de outros trabalhos em revistas especializadas e coletâneas na área de Ciências Sociais. Pesquisador do CNPq e do Núcleo de Estudos da Religião (NER).

Linhas de pesquisa: peregrinações e turismo, religião e política, movimentos sociais e ONGs.

e-mail: casteil@uol.com.br

A CAMINHADA DO LOUVOR; OU COMO CARISMÁTICOS E GRUPOS CATÓLICOS DA BASE VÊM SE RELACIONANDO NA PRÁTICA

Marjo de Theije

Introdução

Nesse trabalho parto do pressuposto que existem muitos catolicismos no Brasil (cf. Souza 2000). Essa diversidade interna do catolicismo brasileiro se expressa em distintas formas de crer e praticar o religioso, resultantes em sua maioria de “campanhas culturais” como foram os casos da romanização e da campanha da Teologia da Libertação. Atualmente pode se dizer que “os catolicismos” mais proeminentes no Brasil são dois, um que resultou da campanha liberacionista¹ e outro da campanha carismática. Nas paróquias brasileiras isso fica evidente nos grupos leigos atuantes, como as Cebis ou os grupos de evangelização, nos grupos de oração carismática e em encontros de cura e libertação.

Cada um desses grupos tem seu estilo característico e ideologias próprias. Muitos observadores, que escreveram sobre os carismáticos no Brasil, os associavam à reação conservadora da Igreja Católica e à crise do movimento da Teologia da Libertação. Considerados como alienados e antipolíticos, os carismáticos eram apontados como grupos que atraíam mais a classe média e que, apoiando a hierarquia conservadora, tentavam desmobilizar os leigos envolvidos na luta social (Oliveira 1978, Della Cava 1990, Comblin 1983; Prandi 1997). Os carismáticos e progressistas eram assim percebidos, tanto por setores da socieda-

de em geral como da própria Igreja, como antagônicos e opostos. Vários estudos apontavam para conflitos entre católicos carismáticos e progressistas na base (Prandi 1997). Contudo, minhas observações no dia-a-dia de uma paróquia desde o início dos anos 1990 mostram uma realidade menos conflituosa (Theije 1999, 2002). Recentemente, outros autores têm também relatos similares que os levam a argumentar que na prática há muitas semelhanças e também cooperação entre esses grupos (Boff 2000; Souza 2000).

Nesse trabalho discuto os primeiros resultados de uma pesquisa cujo objetivo era analisar como carismáticos e grupos católicos da base vêm se relacionando nos diferentes bairros populares. As observações foram feitas em duas comunidades da região metropolitana de Recife (em 2001), e uma de Garanhuns, cidade agrestina de Pernambuco (desde 1989).

Campanhas e a formação de uma cultura religiosa do dia-a-dia

De que forma os diferentes estilos de viver o catolicismo, seja o dos carismáticos, seja o daqueles ligados à Teologia da Libertação, têm contribuído para a evolução cultural do catolicismo no Brasil? As primeiras observações e entrevistas apontam para uma continuidade no cotidiano desses grupos católicos em suas paróquias. Quero dizer que embora existam muitas diferenças entre o catolicismo liberacionista e o catolicismo carismático, há também muita semelhança. Possivelmente estas continuidades não se encontram tanto no nível ideológico nacional, e, sim, na vida cotidiana nas paróquias (cf. Souza 2000). Para poder analisar esta questão utilizarei os conceitos “campanha de política cultural” e “ajustamento situacional” (Theije 2002).

Início a discussão explicando o que chamo de “campanha de política cultural”. Tanto o catolicismo liberacionista como a renovação carismática podem ser concebidas como campanhas intencionais de mudança da forma e do conteúdo do catolicismo no Brasil. A antropóloga norte-americana Sherry Ortner (1989b:200) introduz a expressão “política cultural” para este tipo de atividade dos agentes religiosos. As políticas culturais são as políticas da ideologia pública, ou, como ela a define, “as lutas sobre as representações simbólicas oficiais da realidade que prevalecerão numa dada ordem social num dado tempo.” Na política cultural, está em jogo o controle do que se define como verdade e como valor (Ortner 1989a, 1989b).

O catolicismo é uma religião que luta por uma hegemonia ideológica: sua proposta é oferecer uma verdade que abarque todas as esferas da sociedade. Neste contexto, a ideologia aparece sob a forma de uma doutrina que é disseminada através do discurso e do ritual, e de regras e atividades simbólicas e organizacionais. As ações específicas voltadas para a mudança da ideologia pública podem ser vistas como campanhas culturais, promovidas pelas partes

interessadas. Assim, o catolicismo liberacionista tal como foi exercido pelo clero e pelos intelectuais “basistas” (Lehmann 1996) é uma dessas campanhas para transformar o catolicismo brasileiro e até mesmo a sociedade e a cultura brasileiras. Mas com certeza essa não foi a primeira campanha empreendida por setores da Igreja Católica no Brasil. Anteriormente houve a romanização. Hoje em dia, há também a campanha dos carismáticos. Todas essas campanhas deixam e/ou deixaram marcas visíveis no catolicismo contemporâneo. Para entender o catolicismo atual precisamos então estudar não só as diferenças e novidades, mas também os pontos em comum das campanhas. Precisamos perceber as continuidades: o que tem se repetido através da história (cf. Oliveira 1999).

A continuação

A renovação carismática católica é a campanha mais recente. Embora tenha seus fundamentos no Concílio Vaticano II e tenha chegado ao Brasil em 1969 (Della Cava 1990; Carranza 2000), sua presença na maioria das paróquias brasileiras somente passou a ser notada a partir da segunda metade dos anos mil novecentos e oitenta. Naquela altura, apesar de dar sinais de enfraquecimento, a campanha liberacionista já tinha deixado muitas marcas na cultura católica da maioria das paróquias. Com efeito, a campanha liberacionista não tinha se encerrado, nem seus resultados haviam desaparecido. Ela não apenas continuou ativa como também deixou marcas e frutos importantes (Theije 1999, 2000, 2002).

Primeiro, notei em minha pesquisa de campo que embora se fale no esgotamento e fim da proposta da Teologia da Libertação, muitos grupos ainda se identificam com pastorais de cunho social, e muito trabalho de base católica ainda existe com troca e apoio do Partido dos Trabalhadores (PT), sindicatos, Movimento Sem Terra (MST) e outros.

Segundo, observa-se que em Garanhuns, as comunidades de base tornaram-se o padrão de organização leiga durante as décadas passadas. O resultado, ainda visível hoje, é que na organização das paróquias há muito em comum entre as comunidades de base e outros grupos. A consequência disto é que os leigos não sentem oposição entre os grupos e não acham que têm de escolher entre um ou outro: muitos membros de Ceb's combinam sua participação nos grupos de base liberacionista com a filiação a associações que vêm de outros tempos e de outra orientação ideológica. É fácil encontrarmos leigos que participam de dois ou três grupos religiosos da paróquia.

Em terceiro lugar, a preocupação com ação social dos grupos católicos, tão fortemente presente na campanha liberacionista, continua importante. As observações em Garanhuns e no Recife mostram a presença de católicos dos grupos de oração, que são a base da RCC, em pastorais com cunho mais social. Embora não adotem um discurso político social similar ao das CEB's, esses carismáticos

que estão em pastorais sociais compartilham as preocupações com justiça social daqueles. Em Garanhuns, observa-se uma tendência para carismáticos e progressistas se aproximarem. Em relação à situação no Recife, ainda não coletei dados suficientes que permitam uma conclusão neste sentido. Porém, há indicações que um processo similar de aproximação ocorra em outros lugares também (Mariz & Machado, 2000).

Para o entendimento desses processos, precisamos identificar os elementos que possam favorecer ou impedir tensões, oposições e desenvolvimento de conflitos entre os grupos das diferentes campanhas no dia-a-dia nas paróquias católicas brasileiras. Neste trabalho, quero brevemente apontar para apenas dois destes fatores, que parecem ser relevantes: o papel do clero e o papel da mídia.

O papel do clero

A campanha do catolicismo liberacionista nos anos 1979 e 1980 mudou profundamente a estrutura religiosa do catolicismo. Foi introduzido um modelo novo de organização para o laicato. Especialmente os leigos das camadas populares, ou seja, de baixa instrução e renda, começaram a participar de CEBs, tanto nos bairros urbanos quanto na zona rural. A nova estrutura, porém, não substituiu completamente as velhas formas de organização leiga. Na paróquia pesquisada em Garanhuns, pelo menos, metade dos participantes dos grupos leigos era formada por pessoas que participavam também em outros grupos, que não as CEBs, no início dos anos 1990. Entre os grupos preferidos estava o da Renovação Carismática. Na época, esse movimento não era incentivado pelo clero da cidade. Mas minhas observações sugerem que a proliferação de grupos carismáticos pode ser interpretada como um resultado indireto e não intencional da campanha cultural liberacionista.

Um dos aspectos da ideologia liberacionista – a democratização da paróquia – provocou mais do que a fundação de CEBs. Isso não se mostra no conselho da paróquia, mas na autoconfiança que os leigos têm em criar grupos leigos, como foi o caso do Movimento de Renovação Carismática e da Legião de Maria, ou em dar continuidade a grupos fora de moda, quando vistos da perspectiva liberacionista, como no caso do Apostolado. O resultado é uma ordem religiosa local diversificada.

Na prática cotidiana os indivíduos são forçados continuamente a “ajustarem” ou a adaptarem as “teorias”, “ideologias” e discursos à realidade em que vivem (Moore 1975). O conceito “ajustamento situacional” se refere a essa interpretação contextualizada de discursos e mensagens. Nesse processo, a interpretação de uma mensagem de determinada campanha, bem como a forma pela qual essa mensagem é colocada em prática, podem ir numa direção distinta da proposta originária. As ideologias, rituais e conceitos básicos podem,

portanto, mudar e ganhar várias interpretações nesse processo de “ajustamento situacional”.

Nos últimos anos, os carismáticos ampliam sua base social e crescem fortemente em áreas carentes inclusive em comunidades e pastorais marcadas pela orientação progressista ou liberacionista. Além de organizarem grupos de oração, muitos se integram a pastorais e a outras atividades da paróquia e da diocese, como assembleias paroquiais e diocesanas. Para poder entender a atuação dos carismáticos na base de cada diocese, sua forma de inserção, sua relação com a hierarquia local – padre e bispo – e também com outros grupos católicos, é fundamental conhecer a orientação do clero local e conhecer os grupos existentes antes da chegada carismática. Esses elementos, entre outros, são parte da situação, ou contexto, ao qual os indivíduos dessa área procuram “ajustar” a mensagem carismática.

Na minha pesquisa realizada em Garanhuns, no início da década de 1990, vi que o ajustamento pelos leigos resultou tanto em um liberacionismo “suave” como em um “carismatismo” bastante liberacionista. Entre os liberacionistas, no lugar de um discurso e prática explicitamente políticos, ficou uma ênfase em conceitos como “união do povo” e “ajuda aos outros” (Theije 1998). Já na RCC que se formou nesse contexto, os mesmos valores se tornaram importantes. Surge a hipótese que esses conceitos da campanha liberacionista ficaram generalizados no decorrer do tempo e se tornaram as bases para as campanhas seguintes, como foi o caso da carismática. Assim se explica porque em Garanhuns alguns grupos de oração carismática participavam na militância do PT local. No processo dinâmico de organização do religioso na paróquia, os leigos não são um rebanho sem forças, simplesmente submisso às campanhas do clero.

Contudo, a questão do convívio com a hierarquia católica ao nível local permanece um aspecto importante para o desenvolvimento do catolicismo carismático. E isso é mais do que uma questão de apoio ou proibição. Numa das paróquias pesquisadas o padre permitia que o grupo de oração usasse a igreja e convidava as representantes desse grupo para as reuniões da paróquia. No mais, não dava muita atenção ao grupo carismático. Quando esse padre depois de dez anos foi substituído por outro, a atuação dos membros do grupo de oração na paróquia mudou totalmente porque o padre novo os enquadrou “nos trabalhos da paróquia”. Uma das participantes desde o início me explicou que esse novo padre manda todos trabalhar na evangelização e projetos de cunho social, e “como ele é novo na paróquia”, ela explica, “a gente ainda tem medo e faz o que ele manda.” Ambos os padres se identificavam com o catolicismo liberacionista e sentiam pouca vinculação ou identidade com o catolicismo carismático, mas a atitude deles é bastante diferente. A atuação de cada um, ou seja, sua política particular, era distinta. Cada uma dessas políticas resultou em uma configuração de catolicismo local bem diferente.

A mídia

Enquanto a atuação do clero local pode ter influência muito particular e restrita à sua paróquia, a mídia é um fator cuja influência é muito mais geral. Com certeza, a mídia tem um papel importante na construção da cultura religiosa contemporânea. As entrevistas nas paróquias pesquisadas em Garanhuns e em Recife, sem exceção, confirmaram a relevância da mídia na divulgação da cultura carismática. Apesar dos dados apontarem para um crescimento da presença do estilo e mensagem carismática no cotidiano católico, ainda sabemos pouco sobre a forma como os leigos entendem e interpretam essas mudanças na mensagem religiosa, que vem ocorrendo tanto em rituais e símbolos, músicas e leituras, como no conteúdo. Há indícios que os líderes leigos dos diversos grupos religiosos locais desempenhem papel importante no modo como se dá a interpretação dessas mudanças.

O trabalho do Pe. Marcelo Rossi parece ter tido importância especial no aumento da visibilidade dessa transformação na forma de viver o catolicismo. Provavelmente, isso tem a ver com sua presença na mídia, não apenas a católica, mas na mídia popular comercial. Assim Pe. Marcelo Rossi atingiu a base também nas áreas remotas do país.² As integrantes dos grupos de renovação carismática em Garanhuns confirmam que o trabalho do Pe. Marcelo contribuiu para a aceitação do carismatismo pelo público. Há inclusive indicações que ele modificou o padrão de adesão aos grupos. Enquanto normalmente as pessoas procuram os grupos de oração através de amigos ou familiares, a publicidade que Pe. Marcelo deu a esse catolicismo novo resultou em fiéis procurando os grupos sem ter laços de amizade ou parentesco com membros já envolvidos.

Mas, para além do proselitismo, será importante para entender o desenvolvimento recente da cultura católica verificar como a influência do trabalho de Pe. Marcelo se expressa em termos de rituais ou de discurso ideológico no nível local. Cantar as músicas dele pode ter como efeito unir mais a comunidade ampliando o repertório comum – todos conhecem suas canções – mas pode resultar também em uma generalização dos sentimentos religiosos e transladação do religioso para o campo da cultura mais ampla. Acredito que uma questão importante a se analisar posteriormente será em que medida e de que forma os elementos da campanha carismática mantêm ou perdem suas características típicas ao serem apresentados pela mídia, e ao serem retrabalhados no nível local pelos leigos em seu cotidiano.

Conclusão: A construção de uma cultura religiosa

No início desse trabalho usei o conceito de “campanha” e o de “política cultural” para mostrar que existem muitas similaridades entre o catolicismo

liberacionista e o catolicismo carismático. Observei também que no cotidiano das paróquias, as novas campanhas, ou sejam, as novas interpretações do catolicismo sempre são retrabalhadas e adaptadas a um contexto específico. Os resultados desse processo nem sempre são previsíveis. Em muitas paróquias e dioceses, a campanha carismática vem encontrando um contexto já impregnado pela campanha liberacionista, adquirindo assim características específicas resultantes de um “ajustamento situacional” a esse contexto.

Esse processo parece ser mais fortemente percebido em dioceses onde os carismáticos receberam pouco apoio da hierarquia. Sugiro que a cultura católica criada durante o período da hegemonia do catolicismo liberacionista formou um grupo de leigos com determinação e coragem para assumir autonomamente uma organização religiosa independente da hierarquia e de seu apoio oficial. Dessa forma, o surgimento desses grupos de oração sem apoio, e até com críticas do clero local, pode ser interpretado como uma continuidade da “caminhada” liberacionista que buscava autonomizar e fortalecer os leigos.

Em geral podemos dizer que o modo como os carismáticos e liberacionistas se relacionam e redefinem sua prática no contato cotidiano nas paróquias parece depender muito da maneira como ideologias e discursos religiosos de cada um desses setores da Igreja são interpretados pela base. Nossa pesquisa sobre a prática cotidiana em algumas paróquias revelou que tanto os grupos carismáticos podem estar preocupados com o social e a política, como podem os ditos liberacionistas – comunidades eclesiais de base e os vários grupos pastorais – ser relativamente menos politizados e menos ativos em movimentos sociais do que alguns observadores supunham (Theije 2002). Na prática cotidiana das áreas pesquisadas ocorria com frequência uma grande cooperação entre esses grupos abrindo espaço para uma troca e influência mútua entre essas duas vertentes do catolicismo contemporâneo. Isso parece ter contribuído para uma menor oposição desses grupos católicos no nível local do que parece ocorrer entre as suas lideranças nacionais.

Além dos grupos que criou e que sobrevivem ainda hoje, a campanha liberacionista parece ter deixado como fruto de seu trabalho nas bases uma nova linguagem e várias práticas cuja extensão e força de sua influência ainda não foram bem avaliadas. Termos como ‘caminhada’, a ênfase na autonomia leiga, a democratização da organização do religioso no nível local, através da criação de conselhos paroquiais, servem como exemplos da permanência dos elementos da campanha liberacionista. Provavelmente a divulgação da campanha carismática, tanto na prática local como pela mídia, vai influenciar a cultura católica também. Os resultados desse processo só estão começando a se mostrar.

Apesar das similaridades entre as duas campanhas recentes, existem também muitas diferenças. Há as diferenças ideológicas que não tratei nesse trabalho. E há as diferenças nos instrumentos de divulgação adotados por cada

campanha, notadamente o uso dos meios de comunicação contemporâneos, que podem ser muito importantes para a cultura católica em formação.

Bibliografia

- BOFF, Clodovis. (2000), "Carismáticos e libertadores na igreja". In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 60(237):36-53.
- COMBLIN, José. (1983), "Os 'Movimentos' e a Pastoral Latino-americana". *Revista Eclesiástica Brasileira* 43(170): 227-262.
- CARRANZA, Brenda. (2000), *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências*. Aparecida, SP: Editora Santuário.
- DELLA CAVA, Ralph. (1990), "The Ten-Year Crusade Towards the Third Christian Millenium: An Account of Evangelization 2000 and Lumen 2000". Conference paper nº. 27. New York: The Columbia University / New York University Consortium.
- LEHMANN, David. (1996), *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge etc.: Polity Press.
- LEVINE, Daniel H. (1992), *Popular Voices in Latin American Catholicism. Studies in Church and State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- MARIZ, Cecília Loreto. (1998), "A "Rede Vida": o catolicismo na TV". *Cadernos de Antropologia e Imagem* nº 7: 41-56.
- MARIZ, Cecília Loreto & MACHADO, Maria das Dores Campos. (2000), "Progressistas e Católicas Carismáticas: uma análise do discurso das mulheres de Comunidade de Base na atualidade brasileira". *Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social*. Rio de Janeiro: v.3, nº 2, pp.8 - 29.
- MOORE, Sally Falk. (1975), "Epilogue: Uncertainties in Situations, Indeterminacies in Culture". In: S. F. Moore and B. G. Meyerhoff (eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology. Cases and Questions*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (1999), "O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática". *Revista Eclesiástica Brasileira* 59(236):823-835.
- ORTNER, Sherry B. (1989a), *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton Studies in culture/power/history. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ORTNER, Sherry B. (1989b), "Cultural Politics: Religious Activism and Ideological Transformation among 20th Century Sherpas". In: *Dialectical Anthropology* 14:197-211.
- PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. (2000), "As Ceb's vão bem, obrigado". In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 60(237):93-110.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de & FERNANDES, Sílvia Regina Alves (orgs.). (2002), *Desafios do catolicismo na cidade; pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus.
- THEIJE, Marjo de. (1998), "Charismatic Renewal and Base Communities: The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish". In: B. Boudewijnse, A. Droogers, and F. Kamsteeg (eds.), *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis. Studies in Evangelicalism*, Nº 14. Lanham, Md., & London: The Scarecrow Press.
- THEIJE, Marjo de. (1999), "CEBs and Catholic Charismatics in Brazil". In: Christian Smith and Joshua Prokopy (eds.), *Latin American Religion in Motion*, New York & London: Routledge.
- THEIJE, Marjo de. (2000), "Continuidade na cultura católica: Um Estudo de Grupos Católicos Contemporâneos (CEBs e Carismáticos)". Palestra no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 23 de novembro 2000.
- THEIJE, Marjo de. (2002), *Tudo o que é de Deus é bom*. Recife: Massangana.

Nota

¹ Nota dos editores: A autora usa os termos “liberacionista” e “liberacionismo” para designar CEBs e outros grupos ligados ao Movimento da Teologia da Libertação.

² Pe. Marcelo Rossi tem programas radiofônicos diários que são transmitidos em todo o país. Também tem aparecido em programas de TV aberta de grande popularidade. Apesar de sua presença nos canais católicos, tais como Rede Vida (Mariz 1998), sua popularidade ultrapassa de longe a dessas TVs. Pesquisa realizada em distintas regiões metropolitanas de diferentes regiões no Brasil (Souza & Fernandes 2002:153) revela que os canais de TV católicos, “Rede Vida” e “Canção Nova”, são menos conhecidos pelos católicos do Recife do que pelos católicos das outras capitais pesquisadas. O conhecimento da programação desses canais era declarado por 16,04% dos católicos do Recife, 49,51% de Salvador, 31,81% do Rio de Janeiro, 60,59% de São Paulo.

Marjo de Theije

Doutora em Antropologia pela Universidade de Utrecht, professora da Vrije Universiteit Amsterdam (VUA), na Holanda, autora do livro *Tudo que é Deus é Bom* (Recife, Massangana, 2002), tem se dedicado ao estudo do catolicismo no Brasil. Publicou artigos sobre o tema em revistas e coletâneas no Brasil, na Holanda e em outros países. Em 2001 foi professora visitante CAPES na Universidade Federal de Pernambuco.

E-mail: mem.d_theije@scw.vu.nl

SABER PEDIR: A ETIQUETA DO PEDIDO AOS SANTOS

Renata de Castro Menezes

As trocas simbólicas que põem em movimento a relação entre pessoas e santos no catolicismo manifestam-se muitas vezes através de pedidos e agradecimentos, os quais já foram objeto de análises tanto de historiadores, como de cientistas sociais (Cousin 1983; Boutry et al. 2000; Frota 1981). Mas talvez porque o acesso dos analistas aos agradecimentos tenha sido mais fácil do que aos pedidos – já que os primeiros apresentam-se freqüentemente materializados na forma de *ex-votos*, enquanto que os segundos são mais raramente enunciados em público – aqueles chamaram mais a atenção do que estes.

Na pesquisa que desenvolvi em meu doutorado (Menezes 2004), entretanto, por uma espécie de peculiaridade dos dados etnográficos com os quais pude contar, enfrentei o desafio de analisar os pedidos feitos a um santo, Santo Antônio (de Pádua ou de Lisboa), padroeiro do convento carioca onde se realizou o trabalho de campo. Durante o primeiro semestre de 2001, nas sucessivas idas ao local para participar das atividades nele realizadas, pude recolher um material considerável sobre o ato de pedir. Já os agradecimentos apareceram de forma muito menos destacada, talvez por inexistir no convento uma sala de milagres, ou porque a forma consagrada no local para agradecer ao santo seja doar “pão para os pobres”, numa imitação de atitudes do próprio santo, e não ofertar *ex-votos* (id.: 252-260).

As referências sobre os pedidos se multiplicaram tanto em entrevistas como em conversas informais. Também apareceram em celebrações, como a

“benção de Santo Antônio” e a “Trezena de Santo Antônio”, nas quais o ato de pedir era feito coletivamente, no interior mesmo das cerimônias. Além disso, tive acesso a cerca de 2.700 pedidos escritos pelos freqüentadores a Santo Antônio, entregues a ele no período da Trezena. Outra fonte importante de informações sobre os pedidos foi o questionário aplicado a 250 pessoas durante a festa do santo.

É a partir desse material – depoimentos e respostas sobre pedidos, observações da ritualização do ato de pedir, pedidos escritos – que este artigo é composto. Nele, pretendo realizar um exercício de desnaturalização do pedido aos santos, indagando o que significa pedir a um santo, o que é pedido, como é feito o pedido, quem são seus beneficiários, a existência de padrões para realizar esse pedido. Ligado a essas preocupações, o artigo inicia com a apresentação de um quadro geral da pesquisa, para explicitar as condições de obtenção dos dados, bem como o estatuto que os pedidos a Santo Antônio desfrutam no convento. Segue analisando as características principais do ato de pedir, tal como ele aparece concretamente, através dos dados de campo. Depois, a partir da análise amostral dos pedidos escritos a Santo Antônio na Trezena, localizam-se recorrências na forma do pedido, que permitem perceber a existência de padrões, tanto para a realização de um pedido eficaz, isto é, que dê resultados, como para a realização de um pedido adequado, isto é, que se mantenha dentro de uma “etiqueta do pedido”. Por fim, na conclusão, apresento algumas observações sobre os pedidos e agradecimentos no conjunto de relações possíveis de serem estabelecidas com os santos.

1. Os pedidos no convento

Os dados aqui utilizados foram obtidos em uma pesquisa voltada ao estudo do cotidiano e das formas de sociabilidade em um santuário católico, com vistas a analisar as relações sociais em cruzamento num espaço socialmente classificado e reconhecido como religioso (católico). Parte considerável do trabalho foi destinada ao acompanhamento e à participação em celebrações e em formas de interação menos formalizadas, garantindo a aproximação da religião tal como vivida concretamente por pessoas e grupos, na articulação dialética entre crenças e práticas.

A opção por realizar o estudo em um santuário católico deveu-se a razões estratégicas. Na pesquisa, “santuário” foi definido, de uma forma instrumental, como um espaço socialmente considerado como um canal privilegiado de acesso ao sagrado. E, por essa eficácia que lhe é atribuída, um santuário é capaz de concentrar práticas devocionais tais como pagamento de promessas, culto aos santos, bênçãos, peregrinações ou romarias, as quais me interessava abordar mais detidamente.

O santuário escolhido foi o convento de Santo Antônio, situado no Largo da Carioca, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de uma casa de religiosos masculinos, do início do século XVII, pertencente à Ordem dos Frades Menores Franciscanos, cuja igreja, também dedicada a Santo Antônio, é aberta ao atendimento do público. Todos os dias, a programação prevê *serviços religiosos*¹ destinados aos frequentadores, tais como missas, confissões e aconselhamento espiritual, sendo que o maior movimento ocorre às terças-feiras, quando é oferecida a *benção de Santo Antônio*, e cerca de cinco mil pessoas comparecem ao local para recebê-la.

A *benção de Santo Antônio* acontece ao final das missas, ou de paraliturgias, sendo ministrada cerca de dezoito vezes a cada terça-feira. Ela é composta de um texto lido alternadamente pelo padre e pela audiência, enquanto o celebrante faz o sinal da cruz em direção ao público, e termina com a aspersão de água benta sobre os presentes, em nome de Santo Antônio². Esse conjunto de palavras e gestos é realizado no intuito de obter algo do santo: “sua benção”, sua proteção. A benção é, portanto, um pedido coletivo de proteção.

Além do oferecimento hebdomadário de bênçãos, o convento tem o clímax de seu calendário anual no mês de junho, quando ocorre a festa de Santo Antônio, no dia 13, a qual comparecem de 50 a 100 mil pessoas. Esse momento de abertura máxima aos visitantes exige toda uma preparação especial, inclusive com a reza da *Trezena de Santo Antônio*, no período de 31 de maio a 12 de junho, em duas missas diárias. Na reza da trezena, faz-se a “oração de Santo Antônio”, e episódios da vida do santo são narrados em homilias (sermões), por um pregador especialmente convidado.

A Trezena é chamada de “Preparatória”, pois tem a função de ajudar a construir o clima da festa, enfatizando que nesse período o santo torna-se o centro das atenções no convento. Mas outra de suas funções é que os participantes coloquem mentalmente, em uma pausa durante a oração, um pedido ao santo, que deve ser reiterado ao longo desse período. Há também nas missas da Trezena uma mesa colocada ao fundo da igreja, onde são depositados pedidos escritos ao santo, a fim de serem levados ao altar na hora do ofertório.

Portanto, nas duas principais cerimônias do convento, diretamente ligadas a Santo Antônio, a Benção e a Trezena, o ato de pedir aparece com destaque. Tanto uma como a outra são celebrações onde o pedido ao santo é ritualizado. Assim, além dos espaços tradicionais da liturgia católica para a colocação de “pedidos” nas missas – marcados por expressões como “rezemos por”, ou “pela intenção de”, que atribuem sentido específico às orações que nela se realizam – há no convento outros momentos voltados a pedir ao santo.

Outro sinal da importância do pedido no convento apareceu nas respostas ao questionário, em que uma das perguntas indagava as razões para o comparecimento ao local. Minha intenção com essa pergunta era tentar “descolar” convento e santo,

isto é, tentar mapear uma possível diversidade nos interesses que levam as pessoas a irem ao convento, o que de fato aconteceu. As razões para a vinda desdobraram-se, e as pessoas afirmaram comparecer ali não apenas pelo santo, mas para se aconselharem com os frades, para assistirem às missas e homilias, para encontrarem amigos, para comprarem nas barraquinhas de comida, bebida e artigos religiosos, ou ainda desfrutar da paz e da beleza da vista do local. Mas, por outro lado, o grande número de respostas em que as pessoas diziam estar ali para pedir algo a Santo Antônio, que foi a justificativa mais citada, ajudou-me a perceber a importância do pedido ao santo como motivação para a visita ao convento:

Vim pedir a benção a Santo Antônio, para abençoar minha família e meu casamento. (r60: *mulher, 33 anos, Centro*).

Vim para pedir um grande amor em minha vida. (r 88: *mulher, 20 anos, Barra da Tijuca*).

Vim pedir proteção espiritual e material, pois minha vida financeira está muito ruim. (r114: *mulher, 38 anos, Tijuca*).

De forma complementar, outros entrevistados afirmaram estar presentes no convento não para pedir, mas para agradecer a Santo Antônio as graças obtidas, as coisas dele já recebidas. Alguns disseram estar fazendo as duas coisas na mesma ocasião, isto é, ao irem ao convento homenagear o santo em sua festa, estavam simultaneamente pedindo e agradecendo algo. Essa situação de pedir-agradecer não apareceu apenas no questionário, mas também nas conversas informais e nas entrevistas de campo:

Joaquim – Toda vez que venho aqui, toco no quadro de Santo Antônio que é um quadro muito antigo, que tem uma grande energia, que é energizado. Passo e toco, agradecendo por ter podido vir mais uma vez.

Pergunta: Mas então você não pede?

J – Peço também. A gente está sempre pedindo, porque estamos sempre carentes. Hoje, por exemplo, pedi pela pessoa que me trouxe até o convento, porque ela está muito mal, teve um derrame e tem 40 anos... E está sendo cuidada por uma filha de 17 anos que teve que parar de estudar para tomar conta da mãe, então é uma pessoa que precisa muito, então eu pedi por ela. (*Joaquim, 7/6/01*).

Nota-se, portanto, na fala dos frequentadores, a importância tanto dos pedidos, como dos agradecimentos para articular e manter a relação com o santo

e para justificar a presença no local, embora os pedidos tenham aparecido em celebrações e na fala dos agentes de forma mais destacada.

2. Uma análise do ato de pedir

O senso comum parece enquadrar os pedidos aos santos sob a ótica de um “modelo crítico”: a pessoa, ao passar por uma crise, pede a seu santo protetor alguma graça para superá-la, e recebendo-a, retribui-lhe com alguma coisa em troca. Só que, analisando a forma como os pedidos concretamente são formulados no convento de Santo Antônio, vê-se que o processo é mais complexo.

Primeiro, não é apenas ao santo de devoção que uma pessoa pede. Alguns pedidos são feitos a santos dos quais a pessoa se considera “devota”, e mesmo “devota fervorosa”. Mas há outros pedidos que são feitos a santos dos quais “também se gosta, mas não se é devoto”. Há, assim, uma distinção entre os pedidos aos santos de devoção e a outros santos, só que apesar dessa distinção, aos dois se pode pedir.

Da Virgem de Fátima, eu sou devota, mas eu acredito em todos os santos (r72: *mulher, 60 anos, Cavalcanti*).

São José é o de devoção, mas gosto de todos os outros santos católicos (r210: *homem, 53 anos, Realengo*).

Os pedidos feitos a santos-que-não-o-de-devoção podem se efetuar por diversos motivos. O santo pode ser o escolhido porque aquele que pede precisa da especialidade dele, já que há uma certa tendência à concentração de cada santo na proteção de uma determinada área da vida humana. Ou porque a pessoa resolveu *experimentar* um santo novo (recém surgido, ou ainda não utilizado por quem pede), seja pela indicação de alguém de seu círculo de relações, seja pela fama por ele adquirida, isto é, por sua reputação de “milagroso”. Ou seja, ainda porque a pessoa recebeu um sinal (um “santinho”, por exemplo) de que deveria invocá-lo (todas essas situações foram encontradas em campo). Assim, a experimentação é uma prática constitutiva da relação com os santos.

Essa conjugação de pedidos a santos de devoção com pedidos a outros santos se torna legítima porque, como foi identificado ao longo da pesquisa, a relação de devoção implica em fidelidade por parte do devoto, mas é um tipo especial de fidelidade que está em jogo. Trata-se de uma fidelidade inclusiva, que torna possível gostar de vários santos, ou combinar a devoção a dois ou mais deles. Assim, uma prática corrente dos freqüentadores do convento é a “combinação de devoções”, compondo um panteão individual, no qual os santos

podem aparecer de forma hierarquizada (Santo Antônio sendo a devoção principal ou a secundária), ou não.

Por outro lado, fazer um pedido a um santo “especialista” na proteção de determinada área da vida humana remete-nos à questão de pedir a coisa certa ao santo certo. Para tanto, é preciso conhecer sua vida, seus atributos e suas idiosincrasias, e as pessoas que conseguem manejar essas informações tendem a realizar pedidos mais bem sucedidos que os demais. Nesse sentido, Santo Antônio apareceu na pesquisa como um especialista em relacionamentos afetivos e na proteção dos pobres, embora seus “devotos” considerem que suas capacidades vão muito além disso, tratando-o de “santo milagroso”.

Esse conhecimento das especificidades de cada santo também é importante para dar conta de uma outra precaução que deve reger o pedido. Além de se pedir a coisa certa ao santo certo, deve-se usar uma forma apropriada para fazê-lo, visto que cada santo tem fórmulas específicas para ser acionado. O tema apareceu com clareza quando analisei os “santinhos”³ e “novenas”⁴ encontrados no convento, e que não se referiam aos mesmos santos. Enquanto que Santo Expedito era o campeão quase exclusivo dos santinhos, indicando que essa era a maneira por excelência de cultuá-lo, Santo Antônio era o campeão das novenas, tendo ainda em seu culto a trezena, a benção, a ladainha e o responso. Portanto, é preciso pedir a coisa certa ao santo certo, mas de maneira apropriada.

Por outro lado, um santo do qual a pessoa se considera “devota”, isto é, com o qual mantém uma relação profunda, permanente e consolidada, costuma conceder graças sem que elas tenham que ser pedidas. Um santo de devoção, um santo protetor, conhece intimamente seu devoto – ele “sabe”, como foi dito em campo –, e é capaz de antecipar suas necessidades, até mesmo antes que o próprio devoto tome consciência delas.

Em sentido inverso, um santo ao qual se é devoto pode não atender um pedido “pelo bem” do devoto. A não-concessão de um pedido pelo santo protetor encaixa-se na lógica da sabedoria maior do santo, que consegue ver coisas que o devoto não alcança e, portanto, tende a ser aceita por um “devoto fervoroso” com conformação⁵.

Mais uma ressalva a ser feita é que não é apenas em momentos de crise que uma pessoa se endereça aos santos. Se a crise pode levar alguém não habituado a recorrer a santos a procurá-los, as pessoas ligadas a uma devoção, isto é, vinculadas a um santo, têm com ele uma relação que não é feita apenas de momentos críticos. O santo é uma presença constante, e mesmo sem ter nenhum problema, a tendência é vir ao convento saudá-lo, perpetuando a relação.

Um último destaque precisa ainda ser feito quanto aos pedidos. Há uma forma específica de apresentar uma demanda a um santo, que na fala dos entrevistados apareceu como distinta do pedido, que é a promessa. Algumas pessoas não falaram de fazer pedidos, mas sim de *fazer promessa*. Apesar da

aparente semelhança entre as duas expressões, elas não se recobrem totalmente, isto é, não são as mesmas coisas que parecem entrar em jogo em cada uma delas. Essa distinção apareceu inclusive em uma resposta do questionário, quando um entrevistado criticou as promessas, mas aprovou os pedidos:

Vim porque sou devoto de Santo Antônio. Hoje, vim à missa. Eu não preciso de fazer promessa, isso é chantagem com o santo. É só pedir que ele me dá (r.143: homem, 60 anos, Flamengo).

Infelizmente os dados de campo não permitem avançar a análise de um conjunto de diferenças entre os dois termos, mas ao menos uma surgiu com nitidez. Ela diz respeito à resposta que a concessão de cada uma delas prova nos beneficiários. Enquanto que o pedido é agradecido, a promessa é paga. Ninguém falou em “pagar um pedido”, um pedido se “agradece”. Mas vários disseram estar no local para *pagar uma promessa*.

A impressão que tive é que a promessa seria um pedido diferente, ou melhor, que seria um empenho de palavra, um compromisso, um voto, mais que um pedido. Ela envolveria uma maior precisão na definição de uma retribuição ao santo, em troca daquilo que se pretende alcançar. Por outro lado, ao ser “paga”, isto é, saldada, ela deixaria o beneficiário devidamente desobrigado com o santo, até uma próxima promessa. Enquanto que no pedido, a retribuição parece permanecer indefinida, e associada à idéia de gratidão. Ou seja: nem todo pedido feito a um santo é promessa, nem todo o agradecimento a um santo é o pagamento de alguma coisa⁶.

3. Saber pedir

Vistas as características principais do pedido, resta detalhar a forma pela qual – ou melhor, as formas pelas quais ele é efetivamente realizado. Como se pede, o que se pede e para quem se pede são questões fundamentais para compreender a lógica que opera nos pedidos feitos a um santo.

A análise de uma amostra de 500 pedidos escritos a Santo Antônio, entregues na Trezena, permitiu-me depreender que os temas em torno dos quais se pede a esse santo tendem a se repetir, girando em torno de um conjunto determinado de problemas. O santo é acionado primeiramente para ajudar em relacionamentos afetivos (namoros, casamentos etc.); depois, na proteção da família, na saúde (tanto para recuperá-la, quanto para mantê-la), em dificuldades financeiras, para obter emprego, na libertação de vícios (tóxicos, álcool, fumo), na compra da casa própria, na resolução de processos na justiça, na aprovação em concursos (para emprego, ou para estudos), para ganhar na loteria. Embora haja alguns pedidos abstratos, como “a paz na Terra”, ou “o bem da

humanidade”, a imensa maioria dos pedidos versa sobre coisas concretas.

Portanto, foi na forma do pedido que a questão da existência de recorrências, isto é, de determinados padrões apareceu com clareza. As variáveis consideradas para a análise formal foram a maneira de invocar o santo, a forma de apresentar o pedido, os beneficiários do pedido, a identificação ou não dos emissores, o formato e o tipo do papel e a maneira de “entregá-lo” ao santo. Todos esses elementos serviram para a construção de distinções entre os pedidos escritos, e a meu ver eles expressavam diferentes graus de socialização na devoção para além, obviamente, daquilo que se referia a diferenças de domínio da própria escrita. (Heredia 2002; Herberich & Raphael 1982).

No manuseio e leitura do material escrito, fui aos poucos percebendo que eles expressavam uma distinção óbvia entre os que estavam acostumados a pedir (e não apenas pedir aos santos em geral, mas, pelas particularidades de expressões e pelo tipo de demandas, acostumados a pedir a Santo Antônio especificamente), e haviam desenvolvido uma certa estilística do pedido, e aqueles que pediam de qualquer maneira, sem demonstrar preocupação com a forma do pedido.

Os estilos “literários”, por assim dizer, assumidos pelos pedidos variavam entre a “carta”, a “prece de súplica”, a “lista de nomes próprios” (de vivos ou mortos que se quer colocar sob a proteção do santo), ou a “escrita seca” do nome da pessoa com aquilo que ela deseja obter. E foi nos pedidos em forma de carta ou prece que apareceram mais elementos para analisar a etiqueta do pedido.

Na invocação, o santo apareceu ora como taumaturgo – “Santo Antônio me dê” –, ora como mediador – “Santo Antônio, peça [a Deus, a Jesus] por mim”. E às vezes, as duas possibilidades de tratamento surgiam no mesmo pedido, como nos exemplos abaixo:

Ó glorioso intercessor Santo Antônio, venho renovar a minha confiança em Ti ao entregar a recuperação, saúde de meu pai, Vítor. Tu e nosso Pai Eterno bem sabes o que está passando ele, assim também como é importante essa cura. Cure-o mais uma vez. Mostre novamente que nenhuma ultra-sonografia será necessária, e muito menos nenhuma cirurgia a lazer [*sic*]. Entrego-o a Ti, confiante na Tua intercessão junto a Teu grande e fiel amigo Jesus. Dê a ele muita alegria, paz, saúde. Obrigado por tudo Santo Antônio e permita uma recuperação física, espiritual, emocional, orgânica. Ó meu querido santo, em Ti posso crer, Tu me és fiel. Ajude-nos. Obrigada. (*doc. no. 1036*).

Glorioso Santo Antônio, eu gostaria de pedir a sua intercessão junto a Jesus, para Jesus restaurar o meu noivado com o Hermes.

Santo Antônio, pede a Jesus para que ele se apaixone por mim, me ame, sinta admiração e desejo por mim. E Santo Antônio, fazei com que nós possamos ter um emprego estável, para que nós possamos ter segurança nesta parte financeira que tanto nos aflige nesses anos que estamos juntos. Obrigada por sua intercessão, junto a Jesus, Santo Antônio. E para que o Hermes não sinta mais nada pela Rosana, nem por nenhuma mulher. (*doc no. 1519*).

Um sinal de socialização no culto quanto às invocações estaria justamente em chamar Santo Antônio por seu qualificativo mais recorrente: “glorioso”. A fórmula consagrada para referir-se a esse santo é: “ó meu glorioso Santo Antônio, fazei que...”. A segunda fórmula mais usada para chamá-lo é “meu querido”, mas esta não denota necessariamente contato com o culto, embora assinala que o emissor quer demonstrar um certo afeto pelo santo.

Nota-se ainda que a linguagem tende a assumir formas bastante distintas das conversas informais do cotidiano, considerando a fala do Rio de Janeiro, ou dos próprios agentes fora da situação de pedido ao santo. As diferenças expressam-se na utilização do vocativo, e da segunda pessoa para referir-se ao santo, tanto no plural – “vós”, a mais comum, – como do singular – “tu”, que apareceu algumas vezes. Essa alteração na forma cotidiana, que surgiu como uma característica dos pedidos em estilo “prece de súplica”, poderia ter sido casualmente provocada pela passagem de expressões orais para o formato de texto escrito, visto que a capacidade de formalização (tanto pelo tipo de caligrafia, como pelo uso de normas de gramática e ortografia), é precária para muitos autores dos pedidos. Neste caso, acaba-se por escrever não o que se quer, mas o que se consegue. Porém, creio que o uso de uma forma incomum foi proposital, denotando que o que está em jogo em escrever um pedido a um santo é um outro tipo de conversação, que requer um outro tipo de linguagem, uma linguagem ritual, e não uma fala cotidiana (Tambiah 1985; Peirano 2002).

Também nas invocações escritas apareceu a questão já mencionada da combinação de devoções, com pedidos endereçados a vários santos. Trata-se de todo um panteão que pretende se acionar para um pedido, e Santo Antônio é chamado a agir em conjunto com outros personagens do panteão católico, notadamente Nossa Senhora e Jesus Cristo. As invocações coletivas podem estar somando poderes aos de Santo Antônio, ou ainda exercendo uma espécie de pressão sobre o santo, solicitando que ele haja em nome de um poder mais forte (Deus, Jesus):

Salve Santo Antônio, salve São Francisco de Assis, salve Santa Clara em nome do senhor Jesus estou esperando esta grande e poderosa vitória tão demorada. Senhor dame [*sic*] forças saúde

livrame [sic] de doença grave intercedei A vossa madrinha Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Vos agradeço e louvo por todas as graças recibida [sic] e que ainda vou receber tudo que estou pasando [sic] é sinal que a vitória será certa e grande Amem. Por Favor, abençoe estes nomes Amém. [segue uma lista de 13 nomes completos] Muito obrigado meu bondoso Santo Antônio, em Nome do Senhor Jesus Amem.(doc no. 1027 – grifos meus).

É preciso considerar também as variações quanto aos beneficiários do pedido: ele podia ser feito para uma pessoa só, ou para várias no mesmo papel; podia pedir a mesma coisa para todos os beneficiários, ou uma graça específica para cada um, de acordo com suas necessidades particulares. Portanto, havia uma prática instituída de “pedir para” outrem (fórmula que está presente inclusive na liturgia da missa, através da expressão “*vamos rezar por...*”) no local, pois o freqüentador assíduo do convento, principalmente o *devoto fervoroso* de Santo Antônio, torna-se para seus parentes e amigos um mediador por excelência de pedidos. Mas *pedir para* outrem apareceu em dois sentidos diferentes: ou a pessoa presente no convento pedia ao santo por outra pessoa porque havia sido solicitado que o fizesse, ou ela pedia por considerar que a outra pessoa precisava daquilo que estava sendo pedido. Há, pois, como uma dimensão de um presente em certos pedidos feitos para outras pessoas.

Nos pedidos escritos, uma configuração singular de *pedir para* outrem surgiu: a prática de pedir “como sendo” a pessoa que se quer ajudar, inclusive assinando em nome dela, assumindo sua personalidade diante do santo. Esse caso é contemplado no pedido transcrito abaixo, escrito com a mesma letra, isto é, pelo mesmo emissor, que assume nele duas identidades diferentes (há mais bilhetes do mesmo emissor – mesma letra, mesmo papel – assinados como outras pessoas):

Sto. Antônio, ajuda-me a ficar curado. Marcelo.

Sto. Antônio, fazei que eu consiga a transferência para o Rio.

Melissa.(doc. no. 318).

O que não acontece é que um pedido seja assinado por uma coletividade – não há grupos como “a escola X”, ou “a comunidade Y”, ou “a família Z” assinando pedidos. Quando se pede por vários beneficiários, a pessoa que faz o pedido assina-o, por si mesma, pedindo por todos, ou ela assina como sendo cada uma das pessoas envolvidas. Não há um sujeito coletivo pedindo, embora possa haver pedidos anônimos. Embora haja pedidos em que uma pessoa peça por “todo o clero”, “os seminaristas do Brasil”, “a humanidade”, “o povo brasileiro” é sempre uma pessoa só que realiza os pedidos. Também pedidos com beneficiários abrangentes ou abstratos, como os que acabamos de citar, são exceções.

O mais corrente é que se peça no círculo íntimo dos parentes (o que pode ser visto pelos sobrenomes das pessoas, ou pela citação dos graus de parentesco).

Na conclusão do pedido, encontram-se variações: o emissor pode ou não se identificar, e se decidir fazê-lo, pode colocar o nome completo (em alguns, há o nome completo e também o endereço), escrever as iniciais, rubricar ou colocar apenas o primeiro nome. E as diversas maneiras de terminar o pedido – com um agradecimento, uma despedida, ou dizendo amém – assinalam as variações entre um pedido mais “secularizado”, isto é, mais próximo à carta, e aquele que assume um formato mais próximo à prece.

Por fim, não apenas o texto escrito, mas o formato e o tipo do próprio papel, e a proporção entre a escrita e o espaço livre que nele é mantida, também são variáveis a serem consideradas. Dobrar o pedido ou deixá-lo aberto; usar o papel do convento, trazê-lo especialmente para isso de casa ou improvisar um bilhete com um guardanapo qualquer; ocupar a folha toda ou apenas uma parte dela⁷, etc, são diferentes maneiras de se apresentar um pedido.

As repetições que fui encontrando em pedidos que pareciam mais “elaborados”, isto é, escritos com mais cuidado e preocupação formal, fizeram-me perceber que a maneira de fazê-los associava-se a determinados temas e expressões mencionados nos sermões das missas, nas conversas do almoço, nas entrevistas a respeito de “formas corretas” de pedir. Uma preocupação comum desses pedidos mais “acabados” parece ser justamente “evitar o pedido seco”, isto é, tentar eufemizá-lo, tentar “diluí-lo” entre um número maior de informações.

Creio ser possível identificar algumas estratégias de eufemização do pedido, através da transcrição de alguns exemplos. Uma primeira estratégia seria mesclar pedidos a agradecimentos, demonstrando reconhecimento ao santo por algo que já foi concedido, e/ou negando que o interesse maior seja pedir.

Pedir, pedir, pedir para abençoar o meu amor com o Flávio é fácil, agora quero não só pedir mais [sic] sim também agradecer por o nosso amor estar indo, ou melhor, caminhando muito bem, isso tudo vem dos méritos de Deus e dos meus pedidos a Santo Antônio. Muito obrigada. Vou continuar rezando e pedindo. (*doc. no. 1451*).

Quanto a isso, pode-se ainda agradecer primeiro, para depois pedir. Neste caso, o agradecimento que antecede o pedido estabelece uma ponte com um pedido anterior, já concedido, construindo uma espécie de “encadeamento”, parecendo lembrar ao santo que se trata de uma relação já consolidada:

Oh! Meu glorioso Santo Antônio, aqui estou mais uma vez para vos agradecer por todas as vezes que lhe pedi e fui atendida em minhas preces, recorro hoje mais este pedido, de ver resolvido o problema

da minha casa na rua Tinharé, sei que está difícil, mais [sic] com sua ajuda tenho fé que há de resolver.

Confiante espero, não esqueçais de mim, oh! meu glorioso Santo Antônio.

De sua devota

Margarida. (doc no. 308).

Bom dia Sto. Antônio!

Obrigada por tudo que tens me dado, a minha mãe também.

Sto. Antônio, conceda-me a graça de conseguir o dinheiro para a operação, aluguel e pagto. as pessoas que devo, fora as prestações.

Por favor, não desista de mim, não sou um caso perdido, sabes disso.

Peço também saúde p/ todas as pessoas que precisam e minha mãe.

Será que conseguirei um namorado até 13/06/2001? Claro que sim, se Deus quiser e Deus quer!

Sua benção. 05/06/2001.

Maria Helena. [rubrica] (doc no. 175).

Além de haver nesses pedidos um esforço para ligar o pedido atual a eventos passados, há uma preocupação com a manutenção da relação no futuro: as expressões “não esqueçais de mim” e “não desista de mim” apontam para o desejo das pessoas em dar continuidade à cadeia de pedidos e agradecimentos que os liga ao santo.

Outra estratégia de eufemizar o pedido parece ser a de pedir primeiro pelos outros (“pedir por”), para só então pedir para si mesmo, demonstrando uma espécie de “altruísmo”, atitude valorizada positivamente no universo católico.

Peço ao meu querido Santo Antônio que interceda junto a Deus por [cita três nomes completos]. Peço muita paz e muitas felicidades.

Peço a meu querido Santo Antônio'que interceda junto a Deus por [outros quatro nomes completos, com sobrenomes diferentes do primeiro bloco], pedindo muitas felicidades, muita saúde e muita paz.

Meu querido Santo Antônio peça a Deus por mim [Maria Lúcia Ribeiro Alves], meu marido João Paulo Silva Alves e minha mãe-zinha, Valéria Ribeiro, pedindo muita paz, saúde e muitas felicidades (doc. no. 1038).

Há formulações que inserem o pedido numa relação intensa com o santo, em que pedir se torna parte de um conjunto mais amplo de trocas, numa relação personalizada, de intimidade com o santo: tratá-lo por suas invocações distintivas, utilizar carinho e diminutivo na fala, tentar sensibilizar o santo para atendê-

lo. Deve acontecer, portanto, em cada pedido, uma certa sedução do santo, no sentido de torná-lo propenso a conceder a graça demandada.

(...) Santinho bom, manda uma pessoa para alugar meu ap. (...) (doc. no. 127).

San Antonio querido,

Te doy mil gracias por estar nuebamente en tu casa y suplicarte siempre que les cuides y protejas siempre a mis hijos en especial te pido por mi hija Alcía que se cure de ese problema y pueda tener su hijito en cuanto tu queieras, Te pido tambien por mi y Pablo que nos ayudes en todo nuestros proyectos. Amen. (doc. no. 1023)

Surgiu também uma outra forma de pedir que parece legitimar-se por engrandecer o Santo e, contrastivamente, realçar a dependência do devoto para com ele, como que ressaltando a assimetria de posições e justificando pela fragilidade e fragilidade dos seres humanos o pedido.

Deus vos salve meu Glorioso e amável Sto. Antônio, amigo como Vós não acharei, Rogo-vos alcançai de Deus Todo Poderoso [sic] auxílio para todas necessidades, tanto espirituais como corporais. Rogai por Nós, intercedei a Deus por [4 nomes]. Obrigada Sto. Antônio. (doc. 191).

Mais uma estratégia parece ser a de subordinar-se à vontade do santo, negando toda e qualquer tentativa de coerção e deixar a ele a decisão sobre se o pedido feito é legítimo ou não, ou se será bom para o devoto ou não:

Meu glorioso Sto. Antônio, muito obrigado por tudo que fizestes por nossa família espero que cada dia faça mais, particularmente vos peço as minhas graças:

Peço pela minha coluna pra que cada dia ela fique mais forte e principalmente reta. Peço pela minha inteligência, para que cada dia volte como era a anos atraz [sic]. Peço também pela saúde de todos os meus familiares. Se estas graças não forem possíveis eu entenderei mas espero que esses pedidos se realizem.

Muito obrigado! Sto. Antônio.

Dorgival Magno Júnior. (doc no. 419 – grifos meus).

Essas estratégias de eufemização do pedido não se tratam necessariamente de ações “conscientes”, mas da introjeção de determinados “valores”

e “modelos” que circulam no convento e que são transmitidos nas interações no local.

4. A etiqueta do pedido

O detalhamento dos pedidos permitiu entender que a questão da sabedoria necessária para fazer um pedido aparecia de duas maneiras no convento. Primeiro, ela apareceu no sentido da realização de um pedido eficaz: uma pessoa acostumada a pedir a um santo é capaz de manejar estratégias para fazer o pedido de forma a conseguir que ele se realize. Trata-se no caso de deter o conhecimento das idiosincrasias e capacidades de cada santo, de saber comovê-lo, de levá-lo a conceder aquilo que foi pedido.

Porém, “saber pedir” apareceu em um outro sentido, como no depoimento mais longo de Rita, citado a seguir. O que entra em jogo nesse caso não é tanto a eficácia do pedido, mas uma certa adequação:

Vou contar a graça de Santo Antônio ter feito minha mãe voltar a andar. Minha mãe, que era superativa, teve uma trombose e ficou em cadeira de rodas, cama de hospital. Mas como era muito alegre, animada, sofria muito por não estar podendo se adaptar, ela não conseguia se acostumar. Eu chorava sem parar, desesperada com o sofrimento de minha mãe. Um dia, eu disse: “Mãe, você vai voltar a andar. Você quer, você vai voltar. Se for a vontade de Deus, vai voltar”. Então vim aqui, com Santo Antônio, e pedi.

Passou algum tempo, e no dia do meu aniversário, a mãe me chamou de manhã no quarto e estava de pé, andando. Provavelmente [estimulada] pelo fato de ser meu aniversário, e ela ainda não ter podido me dar os parabéns.

Depois, ela viveu bem mais cinco anos, quando voltou a piorar. Fui de novo a Santo Antônio. Comecei a formular o pedido, e quando olhei para ele, parei. Ele estava olhando para mim como se dissesse: “Mas o que você está querendo? Cinco anos não foram o suficiente? O que você quer mais?” E eu, entendendo meu egoísmo, parei o pedido no meio. Meu egoísmo em querer que minha mãe ficasse viva de qualquer maneira, mesmo sofrendo. E me conformei. (Rita, 6/3/2001, grifos meus).

O depoimento de Rita oferece uma série de elementos para a reflexão acerca da relação santo-devoto: o pedido feito no convento, diante do santo; a explicação semi-racionalizada para a mãe, ter voltado a andar (justificando não apenas pela ação do santo, mas também por emoções e características

pessoais da própria senhora, que a teriam estimulado: ser “superativa”, “alegre”, “animada”, “queria dar os parabéns por meu aniversário”), a menção ao fato de “olhar para Santo Antônio” e este “responder”. Mas o que gostaria aqui de destacar em sua fala é um conjunto de aspectos que dizem respeito a uma certa “etiqueta” (Pierson 1966; Elias 1985) reguladora do ato de pedir.

Rita foi duas vezes a Santo Antônio, num intervalo de cinco anos, para pedir que sua mãe voltasse a andar – e essa “ida até o santo” para enunciar o pedido pode ser reveladora de sua importância, atribuindo maior solenidade a um ato que poderia ser feito em casa. A razão principal alegada para pedir ao santo era o sofrimento da mãe “ativa”, que estava entevada numa cama. Da primeira vez, pediu e foi atendida. Da segunda, o olhar do santo a impediu de concluir o pedido e fez com que ela “se conformasse”: Rita compreendeu, graças ao santo, que aquilo que a movia não era mais a preocupação com a mãe, mas seu próprio egoísmo, em querê-la viva e perto de si para sempre. E deteve-se no meio do pedido.

Pode-se levantar a suposição que se Rita tivesse chegado a formular o pedido até o fim, talvez Santo Antônio, um santo com fama de “poderoso” e “milagroso”, tivesse atendido à sua solicitação de qualquer maneira. Mas isso implicaria em que ela não tivesse sido capaz de reconhecer os sinais que o santo lhe enviava, de que seu segundo pedido estava ultrapassando certos limites, isto é, de que ele não seria para o bem de sua mãe. Portanto, um devoto precisa desenvolver uma noção desses limites, e saber conformar-se com o resultado do pedido. É preciso “saber pedir” dentro de certos padrões, aprendizagem na qual o próprio santo pode desempenhar um papel disciplinador.

Trata-se, portanto, não de fazer qualquer pedido que dê certo, mas um pedido “apropriado”, um pedido adequado a um bom devoto, a um bom cristão, isto é, aquele que segue determinados padrões de linguagem e de conduta diante do santo, que reconhece balizas na relação de devoção, que se submete a juízos ou à vontade de personagens celestes e se conforma com o resultado do pedido, seja ele qual for. Tudo isso implica em conseguir orientar-se por uma determinada “etiqueta do pedido”.

Potencialmente, toda e qualquer pessoa tem a possibilidade de pedir a um santo, e muitos o fazem. Mas nem todas as pessoas têm a capacidade de dominar a etiqueta do pedido. Os frequentadores do convento são heterogêneos, têm diferentes interesses na visita ao local, e mantêm graus diferentes de envolvimento com a devoção aos santos e com o catolicismo. Seus pedidos, por sua vez, também não são iguais, sendo capazes de expressar, pela forma que assumem, os graus diferentes da ligação. Mas a descoberta de uma “etiqueta” do pedido remete ainda à idéia de uma hierarquização entre os devotos e suas maneiras de pedir, o que significa dizer que algumas delas são consideradas mais legítimas do que outras.

Porém, uma “etiqueta” é sempre relativa a um grupo que a consagra, ou seja, que detém um certo poder de estabelecê-la como um parâmetro para avaliar condutas, para hierarquizar comportamentos e tomá-los como sinais distintivos, para utilizá-la na determinação de posições em um campo de interações. Assim, no convento, é a partir dos frades, dos freqüentadores assíduos, dos *devotos fervorosos* e dos membros das associações de leigos, isto é, de pessoas comprometidas com o convento e mais dedicadas ao culto a Santo Antônio, que certos padrões de comportamento de um “bom devoto” são utilizados para compor uma “etiqueta” para fazer os pedidos, a qual expressa uma certa idealização, ou melhor, modelização da conduta do devoto. Há modelos em operação, influenciados pela doutrina católica tal como localmente interpretada, que se estabelecem ou são reproduzidos como ideais. Esses parâmetros não são necessariamente introjetados por todos: há muita gente que continua a fazer pedidos ao santo sem seguir nenhuma etiqueta. Mas há aqueles que os incorporam e os propagam, defendendo padrões para o pedido.

Os devotos que dominam a etiqueta do pedido tendem a se representar como “mais devotos” do que os outros: mais próximos ao santo, desfrutando com ele de maior intimidade, e, portanto, mais capazes de conseguir graças que os demais. Essa representação pode ser acolhida pelos demais freqüentadores do local, mesmo os que não dominam a “etiqueta do pedido”, que nesse caso tenderão a modelar suas práticas pelas condutas dos devotos de destaque, ou mesmo a “pedir que eles peçam por eles”.

Isso significa dizer que o convento é também um campo de disputas pelo controle do sagrado, pelo acesso ao santo e pela modelização de um bom católico. Falei da heterogeneidade dos freqüentadores, da sua diversidade de interesses e de formas de inserção no local, mas talvez ainda não tenha destacado o suficiente que há conflitos e hierarquias entre eles. As distinções entre freqüentadores “assíduos” e freqüentadores “só da festa”⁸; entre “devotos”, “devotos fervorosos”, “membros da Pia União”, “membros da OFS”, e “os demais”; entre “os que ajudam” e “os que são ajudados”; ou entre “padres preparados” e “padres sem-graça” assinalam a existência de clivagens entre os agentes, isto é, de categorias que servem para hierarquizar e privilegiar determinadas formas de comparecimento e pertencimento em detrimento de outras. Assim, é como se houvesse uma escala de valores operando na avaliação de determinadas práticas devocionais.

Não se trata de julgamentos exógenos sobre a legitimidade de certas práticas devocionais, isto é, de condenações da hierarquia religiosa sobre os pedidos, mas de um conjunto de critérios e valores localmente partilhado — embora não o sendo por todos os presentes.

Conclusão

Tomando como caso empírico os pedidos endereçados a Santo Antônio, no convento do Largo da Carioca, como aparecem concretamente na fala dos agentes, em celebrações e em pedidos escritos ao santo, creio ter sido possível apresentar em detalhe determinados princípios, ou melhor, determinadas lógicas que orientam o pedido aos santos. Na primeira parte do artigo, busquei situar o pedido no convento. Na segunda, apresentei uma análise do ato de pedir, que poderia ser sintetizado na fórmula “pedir a coisa certa ao santo certo, da maneira apropriada”. E a seguir, na terceira parte, busquei recuperar os padrões para realização do pedido, conforme as recorrências encontradas nos pedidos escritos.

A análise dos dados possibilitou perceber que a questão da sabedoria necessária para fazer um pedido aparecia de duas maneiras no convento. Primeiro, ela aparecia no sentido da realização de um pedido eficaz, feito por uma pessoa acostumada a pedir a um santo, capaz de jogar com a forma e o conteúdo do pedido e manejar estratégias para conseguir que ele se realize. Trata-se nesse caso de deter o conhecimento das idiossincrasias e capacidades de cada santo, de saber comovê-lo, de usar esse conhecimento para levá-lo a conceder o pedido.

Porém, “saber pedir” apareceu em um outro sentido, no sentido de fazer um pedido dentro de certos limites, seguindo uma “etiqueta do pedido”, praticada por devotos socializados na devoção. Ela parece girar em torno de dois movimentos: de um lado, o que está em jogo é aproximar o pedido de uma série de valores católicos reforçados nas celebrações do convento: a caridade, a preocupação com o outro, a submissão ao julgamento do santo e aos desígnios de Deus, a fé movendo e legitimando a relação com os santos. Por outro lado, ela parece promover uma certa idealização do devoto, que abre mão explicitamente das ambigüidades constitutivas da relação com os santos, negando qualquer possibilidade de manipulá-los, embora algumas pressões sutis permaneçam. O que está em questão nesse caso não é tanto a eficácia do pedido, mas uma certa adequação, um pedido que se mantém dentro dos limites de um bom devoto, um bom cristão.

Mas os pedidos – e não apenas os que seguem a etiqueta, mas todos aqueles que podem ser encontrados no convento – permitem ainda ver como o santo é posto em relação com a vida das pessoas. Pedir ao santo não é apenas um ato religioso *sticto sensu*: também as relações familiares, de vizinhança, de amizade são ativadas através do pedido, ao se pedir por elas. O santo assim é ligado à vida de seus devotos e a todo um conjunto de relações onde eles estão inseridos.

As observações sobre os pedidos oferecem uma chave de leitura para a relação com os santos. Trata-se de uma relação articulada por pedidos e agradecimentos, em torno de graças que o santo já concedeu, ou que é potencial-

mente capaz de vir a conceder, seja realizando-as diretamente, seja mediando sua concessão diante de outras figuras celestes aptas a realizá-las. Assim, a relação com os santos é alimentada por trocas rituais, isto é, um sistema de prestações e contraprestações. Essas trocas não esgotam todas as dimensões da relação com os santos, mas elas permitem vê-la em operação, desdobrando-se no tempo.

Referências Bibliográficas

- BELMONT, Nicole ; LAUTMAN, François. (1993), *Ethnologies des faits religieux en Europe*. Paris: CTHS.
- BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre Antoine; JULIA, Dominique. (2000), *Rendre ses vœux: les identités pèlerines dans L'Europe Moderne (XVIe-XVIII siècles)*. Paris: Ed. EHESS.
- COUSIN, Bernard. (1983), *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux. Images d'une société*. Paris: Sociétés, Mentalités, Cultures.
- ELIAS, Norbert. (1985), «L'étiquette et la logique du prestige». In: *La société de cour*. Paris: Flammarion, p.63-114.
- FROTA, Lélia Coelho. (1981), "Promessa e milagre nas representações coletivas de ritual católico, com ênfase sobre as tábuas pintadas de Congonhas do Campo, Minas Gerais". In: MEC/SEC/SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA. *Promessa e milagre no Santuário de Bom Jesus dos Matosinhos - Congonhas do Campo*, MG. Brasília: MEC, p. 16-53.
- HERBERICH, Geneviève, RAPHAEL, Freddy. (1982), "Messages et prières des pèlerins de Thierenbach" *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*. (11): 3-46.
- HEREDIA, Beatriz. (2002), "Entre duas eleições. Relação político-eleitor". In: HEREDIA, Beatriz; TEIXEIRA, Carla; BARREIRA, Irllys. (orgs). *Como se fazem eleições no Brasil. Estudos antropológicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 17-37.
- MENEZES, Renata de Castro. (2003), A benção de Santo Antônio e a "religiosidade popular". *Estudios sobre Religión - Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur* (16): 2-6, dezembro.
- MENEZES, Renata de Castro. (2004), *A dinâmica do sagrado. Um estudo antropológico de um "santuário" católico no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional / UFRJ.
- PEIRANO, Mariza. (org). (2002), *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: NuAP.
- PIERSON, Donald. (1966), *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- TAMBLIAH, Stanley. (1985), *Culture, thought and social action*. Harvard, Harvard University Press.

Notas

¹ Os termos em itálico referem-se a categorias significativas do universo pesquisado.

² Em Menezes (2003; 2004) há uma etnografia detalhada da benção, que assim aparece definida: "a benção é uma prática que combina palavra, gesto, água, balde, vassourinha, movimentos de caminhada pela igreja, sinais da cruz, imposição de mãos, tudo isso na interação entre sacerdote e audiência. Entretanto, há que se lembrar que, subjacente a essa combinação, está o santo, que de alguma maneira se faz presente através desse ritual de consagração e abençoa seres e coisas, estendendo-lhes sua proteção" (Menezes 2003: 4)

- ³ Um "santinho" é um papel de cerca de 7 X 11 cm, no qual há na frente a reprodução vertical da imagem de um santo (desenhado ou através de foto de estátua), e atrás uma oração tida como "sua", isto é, como especial para conseguir algo dele, ou para louvá-lo. A oração costuma ser acompanhada de procedimentos de uso: rezar tantas vezes por tantos dias. Às vezes, os santinhos possuem também referências a episódios da vida do santo representado. Este material é produzido em gráficas especializadas, e é vendido aos milheiros, e geralmente traz a seguinte frase: "Por uma graça alcançada, mandei imprimir um milheiro dessa oração"
- ⁴ "Novenas" são folhas de papel contendo orações a um santo, apresentadas como fórmulas mágicas de obter algo dele: há que se repetir a oração um determinado número de vezes, sob condições específicas, fazer um número de cópias definido, passá-las adiante e "a coisa" que se deseja é conseguida. Geralmente acompanha a novena uma detalhada explicação sobre seu modo de utilização, mais a indicação de que ela deve ser feita apenas em casos de necessidade, e algumas garantias de sua eficácia, através da citação de exemplos de pessoas que já receberam algo através dela.
- ⁵ Obviamente, estou me referindo a devoções que continuam, pois há sempre a possibilidade de perda de crença em um determinado santo, ou mesmo no sistema como um todo.
- ⁶ Como nos lembra Benveniste (1969: 202): "*Au-dela du circuit normal des échanges, de ce qu'on donne pour obtenir - il y a un deuxième circuit, celui du bienfait et de la reconnaissance, de ce qui est donné sans esprit du retour, de ce qui est offert pour 'remercier'*".
- ⁷ A questão da apropriação do papel me parece significativa e pretendo voltar à ela em trabalhos futuros, em que a simbolização dos pedidos seja objeto de uma análise detalhada. O que pude registrar por enquanto é a ruptura da idéia de que um papel menor é igual a menos pedidos: tentando dar conta do total de 2.700 papéis que possuo, comecei a analisar os menores, julgando com isso agilizar o trabalho. Mas na verdade, essa premissa revelou-se falsa, porque as pessoas utilizam táticas como escrever com uma letra minúscula, sobrepor textos, escrever em margens, para que mesmo em um papel pequeno caiba tudo aquilo que desejam colocar.
- ⁸ Essa clivagem apareceu em entrevista com a presidente da Pia União que, ao falar do trabalho de organização da festa, estabeleceu distinções entre o "público da festa" e o do resto do ano: "Quem vem só à festa, vem por credices porque Santo Antônio é isso, Santo Antônio é casamenteiro, é aquilo, acha coisas perdidas. A festa tem um público mais com credices, é uma festa popular". (entrevista, 2/5/01).

Renata de Castro Menezes

Mestre e doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ. É coordenadora da ONG Iser/Assessoria e professora de Antropologia do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio.
e-mail: renata@iserassessoria.org.br

QUEM VAI COMER DA GALINHA? RICOS E POBRES, CATÓLICOS E CRENTES NO SERTÃO PARAIBANO

Flávia Pires

1. Introdução¹

Na pequena cidade de Catingueira, no sertão da Paraíba, nos últimos dias da Festa de São Sebastião, padroeiro milagreiro da cidade, vemos ocorrer um belo espetáculo. Nos termos da antropologia, esse espetáculo poderia ser considerado um “ritual”, ou seja, um evento especial, deslocado do tempo ordinário, de caráter coletivo e que é ao mesmo tempo dramatização e conformação da realidade social vivida. O ritual que gostaria de analisar é chamado “leilão das penosas”. O cenário é católico: é a Igreja do santo padroeiro que promove a “parte social”² da festa. A renda do leilão é revertida para a Igreja e o “pavilhão central”, lugar onde acontecem os arremates, é situado em frente à mesma.

Na cidade estudada há as seguintes igrejas: Assembléia de Deus, Seguidores de Cristo e Igreja Congregacional; um Centro Espírita Kardecista; além da Igreja de São Sebastião. Como alguns autores vêm demonstrando, o campo religioso brasileiro não pode continuar a ser tratado a partir de uma suposta hegemonia católica. A presença evangélica produziu efeitos na sociedade e a equação “brasileiro = católico” não é mais assim tão óbvia (Sanchis 1994, 1997, 2001; Novaes 2003). Desta forma, minha intenção é observar como essas mudanças no cenário religioso nacional afetam ou não uma expressão da religiosidade da referida cidade.

Veremos que o leilão opera uma classificação entre os chamados de “ricão” e os “pobrinho”. Associada a essa distinção vemos operar outra distinção que tem como alicerce o *lugar de moradia*. Como já disse acima, o leilão ocorre durante as festividades ao santo padroeiro em janeiro de cada ano. A esta festa ocorre uma categoria social bastante significativa para entender as configurações sociais da Catingueira: são os *filhos-ausentes*, cuja grande maioria é composta de católicos, filhos da terra que emigraram para grandes cidades e *venceram na vida*. A festa é o momento em que eles voltam para rever os parentes, pagar promessa ao santo e se divertirem.

O leilão é, então, recortado por dois vieses:

1) O pertencimento que poderíamos chamar a um *status* social, que como se verá tem profundas ligações com o *lugar de moradia*.

2) O *pertencimento religioso*, dentre os quais variam entre católicos, crenças de três denominações diferentes e espíritas kardecistas.

Este pequeno artigo é uma tentativa de mapear esse momento da festa, o leilão, sabendo que o *status* social associado ao lugar de moradia, e o pertencimento religioso devem ser cuidadosamente analisados.

2. “Arrematação é só pros ricão” – descrevendo o leilão da Catingueira

Não. Eu bebo minhas cana, mas é lá fora.

(atingueirense, quando convidado por um amigo de infância, hoje *filho-ausente*, a se sentar em uma das mesas do pavilhão)

Em um texto intitulado “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, Gluckman (1987), através da descrição detalhada de um evento, qual seja, a inauguração de uma ponte, delinea todo o universo social que constitui a chamada moderna terra zulu, ou seja, e segundo seus termos, a *estrutura social* daquele povo. Os eventos, objetos de observação privilegiada dos antropólogos, são chamados *situações sociais*³. A inspiração de Gluckman pode ser útil para compreender um pouco do *leilão das penosas*, dos atores que compõem esse cenário social, assim como do modo de participação de cada um deles na configuração social, política e religiosa da cidade. No leilão há toda uma etiqueta a ser preservada, a galinha deve ser arrematada e oferecida ao outro. Não se deve arrematar a galinha para o próprio consumo, mas para que alguém “coma da galinha”. Cria-se, através da comida que circula, uma teia de reciprocidade que deixa-nos antever, em escala reduzida, toda aquela sociedade.

Quem arremata as galinhas? Quem participa desse momento da festa? Sem dúvida alguma, participam desse momento da festa os adultos, na maioria homens e com algum dinheiro. Quem senta às mesas? Só os *poderosos* ou *ricão*, segundo a fala nativa. Além disso, o leilão é um espaço organizado pela Igreja

católica para o qual acorrem na sua grande maioria católicos, salvo poucas exceções bastante significativas que serão analisadas adiante.

O leilão é um momento da festa onde geralmente os jovens não gostam de estar. Ele é marcado pelo ritmo lento e redundante da voz do locutor, um especialista em festa de igreja no interior, que cobra R\$200,00 por noite de leilão⁴. O leilão pode durar horas, começando após a novena, se estendendo até a madrugada. No ano de 2003, o leilão chegou mesmo a disputar clientela com o *show* de músicas regionais que aconteceu, pela primeira vez ao ar livre, já que a quadra de esportes onde se costumava fazê-lo estava em reformas⁵. Essa situação foi duramente criticada pelos participantes da festa, já que quando o *show* começou, pelas duas horas da manhã, o leilão não cessou como previam todos. Depois de começado o show, os preços das galinhas declinaram bastante, muitas vezes os arremates sendo finalizados logo no primeiro lance.

A mesa de *Doutô Pedro*⁶, dono de terras, catingueirense e católico, – considerado o homem mais rico e poderoso da cidade –, era a maior já vista, ela havia sido preparada com antecedência, o que nos alerta para o fato de uma previsão dos acontecimentos que ali ocorreriam. Umhas 20 mesas (dessas de propaganda de cerveja) foram colocadas uma ao lado das outras para acomodar os convidados do *Doutô Pedro*, políticos da região, parentes e amigos.

É interessante observar uma barreira explícita que opera nos leilões: de um lado, sentados, estão os visitantes e os moradores da cidade considerados poderosos, que assumem a posição de protagonistas no evento. De outro lado, em pé, em posição de observadores, estão os pobres, a quem não é dado sentar-se, apesar de que nada os impossibilitaria de tomar assento às mesas. Não é preciso ingresso. Não é preciso reservar mesas. Porém, as mesas já estão representativamente destinadas a determinadas pessoas, ou efetivamente destinadas, como a mesa de *Doutô Pedro* e outras mesas já previamente preparadas e endereçadas. Todos conhecem o seu lugar e, como já falei em outra oportunidade, *cada macaco no seu galho* é o lema do local (Pires 2000: 48).

Dona Maria, senhora idosa, trabalhadora da terra e católica, fala explicitamente do lugar dos pobres e dos ricos como universos distintos e separados. O leilão pode ser compreendido como um mapa dos posicionamentos sociais tanto os religiosos quanto os de *status* social.

Ah, antigamente era bom, minha fia. Antigamente a festa era muito boa. Fazia muito leilão pelos sítio, sabe o que é leilão não, não? Assim, já assistiu festa, já? [Já]. Pronto, num vê a arrematação do dia 19, arrematando as galinha, num foi? Aquilo pegava muito troço, muita galinha, saco de arroz, saco de legume, aí fazia aquele leilão no sítio, aquela arrematação que faz ali fazia no sítio. Aí recolhia aquele dinheiro, trazia, pra no dia da apuração mostrá, apresentá o dinheiro. Tinha

músico desde o começo da festa. Sabe o que é músico? [Sei]. Risada. Lá os nome é diferente, né? Num sei como é que é... Tinha muitas coisa, muita diversão, muito divertimento. Num tinha essa história de começá meia-noite, que agora só começa meia-noite, né... tem as barracas, mas a festa mesmo só se abre mesmo meia-noite. É sem graça. Toda vida tinha as barracas, tinha a festa também, no meio da rua, muita barraca no meio da rua. Era bom. Vendia tudo que quisesse, de comida tinha tudo. Aí hoje também é difícil essas coisinha pouquinho, só bota só pra'culá, pra qui pr'esse lado num tem nada, de primeiro ficava tudo cheio de barraca. Umas barraquinha de palha, outros que tinha condições comprava lona, fazia de lona. Hoje não, porque o povo também, mudou muito. Os mais velho morreram tudo, que era quem.... desse povo mais velho agora só tem Doutô Pedro. Mas, ainda é bom.[E tinha leilão das galinhas?] Tinha.[O preço era alto?] Bem alto. [E tinha disputa de política?] Tinha não! Num tem nada com política não. Agora hoje tudo é com política, né, mas de primeiro num tinha não. Eu acho que era por isso que a festa era melhor, num tinha questão de política, você num era rica mas tinha condições de fazer arrematação, você podia entrar na sociedade e fazer aquela arrematação. Mas hoje você num pode, num pode entrar, porque o negócio é tudo é com política. Os político tem muito dinheiro, podem muito bem arrematar, os pobres num tem. É por isso que de primeiro a gente tinha mais direito, todo mundo podia se colocar numa banca daquela, tumava guaraná, tumava cerveja, tumava qualquer coisa, é só deixar o dinheiro. Hoje não, é só pros rico. Qual é os pobre que senta ali? Ninguém, só os rico. Só é quem pode disputa uma política com o outro é quem tem dinheiro. Cada qual tem mais dinheiro. De primeiro era melhor. [E os pobres, hoje em dia, participam aonde?] Em canto nenhum. Só nessas barraquinhas do lado de cá. [E a missa?] Missa, procissão, as novenas, pode ir todo mundo, na igreja cabe todo mundo, num tem esse negócio não. (...) Eu vou embora, nós já conversou muito. [Vai não... mas hoje a festa tem muita política?] Eu acho, você pode prestar atenção, a arrematação só é pros ricão, né. Este ano você venha você presta atenção, você vai ver que o que eu tô dizendo num é certo, arrematação é só pra ricão. Doutô José esse assim é que remata mais caro, pra presentear a outra turma. De primeiro num tinha isso não, arrematava pra si mesmo, quando garrava era pra uma pessoa, um colega pobre igual ao outro, num tinha essa especulação. João Grande, sabe quem é João Grande? Ele é que gritava o leilão, animava o mundo... hoje tudo é diferente. A música tocava a noite todinha dentro do pavilhão, hoje não, bota só aquele som na frente da igreja, né, só aquilo ali. Era os músicos dentro do pavilhão, aí quando

terminava de gritar, que a pessoa arrematava, aí eles tocavam alguma parte, uma coisa, aí pra poder começar arrematar outra coisa. Era muito animado, muito bom. [A senhora arrematava também?] Eu não, mas meus irmãos. Tinha tudo, num era só galinha não. Nos pavilhão do dia 19 tinha galinha, bolo, aqueles lombo, sabe o que é? Pois bem, essa coisa assim, só negócio de carne. Mas antes dava uns legume, nos sítios, bode, carneiro, garrote, muita coisa. Mas hoje o povo num tem mais quase nada. Só quem tem muito pra vender [é que dá as coisas para o leilão].. Aqui tem pegado muito ano de seca, pobre mesmo num cria mais. Num pode, só os fazendeiro.

É nos dias de maior movimento, ou seja, nos últimos dias de festa, geralmente nos dias 18 e 19, após a celebração da novena, que tem lugar o tradicional leilão. No tempo dos mais velhos, os brindes eram todos doados pela comunidade de fé para a Igreja, ou melhor, a São Sebastião. As doações compreendiam bolos, comidas diversas, verduras, bebidas, animais. Ainda hoje é comum doar ao Santo, a fim de serem leiloados, bodes, cabras, e às vezes, bezerros. Doa-se também para a Igreja, mas que nesse momento assume a figura do padre, alimentos para serem consumidos pelos visitantes da cidade no período da festa e pelo próprio padre na casa paroquial⁷. Mas, o prêmio que tem maior saída nos leilões da Catingueira atualmente é, sem dúvida, a galinha assada, ou em termos bem locais, *a penosa*.

Inicialmente, as galinhas eram assadas nas casas de família, depois passaram a ser assadas na granja onde eram produzidas. De lá até o lugar do leilão, ocorria tempo suficiente para que a galinha ficasse fria, adquirindo aspecto pouco atrativo ao estômago⁸.

O valor efetivo das galinhas não chega a R\$ 6,00. Além disso, elas geralmente são magras, já frias e sem tempero algum. Uma galinha dessas, sem sal, magra e fria chega a ser leiloada por mais de mil reais, e o mais interessante, é que aquele que paga pela galinha, geralmente não a come⁹. O costume era oferecer a galinha para um *amigo*, que bem pode ser aquele contra quem se pretende disputar as próximas eleições municipais; aquele com quem se tem algum tipo de rivalidade; aquele com quem se deseja estabelecer relações com a família através do casamento; um irmão ou um parente. A essa pessoa chamarei *amigo-rival*.

O *amigo rival* poderia ser pensado em paralelo ao *cunhado* de que fala Viveiros de Castro (2002). A relação de cunhadez seria aquilo que institui a sociedade ameríndia. Nas nossas sociedades, ao contrário, é a relação de fraternidade que condensaria nossa idéia de sociedade. Somos sociedade porque somos irmãos e o que faz com que sejamos irmãos é a nossa semelhança, a nossa identidade. Nas sociedades estudadas por esse autor, o que institui o laço social,

ou seja, o modelo da relação, não é uma relação entre irmãos, uma relação de fraternidade, mas uma relação de cunhadéz. Aqui o princípio é o da diferença, somos sociedade porque somos diferentes, a saber, você tem o que eu necessito/desejo e eu tenho o que você necessita/deseja: uma mulher, que em sendo sua irmã você não pode desposá-la, mas que em sendo minha irmã você pode. Não sem antes disponibilizar a sua irmã para que, com ela, eu possa me casar. Aqui os termos principais são o cunhado e o irmão da mulher. Relação onde um dá, o outro recebe, e um dá para receber (a irmã). O essencial seria não a quitação da dívida, mas a manutenção de uma relação de reciprocidade. O cunhado ou o sogro é sempre aquele a quem se deve favores. É aquele com quem se mantém uma relação tensa, até o momento em que os filhos de ego se casem e ele se transforme em sogro ou que sua irmã se case e ele se transforme em cunhado. Da troca de mulheres tem-se, de um lado, o cunhado que vem nos falar de relações não simétricas e em conflito permanente. De outro lado, os irmãos, a fraternidade. A dádiva está presente em todos os dois lados, tanto nas relações onde predomina o conflito, quanto nas relações de aliança, mas é apropriada de maneira diferente pelos diferentes olhares sobre a sociedade.

Fazendo um paralelo entre o *amigo-rival* dos leilões da Catingueira e o *cunhado* enquanto forma da relação nas sociedades ameríndias, temos:

<i>Amigo rival</i>	<i>Cunhado</i>
Engloba amigos e inimigos.	Engloba amigos e inimigos. ¹⁰
Estabelece-se pela diferença de <i>status</i> .	Estabelece-se pela diferença : poder ser o marido de quem eu não posso (minha irmã).
Apesar da diferença, são necessários reciprocamente, já que eu ofereço uma penosa para alguém e este me retribui noutro momento.	Apesar, e, sobretudo, em função da diferença, são necessários reciprocamente, é a troca de mulheres que torna possível a sociedade.

Quando alguém oferece uma galinha, cujo dinheiro arrecadado vai para a Igreja, a um amigo, ele estava dizendo, implicitamente, que é mais rico, mais poderoso a ponto de poder dar uma boa quantia em dinheiro por uma pobre galinha. Aquele que desiste do lance é considerado o perdedor, o mais fraco, o que no momento terá que aceitar das mãos do seu *amigo-rival* um presente, uma dádiva. E aceitar a galinha significa aceitar sua condição de inferior, de mais pobre. Por isso uma galinha ofertada não fica sem retribuição. Aqui temos um exemplo do triplo movimento que a dádiva requer: dar, receber e retribuir.

Na noite seguinte, ou mesmo na próxima galinha, é a vez daquele visitante que recebeu a dádiva, oferecer outra galinha para seu *amigo-rival*¹¹. E a

galinha deverá ser arrematada a um preço superior ao daquela que foi recebida. A fim de mostrar para toda a cidade que aquele que ontem era inferior não foi superado pelo seu amigo-rival, pelo contrário, agora é ele que estará em situação de vantagem. É assim, de certa forma, que se procedem até hoje os leilões e é ali onde se identificam os homens mais prestigiosos da cidade, aqueles a quem se deve chamar de *Doutô*.

Um dos assuntos mais freqüentes durante a festa é o valor das galinhas no leilão. Causa espanto e até mesmo indignação, por parte, principalmente, dos turistas que estão na festa pela primeira vez, mas também por parte de pessoas já acostumadas com o alto preço das galinhas, esse desperdício de dinheiro que o leilão opera. *Afinal, onde está a pobreza do nordeste brasileiro? Por que estes latifundiários não distribuem entre os miseráveis da região este dinheiro, ao invés de esbanjar desta maneira, se amostrando?* É estranha uma sociedade, onde, em determinados momentos, a generosidade é a regra máxima. Onde dar significa obter toda a espécie de poderes. Onde o acumular fortunas como sinônimo da riqueza é substituído, pelo menos momentaneamente, pela destruição das mesmas em benefício do outro, o que na verdade representa benefício próprio, na medida em que aquele que dá mais é considerado o mais poderoso. Não importa o quanto a galinha seja ruim gustativamente, esta não vale por seu valor de mercado¹². Junto dela existe todo um universo de trocas que faz e dá sentido a festa da Catingueira, que neste momento poderia se chamar festa da reciprocidade.

Gostaria de reproduzir aqui um diálogo a respeito do leilão e da qualidade das galinhas que ouvi entre duas adolescentes, turistas, freqüentadoras da festa há alguns anos.

Sara: *Nunca vi galinha mais ruim que aquela!*

Luana: *Eu só como aquelas azeitonas, é uma briga por causa daquelas azeitoninhas que vêm no prato da galinha!*

Sara: *É esquisito ver aquele povo botando dinheiro naquela galinha.*

Luana: *É para ajudar a igreja.*

Sara: *Eu acho que não, senão eles davam direto para a igreja.*

Sugiro pensar, como o faz Bakhtin (1987), o riso como elemento importante nas festas e na cultura popular. Ao promoverem uma visão de mundo diversa daquela oficial, as festas contemplam o alegre apresentado na forma de verdades carnavalizadas; ao contrário das paradas militares, que mostram as verdades, enquanto verdades oficiais, seriamente, banindo o riso para o reino do não-racional. Mas não se trata aqui do riso irônico que se ausenta da risada, é um riso que ri de si mesmo. O riso que proponho estar presente na Catingueira é não uma gargalhada, mas um riso discreto, como não poderia deixar de ser, já que estamos falando de uma festa de igreja e não de um carnaval. O riso faz-

se presente na forma do grotesco, a penosa magra, feia, seca e fria. Quem, fora desse espetáculo, pagaria tão alto preço por tal iguaria? A penosa pouco vale, como pouco vale aquela população aos seus próprios olhos e aos olhos das classes de donos de terra ou dos turistas. É por isso que os filhos de Catingueira desejam ir-se e quando não o fazem é geralmente porque não tiveram uma oportunidade. Territoriarizar-se na Catingueira, em tais condições, é no sentido de Deleuze e Gattari, a morte. Debandar-se, ir para São Paulo ou para Bahia, ou para qualquer outra cidade, é traçar linhas de fuga, potencializar a vida. Ficar é, em grande medida, aceitar que a vida nada lhes reservou ou que se optou por nada ter, nada ser, nada fazer, a não ser esperar pela próxima festa, e com ela os turistas, a razão de ser do mundo parado que a Catingueira é aos olhos mais variados¹³. É como se houvesse um pacto de desaprovação da cidade no qual todos os que se aproximam são incluídos. É pobre, é feio, é quente demais, é cheia de moscas, é a cidade onde ninguém gostaria de morar, a não ser que não haja outro lugar para ir. É a cidade de onde se deve fugir enquanto há tempo, é a cidade que só deve ser visitada em janeiro, na festa, uma vez que fora desse período a cidade nada tem a oferecer. Insistentemente me perguntavam se eu gostava de estar lá¹⁴, insistentemente me perguntavam quando eu ia embora e por que eu ainda não havia ido. Por que terminada a festa eu ainda estava lá? Por que podendo ir embora, eu fiquei?

Sugiro pensar as galinhas oferecidas no leilão aos fazendeiros, comerciantes, ou seja, as classes dominantes da região como uma representação, um reflexo invertido e cômico da sociedade catingueirense, da relação entre pobres e ricos, da pobreza alarmante que assombra todo o Nordeste. Tal como os filhos das famílias de pequenos agricultores ou trabalhadores urbanos, a galinha seria magra. Tal como a vida cotidiana daqueles que tiveram poucas escolhas a fazer, a galinha seria sem gosto, insípida como o trabalho de todo dia. Tal como o campo quando a chuva tarda, a galinha seria feia e seca. A galinha magra, sem gosto, feia e seca, que representa a própria sociedade, é arrematada por aqueles que não vivem na pobreza. Aliás, os pobres nem são convidados a participar desse momento da festa; como já foi dito, aqui é o território dos que têm dinheiro para gastar. Vemos então o paradoxo: a sociedade ri de si mesma quando faz o rico comprar a pobreza a um preço exorbitante. É aquele que vive em constante abundância que compra a miséria. Dessa forma, o leilão é um mecanismo de afirmação do prestígio da classe dominante. Entretanto, a despeito desta afirmação de poder e *status*, no leilão debocha-se dos ricos. O leilão explicita as relações de perversidade social que se estabeleceram naquela cidade, mas não de forma direta, utiliza-se de uma metáfora, a penosa magra, sem gosto, fria e seca. Mas não é só isso; o mecanismo metáfora utiliza-se do cômico como elemento fundamental. Os ricos nem imaginam que pagam tão caro para terem, por algumas horas, o que os pobres têm com fartura o ano todo, a miséria.

E o que eles imaginam? Segundo eles, estão contribuindo para a igreja e ficam zangados quando alguém diz que só vão ao leilão as pessoas que querem se *mostrar*. Corre solta pela cidade, na boca dos moradores e dos turistas, a afirmação de que os ricos vão ao leilão para se gabar do seu dinheiro, entretanto é constrangedor comentar sobre isso na frente de pessoas que o fazem, por isso geralmente esses comentários são feitos à boca pequena. Acredito que, se pensarmos a galinha ruim como uma representação possível da sociedade catingueirense, a desigualdade social, a pobreza, a falta d'água, o desemprego, tudo isso poderia ser visto dramatizado em forma de leilão.

A miséria representada pela galinha tão disputada é abandonada pelos considerados *pobrinhos* para ser comprada por aqueles considerados *doutô* que durante o ano têm os pratos cheios. Além disso, o pavilhão central (em frente à igreja onde são dispostas as mesas e um pequeno palco para shows) não é um lugar privilegiado da dança generalizada, do contato entre as pessoas. Quando a dança ocorre, geralmente já é tarde da noite. O modo de curtir a festa no pavilhão é ficar sentado, bebendo e comendo tira-gostos ou a própria galinha, conversando entre parentes ou iguais. As mesas são bem demarcadas e novamente, *cada macaco no seu galho* é o lema do local. Havia no ano de 2000 duas grandes mesas, uma da SAFIC – Sociedade dos Amigos e Filhos de Catingueira, e outra da ASFIC – Associação dos Filhos de Catingueira, que se mantiveram separadas, olhando-se de rabo de olho, de ouvido em pé no lance que alguém da mesa adversária oferecia nas galinhas. Este é, pois, o perfil da festa consagrada aos ricos: pouca dança, pouca comida, galinha magra¹⁵.

Quando nos focalizamos nessa representação da sociedade enquanto uma galinha magra, seca e ruim, a festa poderia ter como finalidade colocar panos quentes nos conflitos que se apresentam em estado latente. É como se por alguns instantes, e a cada ano, a festa fosse capaz de apaziguar os ânimos, conservando em seus lugares os vários grupos que compõem aquela comunidade, como vemos configurado na delimitação espacial do *pavilhão* na festa da Catingueira. Vemos operação lógica semelhante em algumas análises do carnaval como ritual de inversão. Este funcionaria como válvula de escape utilizada pela população oprimida para que os dias de normalidade fossem garantidos¹⁶. O caso é que aqui não há inversão de papéis sociais. Os pobres e os ricos continuam onde estavam. O que pode ser visto como inversão é o fato dos ricos comprarem a galinha magra, fria, seca a preços altos.

Tal como as castas indianas descritas por Dumont (1997), os pobres e os ricos da Catingueira sabem muito bem qual é o seu lugar, onde e em que momentos devem participar. Sabem muito bem que o leilão é só *pra ricão*, e que se não se tem dinheiro para gastar é melhor nem aparecer por lá. *O que que eu vou fazer ali? Eu num tenho dinheiro.* (Bruno, 19 anos, morador de Recife). Porém, apesar de não participarem concretamente no arremate das penosas os morado-

res da cidade considerados muito pobres ficam em pé, observando os *ricão* que comem, bebem e se divertem¹⁷.

O conceito de hierarquia trabalhado por Louis Dumont (1997) dá conta de uma realidade complexa, marcada por um lado pela distinção e por outro pela complementaridade. Se no leilão estão separados os pobres dos ricos, os dois grupos formam um todo, o próprio leilão, que não seria o que é se não houvesse essa barreira de pobres em pé, em posição de observadores do espetáculo.

Esse mesmo conceito pode ser útil para pensarmos outros momentos da festa, como o fato de que até mesmo na igreja, lugar a princípio de todos, não pode ser por todos apropriado, já que é preciso ter roupa nova para ir à novena. A hierarquia separa. Certa vez, no trabalho de campo do ano de 2000, visitei uma família que mora no alto na Serra da Catingueira. O pai desta família disse-me que ele e sua família não tinham ido à festa nem um dia. Nem na novena, nem na procissão, nem nas barracas. Perguntando-lhe o por quê, disse-me um pouco acanhado que não tinha roupa nova para ele, nem para os meninos, nem para a mulher, e ir à missa de roupa usada é uma desonra para um pai de família. Além disso, não tinha dinheiro para comprar as coisas, para beber ou dar de brincar para os meninos. Por isso era melhor nem descer a serra, para passar vontade, era melhor ficar lá em cima. O melhor é esquecer que a festa estava acontecendo. Casos como este me foram bastante relatados, de adultos que quando crianças ficavam esperando a festa com muita ansiedade para ganhar o vestido novo e calçar sapatos. E muitas vezes a vergonha de ter que ir à missa com o vestido do ano passado ou mesmo deixar de ir à missa porque o vestido de festa já estava velho.

A gente ficava esperando chegar a festa pra mãe fazer os vestidos para a gente. Nem sempre sobrava dinheiro pra comprar os panos todos e a gente tinha que ir com os vestidos repetidos, morrendo de vergonha. Mas nos anos bons eu ganhava três vestidos diferentes, para os três últimos dias, quando eu só ganhava um vestido novo, eu era discriminada. (Conceição, 47 anos, filha-ausente, moradora de Recife).

Dona Maria também nos conta da mesma vergonha.

Eu mesmo ano passado eu num fui não, tive vergonha, fui só na novena de noite, de manhã num fui não, que eu num pude comprar roupa pra mim e pras meninas. Este ano do retrato fui, ano passado num deu pra comprar. Aí eu também num fui, fui não... fui só na novena e vim embora pra casa. Porque elas ficam querendo andar de um canto pra outro, se for um canto que a pessoa nunca foi a pessoa vai de roupa velha e nem... mas num canto que a pessoa é acostumada eu tenho

vergonha. Todo mundo já conhece, já sabe, "aí, espia, num comprou nem uma roupa, uma sandália". Também num vou não, mas elas num aperreia, são pequena, quando é moça é que fica dando trabalho, quando é pequena dá muito trabalho não. [E este ano vai dar pra...?] Num sei, Deus é quem sabe. A gente começa o mês, comprá comida, aí você sabe é caro. Em Patos a gente ainda compra um kilo de feijão pelo 1 e 50, aqui é 2. Aí a gente faz a feira aqui tem que comprar de 2 real, aí com 180 real pra comprar roupa e calçado. Tem que comprá o cumê que é o principal. Sem cumê num vai viver (silêncio). Aí, às vezes o povo me ajuda, me dá roupa pra elas, me dá calçado. Me ajuda muito.

Na Catingueira percebo que a hierarquia faz seu corte fundamental levando em conta o aspecto econômico. Talvez estaríamos operando aqui no mesmo registro exposto por Shirley (1977:283). Um notável metodista contou uma vez ao autor que a verdadeira divisão em Cunha, não era entre católicos e metodistas, mas sim entre ricos e pobres. Ou, quem sabe, deveríamos pensar religião e *status social* como estruturalmente imbricadas? Afinal, quem são os ricos, senão os católicos?

3. Religião e Política: Dentro X Fora, Pobre X Rico, Católico X Crente

"Flávia, aqui é o interior da Paraíba, é o fim do mundo. Sabe o que tem de bom aqui: você. Você que é de fora". (Um filho-ausente, Nanan)

Que concepção de política tem *Dona Maria* quando nos diz que hoje o leilão só tem política? Ela estaria fazendo a correlação entre política e intriga ou disputa, uma das definições discutidas por Palmeira e Heredia (1997:160)? Ou ela estaria apontando para a política contida nas relações de dar-receber-retribuir do leilão? Que fique claro que ela não considera *política* o que seus irmãos faziam quando podiam arrematar galinha, afinal ali estavam entre iguais, arrematavam para o consumo próprio ou para "um colega pobre igual ao outro". Assim o que parece estar sendo afirmado por *Dona Maria* é que política se faz entre ricos.

Política se faz entre ricos e não é de se espantar que a festa do santo também seja feita entre ricos. É claro que não estou me referindo a todos os momentos da festa, seria preciso observar as novenas, missas e procissões. Quem é considerado rico na Catingueira? Por enquanto, gostaria de sugerir que os ricos são definidos a partir de seu local de moradia e do seu pertencimento religioso. Ricos são as pessoas *de fora*, os *filhos-ausentes* são todos ricos. Além disso, ricos são católicos, apesar de nem todo católico ser rico.

Em uma roda de conversa, moças na faixa dos 20 anos sentadas na calçada desde o anoitecer conversavam até tarde da noite, por volta das 22:00h,

quando quase todos já haviam se recolhido em suas casas. O assunto do qual se falava variava: temas da escola, *fofocas* da cidade, temas de família. Entretanto, um fato me chamou a atenção (e a elas também, como se verá): de momentos em momentos, algum comentário a respeito de algum fato acontecido na festa de São Sebastião era tecido. Fernanda, em determinado momento exclamou: "Oxe, mas a gente só fala da festa, em cada palavra tem 'a festa', 'na festa', a gente vai ficar falando disso até junho, no São João, aí a gente muda de assunto, a gente não tem nada pra falar..." Houve uma risada comum a todas as meninas, como se se dessem conta de que frente a sua condição, o riso poderia ser uma arma para suportar o tempo social considerado perdido, ou seja, o intervalo das festas. Para elas a festa é o momento onde namorar se torna mais interessante, uma vez que a cidade fica cheia de gente *de fora*¹⁸. Gostaria de enfatizar que este tipo de comentário é comum entre as mais variadas faixas etárias, escutei comentários que indicam a mesma alternância de ritmos sociais e a preponderância da festa sobre a vida ordinária, de senhoras, senhores, crianças e adultos¹⁹. Algo parecido com a alternância de ritmos sociais na sociedade esquimó, descrita por Mauss (1974b). O autor trata a variação sazonal como um invariante, ou seja, em todas as sociedades existe um tempo destinado à concentração social, e é neste momento que acontecem as festas, os casamentos, as alianças; e outro tempo social destinado à dispersão, geralmente consagrado ao trabalho.

Ora, podíamos pensar então que a festa seria de tal importância para a Catingueira que ela viveria em função da mesma, como se o intervalo entre as festas marcasse uma faixa de ausência de relações, como se nada além dos dias de festa tivesse importância para a vida catingueirense. Mas não é bem a essa conclusão que desejo chegar, essa pode ser uma interpretação um tanto quanto inadequada, fruto da pressa em compreender esse universo, na qual eu mesma, inicialmente, tropecei.

O que pretendo dizer é que a festa ocupa um lugar importante na vida dos catingueirenses, mas isso se deve não tanto pela festa em si, mas pelo que a festa traz consigo, o que ela proporciona. A festa, ou as festas²⁰, são de tal ordem de importância porque trazem as pessoas *de fora*²¹. Entre estas vê-se, primordialmente, aquele que se fora há muito tempo e conseguira *enricar*; aquele que se fora há pouco, e que está *enicando*; e aquele que sendo filho de emigrados também traz os bens que marcam as pessoas de posse, que inclui carro, roupas específicas, um modo de falar e de se comportar. Mas não são os bens, sejam eles materiais ou não, que definem as pessoas com algumas posses. Na definição de uma pessoa *mais ou menos* ou rica o lugar de moradia é marca definitiva. Isso não porque alguém que more em Catingueira não possa ser considerado *mais ou menos*, mas antes porque quem mora fora, ou melhor, e enfatizando, não mora em Catingueira é sempre tido como gente *mais ou menos*

ou rica. Talvez por aqui seja possível compreender um fato que sempre me intrigou na Catingueira: o fato de os prefeitos e a grande maioria dos vereadores da cidade não morarem na Catingueira. Essas pessoas que, sem dúvida, ocupam posição de prestígio na cidade preferem residir em cidades próximas, como Patos, João Pessoa e até mesmo Recife²². Esse fato nos faz pensar na tese senso comum antropológica do “nativo etnocêntrico”. Na Catingueira, parece que o que vemos é justamente o contrário: é o *de fora* e não o *de dentro* que é considerado superior. Embora não se possa deixar de dizer que o *de fora* mais prestigiado é o *filho ausente*, a saber, um *de dentro* que se apropriou do exterior para incrementar seu *status*.

O lugar da residência é, pois, primordial para se definir o *status* de uma pessoa. E não é só pelos bens materiais que os *de fora* se distinguem, acredito até que isso não seja o mais importante; o mais importante é que os *de fora* possuem um conjunto de adjetivos e modos de ser e viver que os congrega em uma mesma categoria no imaginário catingueirense. Em assim sendo, a relação com os *de fora*, aqueles intrinsecamente assimilados a uma vida abundante nos sentidos mais amplos, realça a própria situação de miséria na qual se percebem os catingueirenses. E miséria, da mesma forma que a abundância, em vários sentidos. As moças pensam na carência de homens bonitos e interessantes para namorar²³, mas também pensam, como as crianças e os pais das crianças, na carência de boas escolas e na necessidade de ir estudar em Patos. Os pais de família pensam na carência de empregos. As mães pensam na carência de oportunidades de trabalho. *Nem uma trouxa de roupa pra lavar se encontra neste lugar*, me reclamava Ana sempre que me via. Os desnutridos pensam na carência do alimento. Os jovens pensam na carência de perspectivas de trabalho, assim como na carência de atividades de lazer e diversão. Ou seja, a existência da Catingueira é pensada, pelos catingueirenses mesmos, e pelos *de fora*, em grande medida, em termos de carências.

É interessante notar uma sutil diferença de tratamento que aponta para essa diferenciação social que observei na cidade e pretendo mostrar neste trabalho: a quem se dirige o vocativo *Seu* e a quem se dirige o vocativo *Doutô*. *Seu* Além, *Seu* Agenor, *Seu* Dão, *Seu* Zé Preá, *Seu* João Brunet. O que há de comum entre estes personagens da cidade? Há de comum o fato de que todos moram na cidade, mesmo que já tenham morado fora, como *Seu* Além; mesmo que tenham fazendas, originem-se de famílias tradicionais, como *Seu* João Brunet; mesmo que ocupem lugares de prestígio, como o dono do cartório, *Seu* Agenor; mesmo sendo o próprio prefeito, como *Seu* Dão; todos estes são catingueirenses e moram na cidade²⁴. De outro lado temos: *Doutô* Pedro, *Doutô* José, apesar de estabelecerem ligações fortes com a cidade, e mesmo possuírem residência na mesma, esses *doutô* não moram na cidade, apenas visitam a Catingueira. Seria ir longe demais dizer que o *seu* aproxima e o *doutô* distancia? Pensando no que

as próprias palavras têm a nos dizer, o *seu* indicaria que, no limite, aquela pessoa pertenceria, no sentido de posse, à comunidade e a qualquer pessoa que dele venha a precisar. O vocativo *doutô* marca uma distância inconciliável, dado a princípio por uma distinção escolar, mas que a rompe e a expande para muito além da escola, indicando diferenças fundamentais entre aqueles a quem se chama de *doutô* e aquele que faz o chamado. De qualquer forma o *Seu*, em vindo do termo *Senhor*, é um tratamento ao qual as crianças são ensinadas a utilizar sempre que se trata de alguém mais velho, como sinal de respeito.

Contudo, quero dizer que a festa é importante, sim. As pessoas vivem, em grande medida, da memória das festas, principalmente de São Sebastião, mas também da festa de São João. Mas o que essa predominância das festas pode estar nos revelando é a falta de perspectivas para os habitantes da Catingueira, a miséria, nos mais amplos sentidos. O que vem *de fora* traz consigo a possibilidade de incrementar aquele universo social, dando-lhe sentido, uma vez que entregue a si mesma e a sua própria gente, a Catingueira se vê e é vista como um lugar do qual há necessidade de ir-se embora.

Toffoli (2004) observa presença majoritária dos *de fora* nas festas religiosas no litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul. Ele afirma que “é para eles que se faz a festa, com o objetivo de mostrar-se” [enquanto comunidade frente a outras comunidades] (:94). No caso aqui apresentado acredito que estamos pisando em terreno semelhante. A festa de São Sebastião também é feita para o *de fora*. O que difere ao meu ver é que o objetivo não é “mostrar-se” (enquanto comunidade) mas sim mostrá-los (os *de fora*). Explico-me. Cada casa, em dias de festa, recebe os *seus filhos-ausentes* e os *seus turistas* e os exibe como parte da família. Há muito prestígio envolvido em hospedar gente *de fora*. Sua presença marca aquela casa com o selo da prosperidade. Ao contrário, as casas que não têm quem receber nos dias de festa são aquelas em cuja família ninguém “enricou” ou “virou *doutô*”.

4. À guisa de conclusão: Presença crente no leilão do Santo?

Gostaria de pensar agora a presença crente e espírita no “leilão das penas”. A princípio é impensável que um “crente de verdade” se aproxime das festividades ao santo, seja no leilão, nos bailes ou nas barracas. Já houve casos de expulsão de fiéis das igrejas crentes sob a acusação de terem participado da festa. No entanto, em 2002, uma família inteira da Assembléia de Deus participou no “pavilhão”. Entretanto, tratava-se de uma família *de fora*, moradores de João Pessoa. O pai da família era considerado um *filho-ausente*, filho de pais católicos. Sua participação nos leilões se deu da mesma maneira que os católicos. Afinal, ele ali era antes de crente, um *filho-ausente* rico, como todos eles são²⁵.

Da mesma forma, uma deputada evangélica também estava presente. O leilão é também o lugar de articulações político-partidárias. Não estamos falando no mesmo registro conceitual de política de *Dona Maria* (ou estamos?). Junto com a referida deputada estava um candidato a governador e outros deputados. Todos se sentaram à mesa com *Doutô Pedro*, a cargo de quem corriam as despesas.

Por que só os crentes *de fora* participam do leilão? Porque como já disse *o de fora* é considerado rico e o leilão é antes de mais nada lugar dos ricos, não necessariamente católicos. Com isso quero dizer que o pertencimento que entra em jogo mais fortemente no leilão da penosa é antes o pertencimento ao mundo exterior, que se associa a um determinado *status* social e não o pertencimento religioso.

Toffoli (2004) apresenta dados distintos. Na sua área de pesquisa os crentes participam da festa do santo padroeiro na forma de “doações para a festa”, apesar de não comparecem aos festejos. Para o autor o que está em jogo é a identidade na comunidade frente às outras comunidades. A festa é da comunidade, *da cidade* (Teixeira 1988), momento de afirmação da identidade do grupo como um todo independentemente das fissões internas cotidianas. Em Catingueira isso não se verifica. A festa não cria uma “pré-disposição para o desenvolvimento de sentimentos comuns totalizadores” (:24). Pelo contrário, é na festa, mais especificamente no leilão, que vemos os espaços se excluírem de maneira mais evidente, como em um teatro: quem está em pé observando o leilão, quem nem sequer veio dar uma olhadinha, quem está sentado ao lado de quem, quem arremata galinha para quem comer. A festa distingue, classifica e ordena os pertencimentos sociais. Ricos *ou* pobres, católicos *ou* crentes.

Quanto ao Centro Espírita, dá-se uma convivência bastante harmônica com a igreja de São Sebastião, bem diferente do relacionamento entre crentes e católicos. Os espíritas participam não apenas do leilão, mas também das procissões, missas e novenas. Não estamos falando, é claro, nos termos de Bourdieu, dos “funcionários” da religião espírita, estes não participam. No entanto, e mais uma vez, do leilão só participam os espíritas que contam com uma condição financeira mais elevada.

A pergunta título poderia ser repetida: quem come da galinha?

De Fora → rico → não importa a religião, apesar de predominantemente católicos.

De Dentro → rico → católico

E quem não come da galinha?

De Dentro → pobre → católico ou crente ou espírita

Podemos então sustentar o título deste tópico dizendo que a sociedade está se tornando mais permeável a outras denominações religiosas, em particular, aos pentecostais? E que essa característica é tornada evidente na vida pública? Pierre Sanchis (1994) escreveu a respeito do que ele chama a “*cultura católico-brasileira*”, definida como “*uma ideologia da co-naturalidade entre o Brasil enquanto espaço social historicamente criado e o catolicismo*”²⁶ (:145). Os dados da minha pesquisa de campo, em especial o leilão das penosas, apontam para uma direção similar. A constituição civil e simbólica da cidade está intrinsecamente ligada a uma promessa ao Santo Padreiro. Promessa válida. Em troca o Santo recebeu um terreno que doravante seria o “Patrimônio de São Sebastião” e uma pequena capela. Nesse terreno foram construídas as casas que mais tarde formariam a cidade da Catingueira. Nessa capela foram celebradas muitas festas ao santo e um pouco mais tarde foi construída uma igreja.

Não estou dizendo que a presença das igrejas pentecostais não tenha operado descontinuidades no cenário social da cidade. Acredito que não há como desconsiderar que a possibilidade de que fulano, numa família tradicionalmente católica, “vire pro lado dos crentes” opere alguns cortes profundos numa sociedade onde ser católico é tido como natural. Mas para apontar as direções desses cortes seria preciso uma análise mais cuidadosa e ampla. No momento, quero apenas deixar claro que se há presença crente no leilão do Santo isso não significa que os crentes, enquanto fiéis de uma tal igreja, ali estejam presentes. Antes do pertencimento religioso, opera nesse momento o pertencimento a um determinado *status* social associado ao lugar de moradia. Torna-se essencial entender a conjugação do lugar de moradia associado ao *status* social e o pertencimento religioso para a compreensão do leilão em honra a São Sebastião no interior do Brasil.

Além de tudo isso, o leilão pode ser pensado como lugar de política, para além da presença efetiva dos políticos, retomando o conceito de política de *Dona Maria* como algo que é feito para e pelos ricos. Assim política e religião, mais uma vez, se dão ao olhar do pesquisador enquanto realidades indissociáveis.

Bibliografia

- BAKHTIN, Mikhail. (1987), *A cultura popular na idade média e no renascimento - contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. (1998), *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- DUMONT, Louis. (1997), *Homo Hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- EADE, John; SALLNOW, Michael J. (edited by). (1991), *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London and New York: Routledge.
- GALVÃO, Eduardo. (1955), *Santos e Visagens. Um estudo da vida religiosa em Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GLUCKMAN, Max. (1987), “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: Bela

- Feldman-Bianco (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global Universitária. Pp. 227-344.
- LANNA, Marcos. (1995), *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MAUSS, Marcel. (1974a), “Ensaio sobre a dádiva - Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: EPU.
- _____. (1974b), “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimó”. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: EPU.
- PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. (1997), “Política Ambígua”. In: Patrícia Birman, Regina Novaes, Samyra Crespo (orgs.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- PIRES, Flávia Ferreira. (2003), *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho*. Etnografia da Festa da Catingueira / PB. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN.
- _____. (2001), *Leilão de penosa - festa de São Sebastião/ Catingueira – Paraíba*. Texto apresentado IV RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul: Curitiba e no Seminário dos Alunos do PPGAS/ MUSEU NACIONAL: Rio de Janeiro.
- _____. (2000), *São Sebastião da Catingueira - festa, Dádiva e Reciprocidade no Sertão da Paraíba*. Monografia de Fim de Curso de Ciências Sociais. Belo Horizonte: FAFICH/ UFMG.
- PRADO, Rosane M. (1995), “Cidade Pequena: paraíso e inferno da personalidade”. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem 4* (v.1) *A cidade em Imagens*, p. 31-56. Rio de Janeiro: UERJ/ NAI.
- _____. (1997), “Pentecostalismo e cultura brasileira”. In: *Religião e Sociedade*. Vol.18. n. 2. Dez. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- _____. (2001), “Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. *Fiéis e Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- SHIRLEY, Robert W. (1977), *O fim de uma tradição*. São Paulo: Perspectiva.
- STEIL, Carlos Alberto. (1996), *O sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – BA*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2002), “Peregrinación y turismo. Navidad em Gramado y Canela, Brasil”. In: *Estudios y Perspectivas en Turismo – Antropología y turismo en Brasil* (vol. 1) 1-2: 27-39.
- TOFFOLI, Gervásio. (2004), “Fazendo festa: as festas religiosas comunitárias no litoral norte do estado do Rio Grande do Sul”. In: *Debates do NER. Catolicismo no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Ano 5, nº 5, junho, pp. 77-104.
- TEIXEIRA, Sérgio Alves. (1988), *Os recados das festas: representações e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore.
- VELHO, Otávio. (1995), “O cativo da Besta-Fera”. In: Otávio Velho (org.). *Besta Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1997), “Utopias contemporâneas: Ausência do Mal?” In: *O Mal à Brasileira*. Patrícia Birman, Regina Novaes, Samyra Crespo (orgs.). Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), “Ensaio sobre o dado: economia da relação na socialidade amazônica”. Rio de Janeiro. mm.
- WAGLEY, Charles. (1977), *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- WILLEMS, Emílio. (1961), *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difel.

Notas

¹ Este artigo é fruto de trabalho de campo realizado na Catingueira – PB, nos períodos de janeiro de 2000 para realização da Monografia de fim de curso, e de janeiro a março de 2002 para a realização da dissertação de mestrado. Além desses quatros meses somam-se mais três pequenas estadas na cidade.

- ² A “parte social” oficial (aquela organizada pela Igreja) compreende os leilões e os bailes/ shows de forró.
- ³ “Como forma de iniciar esta análise, descrevo uma série de eventos conforme foram registrados por mim num único dia. As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações”. (Gluckman: 1987: 228).
- ⁴ Dados de janeiro de 2002.
- ⁵ Nanan, um rapaz de aproximadamente 35 anos, morador de Recife, nascido na Catingueira, me disse que não concordava com essa história de baile na rua, que este modelo de festa sem pagar ingresso, promovido na rua, é um modelo de festas de cidade grande que não funcionaria na Catingueira. Ele se mostrava mesmo chateado e dizia que as autoridades não tinham sensibilidade para perceber o que era importante para o povo da cidade. Segundo ele, as moças esperam o ano todo pelo baile, para poderem se arrumar, colocar vestido novo, fazer penteados no cabelo, se maquiarem e com a festa na rua tudo isto resultava complicado. Disse ainda que as moças se aprontavam como se fossem *Cinderelas*, de vestido longo e tudo mais para irem ao baile. Obviamente em um lugar fechado e restrito, afinal, nos sonhos das princesas e cinderelas alguns são barrados na porta.
- ⁶ Alguns nomes pessoais utilizados no artigo são fictícios.
- ⁷ Ao final das novenas o padre anuncia as doações feitas. Vejamos um exemplo de anúncio das doações feitas para o consumo da casa paroquial (janeiro 2002): *Temos algumas doações aqui por estes dias. Maria dos Pires, ela mandou bode. Dica de Pedrinho, ela mandou uma grande feira de verduras e frutas. A Panificadora Pires, nas pessoas de Chico e Sônia, a presidente do Apostolado, está mandando bolo, pães todos os dias. Dona Flora, lá da Bahia ela mandou lasanha, mandou sorvete. Tânia Soares, a primeira dama, também mandou bolo. Pedro Salomão, galinha. Luis Ingino, mandou frango, mandou pato.* (Padre).
- ⁸ Entretanto, no ano de 2002, foi contratada uma churrascaria de Patos, que deveria assar, cortar e preparar as galinhas que iriam para as mesas.
- ⁹ É possível arrematar galinhas para o consumo próprio, porém estas galinhas são as que adquirem os valores mais baixos. Interessa-me, neste momento, não este tipo de arremate, que seria comum a todos os leilões, mas o tipo de arremate que promove uma circulação de dons, característica da dádiva e que nos permite conhecer um pouco a sociedade catingueirense. Arremate através do qual vê-se a Catingueira, seja pelo caminho criado pelo movimento da galinha, seja pelo ambiente onde ela é oferecida ao Santo ou ao *amigo-rival*. Logo a seguir ficará claro o que vem a ser o *amigo-rival*.
- ¹⁰ No sentido de relações não amistosas e não no sentido de que todo cunhado é um inimigo, ou vice versa.
- ¹¹ *Abster-se de dar, como abster-se de receber, é perder a dignidade - como abster-se de retribuir* (Mauss: 1974b:111).
- ¹² Por isso, quando foi contratada a churrascaria de Patos, apesar da qualidade da galinha assada ter sido muito elogiada, o movimento de oferecer, receber e retribuir arremates pouco mudou. O que mais importa é fazer a galinha circular e não o seu consumo.
- ¹³ Não posso deixar de mencionar que muitos não emigram justamente porque um outro elemento da família já o fizera, e isso é considerado suficiente. Ou seja, existem estratégias coletivas de emigração que combinam ir e ficar de acordo com a necessidade financeira familiar. É comum pais de família que trabalham longe de casa, muitos na Bahia e em Brasília, em empreitadas da construção civil durante um determinado período. Assim, mandam dinheiro para a família todo mês, o que permite que a família continue morando na cidade de origem. A emigração na Catingueira faz parte de uma estratégia, em grande medida, familiar. As histórias ouvidas nas entrevistas apontam sempre para um parente que tendo ido por primeiro foi recebendo aos poucos o resto da família, até que todos os irmãos e os pais deste núcleo familiar estivessem instalados na cidade grande. Shirley (1977:167) utiliza uma expressão interessante para definir a casa do primeiro familiar que migra para a cidade grande, o autor diz que esta casa servirá de *uma base de operações para os parentes*, que viriam da cidade de origem até formarem uma pequena colônia naquele bairro. *Durante os feriados*

importantes, amíde, centenas de pessoas viriam dessas colônias do Vale do Paraíba para visitar os parentes e participar das festas. Ele diz ainda que O parentesco é de extrema importância ao discutir os padrões da migração rural-urbana, [porque] o extenso grupo familiar evidenciou mesmo em casos de rápida mobilidade horizontal ter ainda algumas funções de proteção e serviço mútuo.

¹⁴ Perguntas semelhantes foram feitas a Prado (1995:33).

¹⁵ Em 2002, somente a ASFIC fez camisas, o outro grupo estava desintegrado, a razão apontada é que a SAFIC era encabeçada pelo antigo prefeito, que deixou a cidade com muitas dívidas, *devendo todo mundo*. O fato mesmo da SAFIC não ter se apresentado na festa de 2002 já é um indício do atual baixo prestígio do antigo prefeito.

¹⁶ Ver, por exemplo, em Gallois (1991) a respeito de uma festa de Caxiri, realizada por lideranças Waiãpi do Amapari e do Oiapoque.

¹⁷ Fico me perguntando, ao me lembrar daquela cena: por que este povo não vai pra outro lugar? Por que ficam parados, como cachorros magros a espera de um resto de comida pra comer? É fato, só ficam ali em pé as pessoas bem pobres, geralmente dos sítios, isso eu percebi pelas conversas que tive com eles, por não conhecer quase ninguém que estava ali em pé, e também pelas roupas. Os pobres da cidade, geralmente nem vão ao leilão. Ou ficam em casa, ou ficam andando pelas barracas, ou pela multidão, dançando na rua ou conversando com amigos, e bebendo. É como se eles protestassem contra o leilão, é como se eles já estivessem "abusados" daquele teatrinho de poder, porque é assim que as pessoas falam do leilão.

¹⁸ Gostaria aqui de fazer um comentário breve a respeito do trabalho de campo. A inserção nesse tipo de rodas de conversa só me foi permitido pela minha condição de mulher. A um homem esse espaço estaria fechado. Daí resulta a minha constatação de que não pude penetrar muitos aspectos da vida catingueirense pela minha condição feminina e isso me ficava evidente em certos momentos. O ideal (utópico, sem dúvida, nos dias de hoje) seria uma pesquisa de campo feita em conjunto por homens, mulheres, de faixas etárias diferentes, religiões diferentes, enfim. Assim, sem dúvida teríamos dados mais abrangentes sobre uma comunidade. Algo parecido com a pesquisa que resultou no livro de Donald Pierson, *A Cruz das Almas*. A condição feminina é um pertencimento explícito assim como a condição de *de fora*, *de turista* ou *jornalista*. (No início da pesquisa quando era chamada de jornalista eu fazia questão de marcar meu real pertencimento como antropóloga, porém ao fim vi que era inútil tal diferenciação de papéis e assumi, sem grandes complicações, o papel de jornalista). Por ser *de fora* eu gozava de uma certa liberdade não permitida às moças do lugar, por exemplo, certa vez esperando uma pessoa que se atrasara para irmos a uma comunidade rural para a celebração da Novena de São Sebastião, um grupinho feminino se formou de um lado e de outro um grupinho masculino. Eu estava junto com o grupo masculino, do qual fazia parte o padre, que havia me convidado para ir para o sítio neste dia. De um lado eu era diferente por ser *de fora* e portanto podia transgredir algumas barreiras com mais facilidade, porém de outro, eu continuava sendo mulher. Mas ressalto, essa liberdade é apenas aparente e mesmo sendo *de fora* eu continuava sendo mulher. E duvido bastante que as conversas na minha ausência teriam sido as mesmas na minha presença.

¹⁹ Apesar do tempo da festa ser esperado com ansia e ser lembrado como um tempo bom, esse sentimento não se dá da mesma forma para todas as faixas etárias. Para as senhoras e senhores é tempo de rever os amigos de infância e juventude. Para as crianças é hora de brincar no parque de diversões que vem à cidade e comer cachorro-quente na praça, para as moças e rapazes é o tempo de namorar (principalmente para as moças – não estou bem segura desta afirmação justamente pelos limites da pesquisa de campo levantados na nota precedente. Será que essa euforia possibilitada pela festa, dada pelo fato de namorar-se com mais frequência e com pessoas *de fora*, não se dá da mesma forma entre rapazes e moças? Posso dizer com certeza, que assim o é entre as moças, uma vez que estive em contato direto com elas; quanto aos rapazes, apesar de ter conhecido e mantido contato com alguns deles não me lembro de ter tocado nesse assunto. É também o tempo de se criar mecanismo de imigração (principalmente para os rapazes). Sobre os diferentes significados que a participação em eventos religiosos podem assumir de acordo com os diferentes atores, ver Eade &

Sallnow (1991), Steil (1996 e 2002).

²⁰ Aqui pensando a festa de São Sebastião, em janeiro, em primeiro lugar, e depois a festa de São João em junho.

²¹ Há aqui um paradoxo, pois se de um lado os *de dentro* fazem a festa, no limite, para encontrar os *de fora*, por outro lado os *de fora* vão a festa para se encontrar com os *de dentro*, também com os outros *de fora*, mas principalmente com os *de dentro*. Mais a frente espero esclarecer este ponto.

²² Entrevista com Dona Terezinha e seu marido, Geraldo.

FP: O outro prefeito num morava aqui né?

Geraldo: Morava nada...

Terezinha: O outro tinha uma casinha, assim, mas só vinha no fim de semana, morava mesmo em Patos, João Pessoa...

Geraldo: Ele morava em João Pessoa, ele agora tá morando em Patos, mas na época que ele era prefeito ele morava em João Pessoa. Vinha aqui, passava um dia, dois, e... já vai.

Terezinha: Pegava as verba, quando era tempo de pegá as verbas...(risos)

Geraldo: Soment.

²³ Conforme descrito por Galvão (1955), há no interior da Amazônia, uma crença de que nas festas mais concorridas aparecem rapazes antes nunca vistos pela comunidade, que pelo charme e beleza seduzem as moças do lugar. Eles se vestem de branco e dançam muito bem. Estes rapazes bonitos são, na verdade, botos. Podíamos fazer um paralelo brincalhão com a Catingueira. Também aqui há uma "magia" que envolve os rapazes *de fora*, causando até brigas com os rapazes moradores de Catingueira. O certo é que os últimos são sempre preteridos em relação aos primeiros. A única ocorrência policial da festa de 2002 foi uma briga entre rapazes *de fora* e rapazes *de dentro*, por causa de uma catingueirense. A comunidade quase em peso ficou do lado dos "botos". Dizia-se que os rapazes de Catingueira eram muito brutos e atrasados. O ocorrido, que foi resolvido com a interferência do delegado, começou quando um rapaz de Catingueira deu um soco no rapaz de Goiânia. Motivo: a moça da cidade se recusou a dançar com um catingueirense e logo depois aceitou dançar com um rapaz *de fora*.

²⁴ Quanto ao prefeito tenho a dizer que *Seu Dão* é sem dúvida um prefeito atípico, ele mora na cidade (quando a grande maioria dos prefeitos sempre morou em Patos, ou mesmo em João Pessoa e Recife). É considerado um homem do povo, a primeira coisa que me contaram sobre ele era que ele não tinha estudos, mas que era muito bom para o povo, e que o povo gostava muito dele, justamente porque ele era simples e humilde e tratava os pobres como gente.

²⁵ Queria constatar que as filhas do casal usam saias acima do joelho, cortam os cabelos e vão à manicura, atitudes inadmissíveis segundo a direção da Assembléia de Deus local.

²⁶ Na definição do que seja a "cultura católico-brasileira" é importante dizer também de uma "estrutura psicossocial que favorece no campo religioso, a existência de identidades múltiplas, de um universo dominado pelas mediações, de um espaço só parcialmente submetido à ética." (1994:145) De forma parecida, Otávio Velho tem escrito sobre uma "cultura bíblica" bastante enraizada no Brasil, que atinge o nível das crenças e atitudes profundas (1995:16). Seria preciso uma análise mais acurada para determinar em que medida essa "cultura bíblica" se integra ou não à chamada "cultura católico-brasileira".

Flávia Pires

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS- Museu Nacional. Doutoranda na mesma instituição. Pesquisadora do CER Pierre Sanchis da UFMG.
e-mail: flaviapires@hotmail.com

**“O MERGULHO NO ESPÍRITO DE DEUS”:
INTERFACES ENTRE O CATOLICISMO CARISMÁTICO
E A NOVA ERA**
(O CASO DA COMUNIDADE DE VIDA NO ESPÍRITO CANÇÃO NOVA)¹

Eliane Martins de Oliveira

1. Introdução

Traço forte, distintivo e substantivo na Renovação Carismática Católica (RCC) é, seguramente, a franca disposição de seus adeptos à experimentação íntima e direta da presença de Deus, apreensível mediante fenômenos místico-extáticos como a “oração na linguagem dos anjos” (glossolalia), as experiências visionárias, o poder de profecia, o recebimento de revelações, curas e milagres, inaugurados, sobretudo, com o Batismo no Espírito Santo (Csordas 1994, 1997; Prandi 1997; Maués 2000, 2003). Na rubrica do movimento, está evidenciado (e continua atualizado, ao que parece) o seu desejo originário de recuperação do catolicismo (instituição) para e pela experimentação místico-religiosa (carisma), considerada imperativa para a definição da autêntica identidade católica (Sanchis 1993).

A despeito do processo de institucionalização sofrido pelo movimento carismático na década de 80, apesar ainda da sua investida tipicamente empresarial em recursos tecnológicos de mídia em virtude da evangelização, notada mormente nos anos 90 – que levou alguns autores a acreditarem no esmorecimento do “sopro pentecostal” ou no carisma burocratizado – (Carranza 2000; Oro 1996), muitas pesquisas têm oferecido vasto e rico material etnográfico mais confirmador que refutador da relutância vigorosa do carisma no universo

carismático (Maués 2003; Silveira 2000; Mariz & Steil 2003). Inovações e re-composições são amiúde identificadas nas formas católico-carismáticas de experimentação do sagrado: o “bailado no Espírito” assistido em rituais de grupos de oração por Maués (2003) e as aparições, sensações, alocações interiores da Virgem Maria, apontados por Mariz e Steil (2003) representam amostras inegáveis disso.

Está certo que, desde seus albores, a tensão entre carisma e instituição é plena na trajetória da Renovação Carismática. No Brasil, o temor das conseqüências desinstitucionalizadoras (hibridismos e rupturas denominacionais) que o exercício livre e desimpedido do carisma poderia favorecer, se levado às últimas conseqüências, culminou no posicionamento disciplinar da hierarquia católica em regular e controlar as experiências religiosas consideradas “fanáticas” e descomprometidas com as questões sociais do mundo contemporâneo. O Documento da CNBB “Orientações Pastorais para a Renovação Carismática Católica” é a referência (Oro 1996; Carranza 2000). Paradoxalmente, se o carisma espontâneo, propugnado e consubstancializado pelo movimento carismático, inspirou perigo às raias institucionais do catolicismo – visto a interioridade e subjetividade vivida na experiência religiosa tendente à autonomização institucional – também pareceu representar uma alternativa plausível ao avanço iminente das igrejas pentecostais que arregimentavam católicos cansados das ofertas romanizadas e secularizadas da Igreja (Oro 1996).

Entretanto, menos importando se essa hipótese – a relação “amistosa” da hierarquia com a RCC como estratégia de contenção de católicos na Igreja – foi ou não exatamente confirmada nesses termos, é flagrante que o movimento carismático acabou cada vez mais instalado no âmbito abrangente do catolicismo brasileiro, exalando sua vitalidade mística, sem que isso impedisse o trânsito e o sincretismo² religioso subterrâneos que, historicamente (e mesmo anteriores ao advento da Renovação Carismática) atuam nas bases da instituição (Mariz 2000; Birman 1997).

O presente artigo espera engrossar o manancial de dados empíricos que indicam possíveis rearranjos nas configurações do catolicismo brasileiro, especialmente no que se refere à experimentação religiosa carismática. É a síntese de um estudo desenvolvido para a elaboração de dissertação de mestrado quando, ao investigar tendências de institucionalização e desinstitucionalização religiosa no catolicismo, tomei para reflexão a versão da Renovação Carismática Católica, observada na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova, situada em Cachoeira Paulista, interior de São Paulo. A interpretação empreendida da proposta comunitário-religiosa de “viver no Espírito” ou “viver mergulhado no Espírito de Deus”, anunciada e atuada pela Comunidade Canção Nova nos grandes retiros de massa que promove, chamados Acampamentos de Oração, suscitou a identificação de pontos semelhantes e dessemelhantes entre certas

concepções e práticas religiosas do catolicismo carismático "cançonovista"³ e do chamado movimento Nova Era.

Uma pergunta central alimentou essa tentativa reflexiva e comparativa, bem como fomentou problemáticas: existiriam passagens, poros, canais através dos quais fosse possível um "diálogo"⁴ inter-religioso entre um movimento religioso institucionalizado (embora grávido de tensões e ambigüidades) como a Renovação Carismática Católica e um movimento desinstitucionalizado e continuamente sincretizado como a Nova Era? A literatura recente acerca de ambos os movimentos expõe casos inusitados em que carismáticos são vistos freqüentar Encontros Holístico⁵ (Amaral 2000), praticar *yoga*, técnicas de meditação, de oração, de relaxamento, escutar música *new age* e jogar tarô (Machado & Mariz 1998; Carranza 2000; Camurça 1998; Medeiros *apud* Camurça 1998), demonstrando, assim, a possibilidade de uma *bricolage* religiosa com influências das religiosidades e tradições orientais. Então, se o trânsito existe, onde estão as passagens? Quais são elas? Em que caminhos carismáticos e "novaeristas"⁶ se encontram e o que, então, compartilham? Por outro lado, se no plano da experiência religiosa dos sujeitos o diálogo subliminar à instituição é verificado, de que maneira a possibilidade de um diálogo é representado nas instâncias institucionais católico-carismáticas? Quais seriam os impedimentos mais notórios, se eles existem? Ou, onde correspondências entre uma e outra são sequer ponderáveis?

Além de ressaltar a ocorrência de apropriações de elementos religiosos típico-ideais novaeristas por carismáticos em geral e também o inverso – fato que denota a concretização de novas combinações sincréticas operantes –, a pesquisa buscou examinar quais os significantes internos às crenças e aos rituais das duas expressões religiosas que podem estar em plena comunicação. Ou seja, a proposta não era somente sublinhar as assimilações externas mais evidentes realizadas por participantes da Renovação Carismática na qualidade de consumidores de crenças ou sujeitos praticantes de um ecletismo religioso que misturam religiosidades diferentes. Embora reconheça abertamente que este processo existe e é atuante, a preocupação desse estudo era, sobretudo, apresentar aspectos análogos e díspares entre carismáticos – em geral e membros da Canção Nova, em particular – e novaeristas, no que se refere ao conjunto simbólico, ritual e às crenças religiosas, observados nos rituais da Comunidade de Vida Canção Nova e em todo material sobre ela pesquisado.

A metodologia utilizada para a elaboração desse trabalho esteve dividida, fundamentalmente, em: (1) observações participantes de Acampamentos de Oração realizados na sede da Canção Nova, em que pude assistir a palestras, shows, compartilhar de vivências, testemunhar discursos a respeito da proposta comunitário-religiosa de "vida no Espírito", bem como presenciar manifestações de experiência místico-religiosa de membros da Canção Nova e de participantes

eventuais dos eventos na Canção Nova; (2) entrevistas abertas feitas com 09 (nove) fiéis carismáticos participantes dos Acampamentos de Oração, dentre mulheres e homens, entre 20 e 43 anos, ativistas em grupos de oração e, alguns deles, componentes em banda de música carismática; (3) seleção de informações e narrativas religiosas contidas em literatura “nativa” (livros, revistas) e material audiovisual (22 [vinte] palestras proferidas por membros da Canção Nova, gravadas em fitas cassetes e fitas VHS e um repertório de músicas carismáticas) produzido pela comunidade; e (4) elaboração da dissertação, tendo como apoio teórico e analítico a literatura das Ciências Sociais – clássica e contemporânea – e, em particular, a especialista em catolicismo em geral, catolicismo carismático em particular e Nova Era. A pesquisa realizada não pretendeu investigar o cotidiano e as relações internas à Comunidade da Canção Nova mas observar a experimentação religiosa do projeto de “viver no Espírito”, ritualizada por carismáticos em geral e membros cançonovistas nos Acampamentos de Oração.

2. Comunidades de Vida no Espírito e o caso da Comunidade Canção Nova

De Comunidades de Vida no Espírito são chamados os agrupamentos de fiéis católicos, adeptos do movimento de Renovação Carismática, que renunciaram seus planos pessoais e expectativas de futuro (emprego, estudo, relacionamentos afetivos, família, propriedades) para compartilharem o cotidiano em habitação comum, submetendo-se, incondicional e deliberadamente, aos princípios da “vida no Espírito”: o abandono de si à ação imponderável e direta de Deus na condução da vida diária (misticismo) e a dedicação exclusiva à missão evangélica para salvação do mundo, fundamentada nas orientações católico-doutrinárias (ascetismo)⁷.

Boa parte situada em regiões interioranas⁸, reúne casais casados e seus filhos, jovens e adultos, solteiros e solteiras, sacerdotes e seminaristas, que fazem votos de pobreza, obediência e castidade, bem como observam a prática contínua da “oração na linguagem dos anjos” (glossolalia) e a reza do terço como meios primordiais de manifestação do Espírito Santo (Abib 2000; Carranza 2000; Miranda 1999). Proclamam (con)viver sob a total dependência da Providência Divina. O ideal comunitário da “igreja primitiva” – onde tudo pertencia a todos, pelo exercício da solidariedade e da partilha – é referido e perseguido como modelo de vida do católico autêntico, considerado carismático por essência. As Novas Comunidades Carismáticas se sustentam basicamente do dinheiro ofertado por simpatizantes da filosofia comunitário-religiosa e da venda de material de finalidade evangelizadora fabricado por elas. O dinheiro é dividido para a subsistência diária dos membros comunitários e para a promoção dos retiros, palestras, encontros massivos organizados para não-comunitários. Negam qualquer subvenção de empresas patrocinadoras.

Reconhecidas pela Igreja Católica como um tipo de estrutura organizativa do movimento carismático, dispõem de independência expressiva em relação a ela, tanto em aspectos físico-estruturais – pois se instauram separadas do espaço tradicional das paróquias – quanto no que se refere à proposta de vivência comunitária e práticas religiosas (aproximadas às práticas neopentecostais), configurando-se como uma comunidade individualizada dentro da “comunidade Igreja”. Por isso, podem ser consideradas uma maneira de autonomizar-se da Igreja, sem precisar retirar-se dela⁹.

Independem-se, desapegar-se ou, ao menos, empenhar-se em relativizar a necessidade do consumo de bens materiais e simbólicos produzidos pela sociedade moderna capitalista constituem um dos compromissos centrais de Comunidades de Vida no Espírito, uma vez que desejam representar uma opção exequível à vida materialista, hedonista, individualista e utilitarista do mundo ocidental moderno, considerado principal causador da competição, do conflito, da desagregação social e da crise das instituições.

A despeito de resistirem a certas injunções culturais e econômicas da sociedade (pós) industrial, não se tratam de comunidades fechadas e inflexíveis a relações e negociações com essa. Se parecem, por um lado, típicas “comunidades-fora-do-mundo”, censores da modernidade e de suas conseqüências (e, em certo grau, o são ou o desejam ser, se considerarmos o esforço em demonstrar seu diferencial identitário, apartando-se territorialmente), não escapam nem evitam o pleno diálogo com o mundo globalizado quando, por exemplo, investem intensivamente em recurso midiático de alta tecnologia como meio de evangelização de massa, bem como quando produzem e vendem em grande escala bens materiais de cunho religioso.

Partícipes da Era da informação, grande parte dessas comunidades possui emissora e retransmissoras de TV e rádio própria; várias delas produzem e vendem material de mídia eletrônica em grande escala (fitas cassetes ou VHS e com palestras, cd’s de música religiosa, livros), assim como vários objetos religiosos (bíblia, terços, estátuas, etc) e vestuário (acompanhando a moda metropolitana embora com símbolos católicos); muitas delas têm *site* na Internet. As ofertas simbólicas e materiais da modernidade são sempre recusadas enquanto servirem para o cultivo e perpetuação de valores entendidos como não-cristãos ou responsáveis por impedir a aquisição da santidade e promover o pecado. Contudo, se forem empregados como veículo de propagação das concepções religiosas e comunitárias defendidas, o consumo e o uso da tecnologia são permitidos e até recomendados. A relação com o mundo é, dessa maneira, ressignificada. O que é profano, também pode se tornar sagrado.

O surgimento da organização católico-carismática em Comunidades de Vida no Espírito remonta aos inícios da década de 1970 – época da constituição da Renovação Carismática nos Estados Unidos – e está também, segundo Csordas

(1997), historicamente situada no contexto cultural norte-americano dos anos 1960/70 em que se observou a irrupção de desenvolvimentos comunitários – religiosos ou não – de diversos tipos organizacionais e visões de mundo (Csordas 1997:77). Lá, estão fixadas Comunidades de Vida renomadas como a Word of God, em Ann Arbor, Estado de Michigan. Temos notícia ainda de Comunidades de Vida em países como França (Comunidade Pão da Vida), Holanda (Comunidade Testemunho do Amor de Deus) e Colômbia (Comunidade O Minuto de Deus) (Carranza 2000:64). No Brasil, contabilizou-se o total de 151 comunidades registradas oficialmente até o ano de 2000¹⁰. Mencionemos algumas delas: as Comunidades El Shaddai e Jesus Te ama sediadas em Campinas/SP; Comunidade Aliança de Misericórdia, Jundiaí/SP; Comunidade Shalom, Fortaleza/CE; Comunidades Emanuel e Mãe Rainha, no Rio de Janeiro; Comunidade Vida Nova, Cachoeiro do Itapemirim/ES; Comunidade Oásis, Caxias do Sul/RS.

Reputada como a precursora das Comunidades de Vida no Brasil, a Canção Nova foi fundada em 1978 e é coordenada pelo Pe. Jonas Abib, sacerdote salesiano que teve sua iniciação da experiência no Espírito Santo em 1972, quando participava de retiro ministrado pelo Pe. Haroldo Rahm, um dos expoentes introdutórios da RCC no Brasil (Abib 2000). Além da casa-sede localizada em Cachoeira Paulista/ SP¹¹, essa comunidade possui mais 19 (dezenove) casas-filiais de missão distribuídas nos Estados de Cuiabá, Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e, também, em Roma (Abib 2000). Inaugurada com 12 pessoas, os últimos dados somaram cerca de 300 membros na casa sede e um total de mais de 600 participantes contando com suas casas de missão.

Comunidades de Vida no Espírito não estão voltadas apenas para a vida comunitária mas condicionam o sentido de sua existência ao serviço missionário-ascético de “salvação do mundo” cumprido, fundamentalmente, pela propagação da mensagem evangélica de cunho católico-carismático, veiculada, principalmente, através dos meios de comunicação social e da promoção de eventos que aglomeram enorme quantidade de fiéis e simpatizantes, não moradores nas comunidades. O carro-chefe de trabalho evangelizador cançãovista e eixo em torno do qual a Comunidade se mobiliza e sustenta seu ideal comunitário-religioso de “viver no Espírito” chama-se Acampamento de Oração. É um megaevento realizado, em sua maioria, em fins-de-semana na Chácara da Canção Nova e tem uma periodicidade variante de duas a três vezes ao mês, ao longo de todo o ano. Reúne cerca de 15 a 30 mil pessoas por dia de encontro. Atualmente, a Comunidade Canção Nova está construindo um novo “Rincão do Meu Senhor” (estádio para retiros) com capacidade para 110 mil pessoas que pretende inaugurar no mês de dezembro do corrente.

Os Acampamentos de Oração foram assim denominados porque, originalmente, era proposto aos seus participantes fixarem barracas de camping em espaço reservado na Chácara, por não haver ainda, dentro da Comunidade ou

nas proximidades desta, qualquer tipo de hospedaria que abrigasse os visitantes. Hoje, a Comunidade dispõe de uma Pousada, além de *campings* mais estruturados. A quantidade de Acampamentos por mês está sujeita, em primeiro lugar, às datas comemorativas do calendário católico. No fim de semana em que se comemora a Páscoa, acontece o Acampamento de Páscoa; no dia em que se celebra Pentecostes, Acampamento de Pentecostes, assim por diante. Os demais obedecem a linhas de evangelização para grupos e temáticas específicas, como Acampamento para Jovens, Acampamento para Casais, Acampamento de Músicos. O objetivo fundamental desses encontros, segundo Pe. Jonas, é fazer com que os participantes tenham o seu “encontro pessoal com Jesus” e, em seguida, recebam a graça de Seu Batismo no Espírito. “Passem pela experiência do deramamento do Espírito Santo: pela experiência de serem pessoas plenas do Espírito” (Abib 2000:43).

Como vemos, a Comunidade de Vida Canção Nova possui, pelo menos, duas configurações: primeiramente, é uma comunidade onde vivem e convivem cotidianamente católicos carismáticos; em segundo lugar, é uma missão evangelizadora que organiza grandes retiros e utiliza a mídia eletrônica para propagar sua filosofia comunitária de “viver no Espírito” e de salvação evangélica – os Acampamentos de Oração. E foram os Acampamentos de Oração o campo privilegiado para o empreendimento investigativo resultante na dissertação a que este texto se refere.

3. O mergulho no Espírito de Deus – o que é “viver no Espírito”

A proposta de “viver no Espírito” é, em tese, o fundamento religioso básico seguido ou buscado pelos adeptos carismáticos em geral e, portanto, não só adotada pelas Comunidades de Vida no Espírito (Prandi 1997; Benedetti 1988; Carranza 2000). Apesar disso, é provável que, em Comunidades de Vida, a definição do significado de “viver no Espírito” assuma conotações diferenciadas das experimentadas, por exemplo, em grupos de oração que se reúnem uma vez a cada semana, se considerarmos o vínculo cotidiano das Comunidades de Vida. Em outras palavras, mesmo supondo que adeptos carismáticos, não membros de Comunidades de Vida, pratiquem a “vida no Espírito” em sua vida pública e privada, não é difícil presumir que a consonância e o compartilhamento diários de concepções e práticas entre os que escolheram conviver em Comunidades de Vida intensifiquem aquela proposta.

Expressão sempre presente nos discursos dos membros comunitários cançãovistas, apregoados em Acampamentos de Oração, “o mergulho no Espírito de Deus”¹² é a metáfora inspiradora para a interpretação da “vida no Espírito” que explorei na dissertação. Creio que seja possível identificar dois sentidos, não excludentes mas simultâneos, combinados e dialógicos na metáfora do

“mergulho no Espírito de Deus”¹³, guiadores da proposta de vida na comunidade católico-carismática Canção Nova: “o mergulho místico no Espírito de Deus” e “o mergulho ascético no Espírito de Deus” (Oliveira, E. 2003).

“O mergulho místico no Espírito de Deus” implica a fé na ação da Providência Divina sob a qual os adeptos de Comunidades de Vida no Espírito anunciam depender absoluto e irrestritamente. A idéia é a de que os indivíduos comunitários devem abdicar de fazer planos e tomar decisões baseadas nas suas próprias ponderações individuais porque Deus, o poder ordenador de todas as coisas, indubitavelmente proverá o sustento da comunidade e indicará os rumos e resoluções certas a serem seguidas. Uma vez colocados os fiéis à disposição de Deus, tudo mais será suprido. Portanto, se haverá comida, roupas ou dinheiro para manter os comunitários ou para efetuar as atividades missionárias de evangelização, é desnecessário cogitar. Assim sendo, para agir, é preciso primeiro descobrir a vontade de Deus mediante a interpretação de sinais divinos revelados nos fatos do cotidiano e confirmados por meio de fenômenos espirituais como profecias, visões, sonhos prognósticos (Oliveira, E. 2003).

Comunitários cançonovistas explicam recursivamente que ter confiança é uma qualidade imprescindível que um membro deve cultivar diariamente. O ato de oferecer-se à ação imprevisível de Deus é capaz de gerar medo e insegurança somente em quem quer controlar os cursos da vida, estabelecer planos concretos, calculados, inflexíveis e pessoais. Entretanto, para os que seguem ou buscam seguir o “ritmo” de Deus, nem sempre compassado, linear ou presumível, a insegurança e o medo serão neutralizados. Isso porque não existindo planos e expectativas de futuro redondamente definidos, não existirão perdas ou prejuízos.

O misticismo da “vida no Espírito” pressupõe ainda a experiência da “possessão” do fiel pelo Espírito Santo de Deus, bem como a experimentação de fenômenos místico-extáticos derivados dessa relação (visões, poder de cura e profecia, oração na “língua dos anjos”, audição apurada para receber mensagens de Deus, da Virgem Maria, dos santos e anjos, sensibilidade corporal para “sentir a presença” ou a passagem de Jesus ou de outros seres celestiais tal como espíritos, previsão do futuro, milagres, a presença imediata e transversalizada de Deus-Espírito na vida ordinária dos homens, como uma energia espiritual condutora da vida). Fiéis carismáticos costumam recorrer à representação de que quem experimenta o Espírito sente-se como um copo vazio e o Espírito, a água que vai enchê-lo. O suposto é que, alguém se entregando por inteiro à ação do Espírito Santo, Ele o penetra e o enche completamente, até o transbordar. Nada mais adequado neste momento lembrarmos a definição de Weber sobre o estado místico-religioso no qual o fiel representaria “um recipiente do divino” (Weber 1982:374).

Nesse sentido, os Acampamentos de Oração da Canção Nova proporcionaram à pesquisa abundantes exemplos de experimentação mística, manifestos

tanto por parte dos simples freqüentadores dos eventos, quanto por parte dos membros da Comunidade de Vida que conduzem os rituais. Foram numerosas as ocasiões durante as observações participantes em que registrei os membros comunitários – palestrantes ou dirigentes dos retiros – declararem estar experimentando visões, aparições e sensações de anjos no decorrer dos rituais, no meio de palestras ou pregações que estavam sendo proferidas, ou reportarem às manifestações “espirituais” acontecidas em episódios na vida comunitária cançãovista cotidiana¹⁴. Sobre sua experiência visionária de anjos, narrava um membro comunitário em um Acampamento de Músicos:

Eu tô ali atrás e eu vi uma revoada de anjos que rapidamente se movia para um lado, parava atentamente e olhava para baixo, rapidamente se movia pra outro e olhava pra baixo. Até na posição que eu estava, eles vieram pra esse lado [Laércio indica o lado em que está Pe. Jonas]. Eles num bando vinham pro lado, paravam. E engraçado eu não via o todo, eu via as faces, os vários olhares atentos para baixo, cumprindo o que Eliana leu. (Laércio, Acampamento de Músicos, 2002).

A expressão “sentir a presença de Jesus”¹⁵, empregada comumente nos rituais da Canção Nova parece significar a experimentação íntima, horizontal, sem intermediações e interiorizada de Jesus. Mas, não só a “presença de Jesus” é declarada pelos fiéis de ser sentida. Ao lado de Jesus, também Nossa Senhora e os anjos são sentidos, visionados e ouvidos. Experimentá-los significa sentir a sua pessoa bem de perto ou sentir a energia/força/vibração que emana de sua pessoa, como se se vivesse “mergulhado” numa outra realidade paralela, espiritual, invisível, mas atuante e perceptível. Os fiéis carismáticos testemunham – membros da Comunidade e participantes dos eventos em geral – que experimentam a “presença de Jesus” ou a “presença de Maria” ou a “presença de anjos” como pessoas apreendidas na condição de vultos ou fenômenos da natureza, como vento, como o ar, como energia ou vibração ou força espiritual. Uma assídua participante dos eventos na Canção Nova que entrevistei assegurou-me que: “Jesus está presente aqui, em todo lugar. Agora mesmo, Ele está aqui. A gente não vê, mas sente a sua força. Às vezes – não é sempre – eu sinto Jesus bem perto de mim. Sinto mesmo! Às vezes, sinto só sua presença. Fico toda arrepiada.” (Gabriela, 20 anos, Acampamento de Pentecostes, 2002).

Uma passagem ocorrida durante missa em um “Acampamento de Oração” a que assisti considero ilustrar bem a experiência com “sobrenatural” vivida na Canção Nova. As missas nos “Acampamentos” são à tarde, por volta das cinco horas. Naquele dia, o céu estava escuro, dando a impressão de que ia cair uma chuva forte. Certa hora, abriu-se uma brecha nas nuvens e raios do sol incidiram no altar. Nesse momento, o Pe. Jonas se ajoelhou, pediu que as pessoas “orassem

em línguas” e anunciou que Nossa Senhora estava ali. Para Pe. Jonas, uma das fortes características da Canção Nova é a “presença de Maria”, Nossa Senhora.

Há outros casos em que Jesus era reputado falar ao pé-do-ouvido dos fiéis alguma mensagem, tocar literalmente no corpo dos fiéis. Os comunitários que lideram os Acampamentos de Oração freqüentemente convidam os participantes a “sentirem a presença de Jesus”. Alguns líderes cançãovistas podem dizer “sentir em seu coração” que Jesus está curando alguém com determinada doença ou de algum “trauma” psicológico, ou que Jesus está passeando por entre as pessoas no “Rincão do Meu Senhor”, ou, simplesmente, que Jesus “está presente” no “Rincão do Meu Senhor”. Em ocasiões de cura e libertação, comunitários cançãovistas parecem receber do próprio Jesus sinais e revelações de que Ele está presente pessoalmente no recinto, operando curas: “O Senhor está agora tocando num jovem que quando criança ouviu dos seus amigos da escola: ‘Você é bicha’. Vai rezando, reze. O Senhor está tocando em você, meu irmão, e você traz isso como um peso. O Senhor está libertando agora você” (Eliana, Acampamento de *Corpus Christi*, 2002).

O poder de profecia também é uma manifestação carismática repetitiva. Certa vez, Pe. Jonas, interrompendo reflexão que fazia de passagem bíblica, subitamente, pôs-se a falar como se o próprio Jesus falasse através dele. Segundos depois, Pe. Jonas anuncia à assembléia que Jesus está falando através dele e chama a atenção dos espectadores para que percebam e respeitem a experiência “espiritual” que está acontecendo ali. Adverte que cabe aos participantes mais fixar o conteúdo da mensagem do que aplaudir o fenômeno. Podemos notar neste caso que, embora Jesus esteja, de alguma maneira, “incorporado” em Pe. Jonas, este consegue controlar a experiência, interrompendo o discurso de Jesus para repreender as manifestações dos presentes – os aplausos –, como algo que não combina com o contexto inesperado, extraordinário e sublime, então, constituído.

Não caberia nesta oportunidade dar vazão aos muitos exemplos de experimentação “espiritual” vivenciada e declarada por carismáticos na e da Canção Nova, mas, demonstrar a vitalidade pulsante da veia mística nela sobressaltada.

Em contrapartida, a veia ascética constatada na Canção Nova – ou a como chamei, “o mergulho ascético no Espírito de Deus” – diz respeito ao caráter institucional-pragmático que orienta a conduta dos carismáticos segundo normas apropriadas para se atingir a santidade ao mesmo tempo em que os incentiva a mobilizarem-se para um engajamento missionário de salvação dos homens. Numa Comunidade de Vida, tanto o controle e a cobrança coletiva do exercício da santidade, quanto a proposta missionária de salvação dos homens estão intensivamente atuantes. Ou seja, uma vez investido do Deus-Espírito Santo, o comunitário “mergulha” na realização das obras de Deus para “salvar o mundo do pecado”. Os valores ético-morais de conduta reputados corretos

para alcançar a santidade, uma vez difundidos pelos missionários carismáticos aos demais fiéis católicos ou infieis “do mundo”, são também deles cobrados. A Comunidade os controla em suas ações mediante os mesmos preceitos por eles ensinados. Dessa vez, é a Igreja que nele “mergulha”. É público que, no âmbito carismático, ficam ressaltadas, com extrema severidade, especialmente as questões relativas à moral sexual e familiar, preceituadas pela doutrina e pela dogmática da Igreja. A Igreja Católica – considerada carismática desde sua origem no evento de Pentecostes – orienta, assim, simbólica, dogmática, doutrinária e ritualisticamente os fiéis comunitários carismáticos. Uma das conseqüências possíveis do ascetismo da “vida no Espírito” é de, se levado ao extremo, produzir atitudes e concepções aproximadas de um fundamentalismo¹⁶ religioso, na medida em que enrijece e absolutiza os valores institucionais católicos. Os discursos que balizam o certo e o errado, a santidade e o pecado, Deus e o demônio são observados, fundamentalmente, quando estão em pauta as regras de moralidade sexual e familiar, o consumo de drogas e a lealdade religiosa à Igreja Católica e, conseqüentemente, a “demonização” de outras religiões. Neste último caso, as críticas comumente incidem sobre a capacidade sincrética e experiencial de manifestações religiosas afro-brasileiras e Nova Era.

Os dados obtidos em campo etnográfico revelam a configuração ambivalente assumida pela Canção Nova, articuladora de aspectos institucionalizadores e desinstitucionalizadores, que reúne a valorização da experiência “místico-espiritual” e o comprometimento rigoroso às regras ético-morais estabelecidas pela doutrina da Igreja. Ou seja, o perfil ortodoxo e pró-institucional da Canção Nova, visível, especialmente, no discurso “demonizador” de outras manifestações religiosas e no discurso da moral sexual e familiar, convive, simultaneamente, com o perfil místico, pouco institucionalizado.

Entretanto, a despeito da combinação bem efetuada entre ascetismo e misticismo na prática e concepção comunitário-carismática, considero possível a indicação de um acento místico no corpo da tese de “viver no Espírito de Deus”. Corroborando esta hipótese, basta lembrarmos que a lei maior ou filosofia sustentada pelos comunitários carismáticos cançonovistas é “viver da Providência Divina”, ou seja, a disposição ao misticismo religioso feita mediante o abandono de si e do curso da vida aos desígnios de Deus: uma variação de “possessão” divina. Além disso, as intensas, constantes e diversas experimentações místico-extáticas, publicamente confessadas por membros comunitários durante os Acampamentos de Oração, bem como as vivências “espirituais” narradas em entrevistas por carismáticos não comunitários (freqüentadores dos eventos), traduzem o expressivo relevo que assume o misticismo na Canção Nova.

A concepção presenteísta¹⁷ e subjetivada da experiência com o sagrado, expressa nos princípios da “vida no Espírito”, é plausível de gerar, inclusive, redefinições no significado dos valores ético-morais pois são as revelações divi-

nas irrompidas no presente que irão determinar as escolhas e as condutas individuais: a experiência “espiritual” – ocasional e não programada – imputa novos significados às regras de conduta institucionais e previamente estabelecidas. No limite, a experiência mística passaria a confirmar os elementos institucionais.

Uma predominância da experiência místico-religiosa, corroborada através dos sentidos e da emoção, poderia acarretar um afrouxamento do poder regulador da instituição, abrindo espaço para uma relação pouco institucionalizada ou, em última instância, desinstitucionalizada dos sujeitos carismáticos com o sagrado. Assim, as manifestações místicas católico-carismáticas ficariam próximas dos chamados Novos Movimentos Religiosos ou movimento Nova Era.

O que haveria em comum entre experiências religiosas desinstitucionalizadas e a Renovação Carismática Católica? A presença de indivíduos dispostos à experimentação provisória do sagrado em grupos e eventos da Renovação Carismática, produzindo *bricolage*, hibridizando elementos de outras tradições religiosas, transgredindo fronteiras denominacionais definidas é fato que vem sendo registrado em profusão por estudos mais recentes sobre Renovação Carismática Católica (Carranza 2000; Machado & Mariz 1998; Silveira 2000; Oliveira 2000; Mariz & Steil 2003). Se a Canção Nova, enquanto vinculada à instituição católica, de fato, não sinaliza nem minimamente para um diálogo inter-religioso com a Nova Era, sua proposta comunitária místico-religiosa proclamada e operada nos Acampamentos de Oração não poderá, à sua revelia, estimular entre indivíduos carismáticos em geral e até membros da comunidade uma abertura àquele diálogo? Em outras palavras, seria plausível que a constituição de religiosidades pouco institucionalizadas, motivadas pela mística da proposta de “viver no Espírito”, leve fiéis carismáticos participantes dos Acampamentos de Oração e mesmo alguns membros da Comunidade de Vida a se tornarem menos avessos ao diálogo?

4. Diálogos possíveis e impossíveis entre a RCC e a Nova Era na Canção Nova

O movimento religioso contemporâneo que mais expressa o fenômeno de recomposições, reapropriações e ressignificações culturais e religiosas, favorecido amplamente pelo processo de globalização econômico-cultural, é o denominado Nova Era (Amaral 2000; Heelas 1996; D’andrea 2000). É comumente referido como a expressão típico-ideal de desinstitucionalização religiosa pois que se trata de um “sincretismo em movimento” (Amaral, 2000) ou, em outras palavras, a combinação caleidoscópica e continuada de aspectos oriundos de várias tradições culturais e religiosas (Amaral 2000; Heelas 1996; D’andrea 2000).

Trabalhos nacionais mais recentes sobre o catolicismo carismático têm mostrado na prática religiosa de membros e/ou participantes da Renovação Carismática Católica a adoção de elementos-padrão da cosmovisão Nova Era

(Machado & Mariz 1998; Carranza 2000; Oliveira 2000; Camurça 1998). Além das práticas sincréticas executadas a nível individual pelos carismáticos, Carranza (2000), Camurça (1998) e Medeiros (*apud* Camurça, 1998) observam que há grupos no interior da própria Igreja Católica que realizam atividades de cunho holístico e parapsicológico, tais como medicina alternativa, centros de descanso religioso que utilizam técnicas de relaxamento, incentivando o contato com a natureza, aromaterapia, cromoterapia, cursos de parapsicologia (Carranza 2000:225; Camurça 1998:94; Medeiros *apud* Camurça 1998:94)¹⁸. O expediente explicativo central desses autores para o fenômeno está fundamentalmente ancorado no processo de globalização econômica e cultural mundial que, revelando disposições simultaneamente homogeneizadoras e fragmentadoras, está sendo grandemente responsável pela produção de contextos em que tendências religiosas institucionalizadoras e desinstitucionalizadoras agiriam simultaneamente. Danièle Hervieu-Léger (1999) reflete sobre a questão quando aponta a perda da importância da instituição diante da centralidade conferida às escolhas individuais capazes de redefinir dogmas e fronteiras simbólicas, desencaixando-os da unidade doutrinária institucionalmente originária. Essas transformações na esfera do religioso reuniriam não somente partes de tradições religiosas diferentes mas ainda construiriam sínteses de acordo com as demandas da ação social de sujeitos (Hervieu-Léger 1997).

É importante ainda ressaltar que investigações sobre o movimento Nova Era como as que tem feito Amaral (2000), verificaram os dois sentidos do sincretismo e trânsito religioso entre novaeristas e carismáticos: tanto carismáticos participando do circuito de experiências Nova Era quanto novaeristas compartilhando de elementos rituais e simbólicos provenientes do catolicismo. Conta Amaral que fiéis carismáticas encontravam-se presentes numa das muitas “celebrações crepusculares” daquele do 17º Encontro Nacional de Comunidades Alternativas Aquarianas – celebrações realizadas ao cair da noite ao redor de uma fogueira – denominada “Meditação Cristã: Nossa Mãe Maria e seus Anjos”. Tratava-se, segundo a autora, de “uma versão Nova Era do catolicismo, baseada em uma interpretação livre e devocional da leitura da Bíblia; um ritual próprio da comunhão e canalizações de seres divinos do imaginário católico, como os ‘anjos de luz’ e ‘Nossa Senhora’”. Compartilhavam da mesma celebração adeptos do Santo Daime, praticantes de T'ai Chi Chuan, adeptos do Hare Krishna, do Sai Baba e “buscadores” de mensagens extraterrestres e de seres da natureza. Segundo a autora, as moças carismáticas, participantes ativas do movimento carismático no Rio de Janeiro, diziam estar no Encontro a convite de um amigo que se autodefine “católico alternativo e Nova Era” (Amaral 2000:172).

A dissertação, tendo assinalado sinais de relativização institucional nas práticas e propostas religiosas de fiéis católicos carismáticos membros da Comunidade de Vida Canção Nova, algumas vezes próximas de desinstitucionalizadas,

propôs a identificação de diálogos possíveis e impossíveis entre a RCC e os Novos Movimentos Religiosos ou Nova Era. Cogitando demonstrar certas semelhanças e balizar as diferenças entre as práticas e as concepções de ambas manifestações religiosas, também assinalou os impedimentos centrais entre uma e outra.

Apesar do corrente diálogo inter-religioso verificado nas “bordas” do movimento carismático, no nível institucional as barreiras parecem insuperáveis. Camurça (2000) sublinhou a origem mais provável dos obstáculos para um diálogo aberto entre cristianismo em geral e Nova Era: a força institucionalizadora da religião apoiada, principalmente, no argumento da historicidade como critério de verdade. Visto que a Nova Era é a própria face da desinstitucionalização, da relativização e da ressimbolização de verdades religiosas, resultaria impossível qualquer diálogo entre as instituições cristãs e o movimento Nova Era. Para preservar a sua integridade institucional, o cristianismo histórico entende por “diálogo” a comunicação com outras instituições cristãs históricas (Camurça 1997:07).

A Comunidade de Vida Canção Nova, na qualidade de representante legitimada dos princípios institucionais da Igreja, oferece fortes resistências ao franco diálogo com a Nova Era. Inclusive, veicula um discurso severo e “demonizador” que não só rejeita o fenômeno Nova Era como a ele atrela o advento do final dos tempos e a segunda vinda de Jesus Cristo ao mundo. Por isso, além de compartilhar do principal argumento institucional alegado pelas igrejas cristãs históricas que têm a historicidade do cristianismo como critério de verdade religiosa (Camurça 1997), a Canção Nova, aliada à Renovação Carismática Católica como um todo, oferece à institucionalização religiosa mais argumentos. O discurso “demonizador”, o discurso que exige o cumprimento rigoroso ético-moral da doutrina católica, a cobrança do vínculo institucional exclusivo e pela revalorização da prática sacramental, fundamentalmente, avigoraram as narrativas antipáticas à comunicação inter-religiosa. Diálogos impossíveis entre Renovação Carismática e Nova Era serão constatados toda vez que a instituição for o ponto final da discussão. O relativismo religioso – uma das crenças constitutivas do fenômeno Nova Era – não pode ser compartilhado pelo cristianismo católico institucional, já que esse classifica as religiões como dignas ou indignas ao diálogo ecumênico, ou não as considera como religiões.

Entretanto, é a nível propriamente da experimentação místico-religiosa dos indivíduos e dos pequenos grupos, nos contextos da prática ritual, grupal e comunitária que defendo ser possível encontrarmos correspondências entre Nova Era e o catolicismo carismático. Especialistas no estudo sócio-antropológico da Nova Era, embora cuidadosos em ressaltar as dificuldades de categorização exata do fenômeno, uma vez que ele se constitui pela ausência de instituições, de lideranças e de doutrinas oficiais previamente determinadas, reconhecem

nele “características insistentes” (Heelas 1996; Amaral 2000; D’andrea 2000). Aspectos relativamente permanentes compartilhados por adeptos novaeristas seriam, segundo aqueles autores, especialmente os que dizem respeito à valorização da experiência místico-religiosa, inspirada na religiosidade imanentista notadamente de tradição oriental, mas também – conforme análise de Troeltsch vista por Campbell – de tradição cristã e pré-cristã ocidental (Campbell 1997:16). Esses traços genéricos sobre o complexo fenômeno Nova Era são também apontados por Marcelo Camurça (1996), para quem existem, *a grosso modo*, pelo menos duas características gerais no movimento Nova Era: “uma ela se fundamenta no holismo, a idéia de que ‘tudo é um’; e outra segunda, se fundamenta no místico, na idéia de que ‘o espírito é o interior de todas as coisas’” (Camurça 1996:87). Fazendo, pois, uso de alguns traços típico-ideais das concepções e práticas Nova Era, é que apresento as analogias entre carismáticos e novaeristas.

A começar pelas concepções e experimentações do Espírito Santo observadas e ouvidas de participantes na e da Canção Nova, diria que, em certo sentido, são compatíveis às crenças sobre o “holismo” e a “energia cósmica”, próprias do universo Nova Era. Suponho que seja, principalmente, a partir das qualidades atribuídas pelos fiéis ao Espírito Santo que os valores católico-carismáticos vistos na Canção Nova se aproximem das novaeristas. Na teologia católica – sabemos – o Espírito Santo representa uma das pessoas da Santíssima Trindade, juntamente com o Pai (Deus) e o Filho (Jesus). É sugestivo que a imagem do Espírito Santo, diferente da imagem de Jesus Cristo – que, crê-se, é Filho de Deus encarnado e corporificado na história –, seja concebida menos como uma pessoa concreta e mais como um “fluxo”, um campo invisível de circulação de energia divina, espiritual. A conotação simbólica que assumem os fenômenos naturais como o ar, o vento, a brisa, o sopro, contidos em muitas expressões discursivas católico-carismáticas, como na frase “O Espírito sopra onde quer”, denotam a idéia de fluidez, fugacidade e expansão do Espírito. A metáfora de Deus-Espírito como “o ar que se respira” usada em narrativas carismáticas compara Deus com pelo menos três qualidades particulares do ar: como nutriente imprescindível à sobrevivência; de expandir-se por todo ambiente; e de ser invisível. Maués (2000) anotou que, em rituais carismáticos onde esteve, alguns carismáticos disseram sentir o Espírito Santo pairando sobre o local da reunião ou agindo em algum canto da sala, do estádio ou auditório (Maués 2000:141). É preciso ressaltar que, embora o Espírito Santo seja experimentado como um espírito fluido como o ar ou como energia espiritual, não perde sua pessoalidade divina e sua transcendência sobre os indivíduos já que Ele é uma das pessoas de Deus.

A metáfora de “viver mergulhado no Espírito” imprime a idéia do Espírito Santo de Deus como um “campo ou fluxo contínuo de energia espiritual”, como um mar ou um oceano espiritual no qual todos os seres humanos estão submersos,

“mergulhados”, a Ele entregues e por Ele condicionados. Quem “mergulha” no Espírito de Deus, fica embebido Dele. A expressão “movimentação do Espírito” é sugestiva de comparação com a concepção taoísta representada nos movimentos do T'ai Chi Chuan, designados novaeristas, onde “Chi” é o “fluxo de energia”, o sopro vital que movimenta o cosmos, citada por Leila Amaral (2000). No caso do catolicismo carismático da Canção Nova, embora os termos “cósmico” ou “cosmos” não sejam empregados e, em determinados discursos contrários à Nova Era, sejam até criticados, a idéia de Deus-Espírito parece ser concebida como uma força ordenadora invisível que cuida do equilíbrio do mundo.

A proposta de “viver sob a total dependência da Providência Divina” ilustra bem a concepção do Espírito Santo como ordenador: pressupõe a entrega confiante a Deus-Espírito que é condutor, que a tudo providencia, que movimenta e age independente da vontade dos homens, que está em toda parte, que se revela no presente de maneira imprevisível, que é sentido muito próximo e é co-participante da realidade ordinária. À ação ou à “movimentação do Espírito de Deus”, os homens devem estar sintonizados e acertando o passo ao seu ritmo. O Espírito Santo parece ser concebido como o “ânimo”, a “alma” ou a “dinâmica” da vida, na qual os indivíduos estão todos “mergulhados” mesmo que não tenham consciência disso, pois o Espírito “sopra onde quer”, independente do controle, do querer ou do saber humanos. A experiência do Batismo no Espírito e/ou a inserção do indivíduo num grupo carismático ou pastoral que estimule a experimentação mística de Deus conscientiza-o para a ação do Espírito de Deus em sua vida. Como no mito hinduísta da dança de *Shiva* – segundo o qual *Shiva*, o “Deus da Criação”, sustenta o ritmo do Universo com seu bailado cósmico – o Espírito Santo parece ser percebido como a força soberana que anima e impulsiona tudo em todos os lugares (Boff *apud* Camurça 1998:106; Capra 1983:183).

Adverta-se que o Espírito Santo, mesmo sendo supostamente interpretado como energia espiritual, não perde, por isso, sua qualidade de pessoa divina, portanto, transcendente aos indivíduos. O que pode acontecer é a experimentação de Sua pessoa – que é transcendente – de forma íntima, horizontalizada, como vibração ou energia. Embora a crença no Espírito Santo muito se assemelhe à crença novaerista da energia cósmica intrínseca ou imanente à realidade, dela se distancia quando consideramos a personalidade do Espírito Santo – uma das pessoas de Deus – e a impessoalidade da energia cósmica – imanente, intrínseca à natureza, ao cosmos.

A expressão carismática, “movimentação do Espírito Santo”, pronunciada recorrentemente em Acampamentos de Oração pode indicar a idéia de presença de Deus-Espírito permanente e atuante na vida ordinária e para além das ocasiões religioso-rituais. E não somente na vida ordinária do fiel católico-carismático mas na vida ordinária de todos os indivíduos em geral. A “movimen-

tação do Espírito Santo” existe independentemente da nossa vontade, crença ou conhecimento, sejamos adeptos ou não. Podemos ter menos ou mais consciência disso e, provavelmente, adquiriremos a plena consciência de tal fato após o recebimento do Batismo no Espírito e através do exercício da “vida no Espírito”. Mas, invariavelmente, estamos todos “mergulhados”, encobertos e condicionados à “movimentação do Espírito de Deus” que, mais cedo ou mais tarde, ficará evidente, fará o seu “chamado” a partir das situações correntes da vida. Há vários testemunhos em que os membros da Canção Nova ou associados referem-se ao Espírito Santo como uma força imponderável, soberana, incontrolável e que age na vida cotidiana dos homens.

Se a realidade ordinária está “mergulhada no Espírito”, o fiel é quem passa a ser, por assim dizer, o “outro” na realidade dominada pelo Espírito Santo, totalmente permeada pelo sagrado. Enxergando com os olhos do sagrado, as realidades ficam indiferenciadas e embaraçadas. Ou seja, qualquer situação acontecida na realidade ordinária pode ser reputada às manifestações do “sobrenatural” e, no limite, à comunicação ou a interpenetração das realidades ordinárias e extraordinárias. A mistura ou a inter-relação entre as realidades é capaz de criar a dificuldade em identificar onde termina uma e começa a outra. Elas acabam se confundindo. Embora não deixe de ser uma pessoa divina, Deus é, às vezes, sentido como sendo a própria realidade imanente. Ronaldo, um músico entrevistado diz que sente a “presença de Deus” como realidade: “Eu sinto a presença de Deus como se fosse a própria realidade. (...) [Ele] está lá no ministério de música, na minha família, quando eu acordo, quando eu durmo, quando eu estudo. Ele é tudo”.

Tudo pode ser considerado sinal ou mensagem de Deus: se o papel da palestra que se ia proferir, sumiu; se, ao embarcar para uma missão, um membro comunitário esquece em casa a documentação para viajar; etc. Os sinais divinos são confirmados por meio de “orações na linguagem dos anjos”, de profecias, de visões e revelam os caminhos a serem adotados segundo a vontade de Deus. Deve-se apenas se deixar levar pelo impulso do Espírito. O silêncio do intelecto praticado pelo místico permite que Deus fale através dele (Weber 1982). Os ensinamentos de Deus são revelados ao fiel através de acontecimentos da vida cotidiana interpretados como sinais. O fiel os interpreta mediante outras experiências místicas, como a confirmação na Bíblia – a abertura da Bíblia ao acaso¹⁹, porém crida de ser inspirada por Deus, e a identificação de trecho que possa confirmar se é mesmo um sinal de Deus ou apenas opinião de quem experimenta – e a partir de revelações divinas recebidas mediante visões, audições, profecias etc, também confirmadas na Bíblia ou pelo testemunho de experiência semelhante de outro fiel. Ressalte-se que, embora o fiel carismático use a Bíblia para validar suas experiências, a forma que o faz mostra que também interpreta a Bíblia a partir de suas experiências. A partir da interpretação,

toma decisões. Ou seja, as decisões – segundo tal concepção – não devem estar baseadas a partir das opiniões particulares do fiel, à revelia da vontade de Deus. Num primeiro momento, o fiel decide não decidir para saber o que Deus deseja. Após passagem por um estado liminar, no qual se terá desvendado a vontade de Deus sobre os rumos a serem tomados, então o membro cançãovista tem legitimidade para agir. Essa proposta perpassa os discursos proferidos nos Acampamentos de Oração.

A permanente “movimentação do Espírito Santo” na realidade ou, em outras palavras, a ação e a revelação de Deus – não ponderáveis pela razão e pela previsão humana – requer um estado de constante transformação, reformulação de planos, rumos e concepções. Se Deus se revela no presente, é o presente que deve ser valorizado. Também é valorizado o aprendizado espiritual progressivo e nunca absolutamente passível de acabar. Em vista do aprendizado espiritual progressivo que coloca todos na condição de “buscadores da essência divina no seu interior”, o peso do pecado e da culpa fica amenizado, na medida em que o importante não é relembrar o que se fez no passado, nem pensar o que se fará no futuro, mas estar sempre em transformação. A linha de evangelização cançãovista para jovens, chamada PHN (Por Hoje eu Não vou mais pecar), reflete um posicionamento presentefista da experiência religiosa e de uma religiosidade que valoriza a transformação continuada. A proposta fundamental do PHN é estimular um processo de transformação espiritual ou de “conversões” inacabadas, baseadas em experiências místicas e no cumprimento de regras ascéticas ético-morais na vida cotidiana. O caminho à santidade prevê um constante “tornar-se”, implica aprendizado e aperfeiçoamento. O “nascimento do homem novo” ou a conversão como passagem definitiva de um estado a outro – da vida mundana para a vida com Deus –, que os movimentos revivalistas pentecostais encamparam juntamente com a Renovação Carismática, parece tomar aqui mais a significação de passagem inacabada ou passagens recompostas a cada dia. A crença na existência da essência do “eu”, dividida em *self* e *ego* ou, nas palavras de D’Andrea, “o *self* duplo” ou “*self* perfeito e *self* imperfeito” (Amaral 2000), compartilhada pelo comum dos novaeristas, parece semelhante à concepção católica de natureza pecadora do homem (*self* imperfeito), como matéria bruta que deve ser lapidada diariamente para alcançar a santidade (*self* perfeito, um *self* sagrado e deificado, o “eu Superior”).

O entendimento de que o Espírito Santo, Jesus, Nossa Senhora e os anjos estão presentes de maneira imediata à realidade ordinária implica que Eles podem ser sentidos constantemente e comunicar-se com o fiel. Deus pode possuir o fiel. O Batismo no Espírito Santo ilustra a “possessão” do fiel pelo Espírito de Deus. Jesus, de certa maneira, igualmente possui o fiel quando fala através dele em profecia ou o arrebatava em “oração em línguas”, num “repouso no Espírito” ou numa visão. Em tendo sido “possuído” por Deus, parcela de Deus

fica retida no interior do fiel. A presença de Deus deve ser cultivada mediante experiências místicas e cumprimento de regras ético-morais direcionadas para alcançar a santidade ou para desenvolver o sagrado em si mesmo ou, na linguagem novaerista, para atingir o *self* perfeito (D'andrea 2000).

A experiência mística da penetração na alma humana pela divindade torna-se plausível na Renovação Carismática provavelmente porque Deus não é percebido ou sentido numa posição hierárquica absolutamente transcendente à realidade ordinária e aos homens mas, ao contrário, é, constantemente, apreendido quase como diluído nessa, ao mesmo tempo em que é possuído pela alma humana e se fixa como morador no interior (*self*) humano. Ou seja, se Deus, que é concebido como transcendente aos indivíduos, mantém com eles uma relação direta, íntima e desobrigada de intermediações, Deus é, de certa forma, também possuído pelos indivíduos na medida em que a experiência com Ele é subjetivada e interiorizada

Embora esteja presente nos indivíduos indiscriminadamente, o "eu divino" é especialmente despertado, conscientizado, revelado ao carismático após este ter experimentado a Deus-Espírito. Uma vez descoberto, o "eu divino" deveria ser cultivado e preservado de todo mal do pecado, mediante o cumprimento de regras ascéticas para alcançar a santidade e do exercício da espiritualidade. A existência de um "eu divino" seria fortalecida ou conscientizada após o arroubo do fiel por Deus-Espírito quando, ao ser "possuído", também O "possui" em si mesmo. Nesse momento, o Espírito não somente passa a ser sentido, presenciado, notado em seu "interior" subjetivo, como a ser percebido como o ordenador e condutor de todas as coisas da vida "exterior" objetiva.

A intenção carismática de atingir a santidade e a intenção do padrão novaerista de alcançar um *self* perfeito têm entre si alguma equivalência. Só mesmo exercitando a santidade ou cultivando o *self* é que a natureza pecadora do homem – o *self* imperfeito ou *ego* para os novaeristas (Amaral 2000) – poderá ser superada, purificada. O exercício contínuo de cultivar a presença do sagrado no interior de si mesmo conduzirá o fiel a um processo de santificação e de desenvolvimento espiritual. Segundo as crenças da Nova Era, uma evolução espiritual. A maior ou menor consciência da "movimentação do Espírito" dependerá da quantidade e intensidade da experimentação espiritual cotidiana, do cumprimento de regras ascéticas para alcançar a santidade, do serviço engajado na instituição e na participação em um grupo que estimule a experimentação de Deus.

Segundo os carismáticos cançãovistas, quanto mais sintonizado e abandonado à "movimentação de Deus" e quanto mais cultivada a santidade, mais a presença Dele e das realidades divinas não-ordinárias serão sentidas e percebidas. O crescimento espiritual provoca uma mudança na percepção da realidade ordinária. Como conseqüência, a realidade não-ordinária, crida ser habitada pelos seres celestiais reconhecidos pelo catolicismo, é apreendida através de

visões, de audições, de sensações. Além da possível experimentação carismática do Espírito Santo como energia espiritual “movimentadora” e condutora da realidade cotidiana, as experiências religiosas narradas por carismáticos da e na Canção Nova sugeriram também que as pessoas de Jesus, de Nossa Senhora e dos anjos são experimentadas como seres espirituais presentes na realidade. Deles emanam energias espirituais, a ponto dos fiéis os sentirem “na pele” e no “interior do coração”. As pessoas desses seres espirituais podem interferir diretamente na vida dos fiéis, ser interiorizadas por eles e conservadas em seu “eu interior”. As expressões “sentir a presença de Jesus” ou “sentir a presença de Nossa Senhora, de Maria” ou “sentir a presença de anjos”, extraídas dos relatos de carismáticos e observados no discurso de comunitários cançonovistas nos Acampamentos de Oração, indicam que os fiéis apreendem as pessoas de Jesus, de Nossa Senhora e dos anjos através de percepção sensorial, talvez como energia espiritual deles derivadas. Registros de alguns relatos que associam “arrepios” no corpo como a “presença de Jesus e anjos” confirmam essa idéia. Fazemos, contudo, a mesma ressalva feita sobre a experimentação do Espírito Santo: Jesus, Nossa Senhora e os anjos não perdem sua pessoalidade ao serem experimentados como energia espiritual. Parece que a presença das Suas pessoas é capaz de irradiar uma energia/força/vibração e provocar sensações e percepções como arrepios, cheiro, visão de vultos. Eles são transcendentais, destacados dos indivíduos, embora com eles se relacionem intimamente e horizontalmente. Quando o discurso do “mergulho no Espírito de Deus” considera que a realidade ordinária dos homens é atravessada pela realidade divina – o que resulta na comunicação e na integração das realidades ordinária e extraordinária (Amaral, 1999) – mostra-se aproximado das tendências holísticas e ecológicas características da Nova Era. Os casos presenciados nos Acampamentos de Oração, em que o sagrado (Espírito Santo, Jesus, Nossa Senhora, anjos) é associado ao sol, ao vento, ao ar, ao mar, podem expressar a combinação e a integração entre sagrado, homem e natureza.

Como já apontou D’Andrea (2000) entre outros autores, é comum entre os que podem ser identificados com parte do movimento Nova Era a afirmação que a mudança ou o refinamento da percepção da realidade é devido à “transformação da consciência” ou “alteração da consciência”, atingidas por experiências místico-espirituais. A experiência místico-extática é o momento em que, sendo silenciados o *ego*, o intelecto, o consciente, o estado mental de vigília, o mundo exterior, o indivíduo está aberto ao recebimento dos dons espirituais. Segundo algumas concepções da Nova Era, existiriam seres espirituais de realidades não-ordinárias responsáveis em auxiliar a humanidade, concedendo a ela energias criadoras e manifestando-se aos indivíduos também como aparições, visões, cura etc. Enquanto a religiosidade Nova Era estimula a apreensão e a integração com o divino através de variadas técnicas de “expansão da consciên-

cia”, como a meditação oriental, sensibilização musical, canto de mantras, o uso de chás xamânicos, podemos dizer que na Renovação Carismática a “oração na linguagem dos anjos” é a forma mais freqüente e sempre referida pelos fiéis como o momento de esvaziamento da mente e tentativa de entrega, captação e comunhão com o divino. É uma evidente manifestação católico-carismática de abdicação dos controles intelectuais e entrega à ação de Deus. Semelhante ao comum dos adeptos Nova Era, a presença do divino entre os carismáticos é experimentada, fundamentalmente, por faculdades não intelectivas, mais sentimentais e intuitivas. A captação dos dons espirituais (visões, aparições, profecias, dom de línguas, cura) é concebida como graça de Deus por meio do Espírito Santo. Carismáticos costumam dizer que eles são somente o microfone de Deus-Espírito. Na Canção Nova, a “oração em línguas” é acompanhada com acordes musicais e dirigida pelos líderes comunitários no tom desses acordes, o que a reverte em “canção em línguas”²⁰. Aproxima-se muito da entonação dos mantras tibetanos. Deter o pensamento é uma das condições apontadas tanto por carismáticos quanto por novaeristas para se perceber a realidade de maneira ampliada ou introduzir-se ao nível sobrenatural da realidade. Num Acampamento de Pentecostes, uma comunitária diz que Deus estaria lhe enviando uma imagem segundo a qual os participantes do retiro usavam capacetes na cabeça, algodões nos ouvidos e cadeados nos corações. A interpretação que a comunitária deu a essa imagem – segundo ela, vinda diretamente de Deus – era que os fiéis estavam avessos e relutantes à ação de Deus. Os capacetes na cabeça significavam todo o controle racional operado pelos fiéis ali presentes; os ouvidos com tampões, o seu fechamento para tudo o que Deus “fala ao coração”, e o coração com cadeado seria a sua resistência ao abandono a Deus. Incentivando o fiel a superar o controle da razão, ela propõe:

Apresente a sua mente, raciocínio, seu cérebro, seus neurônios, toda sua razão. (...) Peça, Vem Espírito Santo. Abandone, assim, a sua mente. Eu quero que minha mente mergulhe no Teu Espírito. Retira Senhor todo o capacete, retira tudo o que está impedindo. (...) Eu apresento minha mente para que ela seja mergulhada. (...) O Senhor quer começar por aí, porque ele tem muito a revelar nas músicas, nas pregações, mas se sua mente não estiver mergulhada no Espírito Santo, você vai passar o “Acampamento” inteiro querendo entender, entender, e não vai experimentar (Eliana, Acampamento de Pentecostes, 2002).

Embora os carismáticos da Canção Nova não utilizem as mesmas técnicas “espirituais” da Nova Era para apreender a realidade do sagrado, podemos notar técnicas corporais para oração (olhos fechados, mão no coração, balanço lento do corpo), técnicas de sensibilização que criam imagens alegóricas para ajudar

o fiel a se concentrar no divino; recursos musicais com riqueza melódica, ritmos lentos ou acelerados, de acordo com o propósito ritual; o “repouso no Espírito”, que poderia ser considerado uma técnica de relaxamento, na medida que, em sinal de entrega total ao Espírito Santo, o fiel “desmaia” sob o amparo de outra pessoa. Relembremos que o trabalho de Raymundo Heraldo Maués (2000) sobre as relações entre Renovação Carismática e o xamanismo amazônico descreve detalhadamente algumas dessas técnicas corporais. A “oração na linguagem dos anjos” pode ser considerada uma técnica que promove a abertura e a evocação a Deus pelo fiel²¹.

Segundo Magda, assídua participante dos “Acampamentos” na Canção Nova, “orar em línguas” significa desprezar o intelecto, não pensar e se abandonar à condução do Espírito.

Quando a gente fala normalmente, a gente pensa o que vai dizer. Há uma barreira intelectual quando faço a concordância, quando faço entonação, quando dou um ponto final. Na oração em línguas quem fala é Deus, é o Espírito de Deus em meu espírito. No início, o pensamento é tirano e vai querer conduzir a oração. Vou pedir por isso, por aquilo. Aí não estou orando nada, estou fazendo som. Depois, a gente aprende a não se ligar no intelecto e se entregar nas mãos de Deus. (Magda, “Acampamento de Pentecostes”, 2002)

Essa interpretação é, em última análise, contemplada pelo que defende Colin Campbell (1997) sobre o Ocidente estar passando por um processo de “orientalização” que introduz, na cultura religiosa ocidental, marcadamente dualista, concepções mais holistas para o entendimento da realidade cotidiana.

5. Considerações finais

O esforço comparativo entre concepções e práticas religiosas do catolicismo carismático e do movimento Nova Era, definitivamente instigado pelo rico cenário de manifestações místico-extáticas observadas na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova, é a prova real de que a Renovação Carismática Católica continua arduamente carismática (e cada vez mais). O constituinte religioso-experimental é o traçado mais saliente. Ambas, indubitavelmente, aquilatam a experiência mística para construção de suas religiosidades.

A valorização da experiência subjetiva e mística com o sagrado tem adquirido formatos incomuns no catolicismo carismático e provocado flexibilidade no relacionamento entre fiel e instituição. Entretanto, a experiência religiosa carismática não se constitui omitindo parâmetros institucionais – especialmente os referentes a elementos da tradição que abrange um conjunto simbólico, ritual

e conceptual – nem se produz afirmando leal ou absolutamente os valores institucionais. Estabelece-se atribuindo aos valores institucionais diferentes significações, elaborando definições e redefinições intersubjetivas e contextuais. Segundo Daniele Hervieu-Léger (1997), as correntes religiosas modernas de reavivamento religioso são dotadas de propriedades subjetivas que influenciam a escolha religiosa. Tais movimentos – dentre os quais a RCC – oferecem elementos simbólicos de ruptura com “o conjunto de crenças, das doutrinas, dos saberes, das normas e das práticas obrigatórias que a própria instituição define como sendo do corpo da Tradição, cuja integridade ela preserva e cujas apropriações ela controla” (Hervieu-Léger 1997:45). “Comunidades emocionais” constituiriam a conseqüência provável de um processo de desenraizamento simbólico – enquanto organização das identificações coletivas e individuais – na esfera religiosa (Hervieu-Léger 1997:31).

Portanto, na medida em que, para privilegiar a experiência religiosa, vale reinterpretar conceitos e valores institucionais, a instituição, embora não seja negada, é relativamente transcendida; passa a ter uma relevância mais referencial de identificação religiosa do que propriamente representar a reunião de adeptos fiéis às regras institucionais. O que mais importa é o tipo de experiência místico-religiosa vivida a partir de determinados elementos institucionais, mas ainda no seio da instituição. Elementos institucionais estão presentes, alguns são reavivados mas sofrem ressignificações. Tais ressignificações permitem que o fiel carismático – sem deixar de se sentir e se identificar como católico – possa relativamente desprender-se ou atribuir à instituição importância de “pano de fundo”, visto que em primeiro plano é posta a experiência com o sagrado. A experiência místico-religiosa possibilita que o fiel transfigure aspectos institucionais através de redefinições subjetivas e, ao mesmo tempo, se utilize da instituição como referência simbólica de identificação religiosa.

A tese da “vida no Espírito” ou do “mergulho no Espírito”, a qual prevê a contemplação e o exercício das experiências “espirituais” como legitimação de aspectos religioso-institucionais, se não parece estimular o diálogo inter-religioso entre os níveis institucional-hierárquicos da Renovação Carismática Católica e os Novos Movimentos Religiosos, pode acabar provocando a produção de religiosidades pouco institucionalizadas. Religiosidades pouco institucionalizadas, nas quais a escolha individual e a experiência mística tomam centralidade, são mais generosas ao trânsito ou a um diálogo inter-religioso com a Nova Era.

Por fim, reproduzo trechos do depoimento de um participante assíduo em eventos na Comunidade de Vida Canção Nova (o primeiro relato que colhi, datado de 1995 e responsável pela minha iniciativa de incursão etnográfica naquela comunidade). A um passo mais próximo de mim, olhos sobressaltados e voz trêmula, dizia ele: “A gente sente até os anjos voando!”. A Canção Nova era “um lugar sagrado, privilegiado por Deus para a revelação espiritual perma-

nente". Era "grávida de total encantamento", "e o melhor é que fica logo ali, numa cidadezinha do interior de São Paulo, a poucas horas do Rio". "Todo mundo do céu, o Espírito Santo, a Virgem Maria, os anjos do céu costumam fazer-se manifestos de verdade" – asseverava – através de visões, aparições, profecias, curas, sensações.

Ontem assim, hoje também (com muito mais nuances).

Referências bibliográficas

- ABIB, Jonas. (2000), *Canção Nova: uma obra de Deus – Nossa história, identidade e missão*. São Paulo, SP: Loyola.
- AMARAL, Leila. (2000), *Camaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- BENEDETTI, Luiz. (1988), *Templo, Praça, Coração: a articulação do campo religioso católico*. Tese de Doutorado em Sociologia, USP, São Paulo.
- BERGER, Peter (2001). "A Dessecularização do Mundo: Uma visão global". *Religião e Sociedade*, nº 21 (1), pp. 9-23.
- BIRMAN, Patrícia. (1997), "Males e malefícios no discurso neopentecostal". In Birman, Patrícia., Novaes, Regina., Crespo, Samyra (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- CAMPBELL, Colin. (1997), "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, 18 (1), pp.5-22.
- CAMURÇA, Marcelo. (1997), "A Nova Era diante do cristianismo histórico: interlocutor ou objeto de estudo?" *Atualidade em Debate*, caderno 50. Rio de Janeiro: IBRADES.
- _____. (1998), "Sombras na Catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto". *Numem*. Vol. 1, nº 1, p. 82-125.
- CAPRA, Fritjof. (1983), *O Tao da Física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Curtrix.
- CARRANZA, Brenda. (2000), *Renovação carismática: origens, mudanças e tendências*. Aparecida do Norte, SP: Editora Santuário.
- CSORDAS, Thomas. (1994), *The Sacred Self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- _____. (1997), *Language, Charisma, and Creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- D'ANDREA, Anthony. (2000), *O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola.
- DROOGERS, André & BOUDEWIJNSE, Bárbara (1991), *Algo mais que ópio*. San Jose, Costa Rica: Editorial Rei.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. (1997), "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?" In *Religião e Sociedade*, 18 (1), pp. 31-48.
- MARIZ, Cecília (2000), "Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças". *Cadernos Adenauer*, nº 9, 33-52.
- _____. (2002), "Aparições da Virgem e o Fim do Milênio". *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*, nº 4: 35-53.
- _____. (2003), "Rainha dos anjos: A aparição de Maria em Itaipu, Niterói". In Steil, Carlos A., Mariz, Cecília L. & Reesink, Mísia L. (2003) (orgs). *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

- _____ & MACHADO, M.D.C. (1998), “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”. *Antropolítica*, nº 5: 21-44.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (2000), “Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica”. *Ciencias Sociales Y Religión*, nº 2 : 119-151.
- _____. (2003), “Bailando com o Senhor’: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. *Revista de antropologia*, v. 46, nº 1: 9-40.
- MIRANDA, Júlia. (1999), *Carisma, Sociedade e Política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- OLIVEIRA, Eliane Martins. (2003), *O mergulho no Espírito de Deus: diálogos (im) possíveis entre a Nova Era e a Renovação Carismática Católica na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UERJ, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, Pedro. (1999), “O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática Católica”. *REB* nº 236: 823-835.
- ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo*. São Paulo: EDUSP/ FAPESP.
- SANCHIS, Pierre. (1993), “Catolicismo, entre Tradição e Modernidades”. *Comunicações do ISER*, nº 44: 9-24
- _____. (1994), “Pra não dizer que não falei de sincretismo”. *Comunicações do ISER*, nº 45: 5-11.
- SILVEIRA, Emerson Sena. (2000), *Tradição e modernidade na Renovação Carismática Católica: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem*. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora.
- STEIL, Carlos. (1998), “A igreja dos Pobres: da secularização à mística”. *Religião e Sociedade*, 19 (2): 61-76.
- WEBER, Max.(1982), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão sintetizada da dissertação de mestrado intitulada “O mergulho no Espírito de Deus: diálogos (im) possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova”, apresentada em Junho de 2003 no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ, sob orientação da socióloga prof^ª. Dr^ª. Cecília Loreto Mariz. O trabalho dissertativo esteve dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, apresento um breve histórico sobre o surgimento da RCC; as relações entre instituição católica e experiência espiritual carismática; uma sucinta revisão bibliográfica sobre o tema, identificando linhas de abordagem (objetivista-organizacional e subjetivista-experiencial), autores e suas obras bem como teço alguns comentários e situo o objeto de pesquisa em questão. O segundo capítulo apresenta a Comunidade de Vida Canção Nova. Para tanto, traz informações gerais sobre o que são Comunidades de Vida e reproduz a versão da literatura “nativa” cançonovista sobre o surgimento da Comunidade. Além disso, sugere uma possibilidade interpretativa da proposta religioso-comunitária de “viver no Espírito”, adotada pela Canção Nova. No terceiro capítulo, proponho a confrontação entre alguns aspectos relativos às concepções e às práticas religiosas do catolicismo carismático cançonovista em particular – embora vários desses possam ser identificados também no catolicismo carismático em geral – e do movimento Nova Era.
- ² Considero o conceito de “sincretismo” como caracterizou Sanchis (1994): (...) um processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevisitas dimensões, que consiste na percepção – ou na

construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do “outro” em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento do paralelismo e/ou das semelhanças. (Sanchis 1994 :7)

- ³ O termo “cançãoovista” foi elaborado pela autora apenas como recurso estilístico para fazer variação ao complemento nominal “da Canção Nova”. Deste ponto em diante, a palavra “cançãoovista” será usada sem aspas.
- ⁴ A dissertação é concordante às considerações de Camurça (2000) sobre a noção de “diálogo” como uma representação produzida por agentes sociais. “O discurso sobre o diálogo, que vai dar concretude, objetivar o que se entende por “diálogo”, termina por construir o campo onde vai se travar esse diálogo e definir quem dialoga ou não” (Camurça 2000). Desse ponto em diante, a palavra “diálogo” será usada sem aspas.
- ⁵ Uso a denominação Centros Holísticos tal como Amaral (1999): “Os centros holísticos apresentam-se, assim, como os ‘lugares’ privilegiados para prestar serviços e cumprir funções específicas e pontuais, de acordo com as demandas, necessidades e escolhas individuais de pessoas que constroem um tipo de experiência religiosa errante” (Amaral 2000:15).
- ⁶ O termo “novaerista” é usado por Camurça (2000) e aqui tomado apenas como recurso estilístico para fazer variação ao complemento nominal “da Nova Era”. Ressalve-se que, com isso, não se quer generalizar ou diminuir a complexidade do fenômeno. Deste ponto em diante, a palavra “novaerista” será usada sem aspas.
- ⁷ É pertinente lembrarmos que, na qualidade de tipo “puro”, o misticismo foi conceituado por Weber (1982) em contraposição ao ascetismo. Indicando-os como orientações opostas de condutas renunciadoras do mundo, enquanto o místico procuraria minimizar sua ação no mundo, o asceta seria avaliado através de sua ação no mundo. Não obstante, segundo o autor, em ambos os casos, seria possível relativizar tal contraste quando o místico resolvesse viver o misticismo em meio às ordens do mundo e o asceta procurasse superar a condição maligna da criatura “na própria natureza do agente” (Weber 1982:374), concentrando-se sobre as realizações redentoras prescritas por Deus, precisando, para isso, renunciar as ordens do mundo. O místico seria como o receptáculo do divino, baseando sua experiência religiosa na contemplação, e o asceta considerar-se-ia como um instrumento de Deus, assumindo uma atitude de controle de seus impulsos naturais e desejando controlar o mundo (ascetismo intramundano) para servir a Deus. Tanto o ascetismo quanto o misticismo poderiam ter conotação de intramundano (no mundo) ou extramundanos (fora-do-mundo).
- ⁸ Um mapeamento das Comunidades de Vida no Brasil realizado para a elaboração da dissertação de mestrado identificou a localização predominante dessas comunidades em regiões interiores do país. Entretanto, também aparecem situadas nos grandes centros urbanos. As comunidades urbanas parecem possuir representação diferente das localizadas em áreas retiradas dos centros urbanos. Hipotetizo que as comunidades encontradas no interior são entendidas como lugar privilegiado para a manifestação permanente do sagrado, onde corre seiva bruta espiritual, enquanto que comunidades fixadas nas cidades grandes representam frente de missão ou pronto-socorro espiritual. A socióloga Cecília Mariz atualmente estuda Comunidades de Vida estabelecidas na capital da cidade do Rio de Janeiro.
- ⁹ É preciso enfatizar, contudo, que, no catolicismo, não foram somente os carismáticos que buscaram adquirir alguma autonomia da instituição. Recordemos que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) definiram-se como a “igreja dos pobres”. Propunham-se ser uma igreja construída a partir de uma base social e leiga, articulada ao movimento popular e voltada para a libertação dos oprimidos, em oposição à igreja institucional, envolvida com o *status quo* (Steil 1998). Entretanto, não se propunham viver em habitação comum. As ordens religiosas podem ser apontadas, igualmente, como organizações que guardam certo grau de autonomia dentro da Igreja Católica. Há autores, inclusive, que as consideram como “seitas eclesásticas”: uma maneira de questionamento ao *establishment* religioso no âmbito católico (Seguy apud Cohen 1997:136).

- ¹⁰ O número de Comunidades de Vida a que esse artigo faz referência está baseado em dados de Carranza (2000). Recentemente, uma reportagem da revista *Carta Capital* (2004) sobre Comunidades de Vida estimou a existência de mais de 300 comunidades no Brasil. Vale verificar a informação.
- ¹¹ A enorme área (cerca de 20.000 m²) da Comunidade de Vida Canção Nova está subdividida em muitas partes: a vila de casas onde moram os membros comunitários; o “Rincão do Meu Senhor” (amplo ginásio para retiros de massa); o prédio da Rádio Canção Nova; um posto médico para atendimento dos membros comunitários, da população adjacente à comunidade e dos freqüentadores de eventos na comunidade; uma escola que oferece ensino fundamental para as crianças da comunidade; Casa de Maria (lugar para confissão e reza do terço); o Capelão São José e a Capela Sagrada Família; a Casa do Clube do Ouvinte (lugar onde se faz assinatura de sócios da Canção Nova, recebendo dinheiro de participantes dos eventos, depositado por boleto bancário); o quiosque de oração; a área de intercessão (lugar onde padres ou leigos consagrados ministram aconselhamentos e cura durante os eventos realizados na Canção Nova); o shopping DAVI – Departamento de Audiovisuais (shopping onde são vendidos materiais audiovisuais) – fitas cassetes e fitas VHS com palestras e shows gravados, Cd’s de Bandas de Música e palestras – livros, revistas, (artigos religiosos e vestuário); Pousada Sérgio Abib (pousada para abrigar participantes dos eventos); *Campings* masculino, feminino e familiar; lanchonetes e refeitório. A Canção Nova produz alimentos de subsistência para o consumo dos seus comunitários.
- ¹² Nos rituais da Canção Nova podemos sublinhar a recorrência à simbologia do “mergulho” e outras alegorias associadas especialmente à água para simbolizar “entrega a” e/ou “posse” do Espírito de Deus.
- ¹³ Em estudos sobre pentecostalismo evangélico, o tipo de abordagem que identifica a integração concomitante de oposições típico-ideais numa determinada proposta religiosa foi adotado mais comumente, por exemplo, por Droogers (1991). O autor definiu o pentecostalismo como um fenômeno paradoxal onde tendências como tradição e modernidade são atuantes e concomitantes.
- ¹⁴ Maués (2000), no seu estudo comparativo sobre pajelança cabocla e Renovação Carismática, observou também experiências de sensações, visões e presença de anjos e de Nossa Senhora em rituais carismáticos.
- ¹⁵ Benedetti (2001) identifica igualmente que os carismáticos percebem Deus como uma presença imediata, sensível e palpável. O autor observa que os carismáticos recorrem freqüentemente aos verbos sentir, tocar e ver. Autores como Hervieu-Léger (2001), Maués (2000), Silveira (2000), Cohen (1997), entre outros, também destacam a relação efetivo-emocional, íntima e horizontal entre o fiel e o sagrado no catolicismo carismático.
- ¹⁶ Refiro o conceito de “fundamentalismo” tal como Berger (2001): “O termo (...) sugere uma combinação de várias características, como forte paixão religiosa (...) e uma volta à fontes tradicionais de autoridade religiosa” (Berger 2001:13).
- ¹⁷ Uso o termo “presenteísta” tal como Michel Maffesoli (1996).
- ¹⁸ Neste ponto, vale a pena lembrarmos o posicionamento religioso assumido por Pe. Haroldo Rahm, jesuíta americano, introdutor da Renovação Carismática no Brasil, que introduziu na sua prática de oração concepções e práticas orientais, considerando que o aprendizado da espiritualidade oriental o fez ficar não só cada vez mais impressionado pelas “bezas espirituais” (Rahm 1982: 155) orientais como notar similaridades com os pensamentos essenciais de Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, reconhecidos como místicos católicos. Esse padre também é praticante de yoga.
- ¹⁹ A prática da abertura da Bíblia ao acaso e interpretação como inspiração divina foi mencionada por Benedetti (2001) como fundamentalismo.
- ²⁰ Maués (2000) já se referiu a essa modalidade de oração em línguas cantada.
- ²¹ Maués observou, no referido estudo comparativo entre os rituais do catolicismo carismático e da pajelança cabocla, práticas parecidas presentes numa e noutra, como a “oração em línguas”, a

possessão do fiel por Deus, a evocação de Jesus, anjos e Nossa Senhora, a sensação da presença e as visões de seres divinos ou ao redor de si (Maués 2000:140-141).

Eliane Martins de Oliveira

Doutoranda em Ciências Sociais no Centro de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Áreas de interesse e pesquisa: catolicismo, diálogo inter-religioso, movimento Nova Era, estudos sobre êxtase religioso.

E-mail: elianemartins@bol.com.br; lanemartins@tutopia.com.br

TV

CATÓLICA CANÇÃO NOVA: “PROVIDÊNCIA E COMPROMISSO” X “MERCADO E CONSUMISMO”

Antônio Mendes da C. Braga

Era fevereiro do ano de 1978, na cidade de Queluz, interior de São Paulo, um padre católico, Padre Jonas Abib, e um grupo de doze jovens leigos se sentiram motivados a fundar uma comunidade inspirada no Evangelho e nos ensinamentos da Igreja Católica. Essa comunidade foi batizada com o nome de Canção Nova. Segundo Padre Jonas (Abib 2000), a idéia de formar a comunidade surgiu a partir de uma solicitação do então bispo de Lorena, Dom Antônio Afonso de Miranda, pedindo-lhe que buscasse concretizar ali o que estava recomendado na encíclica papal “Evangelii Nuntiandi”, cujo tema era a evangelização no mundo contemporâneo. Segundo Padre Jonas, foi marcante para a história da Comunidade Canção Nova o segundo artigo daquela encíclica que, sob o título “A utilização dos meios de comunicação”, convida a Igreja Católica e os católicos a utilizarem os meios de comunicação de massa para o anúncio do Evangelho.

Inspirados nessa encíclica, os membros da comunidade, ligada ao Movimento Renovação Carismática Católica, adquiriram em 1980 uma emissora de rádio de ondas médias (AM), localizada na vizinha cidade de Cachoeira Paulista, dando início a um envolvimento efetivo com os meios de comunicação de massa. As atividades do grupo cresceram rapidamente e em 1989 foi inaugurada sua primeira transmissora de televisão. Desde então, o que se verifica é uma presença cada vez maior da Rede de Rádio e TV Canção Nova no território nacional brasileiro, hoje composta por rádios AM, FM e SW e por quatro

geradoras de TV, com 263 retransmissoras, sinal aberto para antenas parabólicas, presença em 146 operadoras de TV a cabo e um sinal televisivo que pode ser acessado na Europa Ocidental, Norte da África, Paraguai e Uruguai. Além disso, dispõe de um portal na *internet*, uma pequena revista mensal, publicações de livros, produção CDs e de vídeos (VHS, DVD), além de comercializar pequenos produtos como camisetas e bonés.

Empreendimento dispendioso, o custo operacional mensal para fazer tudo isso funcionar, em 2003, girou em torno de R\$ 6.000.000,00¹. Isto sem contar os projetos e investimentos na ampliação do número de retransmissoras. Número modesto quando comparado com o das grandes redes de televisão brasileiras. Porém, nada desprezíveis. A TV Canção Nova, juntamente com a Rede Vida e a TV Século XXI, também representa a (re)inserção da Igreja Católica na mídia televisiva num tempo em que este veículo de comunicação tornou-se fundamental para as Igrejas, dentre outros motivos, em virtude dos seus projetos de manutenção ou ampliação do número de fiéis.

Diferentemente de suas congêneres católicas, a TV Canção Nova tem uma peculiaridade: não existem inserções publicitárias na sua grade de programação, exceção feita aos produtos de evangelização da própria Canção Nova, como os vídeos, livros e CDs. A TV é totalmente mantida com a venda desses produtos e com a contribuição pecuniária de seus sócios-telespectadores. Os membros da Comunidade de Vida e Aliança Canção Nova – a quem pertence todo esse complexo de *mass media* – não querem e nem pretendem fazer uso de inserções publicitárias estranhas a sua grade de programação. O que nos propomos a analisar e a refletir neste texto é o porque desta opção e que tipo de questões subjacentes estão por trás dela.

Parafraseando o princípio ascético de “estar no mundo, sem ser do mundo”, podemos dizer que existe um desejo e um objetivo dos membros da Comunidade Canção Nova no sentido de “estar na mídia sem ser da mídia”, ou para ser mais preciso, “estar no espaço midiático-televisivo sem ser do campo midiático-televisivo”, aqui na acepção *bourdieusiana* do termo. Isto implica em reconhecer, em primeiro lugar, que a objeção às inserções publicitárias vindas de fora representa uma opção tácita no sentido de não precisar submeter-se “às regras do mercado”, ou seja, não precisar se submeter ao jogo de forças e de lutas que caracterizam o campo midiático-televisivo (Bourdieu 1997) e, subseqüentemente, ter autonomia diante das demandas externas que possam entrar em confronto ou que possam gerar desconforto em relação à visão de mundo e ao *ethos* cançonovista. Neste ponto, é necessário reconhecermos que se trata de uma opção tácita até o presente momento bem sucedida, posto que isto coloca realmente a TV Canção Nova numa relação autônoma para com os “índices de audiência”, dependendo exclusivamente das contribuições de seus sócios-telespectadores. Desta perspectiva, podemos afirmar que a TVCN consegue, de fato, atingir seu intento de “ser da mídia, sem estar na mídia”.

Se há pertinência na possibilidade de pensarmos a TV Canção Nova com significativa autonomia em relação às pressões econômicas do campo midiático-televisivo, também tem sentido pensarmos que tal opção é motivada por questões mais profundas que se tornam mais claras quando procuramos saber de fato quem é a Canção Nova.

“Providência e Compromisso” X “Mercado e Consumismo”

Para compreendermos as implicações religiosas referentes a esta opção de não se fazer inserções publicitárias, utilizaremos inicialmente como referência a contraposição entre os significados dados às expressões “providência e compromisso” em contraposição à determinada visão cançonovista do “mercado” e do “consumismo”.

O primeiro passo para compreendermos o que vem a ser a “providência” na Canção Nova é reconhecer que para os membros dessa Comunidade² a TV é antes de tudo um projeto de Deus, guiado por sua vontade, à qual eles devem se entregar e obedecer. Esta entrega e obediência – realizada dentre outras formas pelo do compromisso com a oração, com o trabalho e com uma vida cristã coerente – corresponde à possibilidade de “não se preocupar e confiar em Deus” posto que a “providência divina” se encarrega de garantir o necessário à realização daquilo que está nos planos de Deus. A certeza da “providência” é – junto com a contribuição dos sócios – vista pelos membros da Canção Nova como seu principal “lastro econômico”. É o próprio Padre Jonas, fundador da Comunidade que diz: *“Para que a missão Canção Nova se realizasse, desde o início Deus já mostrava que Ele providenciaria todo o necessário. Íamos depender unicamente da Providência. Não tínhamos meios nem locais para fazer nossos encontros. Tudo foi conseguido pela Providência”* (Abib 2000: 44).

Entre histórias e testemunhos, parábolas e metáforas, Padre Jonas costuma explicar o sentido da “providência” para ele e para os membros da Comunidade. Uma metáfora apresentada no “Acampamento de Oração sobre a Providência”, realizado em setembro de 2003, é bem paradigmática. Nesta ele compara as “graças de Deus” a uma caixa d’água e o homem a um cano. Se o homem está sempre disposto a “obedecer a Deus” é como um cano aberto onde a água sempre passa e a “providência” sempre se manifesta. Se for um “cano fechado à vontade de Deus”, com o tempo se enferruja e a “providência e a graça de Deus” tem dificuldade de se manifestar, pois a água é suja, enferrujada. Também nesta mesma palestra Pe. Jonas contava um testemunho muito emblemático de fato ocorrido com ele quando alguém pediu o seu único terno emprestado. Ele emprestou, mas, segundo ele, Deus falou em seu coração: *“– Dá o terno”*. Foi o que ele fez. Dois dias depois, um membro da comunidade que não sabia desta história chegou do Nordeste com um terno que um alfaiate enviara de presente ao Padre Jonas.

Estes e outros casos, histórias, testemunhos, metáforas e parábolas, estão presentes no dia-a-dia da Canção Nova e são compartilhados como confirmação, prova e reificação da certeza que os cançonovistas têm de que a "providência" de Deus existe e de que ela se manifesta porque a Canção Nova é uma obra sua, inspirada pelo Espírito Santo.

Todavia, como já foi dito, não é só a "providência" que fornece o "lastro econômico" com o qual a TV se mantém e se amplia. Existe também a contribuição dos sócios, que é vista como um "compromisso" com a missão evangelizadora da Canção Nova. Trata-se de um "compromisso" que deve ser visto não apenas no sentido pecuniário. O "compromisso" tem aqui um outro significado mais imediato, ligado à idéia de "participação", tal qual nos afirmam as palavras de um líder do grupo que entrevistamos:

"Há também o sentido da participação, a Canção Nova não quer realizar o que ela realiza sozinha, a Canção Nova é Igreja, então nós queremos que todos participem. Quando a gente fala do privilégio que é de alguém sustentar este meio de comunicação nós estamos muito conscientes desse privilégio, que é meu também, e que é de qualquer pessoa que pode dar um pouquinho de contribuição de qualquer forma, rezando por nós, participando conosco, divulgando a Canção Nova, ou se associando, e aí nos ajudando financeiramente e participando desta Obra que é da Igreja. (...)".

Mais adiante voltaremos a falar de outras implicações mais profundas desse sentido de "compromisso e participação". Por hora basta chamar a atenção para o fato de que para os membros da Canção Nova a participação dos sócios deve "ir além" da contribuição monetária. Tanto que são estimulados a se organizarem em suas cidades e realizarem campanhas como o "Dia 'D' de divulgação da Canção Nova, eventos de oração etc. É bom ressaltar que isso não implica em deixar de lado um grande estímulo à contribuição pecuniária dos telespectadores, convidando-os a se tornarem sócios. Existem inclusive programas voltados para questões referentes à manutenção econômica da TVCN, como é o caso do "Clube do Ouvinte" (que, dentre outras coisas, estimula a doação e presta conta do dinheiro arrecadado) e a campanha mensal "Dai-me Almas", que corresponde à campanha de arrecadação de dinheiro para manter a rádio, Internet e TV em funcionamento³.

Inevitavelmente, o fato de os telespectadores serem estimulados a contribuir economicamente traz críticas negativas para a Canção Nova, mesmo dentro da Igreja Católica. Todavia, não deve ser desprezado o fato de que a alternativa de se arrecadar fundos através de comerciais é vista como mais arriscada, dado que é entendida como algo que pode comprometer o próprio projeto evangelizador da Canção Nova.

É aquele mesmo entrevistado citado acima que nos diz:

“No início, quando a rádio Canção Nova era rádio Bandeirante de Cachoeira Paulista, operando com 100 watts – uma lâmpada – houve experiência de inserções comerciais na Canção Nova. Não sei quanto tempo durou, mas sei que durou um tempo brevíssimo. Simplesmente porque era tentar a loucura de misturar água e óleo. Nós vimos imediatamente que a nossa evangelização, a evangelização que nós percebíamos que Deus nos inspirava a fazer não tinha como fazer parceria com a propaganda. Era impossível, eram duas linguagens (grifo meu) completamente diferentes”.

Trata-se de um aparente paradoxo a afirmação acima, quando o entrevistado diz que são linguagens diferentes. É inegável o uso do *marketing* na programação da Canção Nova para divulgar os eventos e os produtos Canção Nova e a própria TV. Alguns membros são, inclusive, motivados a se aperfeiçoarem, estudarem *marketing* etc. Mas quando nosso entrevistado diz que a Canção Nova e a propaganda, o *marketing*, são duas “linguagens completamente diferentes”, devemos deslocar essa afirmação da ordem do significante para a do significado. Entendemos que sua intenção é enfatizar que na Canção Nova o *marketing* não é visto – ou utilizado – como um meio para o estímulo do consumo. Na acepção cançonovista, o *marketing* ali, naquela TV, passa por um processo de “conversão”: se pressupõe um deslocamento da esfera do “consumismo” para a esfera da “missão evangelizadora” da Canção Nova.

Existe dessa forma, a preocupação de que lucros não sejam um objetivo a ser auferido, que os produtos não estimulem o hedonismo, que tenham fins evangelizadores etc. Em suma, deliberadamente existe a intenção de separar tudo que se refere à Canção Nova daquilo que se refere ao mercado e ao consumismo (e é necessário enfatizar neste ponto que o “consumismo” é visto como algo que se remete, nesta perspectiva, à esfera do prazer pessoal, da auto-satisfação, ao hedonismo e que corresponde, desta forma, ao contrário dos preceitos ético-morais com os quais os cançonovistas buscam se identificar⁴).

Feitas estas considerações, podemos reafirmar o que dissemos anteriormente, que é o fato de depender exclusivamente da contribuição de seus sócios (e da “providência divina”), junto à opção de não inserir publicidades externas na sua grade de programação, que possibilita efetivamente manter essa TV relativamente protegida das dinâmicas mercadológicas que pouco a pouco avançam no campo midiático-religioso.

Aqui é possível se pensar diferenças em relação a sua congênere católica, a Rede Vida. Esta, por exemplo, é amplamente mantida por inserções publicitárias (muitas delas de produtos católicos, mas não exclusivamente), nem toda

grade é religiosa (como, por exemplo, as transmissões de jogos e programas esportivos) e os compromissos com certos anunciantes tornam-se muito evidentes em determinados momentos.

De outra parte, a TV Século XXI, apesar de ter muito mais semelhanças com TVCN (inclusive, e, sobretudo, por um vínculo mais estreito com a RCC), tem uma estratégia de *marketing* muito mais aberta e preocupada com a questão do mercado do que a Canção Nova. Nos meios católicos são reconhecidos e estimados por muitos a capacidade administrativa e os conhecimentos de *marketing* do padre Eduardo Dougherty, principal liderança da Associação do Senhor Jesus, que mantém e administra a TV Século XXI (Souza 2001). São igualmente conhecidos os serviços que Antônio Kater Filho, o mais destacado dos marqueteiros católicos, tem prestado a essa associação. É certo que a questão do mercado e do consumo se constitui como um tabu muito menor para a TV Século XXI que para a TVCN.

Apesar de ser a TV católica que mais cresce atualmente, a TVCN aparenta ser aquela que apresenta uma maior dependência do voluntarismo dos seus membros e da simpatia e envolvimento de seus telespectadores e que tem uma maior autonomia em relação às demandas mercadológicas em torno das quais suas irmãs católicas se sustentam. Arriscamos afirmar que a Canção Nova opera com relativo, mas significativo sucesso, sua intenção de se manter imune a determinadas regras mercadológicas que aos poucos vão se inserindo no campo das emissoras católicas de TV.

Feita essa sua opção por uma autonomia em relação às regras do mercado, a Canção Nova enfrenta algumas questões que emergem da sua relação com o catolicismo e a Igreja Católica. E é nessa sua relação que encontramos algumas pistas para a compreensão desse seu propósito de "estar na mídia sem ser da mídia".

TV Canção Nova: uma resposta católica a novas demandas

Ainda que *a priori* o envolvimento católico com a mídia televisiva possa ser pensado e analisado a partir de um contexto de disputa que se dá dentro de uma arena midiático-religiosa, acreditamos que o surgimento da comunidade Canção Nova e seu envolvimento com os meios de comunicação de massa, bem mais que o resultado de uma resposta católica a uma disputa por fiéis através dos meios de comunicação de massa⁵, parece refletir processos de transformações e mudanças que podem ser observadas dentro do próprio catolicismo e que, numa certa medida, revelam os esforços de determinados fiéis católicos em tentar encontrar ou gerar dentro da própria Igreja Católica a possibilidade de vivenciarem uma experiência religiosa mais participativa, menos anacrônica em relação à modernidade (ou, se preferirmos, à pós-modernidade), de maior contato com o Sagrado e, também, com suas rea-

lidades cotidianas, com seus anseios e necessidades enquanto homens imersos na contemporaneidade.

A Canção Nova como um todo parece ser uma resposta católica – posto que é produzida por católicos – a demandas que estão presentes na sociedade contemporânea e, portanto, entre os próprios católicos: o desejo de uma relação de maior pessoalidade e proximidade com o sagrado, com o religioso; um sagrado, um religioso que esteja mais próximo do cotidiano das pessoas, dos indivíduos; uma Igreja mais aberta à participação laica etc. Em suma, demandas que envolvem a aspiração e o desejo por uma Igreja Católica mais sintonizada com seus fiéis e que opere na mesma frequência de suas necessidades e anseios.

Nessa perspectiva, a comunidade e TV Canção Nova representam um movimento de modernização dentro do catolicismo e da Igreja Católica e seu sucesso pode ser debitado, em grande parte, à capacidade de apresentar e oferecer a seus simpatizantes e telespectadores uma maneira de “ser católico” que está mais sintonizada com seus anseios e expectativas.

Entretanto, ao mesmo tempo em que se vincula a uma (re)introdução⁶ de novidades dentro da Igreja Católica, a comunidade carismática Canção Nova, através de seus meios de comunicação de massa, também se posiciona como promotora de uma redescoberta e valorização da Igreja Católica enquanto instituição. Ou seja, existe um grande esforço dos membros dessa comunidade no sentido de “ser” e mostrar que a Canção Nova é parte desta Igreja.

Nesse ponto, a Canção Nova, ao mesmo tempo em que representa uma experiência transformadora dentro do catolicismo e da Igreja Católica, também representa um movimento de conservação. Ela é transformadora porque introduz no catolicismo e dentro da Igreja Católica a possibilidade dos fiéis experimentarem novas formas de ser e de se sentirem católicos (o que inclui tanto a glossolalia, o “batismo e repouso no Espírito”, os “dons”, o êxtase espiritual, quanto a possibilidade de transformarem práticas prosaicas do cotidiano, como assistir TV ou ouvir uma música⁷, numa experiência religiosa). Por sua vez, ela é conservadora porque não pretende se distanciar da dimensão institucional da Igreja Católica. Ao contrário, ela se empenha em propagar, defender e valorizar a Igreja enquanto instituição. Mais ainda, ela procura propagar, enfatizar e reificar os dogmas, as doutrinas e as práticas sacramentais da Igreja Católica. Como aponta Eliane Oliveira em sua pesquisa sobre a Comunidade Canção Nova (Oliveira 2003), a Igreja Católica é vista ali como o lugar de manifestação do “carisma”, de tal forma, que é na relação dialética entre a “*experiência mística com o Espírito*” e a ascese orientada pelos dogmas, pela doutrina e pelas práticas sacramentais propostas pela Igreja Católica que os membros dessa comunidade procuram realizar as suas vidas e orientar suas condutas no “mundo”.

Assim, para compreendermos essa comunidade católica, e subseqüentemente a TVCN, é necessário considerarmos esses dois elementos aparentemente

antagônicos, mas constitutivos da Canção Nova: ser ao mesmo tempo um elemento transformador e conservador dentro do catolicismo e da Igreja Católica. Um bom exemplo de como se operam essas dimensões transformadoras e conservadoras pode ser visto no programa televisivo PHN, dedicado ao público jovem.

O PHN é um programa de auditório dinâmico, de ritmo ágil, no qual o músico Dunga, seu apresentador, abre espaço para os jovens católicos apresentarem seus projetos, seus testemunhos, suas bandas de música etc. O PHN compreende também shows, acampamentos para jovens, venda de CDs, camisas, bonés e outras atividades através das quais os jovens podem ao mesmo tempo expressar sua juventude e sua identidade católica. Em suma, o PHN busca oferecer “um estilo de vida” jovem e católico, introduzindo novas práticas e maneiras de ser e se sentir um jovem católico. Mas ao mesmo tempo em que oferece ao seu público um “estilo de vida católico” que tem uma profunda sintonia com certas demandas da juventude contemporânea – e basta assistirmos ao programa ou a um acampamento de música para constatarmos a veracidade dessa afirmação – o PHN também representa um esforço de conservar e promover os dogmas, as doutrinas e princípios morais católicos. O próprio nome PHN contém em si essa preocupação conservadora cançãoovista, pois PHN quer dizer: “– por hoje não, por hoje não vou mais pecar!”. Dizer não ao pecado, à luxúria, ao hedonismo, às drogas... Dizer sim a Deus, à castidade, à oração, aos dogmas e princípios morais da Igreja.

Com o exemplo do PHN colocamos em evidência um aspecto importante para nossa compreensão da Comunidade Canção Nova: ela é aberta às novas formas de expressão (promove a mudança), mas é muito cautelosa em relação ao conteúdo (procura conservar).

Ascetismo, doutrina católica e consumo na Canção Nova

Para compreendermos como “promoção da mudança” e “conservadorismo” convivem ao mesmo tempo na Canção Nova, devemos nos remeter ao ânimo que move os cançãoovistas: a “missão” de evangelizar através dos meios de comunicação. Ou seja, para eles tanto a TVCN quanto os demais meios de comunicação que utilizam são instrumentos de um projeto maior, de uma “missão” maior: a catequização e evangelização das pessoas.

Ser da comunidade Canção Nova significa, portanto, ter sido chamado a fazer parte de um “projeto divino”. O que implica na necessidade de dar o “testemunho” e assumir uma conduta ascética em relação às coisas do mundo, que, por conseguinte, confirmaria a Canção Nova como coisa de Deus: “estar e agir no mundo sem ser desse mundo”.

Como afirma Elaine Oliveira, para os membros da comunidade é na Igreja Católica que se manifesta o “carisma”, é ali que se manifesta a “verdade”. É na

Igreja Católica que eles vão encontrar as diretrizes para a sua ascese, inclusive midiática. A defesa e promoção dos dogmas, das doutrinas e práticas sacramentais dessa Igreja é um importante elemento na legitimação da Canção Nova como parte da Igreja Católica e a base das diretrizes ascéticas através das quais seus membros procuram realizar sua missão evangelizadora.

Entendemos que a recusa de inserções publicitárias estranhas ao projeto Canção Nova expressa tanto essa busca de uma conduta ascética que certifica a TVCN como um projeto de Deus (trata-se de recusar as coisas do mundo, colocar-se fora do mundo, "estar na mídia sem ser da mídia"), quanto uma forma de garantir um controle sobre o conteúdo do que é mostrado na TV. Daí não serem encontrados na grade de programação da TVCN programas e propagandas com conteúdo ou apelo erótico, que estimulem o hedonismo, que levem à idéia de violência ou qualquer outra coisa que possa se desviar dos princípios morais da comunidade e da doutrina católica.

A participação, o compromisso dos telespectadores no sentido de manter e promover a TVCN tem um papel extremamente importante em sua manutenção. Sem eles ela não existiria. Todavia há também uma outra implicação ainda mais importante: através da compra de produtos e das contribuições pecuniárias esses telespectadores não só garantem a manutenção de todo o complexo midiático, quanto possibilitam aos membros da comunidade serem autônomos em relação à lógica de mercado e ao jogo de forças do campo midiático-televisivo mais global. Essa autonomia é mais do que uma autonomia econômica. É uma autonomia em relação a valores e princípios que entrem em choque com os princípios e valores que orientam sua conduta ascética.

Podemos considerar que a relação entre a TVCN e seus sócios-telespectadores configura-se como uma relação de troca onde, por um lado a Canção Nova oferece ao público novas formas de ser católico dentro da Igreja Católica e, por outro, esse público colaborador garante a seus membros a possibilidade de exercerem sua ascese.

Uma outra implicação desse compromisso dos telespectadores com a TVCN, que envolve tanto as contribuições pecuniárias quanto a compra dos seus produtos, é que, na medida em que tudo que envolve a Canção Nova passa a ser compreendido como um projeto de Deus, o consumo dos bens e artigos religiosos cançonovistas deixa de ser interpretado como uma prática consumista. Ou seja, esse consumo é visto tanto como uma forma de contribuição, quanto uma forma de divulgação e envolvimento com esse projeto divino e com as coisas de Deus. Nesse caso, uma prática de consumo deixa de ser interpretada como uma prática consumista. Ainda que o consumidor esteja comprando um CD, um vídeo, um livro, camiseta ou boné - e ainda que esta compra seja para uso próprio, para sua satisfação -, essa prática não é interpretada como uma prática consumista, posto que ela está revestida e inclu-

ida dentro de um significado maior no qual se insere a “missão” da Canção Nova.

Se os cançãovistas promovem e incentivam a compra e consumo de seus CDs, livros, camisetas, bonés, vídeos, e demais produtos religiosos, para eles não se trata mais de uma prática de mercado, nem de estímulo ao consumismo. A tudo isso eles sobrepõem um significado maior: levar Deus às pessoas.

Como nos diz um deles, entrevistado durante a pesquisa:

“Devemos preparar cada coisa para encantar as pessoas, arrastá-las para Deus. (...) Através desse meio, que é a televisão, nós procuramos ser ‘profissionais de Deus’, isto é, fazer o que é melhor para Deus. (...) Fazemos programas variados, de entretenimento, oração, jornalismo, formação... Mas não se trata de levar informação, trata-se de levar Deus, a forma como a Igreja vê, não a forma como a Canção Nova vê, mas a forma como a Igreja vê a realidade”.

Bibliografia

- ABIB, Pe. Jonas. (2000), *Canção Nova: uma obra de Deus*. São Paulo: Edições Loyola/Comunidade Canção Nova.
- BOURDIEU, Pierre. (1997), *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BRAGA, Antônio M. C. (2003), “- Sou Católico!: Mídia televisiva e identidade católica no Brasil (TV Canção Nova: um estudo de caso)”. São Paulo: XII Jornada Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, seminário temático Religião e Mídia.
- MAUÉS, Raymundo Herald. (2002), “Mudança de Vida: A ‘Conversão’ ao Pentecostalismo Católico”. *Revista Religião e Sociedade*, v. 22, nº2. pp. 37-64.
- OLIVEIRA, Eliane M. de. (2003) “O Mergulho no Espírito de Deus: diálogos (im) possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova”. Dissertação de mestrado em Sociologia. UERJ, Rio de Janeiro.
- SOUZA, André Ricardo. (2001), “Padre Cantores, Missas Dançantes: a opção da Igreja Católica pelo espetáculo com mídia e marketing”. Dissertação de mestrado em Sociologia. USP, São Paulo.

Notas

- ¹ Esse valor foi apresentado, durante uma entrevista para esta pesquisa, por um dos membros dessa comunidade que é um dos diretores da TVCN.
- ² Aqui é importante enfatizar que neste texto estamos analisando a Canção Nova a partir dos seus produtores. Ou seja, estamos buscando pensar a Canção Nova a partir da perspectiva daqueles que fazem parte da Comunidade Canção Nova e não da perspectiva dos seus telespectadores e simpatizantes.
- ³ Cabe lembrar que este modelo que coloca os telespectadores como sócio-colaboradores não é uma novidade nos meios de comunicação católicos. É relevante lembrarmos que este modelo foi inaugurado pela Rádio Aparecida no ano de 1955 – *O Clube do Sócio* -, por inspiração do padre redentorista Laurindo Rauber.

- ⁴ Isso implica em reconhecer o termo “consumismo” como mais êmico para os cançãovistas do que o termo “consumo”. Daí porque neste termo falamos em “mercado e consumismo” e não “mercado e consumo”.
- ⁵ Apesar da presença católica na mídia televisiva ser antiga, com os frades Capuchinhos sendo proprietários da TV Difusora de Porto Alegre (1969-1979), são os neopentecostais que a partir da década de 1980 vão colocar em evidência, dentro do cenário religioso brasileiro, o uso da televisão como importante instrumento de proselitismo de massa. Torna-se emblemática dessa nova fase a compra da Rede Record pela IURD (1989) e o fato dessa Igreja usar a televisão como parte fundamental na sua estratégia de “disputa por fiéis”. E, não bastasse a postura agressiva e barulhenta da IURD nas suas táticas de proselitismo, ao mesmo tempo a década de 1990 também representou um momento de maior visibilidade da crise de hegemonia do catolicismo no Brasil. As estatísticas apontam que enquanto por um lado o número daqueles que se dizem católicos vem diminuindo, por outro o número daqueles que se denominam evangélicos, principalmente neopentecostais, vem aumentando.
- ⁶ Heraldo Maués (2002) trabalha com a perspectiva de que o “reavivamento no Espírito” protagonizado pela RCC tem como uma das suas principais características a re-introdução de experiências místicas e mágicas na vida do fiel católico: são os casos da glossolalia, do “batismo e repouso no Espírito”, dos “dons”, como o da “cura”, do êxtase espiritual etc. Maués chama também a atenção para o fato de que esta dimensão mística e mágica remonta-se à própria origem do cristianismo, tendo sido contudo abafada e reprimida pelo processo de institucionalização da Igreja Cristã a partir da Idade Média. Em suma, o que a RCC traz de novidade é algo que já estava dado na experiência cristã desde sua origem.
- ⁷ No caso das músicas, os ritmos são os mais diversos, indo do axé ao rock, do sertanejo e pop, sendo todas as letras de temática católica ou cristã.

Antônio Mendes da Costa Braga

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS e mestre em Sociologia pela FFLCH-USP. Atualmente vem desenvolvendo sua pesquisa de doutorado sobre as romarias e os romeiros de Juazeiro do Norte, CE. Também desenvolve pesquisa sobre mídia religiosa e catolicismo. Suas áreas de interesse são religião, romarias, cultura e religiosidade popular, catolicismo e mídia religiosa.

E-mail: tonibraga@uol.com.br

CATOLICISMO EM MOVIMENTO

Brenda Carranza

Introdução

O cristianismo como matriz social da cultura ocidental entra em crise no momento que não mais modela os comportamentos e as consciências dos indivíduos. Isto é, na hora em que outras referências, religiosas ou não, passam a ocupar seu lugar. Perante essa nova realidade, são múltiplas as iniciativas por parte das instituições para retomar seu papel de referência totalizante, tanto dos indivíduos quanto dos coletivos, ao longo da história recente do cristianismo em geral e do catolicismo em particular.

Assim, na segunda metade do século XIX, a Igreja, centralizada no poder de Roma, viu ruir sua capacidade de influência nas esferas pública, política e econômica no contexto sociocultural europeu marcado pela laicização (Giumbelli 2002). Perplexo perante a perda de poder real e simbólico, o catolicismo reage institucionalmente. De um lado, reivindicando o poder político, ao enfatizar a autoridade espiritual sobre a autoridade terrena, ou seja, o primado do papado sobre o poder civil; do outro, recompondo seu poder social por meio da organização de movimentos que, sob a consigna da criação de uma nova civilização cristã, se propunham restabelecer as bases de um socialismo e uma democracia constituída no seio da Igreja.

Surge assim o *catolicismo intransigente* que se propôs a alimentar uma uto-

pia reinstitucionalizadora¹. Os esforços eclesiais centraram-se na reativação do *mito da cristandade*, entendido esse como a capacidade da Igreja de fundamentar a ordem das coisas, mantendo o controle orgânico sobre a sociedade, para se legitimar no mundo (Hervieu-Léger 1986). Subjacente a esse movimento há um problema mais profundo: o diálogo da Igreja com a Modernidade. Durante mais de um século, a Igreja Católica cria um debate interno diante de uma bipolaridade ideológica que oscila entre aceitar a nova ordem proposta pela modernidade acomodando-se a ela, ou recusar, integral ou parcialmente, seus aspectos. Pluralidade cultural, escolha religiosa, autonomia moral serão alguns dos tópicos nevrálgicos que constantemente virão à tona na relação tensa entre a Igreja e a sociedade (Hervieu-Léger 2003).

Ao mesmo tempo, as práticas religiosas sofreram o impacto do mundo urbano com sua lógica desagregadora, colocando o indivíduo no centro das ofertas vertiginosas de consumo de todo tipo de bens materiais e simbólicos e da industrialização das comunicações sociais e culturais. Tudo isso ecoa diretamente nas preocupações da Igreja no que se refere à adesão institucional, à socialização primária das referências católicas e à diminuição de vocações para renovar os quadros eclesiásticos.

A cultura moderna será lida, por alguns, como ameaça, por outros, como oportunidade de mudança de linguagem e atualização teológica e, ainda, alguns apostarão no uso “neutro” de seus avanços, sobretudo os tecnológicos². Como um *palimpsesto* que constrói o imaginário institucional, a preocupação evangelizadora de alguns setores da Igreja será permeada pela nostalgia das capacidades da Igreja de ser referência decisiva dos comportamentos e das consciências dos indivíduos modernos. Esse ideário de restauração de uma civilização cristã alimenta até hoje a utopia intransigente católica, permeando todos seus segmentos.

O século XX será testemunho das iniciativas eclesiais que tentaram implementar esse ideal civilizatório de transformação da sociedade moderna, a partir da religião. Diante de uma sociedade de consumo que substituiu o papel religioso da Igreja como referência de atitudes e modeladora das escolhas pessoais sobre estilos de vida e padrões éticos, a Igreja começou sua investida de recatolização, com suas ações pastorais, ao longo do século³.

Importa alertar para o fato de que a reinstitucionalização pressupõe levar para o seio da sociedade contemporânea as referências primárias da religiosidade institucional, as quais deixaram de ser plausíveis, tanto para os fiéis quanto para os indivíduos modernos. Na crise de credibilidade perante as mutações culturais, a Igreja se esforça num movimento incessante de atrair seus fiéis e, logo, a sociedade como um todo (Casanova 1996). Herdeiros dessa utopia restauradora, emergiram na história recente do catolicismo movimentos como a Ação Católica, nos idos anos de 1930; os Movimentos Eclesiais, lá pelos anos 1950; as Comunidades Eclesiais de Base, após o Concílio Vaticano II⁴; os grupos

da Renovação Carismática Católica, visibilizando-se nos anos 1990 num incessante vaivém sincrônico, revelando facetas novas de tentativas antigas.

Sob esse amplo trajeto eclesial, o fenômeno Pe. Marcelo torna-se fascinante quando analisado a partir das mudanças culturais que interceptam a relação religião-sociedade, as quais, por sua vez, são marcadas pelas rupturas trazidas pela Modernidade e o entrave que isso representou para a própria Igreja Católica. Tendo esse pano de fundo é que alguns aspectos do fenômeno serão analisados. Para isso, neste texto, a ascensão midiática do sacerdote-cantor será localizada em duas direções: na construção de um imaginário de sucesso, enquanto produção da mídia, ancorada na sua performance herdeira do estilo da Renovação Carismática Católica, e nas mudanças de sensibilidade dos indivíduos contemporâneos, expressas nos discursos e práticas de uma vida mais saudável. Ambas as direções encontram afinidade com as novas espiritualidades “performáticas” e “difusas”, sugeridas por Daniele Hervieu-Léger (1999), presentes no universo urbano dos fiéis-consumidores de bens religiosos.

Primeiro movimento: cultural

Os anos 60 do século XX são o palco da difusão do espírito da *contracultura*, esta entendida como referência do conjunto de ações que se contrapunham aos valores dominantes de uma sociedade de consumo, e se caracterizava pelo mundo *hippie*, os *jeans*, a manifestação de extrema individualidade, a consolidação do movimento feminista e a emergência de uma *classe média* jovem. Esse mesmo cenário que presenciou o Concílio Vaticano II presencia o nascimento, em 20 de maio de 1967, do jovem padre-cantor. Do seio de uma família católica de classe média, no bairro Santana da zona norte de São Paulo, Marcelo Rossi nascerá do bancário Antônio Rossi e da dona de casa Vilma Mendonça, os quais acompanham a trajetória do filho, desde as inúmeras viagens dentro e fora do Brasil até formar parte do elenco de atores no seu primeiro filme: *Maria, Mãe do Filho de Deus*.

O Pe. Marcelo ingressou no seminário diocesano de Santo Amaro e ordenou-se sacerdote pelas mãos do bispo Dom Fernando Figueiredo, ao qual, até hoje, está subordinado. Após quatro anos de sacerdócio (1998), será caracterizado pela mídia como *atletico, charmoso, ágil, carismático, forte, alegre, descontraído, empresário...*, mas, sobretudo, como um *padre-cantor* que virou *pop-star* (Veja, 04/nov./1998; Ana Maria, 14/dez./1998; O Estado de São Paulo, 27/fev./1999; Contigo, ago./2000; Imprensa, dez./2000; Folha de São Paulo, 03/nov./2000; Veja, 08/out./2003).

A rápida ascensão do Pe. Marcelo na mídia começou no final do ano de 1998, com uma simples aparição no programa *Domingo Milionário* (Folha de São Paulo, Brasil 1-15, 13/dez./1998), dando conselhos aos telespectadores. A partir

daí, atrairia os holofotes da mídia e multiplicaria os seus fiéis na Igreja, começando, assim, um vertiginoso circuito midiático de produção e reprodução. Pouco tempo depois, a produção do “Domingão do Faustão” (Rede Globo) percebeu o potencial do Pe. Marcelo trazendo-o para as missas de “*alto astral*” – como as revistas de celebridades denominariam as celebrações litúrgicas (Caras, 04/dez./1998).

Sua participação sistemática se iniciará na Rádio América (Rede Paulo SAT de propriedade dos padres paulinos), em 1997. No final desse mesmo ano, passou a liderar o IBOPE, registrando-se no escore/hora/domicílio com seu programa “O Terço Bizantino” mais de 3 pontos (Isto É, 24/dez./1997). Nessa época, declara o padre Marcelo: “*Comecei a fazer um programa de rádio de meia hora à meia-noite, ao vivo, na Rádio América. As pessoas reclamavam que era muito tarde. Então, me colocaram às 22h30. Com tanta gente que ligava para pedir que eu fizesse o programa pela manhã, a direção da Rádio sugeriu o horário das 9 horas. Foi assim que toda essa benção começou...*” (Rev. Terço Bizantino, abr./2001:4)⁵.

Após cinco anos de parceria com a Rádio América, no dia 20 de dezembro de 2001, o contrato foi rescindido por parte do Pe. Marcelo. Os motivos alegados para sair da Rádio foram que o padre teria entrado em desacordo com a diretoria da Rádio pela não compreensão da sua função evangelizadora, visto que a emissora teria veiculado nos anúncios propagandas de camisinha, o que iria contra os preceitos da Igreja (Folha de São Paulo, 19/dez./2001:D-3). No dia 23 de dezembro, após três dias de ter saído da Rádio América, as portas da Rede Globo de Rádio AM se abriram, convidando o padre Marcelo para continuar seu programa de evangelização naquela emissora, onde se encontra até hoje, no horário nobre da rádio: 9 horas.

Além do sucesso na rádio, o sacerdote foi considerado um fenômeno discográfico, com o lançamento do CD *Músicas para Louvar o Senhor*, produzido pela Polygram. O Pe. Marcelo, em finais de 1998, tinha alcançado o recorde de venda de 450 mil cópias em um mês (Veja, 04/nov./1998)⁶, e no início de 1999, calculava-se que o patamar de venda tinha alcançado os 3 milhões (O Estado de S. Paulo, 19/jan./1999:A-12; Folha de S. Paulo, 15/dez./1998:1-11). No campo editorial terá uma passagem menos expressiva, mesmo assim, bastante volumosa em termos econômicos, com uma produção na linha de religiosidade popular⁷ e a edição de uma revista bimensal, *O Terço Bizantino*.

Pode-se afirmar que, após a estréia no cinema com o filme *Maria Mãe do Filho de Deus* (outubro de 2003), o circuito de presença na mídia brasileira está completo, pois conta com uma intervenção semanal na televisão – missa aos domingos às 6 horas –, além de um *site* onde os internautas podem acessar para obter informações, bater papo, concorrer a prêmios ou assistir a compactos de programas de rádio.

Como em tão pouco tempo, menos de 5 anos, um sacerdote consegue alcançar os patamares da fama, saltando, de maneira vertiginosa, do rádio para

o cinema e percorrendo um itinerário cercado de fiéis-fãs? Sua trajetória será revelada pela mídia, impressa e audiovisual, de maneira *glamourosa*, através de extensas reportagens, capas de revista, entrevistas, matérias etc. O tratamento e divulgação de seu cotidiano será motivo de dezenas de reportagens em revistas de circulação nacional como, entre outras, *Contigo*, *Marie Claire*, *Veja*, *Cláudia* etc., que revelaram detalhes pessoais do sacerdote.

Em geral, a tônica das perguntas, em todas as reportagens, foi sempre querer dar a conhecer pormenores da intimidade do sacerdote, sobretudo, de que maneira mantém seu celibato: “...para começar, olho e trato as mulheres como se fosse pai delas; isso põe cada um em seu lugar (...) caso ela insista, sem chances à tentação, porque já fui do mundo (...) para acontecer algo, os dois têm que querer. E eu sei o que quero: servir a Deus” (Rev. Viva! 12/out./2003:13). Em suma, todo detalhe é pouco para alimentar o imaginário que sustenta a celebridade.

Um *imaginário* social de sucesso advindo de sua inserção no campo religioso será tecido com as fórmulas consagradas de vasculhar a vida pessoal da personagem, de colocá-la melodramaticamente na esteira pública, apelando para o sentimento de projeção e identificação como mecanismos de adesão popular⁸. Assim, sabe-se do Pe. Marcelo que “...Quando era criança sonhava em ser piloto de Fórmula 1, depois bombeiro e eletrotécnico, tentei ser jogador de futebol...” (Chiques & Famosos, 8/out./1999); “...Quando era adolescente, ouvia Chico Buarque, Caetano Veloso, Titãs, Legião Urbana, A-Ha, U2” (Rev. Contigo, 21/set./1999); “...Encontrei Deus pela dor, foi na perda de um primo, na época da morte de Ayrton Senna (...) sou de base católica, fiz todos os sacramentos, mas na adolescência me afastei e fui para tudo quanto é religião (...) meu pai queria que eu fosse médico, mas sou médico de almas” (Entrevista, Pe. Marcelo, Shopping Music, CD Polygram, Natal de 1998).

Fazer circular aspectos da vida pessoal dos atores, atrizes, heróis, heroínas, cantoras e cantores é um mecanismo da produção midiática que visa despertar simpatia, compaixão e identificação com a *vedete* que é construída para o consumo da sociedade de massas. Segundo Morin, esse mecanismo de criação de vedetes opera em duas direções. A primeira, a proximidade contracena com a distância que, por sua vez, é gerada pelos próprios padrões de produção que impedem o contato com a vedete, pois é sempre vista nos palcos, nas telas do cinema ou da televisão. Assim, o imaginário se alimenta do extraordinário, o que faz a vedete ser um elemento projetivo, de aspirações, de aura quase divina. Mas, também, se alimenta do ordinário, da variedade de informações que visam satisfazer todos os interesses e os gestos do ser humano.

A segunda direção é orientada a fazer das vedetes portadoras duma mitologia de felicidade, que se mostram como pessoas livres de necessidades, transitando entre o sonho e o imaginário, vivendo plenamente a ética do lazer. Suas vidas são objeto de melodrama, sendo o centro das fofocas os mínimos

detalhes do que fazem e gostam. A substância humana, enfatizada na imagem que circunda a vedete, é a que permite a identificação com o modelo de vida e auto-realização de que é portadora (Morin 1967)⁹.

Nessa trilha de pensamento, é evidente que a vedetização do padre Marcelo foi tecida com sua participação, ao mesmo tempo se pode dizer que existe uma consciência do lugar que ocupa na produção midiática, mesmo que ele (se) resista a ser tratado como vedete pois, nas suas palavras: “*sou sacerdote, não sou artista. Minha função é evangelizar*” (Jornal do Brasil, 22/dez./1999:4). Entretanto, no que diz respeito a seu carisma midiático admite: “*reconheço que tenho vocação para a música e para a televisão... e para isso se fazem sacrifícios...*” (Rev. Shopping Music, Nº12. dez./1998:32). Porém, qualquer objeção a esse tratamento se justifica porque “*sou evangelizador de multimídia, levo a Boa Notícia a todos os cantos (...) como o Santo Padre pediu, eu procuro evangelizar por todos os meios...*” (O Estado de São Paulo, T-6, 30/abr./2000).

Se de um lado, há uma vedetização da pessoa padre Marcelo Rossi, do outro, seu êxito se inscreve nas aspirações subjetivas dos *fiéis-fãs*, inscritas no contexto sociocultural do qual ele é, também, portador.

Sintonia contemporânea

Analisando a modernidade religiosa, Hervieu-Léger observa que na França as pessoas não freqüentam mais as catedrais, outrora coração da vida cotidiana de *fiéis-citadinos*, que ritmavam seus sinos com o andar dos tempos e das festas, formando parte do ciclo da vida das pessoas e dos grupos. Hoje, segundo a autora, as pessoas se congregam em torno de *catedrais de cristal*, onde o consumo tem uma intensa atividade, capaz de suscitar um novo tipo de crente, com formas particulares de piedade, de acesso e mesmo inéditas experiências de êxtase. Centros *thermolúdicos* com piscinas, saunas, salas de musculação que propiciam seus próprios rituais de culto ao corpo e forma psíquica, de conservação indefinida da juventude, que exprimem qualquer coisa de esperança para os contemporâneos (Herviu-Léger 1999:11).

É desse ideário de *cristal* que, curiosamente, surge a figura do Pe. Marcelo Rossi pois: “... me formei em Educação Física, treinava pessoas na academia, estava quase montando a minha, cheguei a ser personal trainer, adorava, mas faltava algo” (Pe. Marcelo, Caras, 04/dez./1998); “...Treinava 14 horas por dia, cheguei a pesar 125 quilos de puro músculo...achava o máximo. Mas no fundo eu sentia um vazio porque todo ser humano tem que se encontrar com Deus” (Pe. Marcelo, Revista Ti Ti Ti, out./1999). Essa primeira formação, antes de cursar os estudos de Filosofia e Teologia no seminário diocesano, é valorizada pelo sacerdote que declara: “...consumia horas e horas na academia em busca de um corpo saudável, mais tarde, vesti a batina...” (Jornal do Brasil, B-especial, 6; 24/dez./1998). Logo depois, já

ordenado, esse referencial se manifestará ao introduzir nas liturgias expressões e performances que incluem movimentos aeróbicos, cujo propósito ele mesmo declara: "...o objetivo é de fazer a população do maior país católico do mundo frequentar a igreja" (O Estado de São Paulo, A-13; 03/fev./1999).

Com isso, o Pe. Marcelo se apresenta como a imagem de uma Igreja Católica rejuvenescida por meio de um sacerdote *atleta, bonito, moderno*, que inaugura *Cyber-Cafés...* Seu estilo aeróbico e "moderno" o fez ganhar o título de *pop-star religioso* de Xuxa Meneghel, que declarou no seu programa *Planeta Xuxa*, de mãos dadas com o padre, "...*pxuxa, que energia! Eu também rezo enquanto faço ginástica. Outro dia fiquei ouvindo suas músicas e ensaiando alguns passos com meu personal trainer*", numa troca de reconhecimento mútuo. A Xuxa outorgando o título de *padre-pop* e o Pe. Marcelo abençoando a Sasha (filha de Xuxa), e distribuindo terços e medalhas ao público (Caras, No 49; 27/nov./1998)¹⁰.

É bom lembrar que, no final dos anos 1990, assistiu-se à consolidação do mito do rejuvenescimento da sociedade como estilo de vida e de consumo. Compreendido o primeiro, como a forma concreta que se estabelece entre a cultura objetiva, da materialidade da sobrevivência, e a cultura subjetiva, que diz respeito as aspirações, sonhos, projeções (Simmel 1977). E o segundo, como a experiência que articula e organiza a estrutura social em função da satisfação das necessidades materiais e simbólicas na vida cotidiana (Slater 2001:13).

Especialistas nos estudos do ciclo da vida chamam a atenção para a especificidade das transformações dos estilos de vida nessa década, alertando sobre a obsessão pelo prolongamento da juventude, a não perda de competências (habilidades cognitivas e motoras) e do controle (emocional e corporal), constituindo, assim, os eixos que sustentariam as ofertas para a Terceira Idade. Essa perda representa para os indivíduos da cultura ocidental uma ameaça.

A indústria cultural, como responsável na sociedade capitalista de integrar nos valores de uso os meios de comunicação social, captou esse sentimento, passando, por meio de todo tipo de propaganda, a exacerbar o cuidado do corpo e colocar à venda a imagem dum corpo sem envelhecimento, objeto de consumo e bem-estar (Cohen 1998; Lenoir 1998; Debert 1999)¹¹.

Ao longo do século XX se introduzem os discursos sobre a valorização do corpo (os atletas saem do terreno de especialização), o valor estético (proliferado pela indústria do cosmético na circulação de revistas de moda) e a importância de uma vida saudável (marcada pela contra-revolução cultural do consumo), junto a conceitos de higiene, de uso de cosméticos e a necessidade de dietas, gerando, assim, uma cultura de culto ao corpo (Castro 2003)¹². É importante observar que se dá um deslocamento de mentalidade, duma negação total do corpo, herança cristã que associava pecado a corpo, para uma extroversão e socialização do mesmo. Esse movimento será lido, por setores conservadores da Igreja, como um passo para a permissividade moral, terreno das batalhas do catolicismo *intransigente*.

A segunda metade do mesmo século será caracterizada pelo processo de desgerontocratização social. Isto é, o velho sábio se transforma em velho aposentado, e o homem adulto em "coroa", mudando de lugar tanto a noção de velho quanto de adulto. Em lugar dessas noções, o jovem emerge como figura central na cultura de massa, deflagrando imaginários de rejuvenescimento por toda parte. Com isso, o rejuvenescimento acelerado de uma sociedade não faz mais do que ampliar seu declínio e sua corrida para a promessa de eterna juventude, alcançada através do consumo. Será prometido o retorno da juventude por meio dos cosméticos, acionando-se a "santíssima trindade": beleza, juventude e amor, como mitologia da sociedade de consumo e promessa de felicidade (Morin 1967:158-160)¹³.

Assiste-se, então, nos anos 1990, a inúmeras ofertas para se *manter em forma*, ao anseio de ser jovem, seja por meio dos cosméticos, seja pela *malhação física*. Viu-se surgir nos centros urbanos, tanto nos bairros nobres quanto nas periferias, os templos do culto ao corpo: as academias de ginástica. Elas são as portadoras da promessa da qualidade de vida e garantia de se estar ligado às mudanças culturais. A aeróbica, carro-chefe das academias, mobiliza corpos e imaginários com a promessa de esculpir o corpo e mudar os esquemas corporais, devolvendo juventude ao velho e fazendo mais jovem aos jovens. Ao mesmo tempo que se nutre o ideal de modernidade ligando agilidade e rapidez, que será transferido para todas as esferas da vida social (Featherstone 1998)¹⁴.

O mito de prolongamento de uma etapa da vida parece perpassar todas as camadas sociais e os grandes centros urbanos. Como o vaivém da subjetividade humana para o real e da aspiração para o fictício, o imaginário de juventude informa os sonhos, aspirações, interesses, arquétipos e modelos da sociedade de consumo. Essa, por sua vez, se alimenta de mitos, de figurinos e de variedade de informações que visam satisfazer todos os interesses e gestos do ser humano, inclusive o religioso.

Na procura de uma nova identidade religiosa

Se por um lado, o culto ao corpo produz novos estilos de vida marcados por uma maior visibilidade do corporal, por outro, desencadeia mudanças nos processos de individuação, especificamente na construção do eu (ou *self*), que inicia uma nova trajetória mais afinada com novas sensibilidades ligadas à natureza, às emoções e aos sentimentos.

Num olhar retrospectivo, Charles Taylor tenta compreender as influências que os movimentos culturais dos séculos XVII e XVIII tiveram na formação da identidade moderna, mostrando a centralidade do sentimento na produção social de novas sensibilidades. Na modernidade, a nova escala de valores coloca no centro a "economia", como algo a mais que o domínio de leis próprias que regem

as trocas. Para o autor, a interligação que produz a valorização do comércio, a ascensão do romance, a mudança de visão do casamento e da família, a relação com a natureza e as expressões religiosas têm como consequência um novo *self*. Essa sensibilidade, assinalada por Taylor, indica mudanças profundas na percepção que as pessoas têm de si mesmas e marca processos culturais ligados ao mercado de consumo (Taylor 1997:369-391).

Se para Taylor o cerne das transformações do *self* se encontram na mudança de sensibilidade, para Anthony Giddens está na capacidade de escolha que o indivíduo tem no dia a dia. A escolha como decisões que ultrapassam o âmbito de “como agir” para se colocar na dimensão do “quem ser”. Ou seja, do comportamento para a identidade. Mas, a pessoa moderna só tem como escolha escolher o que a sociedade de consumo exacerba, com grande velocidade de sinais, criando uma sobrecarga sensorial.

Na trajetória do eu, como item da construção da identidade moderna, Giddens observa que o corpo na modernidade deixa de ser um dado extrínseco para converter-se num elemento do eu, no qual o cultivo do controle ativo passa a ser obsessivo. A conexão entre estilo de vida e avanços tecnológicos permite escolhas e projetos corporais. Conseqüentemente, na perspectiva de Giddens, a escolha de estilo de vida conduz a um planejamento estratégico da própria existência, no qual o corpo como auto-realização do eu e uma auto-identidade são perfeitamente intercambiáveis (Giddens 2002:70-103).

A partir da constante renovação conectada com o auto-desenvolvimento, Gilles Lipovetsky falando sobre a efemeridade da novidade, concretizada na moda, alerta para uma lógica mais complexa que, além dos fatores econômicos e sociais, contribuíram para a construção da identidade moderna. Segundo Lipovetsky,

A promoção da individualidade mundana, o superinvestimento na ordem das aparências, o refinamento e a estetização das formas que distinguem a moda enraízam-se em um feixe de fatores culturais próprio do Ocidente. É preciso insistir nisso: na genealogia da moda, são os valores, os sistemas de significação, os gostos, as normas de vida que foram ‘determinantes em última análise’; são as ‘superestruturas’ que explicam o porquê dessa irrupção única na aventura humana que é a febre das novidades” (Lipovetsky 2003:61).

Como é possível perceber, a multiplicidade de fatores econômicos, emocionais, corporais, estéticos que integram a dinâmica social que, por sua vez, estabelecem os ritmos de construção da identidade do indivíduo urbano, se interpenetram na vida cotidiana. O imaginário de rejuvenescimento, de culto ao corpo, de transformação dos esquemas corporais, da superação dos próprios

limites geram novas sensibilidades que transcenderam as fronteiras, alcançando os ambientes religiosos.

Não é de se estranhar que, na sociedade brasileira, os seguidores do Pe. Marcelo, submergidos no imperativo de ser jovens e modernos com novas sensibilidades emocionais e corporais, identificassem como modernos os gestos aeróbicos das suas liturgias, empolgando, preferencialmente, platéias femininas como a própria mídia identificou e reforçou: “...Uma estrela no Altar: bonito, forte, olhos azuis, fatores que levaram à escalada de Marcelo Rossi, um jovem de 31 anos, ordenado padre há apenas quatro, são tão simples de explicar quanto difíceis de ser reunidos numa só pessoa. Ele é lindo. Canta bem. É alegre. Fala em nome de uma fé... atrai multidões e renova a Igreja Católica no país” (Veja, 4/nov./1998). Esse padrão visual do Pe. Marcelo, insistentemente reforçado pela mídia, está sintonizado com o ideal de jovem proposto pela sociedade de consumo que valoriza a *promoção da individualidade mundana, o superinvestimento na ordem das aparências, o refinamento e a estetização*, sugerida por Lipovetsky.

Sabe-se que a cultura de massa estrutura a ordem social em torno de valores e ideários e que é nela que a sociedade assistiu, na segunda metade do século XX, a um rejuvenescimento dos estilos de vida, dando passo a outras formas de pensar e de se relacionar com o corpo. Para tanto, quando no final da década de 1990 emerge a proposta de *modernização* da Igreja Católica, com o Pe. Marcelo, nota-se que esse rejuvenescimento não só brotou do próprio seio hierárquico, mas, também, sintonizou com um contexto extraeclesial, convertendo-se num “...fenômeno que reuniu meio milhão de fiéis por mês nas missas e se tornou uma celebridade no rádio e na TV” (Veja, 4/ nov./1998).

O espírito e as espiritualidades modernas

Se de um lado, o fenômeno Pe. Marcelo sintoniza com as mudanças culturais que afetam a construção do eu e a noção corpórea do indivíduo, do outro lado, ele está, também, imerso na lógica das novas crenças contemporâneas disseminadas nos contextos urbanos. Crenças cujo centro são as novas e diversas formas de experimentar o sagrado, caracterizadas pela busca de experiências subjetivas de emoção, de reunificação do eu e da reconciliação pessoal.

Analisando a lógica interna dessas crenças, Hervieu-Léger sugere que existe um ambiente de *espiritualidade difusa* que paira no imaginário urbano. Espiritualidade enquanto referida a princípios religiosos, embora com signos trocados; e difusa porque permeia os diferentes estilos de vida independentemente da localização social (Hervieu-Léger 2001). Esse movimento espiritual, amplo, desinstitucionalizado e anárquico, caracteriza-se pelo discurso de bem-estar, centrado na temática do direito a *sentir-se bem*, de qualidade de vida, de realização pessoal¹⁵.

Discursos que convidam os indivíduos modernos a fazer de sua experiência pessoal o centro da sua reconstrução subjetiva e da sua identidade. A plenitude de si, outrora promessa do progresso e da técnica, muda de eixo, passando para uma versão de saúde “intra-mundana”, ou seja, embutido num discurso de *bem-estar* encontram-se elementos escatológicos próprios do universo religioso. Ao se sugerir a realização plena de si, por meio da concretização do projeto corporal pessoal, está se transferindo para o aqui e o agora elementos religiosos de ascese, disciplina e força de vontade pessoal, comutando-se o signo de referência religioso para o da sociedade de consumo.

Assim, a malhação nas academias se impregna desse espírito religioso, prometendo a realização do projeto de corpo almejado, após muito sacrifício. Observa-se, então, uma rearticulação das verdades escatológicas no plano cotidiano do cuidado do corpo, nas quais se transliteram elementos próprios das realidades ordinárias da vida espiritual.

Num outro texto, Gilles Lipovetsky propõe o conceito de sociedade hipermoderna, registrando como traços da sociedade atual a contradição vivenciada, por um lado, na valorização do excesso: o mais moderno, o mais jovem, o mais técnico; por outro lado, elogiando o equilíbrio, a saúde, as religiões orientais, as misturas sem referência. Para o autor: “É preciso ser o mais moderno e o mais moderado. Ambos extremos integrados esquizofrenicamente numa sociedade hipermoderna” (Lipovetsky 2004:6).

Nesse *espírito de época* encontram-se múltiplas ofertas de sentido, disponibilizadas para o cidadão e o fiel como um grande *carnaval da alma*, retomando a metáfora proposta por Leila Amaral (2000). Esse indivíduo participa de um clima no qual expressões estéticas e éticas permeiam sutilmente os hábitos, os costumes, as crenças das instituições religiosas, dos ambientes científicos e das corporações comerciais, convertendo-se em fenômeno cultural. Tida como uma condição da espiritualidade contemporânea, segundo a autora, deve-se compreender esse clima de época como de *errância espiritual*, cuja circulação de fluxos de identidades está presente nas diversas formas de lidar com o sagrado (Amaral 2000:9)¹⁶.

Segundo movimento: institucional

Até aqui observou-se a trajetória midiática do sacerdote *pop-star*, suas afinidades com as mutações culturais e as novas ofertas espirituais. O aparente êxito, tanto dentro do catolicismo quanto com a população em geral, não ficou ileso no campo interno da Igreja. O fenômeno do *padre-cantor*, como será colocado a seguir, tem suscitado reações mais variadas, ora na hierarquia, ora entre os futuros candidatos ao clero, os seminaristas. No embate revela-se, uma vez mais, que o diálogo institucional com a cultura moderna e sua compreensão

de intervenção na sociedade continuam sendo uma fonte de conflito.

Tanto o Pe. Marcelo quanto Dom Fernando se orgulham do retorno de seu esforço evangelizador, visível nos seguintes dados:

“...Em menos de 4 anos, o Seminário de Santo Amaro, sob tutela de Dom Fernando Figueiredo, aumentou de 12 para 62. O mesmo aconteceu com o seminário Arquidiocesano de São Paulo(...). Recém chegado não escondem sua admiração pelo padre Marcelo Rossi (...) pelo menos três de cada dez novos seminaristas são procedentes da RCC (...) e sua origem é dos centros urbanos, especialmente, dos bairros periféricos” (O Estado de São Paulo, 28/fev./1999: A-15).

Outros dados são registrados no Documento de Estudos de número 74 da CNBB, que parecem ponderar o otimismo do bispo e do *padre-cantor*. Com relação aos seminaristas, o texto indica que 78% deles nasceram em cidades ou municípios com contingente demográfico inferior a 100.000 habitantes, fatia que representa 56,3% da população brasileira. Os outros 22% nasceram nas cidades com população superior a 100.000 habitantes – 43,7% da população brasileira. Resultado: as cidades menores dão 5,5 seminaristas por 100.000 habitantes; as grandes cidades dão 2 seminaristas pelo mesmo número de habitantes, sendo a média geral de 3,97. O documento mostra ainda que o número de seminaristas está estagnado. Mesmo que se tenha um aumento de 20,66% de padres de 1980 até 1995, esse número não acompanhou o crescimento demográfico do país. Talvez, tanto clero quanto seminaristas apresentem um aumento sensível, mas, em relação ao crescimento populacional e à expansão do pentecostalismo, continua evidenciando-se uma crise crônica (Citado por Antoniazzi 2003: 2).

Mesmo que seja admitida a hipótese de que há um *boom* vocacional, resta a pergunta: o que tanto atrai a juventude a somar-se aos quadros hierárquicos da Igreja Católica? A almejada possibilidade de vir a descobrir sua vocação evangelizadora midiática, correndo o risco de sofrer “as vaidades do estrelismo, as ambigüidades do ‘rio de dinheiro’ que costuma acompanhar os sucessos midiáticos” (Boff 1999). Se há um aumento real de seminaristas por causa da atração que é o fenômeno Pe. Marcelo e da RCC, isso não se sabe, entretanto, pode-se dar um exemplo concreto que mostra a real influência do *pop-star religioso* no recrutamento interno da Igreja.

Futuros pastores de rebanhos midiáticos

Fundada em 1993 pelo Pe. Gilberto Maria Defina e reconhecida pelo bispo diocesano de Santo Amaro/SP – Dom Fernando Figueiredo –, a Fraternidade Javé Salvador é uma ordem religiosa que conta com uma categoria feminina e

outra masculina. Nossa Senhora de Pentecostes é o nome do seminário da ordem religiosa, sendo sustentado através da Associação Providência Santíssima (1997) por um grupo de leigos, sócios-benfeitores, chamados de padrinhos. Em troca da colaboração com campanhas de arrecadação econômica para a manutenção dos seminaristas (70 no ano 2003), cada padrinho recebe oração e intercessão espiritual permanente.

Num folheto de divulgação da 'Fraternidade Javé e Senhor' se lê: "O carisma de nosso Instituto é o Louvor de Deus, sob todas as suas formas – a litúrgica, em primeiro lugar – e, como consequência desse Louvor de Deus, a santificação pessoal e comunitária". Sob o lema: "No mínimo, devemos dar a Deus o máximo" os javistas têm como patrono São José e como defensor do mal São Miguel Arcanjo.

A especificidade da fraternidade de irmãos é zelar pela divulgação dos dons do Espírito Santo, animar os grupos de oração (infantil e adulto), e divulgar as práticas da RCC. Para isso, os seminaristas, e futuros sacerdotes, especializam-se na intercessão, no aperfeiçoamento de falar em línguas, no repouso no Espírito e, sobretudo, se preparam para estar qualificados na prática de exorcismo, cura e libertação, além de assistir às pessoas nos eventos da Renovação Carismática Católica¹⁷. Todavia, fazem os votos dos conselhos evangélicos (pobreza, castidade e obediência), e um voto a mais que é o de fidelidade ao Sumo Pontífice¹⁸.

Ao que tudo indica, a Congregação dos "javistas" nasce inspirada na Renovação Carismática e para sua difusão, pois a formação dos futuros padres, segundo um dos reitores do Seminário deve ser:

"...Tanto teórica quanto prática, sobre o que é a Renovação Carismática, seu carisma, suas origens, o que representa para a Igreja, o que os papas e o que João Paulo pensa sobre ela e o que se espera dela. Porque não é à toa que ela surgiu, o Espírito vai trazendo o que se necessita. Eles, [os seminaristas] também, têm uma formação específica de cura e libertação, por ser uma área própria da RCC" (Entrevista, SRO. Parelheiros, 1^o/ nov./ 2002).

Na rotina do seminário, essa formação inclui, durante todas as tardes, aulas sobre exorcismo, libertação, cura, demônios, anjos, intercessão. Dois são, portanto, os eixos que constituem a mística desse grupo sacerdotal: "a formação nos carismas que complementa a Teologia (...) e a formação de total submissão à hierarquia, o Papa" (Entrevista FES, Parelheiros, 1^o/ nov./ 2002).

Evidentemente, existe um elo estrutural entre a Congregação e a RCC, quer seja na procedência dos membros, quer seja na pertença. A maioria dos seminaristas, quase 90%, procede de grupos de oração ou já teve contato com

a RCC. Esse contato se converte num pré-requisito de ingresso ao Seminário visto que, nas palavras do Reitor, “se eles [os seminaristas] não tiveram contato com a RCC estranhariam a formação específica sobre demônios, exorcismo, cura, libertação que aqui recebem.” (Entrevista Pe. AP, Parelheiros, SP 1º/ nov./2002).

Se a Congregação tem sua inspiração mística no Movimento da RCC, no Pe. Marcelo encontra um novo estilo de sacerdócio. Alguns seminaristas, quando questionados sobre a importância do Pe. Marcelo na sua vida vocacional, responderam: “...O Pe. Marcelo para nós é um ícone, um exemplo, um mestre, um modelo de instrumento de Deus para atrair multidões, através dos meios de comunicação. O carisma do Pe. Marcelo é atrair as pessoas a Jesus, trazer para eles a graça, a cura, a libertação. Ele é o homem das multidões, mas não para ele, mas para Deus (...)” (Entrevista, LSS, Parelheiros, 1º/ nov./ 2002); “...Eu adoro o padre Marcelo, porque quando a gente o encontra ele sempre nos cumprimenta e nos dá uma palavrinha de ânimo (...) ele não é metido só porque é um grande astro...” (Entrevista, GV, Parelheiros, 1º./nov./2002); “...O padre Marcelo é um iluminado (...) Deus o escolheu para falar a língua dos homens de hoje (...) ele tem o dom de chegar ao coração dos jovens e de atrair os que estavam longe do Senhor...” (Entrevista, DMS, Parelheiros, 1º/nov./2002).

É fácil perceber que a figura do Pe. Marcelo se converte em referência tanto no discurso quanto no imaginário desses jovens seminaristas, apontando para um modelo sacerdotal sintonizado com o espírito dos tempos. Espírito que se traduz em saber *chegar* nas multidões, isto é, atrair pela espetaculosidade e a linguagem midiática que, como se sabe, caracteriza-se pela proximidade, simplicidade e capacidade de estabelecer nexos de intimidade (Ramonet 2003). O modelo referenciado está em proporção direta com o contato pessoal, entendido nos cânones midiáticos, com o *povo* católico, ou seja, com as camadas populares seguidoras dos megaeventos e *showmissas*.

Da mesma maneira que a linguagem midiática sintoniza com os *fiéis-fãs*, a proximidade do Pe. Marcelo cativa os seminaristas; a atração de multidões os convence e o êxito na mídia os seduz. Para esses jovens, educados na sensibilidade de performance midiática, pois muitos deles foram militantes da RCC, nada mais natural que encontrar no Pe. Marcelo o *caminho* a ser percorrido. De tal forma que, entre os seminaristas “javistas”, o fenômeno padre Marcelo parece se tornar uma resposta as aspirações religiosas e estéticas das novas gerações. O modelo de *padre* mais *soft* encontra seu eco nas tendências culturais que valorizam um discurso estético e retórico de culto ao corpo e vida mais saudável.

Discursos que, por sua vez, encontram seu marco nas novas sensibilidades de rejuvenescimento social que, como se viu, perpassaram toda a década de 1990. Os seminaristas, do mesmo modo que a juventude em geral, compartilham desses imaginários e os recolocam, não sem conflito, nas instituições eclesiais,

despertando para outros modelos de formação sacerdotal. Mesmo que esses seminaristas sejam oriundos de camadas pobres e empobrecidas, talvez, por isso mesmo, aspiram a padrões de ascensão social caracterizados por um estilo de vida mais de *classe média* (Benedetti 1999:88). Portanto, não surpreende que o Pe. Marcelo Rossi faça tanto sucesso entre esses jovens, pois seu próprio sucesso legitima as aspirações do futuro clero.

Esse diagnóstico, também, foi intuído pelos bispos brasileiros que, em recente carta, dirigindo-se aos formadores do presbitério, expressaram: *“ajude-nos a trabalhar para que o processo formativo fortaleça as dimensões humano-afetiva, espiritual, pastoral, comunitária e intelectual e não contribua para a formação de padres ‘acomodados’, ‘burgueses’, ‘meros funcionários da instituição.’* (Carta, 2004, Nº 34)¹⁹.

O mal estar entre irmãos

Preocupação, também, compartilhada por alguns setores do atual clero, manifestando-se contrários ao modelo sacerdotal que possa vir a se esboçar, como efeito *boomerang*, na instituição. Daí que o fenômeno Pe. Marcelo tem gerado vários conflitos e incômodos *ad intra* do corpo sacerdotal, como mostra o seguinte comunicado:

“...Queremos destacar a questão da ‘mídia católica’ e de certos padres ‘midiáticos’. Não podemos continuar fazendo vista grossa a certos programas e pregações que são a negação visível da Igreja Povo de Deus, a apologia da massificação, a violação de orientações litúrgicas elementares, a proposta de um modelo de presbítero em contraste com os mais recentes documentos eclesiais e, em certos casos, uma demonstração de falta de ética pública do padre”(Mensagem IX Enc., 2002: 380)²⁰.

Porém, um outro lado desse *corpus* parece ter ido na contramão, refletida na atuação descrita no boletim mensal da CNBB: *“há indícios de jovens sacerdotes que, mesmo sem carisma e habilidade musical, se lançam a realizar showmissas e a promover, com finalidades pastorais, megaeventos que incluem algum dos padres-cantores* (Análise de Conjuntura, 42ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente, 1998).

Como é de se esperar numa instituição do porte da Igreja Católica, na qual os diversos *catolicismos* convivem concomitantemente, o processo de aceitação dos *padres-midiáticos* não foi, nem está sendo, homogêneo e pacífico, pois: *“...a diversidade de modelos tem sido fonte de conflitos desgastantes, a competição tem dificultado a comunhão e a concorrência prejudicado amplos setores de nossas Igrejas Particulares que se sentem escandalizadas com nossa divisão”* (Carta, 2004: Nº 31).

Observam-se indícios de resistência à diversidade trazida pelo fenômeno midiático, manifesta tanto na ala conservadora como na progressista, rejeitando cada uma, por motivos diferentes, esse modelo. Dentre os diversos motivos que provocam essa resistência se encontra o fato de que muitos sacerdotes se sentem intimidados por seus fiéis e paroquianos a reproduzir o modelo de liturgias propostas nas *showmissas* do Pe. Marcelo²¹. Pois, mesmo que não se tenha estrutura para desenvolver eventos e atividades nos moldes “marcelianos”, os conselhos paroquiais propõem pequenos eventos que sinalizam para esse estilo evangelizador, com o intuito de abranger mais fiéis, como afirma o teólogo Clodovis Boff: “...Os próprios fiéis, fascinados por esse tipo de culto e de linguagem vividos com alta intensidade emocional, passam a cobrar dos outros presbíteros mudanças na maneira de celebrar e de se comunicar...” (Boff 1999:3).

O tema econômico parece ser um outro elemento do drama interno vivenciado pelo clero, como é assinalado pelos próprios bispos:

“Preocupa-nos a situação de muitos presbíteros na maioria de nossas Igrejas Particulares, em razão de reconhecidas desigualdades que diz respeito à sustentação e assistência médica (...) em decorrência desse estado de coisas, encontramos, nas diversas dioceses, presbíteros que têm gasto precioso tempo na busca da própria manutenção, comprometendo a qualidade do exercício de seu ministério. Muitos assim procedem porque se deixaram levar pelos anseios da sociedade consumista” (Carta, 2004: N^o35).

Realidade constatada no levantamento realizado na pesquisa “Perfil do Presbítero” CERIS/2003, o qual mostra que dentre os 340 sacerdotes diocesanos entrevistados, 45% não se sentem amparados diante a doenças, velhice, aposentadoria; 31% se sentem relativamente amparados; e 22% não possuem garantias. Sobre sua sustentação, 69% dos padres diocesanos vivem do salário paroquial; 13% a partir de outras fontes; 10% de aposentadoria (Perfil, CERIS, 2003:14).

Os sentimentos de insegurança e incerteza sobre o futuro é subjacente no clero diocesano, mesmo que o Código de Direito Canônico registre que cada paróquia, através de seu conselho paroquial, cuide da sobrevivência de seus párocos. No entanto, a desigualdade vivenciada pela sociedade, também, se faz sentir na própria Igreja, pois as paróquias mais abastadas darão melhores condições, o que logicamente repercute na dinâmica da instituição e nos processos de mobilidade interna do clero²². Conseqüentemente, não custa imaginar que o tema econômico no fenômeno Pe. Marcelo seja nevrálgico na avaliação de sua inter-relação sacerdotal.

Um outro fator de conflito entre o clero e o Pe. Marcelo está identificado na redução a discurso midiático a que os conteúdos doutrinários foram transfor-

mados, isto é, a elaboração de frases de impacto publicitário da fé cristã, sendo distribuídas em expressões curtas e condensadas como: "Facilite a sua vida. Acredite em Deus"; "Invista no que dá certo: Deus"; "Acredite, Jesus é a melhor invenção"; "Cristo cura, acredite".

Essas acomodações, por conta da linguagem midiática e do *marketing religioso*, correm o risco de diluir as propostas ético-religiosas da própria mensagem. Os modelos de linguagem curta, concisa e incisiva são arquitetados para seduzir o público alvo e não dar chances a processos lógicos que fazem das mensagens mecanismos de reflexão (Ramonet 2003). São esses modelos que foram incorporados pelo sacerdote que chega até sugerir uma fórmula para se medir a validade de um sermão: "se durar 5 minutos é Deus que está falando; se durar dez minutos, quem fala é o homem; se passar dos quinze, cuidado!" (Rev. Shopping Music, Nº 12, dez./1998:32).

Outro motivo de estranhamento, entre o clero e o Pe. Marcelo Rossi, pode ser alguma de suas ofertas não convencionais de serviços religiosos. Mais concretamente, as campanhas de oração pelos antepassados, com grande difusão no programa de rádio "Momento de Fé". Aproximando-se ao imaginário neopentecostal, que dissemina a idéia de que as pessoas são susceptíveis de herdar maldições e malefícios, o sacerdote sugere elaboração de uma árvore genealógica que o auxilia nas orações de exorcismo do mal presente na sua vida cotidiana. Por isso, o fiel é convidado a

"...preencher os espaços em branco [num modelo gráfico sugerido na revista do Santuário Bizantino] com os nomes dos seus antepassados. Siga as instruções de cada geração, pais, avós, bisavós e tataravós (...) Se não souber o primeiro nome de alguns deles podem escrever apenas o sobrenome. Para aqueles que não conhecem seus antepassados, basta preencher os espaços com a frase: Jesus sabe. Acompanhe com o Padre Marcelo a oração que será feita em seu programa de rádio" (Terço Bizantino, Revista, jun./2001:20).

Importa alertar para o fato de que o mesmo imaginário demoníaco que percorre a Renovação Carismática Católica é encontrado nas narrativas dos formatos televisivos e radiofônicos dos programas tanto dos neopentecostais quanto do Pe. Marcelo Rossi. Mudam neles a tonalidade e a criatividade ritual nas suas propostas para exorcizar o mal que irrompe o cotidiano dos brasileiros, gerando novas formas de manipulação subjetiva da população que sofre pela falta de equipamentos urbanos que a auxiliem na sobrevivência.

Em seu conjunto, os aspectos litúrgicos, econômicos e de práticas pouco convencionais, percebidos como motivo de tensão entre o clero e o fenômeno Pe. Marcelo, parecem apontar para algo mais profundo que acontece na dinâ-

mica interna da Igreja. Visto que tanto seminaristas quanto sacerdotes parecem compartilhar suas aspirações e preocupações com a dos cidadãos afetados pelas tendências culturais que enfatizam a *valorização do eu* nas grandes metrópoles. Talvez por isso é que o fenômeno Marcelo Rossi não interferiu só nos aspectos que dizem respeito à identidade e intimidade do clero, mas, também, revela a forma como a Igreja Católica estabeleceu uma sintonia com a sociedade e suas transformações culturais.

Conclusão

Como foi sugerido na introdução deste texto, dois aspectos do fenômeno midiático Pe. Marcelo seriam abordados: o cultural e o institucional. No primeiro momento, tentou-se mostrar como o Pe. Marcelo Rossi fala a linguagem que o homem moderno entende, se comunica com os *gestos* que seus seguidores aceitam, porque são expressão de rejuvenescimento eclesial. No entanto, esse mesmo sacerdote é portador da *utopia intransigente* do catolicismo que, há mais de um século, se debate com os valores da modernidade. Do mesmo modo que o padre cantor incorporou aspirações de consumo, próprias das vedetes e celebridades, ancoradas em discursos de vida saudável e construção do próprio projeto corporal através de sua performance e o espírito presente na espiritualidade difusa contemporânea, esse mesmo sacerdote é portador de um discurso *intransigente* como, por exemplo, rescindir o contrato do programa de rádio no momento que a emissora veicula propaganda de camisinha.

Por meio do fenômeno midiático Pe. Marcelo, vê-se emergir, de novo, a tensão, revestida e atualizada, entre Igreja e Modernidade, oscilando a postura institucional entre, de um lado, uma assimilação oportunista de apropriação das linguagens contemporâneas, em nome da exigência de estar em sintonia com os *sinais dos tempos* e, de outro lado, uma insistente recusa dos valores intrínsecos da qual essa Modernidade é portadora. Nesse ínterim, numa mesma instituição convivem, simultaneamente, uma recusa a que o indivíduo moderno e/ou fiel seja autônomo nas suas escolhas morais, como se dá no terreno sexual, e uma apropriação dos discursos diluídos na cultura de culto ao corpo e do rejuvenescimento perene.

Perante os dados revelados pelo censo do IBGE/2000, os quais mostraram que em menos de uma década o catolicismo passou de 83,8% para 73,8%, diminuindo como opção religiosa entre os brasileiros, *atrair os afastados da Igreja* se constitui na consigna de reinstitucionalização da Igreja. Para alguns setores episcopais, o padre Marcelo será uma das saídas que parece cristalizar os anseios de restauração católica, ao tornar publicamente visível sua capacidade convocatória. Numa leitura rápida, isso pode parecer uma mera reação institucional orquestrada; entretanto, não se pode afirmar que o Pe. Marcelo seja a resposta institucional diante do avanço pentecostal, possível descatoalização brasileira. Essa conclusão é simplista demais e

não explica o fenômeno, pois reduz sua magnitude sociocultural a uma mera ação-reação, o que resulta numa análise mecanicista.

Contrário a isso, na abordagem do primeiro movimento cultural, tentou-se mostrar como a filigrana sócio-cultural do final de século, na qual se insere o Pe. Marcelo, ajuda a compreender sua ascensão midiática. A produção e os investimentos econômicos de grandes setores da mídia (como a Rede Globo, na veiculação de programas de rádio e apoio no lançamento de CDs; a Telefônica, que lançou o *site* do sacerdote, da Sony, produtora e distribuidora do seu primeiro filme) não podem passar despercebidos e têm de ser lembrados como elementos estruturantes desse êxito. Porém, há uma outra faceta – a cultural – que ajuda a compreender como o fenômeno Pe. Marcelo só foi possível porque uma série de fatores conjunturais o permitiram. De tal modo que o sacerdote se converte numa “*resposta aos novos tempos*” para a Igreja que precisa se *modernizar*, e num novo nicho de mercado para os produtores de bens culturais, ávidos de novidade.

Ao se analisar o movimento institucional, pretendeu-se levar em conta o princípio de que a Igreja se constitui de subsistemas em contradição permanente entre si e com o sistema global. Por isso, a transformação do imaginário das *catedrais de cristal* em palcos de performances religiosas é um exemplo da dificuldade que a própria hierarquia instaurou no seu interior. Os desdobramentos, como foi assinalado, são de todas as ordens, ora entre os pares (com a repercussão pastoral, doutrinal e econômica que o fenômeno evidencia), ora entre os futuros quadros de renovação eclesial (que vêm no estilo “marceliano” uma inspiração de projeto de vida).

Contudo, o Pe. Marcelo sinaliza para um modelo de igreja hegemônico que, desde o pontificado de João Paulo II, tende a impor a restauração da utopia reinstitucionalista católica. Inspirado nos modelos midiáticos produzidos por uma igreja romanizada, centrada na pessoa do Papa, o Pe. Marcelo luta para fazer realidade o *atrair os afastados da Igreja*, e para isso se utiliza de *novos métodos e de novo ardor missionário*. Cabe perguntar: há outro modelo de eclesial alternativo, fermentando-se nos porões da resistência, perante a avalanche carismático-emocional do momento? A possível resposta é a outra parte da pesquisa em andamento...

Referências bibliográficas

- AMARAL, Leila. (2001), *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- ANTONIAZZI, Alberto. (2003), “A História da OSIB e os Desafios Atuais da Formação”. In: *13ª Assembléia da OSIB – Organização dos Seminários e Institutos do Brasil*. Belo Horizonte, MG: 28.3:12. Mimeo.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. (1999), “O Novo Clero: arcaico ou moderno?” In *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB). Petrópolis, RJ: Vozes, Fasc. 233:3: 88-126.
- BOFF, Clodovis. (1999), “Excursus: Presbíteros “midiático-carismáticos”: nova geração de presbíteros?” In

- Documento Preparatório para o VIII Encontro Nacional de Presbíteros*. Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), Itaici, SP, 01 a 06 de fev.
- CARTA aos Presbíteros. (2004), 42ª Assembléia Geral dos Bispos Brasileiros, Itaici, abril.
- CARRANZA, Brenda. (2000), *Renovação Carismática: origens, mudanças e tendências*. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2ª ed.
- CASTRO, Ana Lúcia de. (2003), *Culto ao Corpo e Sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. São Paulo, SP: Annablume.
- COHEN, Lawrence. (1998), "Não há velhice na Índia: os usos da Gerontologia". In *Textos didáticos*, 2ª ed., IFICH/UNICAMP nº 13: jan.
- DEBERT, Guita Grin. (1999), *A Reinvenção da Velhice*. São Paulo, SP: Edusp- Fapesp.
- FEATHERSTONE, Mike. (1998), "O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo de envelhecimento". *Textos didáticos*, 2ª ed., IFICH/UNICAMP nº 13. Jan.
- GIDDENS, Anthony. (2002), *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. (2003), *Catholicisme, la fin d' un monde*. Paris, France: Bayard.
- _____. (2001), *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, France: Calmann-Lévy.
- _____. (1999), *La Religion en Mouvement – Le pèlerin et le converti*. Paris, France: Flammarion.
- _____. (1986), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, France: Éditions du Cerf.
- LENOIR, Remi. (1998), "Objeto sociológico e problema social". In: Patrick Champagne, Dominique Merllié, Louis Pinto, *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- LIPOVETSKY, Gilles. (2004), "O Caos Organizador". Entrevista a Marcos Famínio Peres, Folha de São Paulo, Caderno Mais, 14,3:5-7.
- _____. (2003). *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. (1997), *Dos Meios às Mediações: Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ.
- MENSAGEM do IX Encontro Nacional de Presbíteros. (2002), In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, fasc. 246, abril, Petrópolis, RJ: Vozes:376-381.
- MORIN, Edgar. (1967), *Cultura de Massas no Século Vinte. O Espírito do tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Forense.
- O PRESBÍTERO NO MUNDO GLOBALIZADO: "O que vimos e ouvimos, vos anunciamos". (2003), 10º Encontro Nacional de Presbíteros de 4 a 10 de Fevereiro de 2004 (documento preparatório). Itaici, SP Comissão Nacional de Presbíteros – CNP / CNBB. Brasília, DF: Scala Gráfica e Editora.
- PERFIL DO PRESBITÉRIO BRASILEIRO. (2003), Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). Rio de Janeiro, Relatório de Pesquisa, 3:51. Mimeo.
- RAMONET, Ignacio. (2003), "O Poder Midiático". In: Dênis de Moraes (org), *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. São Paulo, SP e Rio de Janeiro, RJ: Record: 243-252.
- RAMOS ORTIZ, José Mario. (1995), *Televisão, Publicidade, e Cultura de Massa*. Petrópolis:RJ.
- ROSSI, Marcelo. (2000), *Eu Sou Feliz por Ser Católico*. São Paulo, SP: Maxi Gráfica e Editora Ltda.
- _____. (1998a), *Aprendendo a Dizer Sim com Maria*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1998b), *Rezando o Terço Bizantino: a oração simples que chega ao céu*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1998c), *Sagrado Coração de Jesus: Devoção e preces*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1998d), *Santo Antônio: amor, fé e devoção*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SIMMEL, George. (1977), "El Estilo de Vida". In: George Simmel. *Filosofia del Dinero*. Madrid, España, Suc. De Vida. De Galo Sáenz.
- SLATER, Don. (2001), *Cultura de Consumo & Modernidade*. São Paulo: Nobel, Exame.
- TAYLOR, Charles. (1997), *As Fontes do Self. Construção da Identidade Moderna*. São Paulo:Loyola.

Tendências atuais do catolicismo no Brasil: um estudo em seis regiões metropolitanas (2000), Abordagem Temática. CERIS, Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. Rio de Janeiro, RJ.

TERÇO BIZANTINO. (2001), *Oração pelos antepassados*. Ano 1, nº 1, São Paulo, SP: Novo Rumo: 3.

THEIJE Marjo de. (2002), *Tudo o que é de Deus é Bom. Uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns*. Recife, PE: Editora Massangana.

Notas

- ¹ O marco doutrinal da emergência do catolicismo intransigente viria ser o catálogo antimodernista, o *Syllabus*, promulgado por Pio IX (1864), no qual se fez o elenco dos *erros dos tempos*. A lógica que constituía a intransigência antimodernista consistia numa visão religiosa do mundo, na qual tudo o que está fora do controle institucional tende à catástrofe. Assim, todos os esforços dessa ideologia estariam em legitimar, teologicamente, as tentativas de centralização e reinstitucionalização que a igreja implementaria em torno do papado.
- ² Como é o caso daqueles que se utilizam dos meios de comunicação social como meros meios, acreditando que basta ter o controle dos meios de produção, a competência técnica no seu uso e um conteúdo evangelizador para que estes sejam cristãos. Na perspectiva das mediações culturais significa ignorar que essa visão destitui o meio técnico da sua lógica de uso, da capacidade de modificação de percepção que tem na vida cotidiana dos usuários e da alteração de subjetividade a que está submetido o indivíduo receptor e/ou leitor dos meios audiovisuais (Martín-Barbero 1987).
- ³ Ao interior da igreja, cada grupo se localizou segundo a vertente do catolicismo a que pertencia: liberal, social, libertador, conservador; ou tradicional, devocional, popular, progressista, carismático. Entretanto todos bebiam do mesmo ideal: transformar a sociedade inspirados em valores cristãos (Theije 2002).
- ⁴ O Concílio Vaticano II realizou-se em Roma de 1962 a 1965, reunindo bispos de todo o mundo. É considerado o maior acontecimento da Igreja Católica no século XX, por ter promovido uma série de reformas estruturais, teológicas e organizacionais, além de ter revisado as relações da Igreja com a comunidade internacional, científica e as comunidades cristãs e não cristãs. Esse acontecimento ficou conhecido, também, como *Aggiornamento católico*.
- ⁵ Mas a participação no rádio não se limitava à Rádio América. Simultaneamente, o padre Marcelo participava na Jovem PAN (AM 620), na Canção Nova (AM 1020, SW60m), na Rádio Mauá (AM 1490Khz) e na Rádio FM 105.
- ⁶ Esse primeiro sucesso mercadológico seria coroado pelo prêmio *Disco Triplo Platina*, entregue por Gugu Liberato, no Programa *Domingo Legal*, em dezembro de 1998.
- ⁷ Entre os textos publicados se contam: *Rezando o Terço Bizantino*: a oração simples que chega ao céu, no qual o sacerdote esclarece as origens da reza que lhe deu fama na TV (Rossi 1998a); *Aprendendo a Dizer Sim com Maria*. (Rossi 1998b); *Santo Antônio: amor, fé e devoção* (Rossi 1998c); *Sagrado Coração de Jesus: Devoção e preces*. (Rossi 1998d); *Sou Feliz porque Sou Católico*, edição própria (Rossi 2000).
- ⁸ Tentando definir a noção de imaginário, Morin sugere pensar que “o imaginário é o além multiforme e multidimensional de nossas vidas, e no qual se banham igualmente nossas vidas. É o infinito jorro virtual que acompanha o que é atual, isto é, singular, limitado e finito no tempo e no espaço. É a estrutura antagonista e complementar daquilo que chamamos real, e sem a qual, sem dívida, não haveria o real para o homem, ou antes, não haveria realidade humana (...) O imaginário começa na imagem-reflexo, que ele dota de um poder fantasma – a magia do sócia – e se dilata até os sonhos mais loucos, desdobrando ao infinito as galáxias mentais. Dá uma fisionomia não apenas a nossos desejos, nossas aspirações, nossas necessidades, mas, também, às nossas angústias e temores. Libera não apenas nossos sonhos de realização e felicidade, mas, também, nossos monstros interiores, que violam os tabus e a lei, trazem a destruição, a loucura ou o horror. Não só delimita os mundos possíveis e fantásticos. Pode ser tímido ou audacioso, seja mal decolando do real, mal ousando transpor as primeiras censuras, seja atirando à embriaguez dos instintos e do sonho” (Morin 1967:84).

- ⁹ Para Edgar Morin a vedete corresponde ao imaginário, reforçado pela indústria cultural, de cultuar figuras individualizadas que, na verdade, segundo o autor, são padronizadas porque todas são portadoras do mesmo ideário: pasteurizar a vida cotidiana do *homem médio* (Morin 1967:35, 79, 104).
- ¹⁰ Lembre-se que a noção de *pop-star* refere-se ao conjunto de características que acolheu provocativamente a *teenage culture*, dos anos 1970, mergulhando numa visão positiva do universo contemporâneo, através da incorporação de procedimentos do cinema, publicidade e a reelaboração de objetos do cotidiano. É a cultura *pop* que apagou as fronteiras entre os planos *erudito* e de *consumo de massa*. Caracterizado o *pop* pela efemeridade, o ludismo e o hedonismo, oferece nos diversos produtos um “*patrimônio sempre renovado, o que possibilita a constituição de novas realidades imaginativas*” (Ramos 1995:227).
- ¹¹ Guita Debert no seu texto “*A Reinvenção da Velhice*” faz uma análise sobre a imagem do envelhecimento construída nos anúncios publicitários televisivos, nas revistas femininas, nas telenovelas, mostrando a maneira como o processo de criação da imagem de uma velhice positiva é alicerce de novos mercados de consumo. Compreende-se por velhice positiva o período privilegiado de realização pessoal, de modelos exemplares de velhice, de superação da mesma. Constrói-se essa noção a partir de uma classe social determinada (classe A e média), fazendo referência a uma estabilidade econômica e à aposentadoria de seus membros (Debert 1999:209-219).
- ¹² Segundo Ana Lúcia de Castro essa periodização coloca o culto ao corpo numa perspectiva mais recente, no entanto, ele começa nos anos 1920. O ideário físico de corpo esbelto, esguio e magro, trazido pelo cinema, o discurso médico, a indústria do cosmético e a moda darão o triunfo ao corpo magro sobre o gordo, que se consolidará como imperativo no final do século (Castro 2003:22).
- ¹³ Nasce, segundo Morin, uma ética da adolescência que preconiza valores e afirma gerações, dando uma consistência sociológica à adolescência. A adolescência firma sua própria moral, homogeneiza gestos, modas, estilos de vida e sensibiliza para a insociabilidade e a revolta, tudo isso reforçado pela cultura de massa (Morin 1967:161).
- ¹⁴ Para Featherstone pensar o corpo a partir das Ciências Sociais é colocar a biologia e a cultura em diálogo. Nas palavras do autor: “*o estilo da aposentadoria ativa na cultura de consumo deverá ser mais disponível para certos grupos que têm tempo e dinheiro para as modas da jovialidade, utilidade e beleza da manutenção do corpo*” (Featherstone 1998:63). Nesse sentido, o dinheiro e poder aquisitivo, tornam os velhos mais próximos aos novos estilos de vida propostos pela sociedade de consumo, mudando sua imagem de “*jovens idosos*”.
- ¹⁵ Duas são as espiritualidades propostas pela autora: a espiritualidade difusa e a espiritualidade “performática”. Essa última foca seu discurso na instituição, que, também, tem como centro a experiência pessoal e a emoção, mas visa adesão e conversão (Hervieu-Léger 2001).
- ¹⁶ Segundo Amaral, o ponto auge da errância espiritual será a New Age na cidade, mostrando sua complexidade, através dos diversos serviços oferecidos pelos centros holísticos (Amaral 2000:10).
- ¹⁷ Como se sabe a Renovação Carismática Católica tem no centro da sua espiritualidade a vivência dos dons do Espírito Santo, fruto da experiência de Pentecostes narrada na Bíblia em Atos dos Apóstolos, 2. Seus membros se empenham em que sejam esses dons uma vivência mística proporcionada, fundamentalmente, nos grupos de oração, ou nos eventos de massa como cenáculos (Carranza 1998:3-39).
- ¹⁸ Durante o meu trabalho de mestrado sobre a RCC (1996-1998), eu tive a intuição de que algum tipo de organização, mais consolidada, podia estar surgindo em torno da espiritualidade da RCC. Mas só agora descobri a experiência que, segundo me foi informada, é reconhecida, por enquanto, apenas diocesanamente, estando em tramitação a aprovação pontifícia.
- ¹⁹ A 42ª Assembléia Nacional dos Bispos Brasileiros, realizada em Itaici 2004, teve como tema central Vida e Ministério dos Presbíteros. A carta emitida no final da assembléia foi redigida com linguagem epistolar paulina, isto é, colocando em tom de aspirações a constatação de problemáticas enfrentadas sobre o tema, sendo que a sua leitura revela, implícita e explicitamente, os conflitos vivenciados pelo clero em relação aos bispos, as dioceses, entre eles, e com os diversos segmentos da igreja local.
- ²⁰ Documento fruto do IX Encontro Nacional de Presbíteros, 2002, realizado com a presença de 355 sacerdotes de todo o Brasil.

- ²¹ Em setembro de 2001, tive a oportunidade de assessorar um dia de reflexão, no encontro de sacerdotes da Região de Ribeirão Preto, SP, 70 participantes. Nele constatei a preocupação do clero pelo impacto que as performances dos *padres cantores* tinham em seus fiéis. Os sacerdotes reclamavam, tanto nos trabalhos de grupo quanto nos plenários, que eram cobrados pelos fiéis por "*missas mais animadas*", além de transparecer certo sentimento de impotência perante a "*concorrência desleal*" que se tinha deflagrado entre o clero. Numa outra latitude do Brasil, em Porto Velho, em novembro de 2002, percebi as mesmas preocupações e os mesmos sentimentos, escutando comentários similares.
- ²² Às vezes, numa mesma diocese a diferença é tão grande que é possível encontrar sacerdotes que sobrevivem com dois salários mínimos, como é o caso de muitos no interior do Brasil e das periferias urbanas, até padres que têm diversas fontes de ingressos advindos de *outras* tarefas, não necessariamente eclesiais.

Brenda Carranza

Teóloga e Socióloga, mestre em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas, e doutoranda do programa de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Autora do livro *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2000.

Áreas de interesse: catolicismo, pentecostalismo, mídia, cultura.

E-mail: brenda_poveda@terra.com.br

R

EVISITANDO AS CEBs: UM ESTUDO NO RIO DE JANEIRO E EM MINAS GERAIS

Ivo Lesbaupin, Lúcia Ribeiro,
Névio Fiorin e Solange Rodrigues

Ao surgirem no Brasil no final da década de 1960 e início de 1970, no contexto de implementação das mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, as Cebes representaram uma importante inovação pastoral – “uma nova forma de ser Igreja”. Nos anos seguintes, conquistaram um lugar de destaque também no cenário político por sua influência sobre vários movimentos sociais e por trazerem uma contribuição significativa ao processo de democratização e de construção da cidadania no país (Lesbaupin 2000:56).

Nos anos 1990, num quadro político e eclesial desfavorável, as Cebes passaram por mudanças significativas, a ponto de alguns intelectuais anunciarem o seu fim (Prandi 1997:14). De fato, a crise do socialismo real e, sobretudo, a implementação das políticas de cunho neoliberal e a recessão econômica tiveram importantes reflexos nas classes populares e na capacidade de mobilização de alguns movimentos sociais (Lesbaupin 1999) com os quais as Cebes eram muito articuladas. No campo eclesial, o avanço do *projeto centralizador*, levado em frente pelo Vaticano, provocou uma desaceleração do compromisso libertador da Igreja católica latino-americana (Boff 1996:51). Por outro lado, mudanças no campo religioso, especialmente o crescimento do Pentecostalismo e, no interior da Igreja católica, do Movimento Carismático, também alteraram a dinâmica das Cebes. Esse novo quadro contextual deslocou o foco de atenção da mídia e de muitos intelectuais dando a impressão que as Cebes passavam por uma

crise profunda ou que tinham desaparecido¹. A continuidade e vitalidade dos Encontros Diocesanos, Regionais e Intereclesiais parecem indicar, pelo contrário, que as Cebds permanecem atuantes, embora venham passando por transformações no jeito de ser e de atuar².

Esse novo panorama motivou o Iser/Assessoria a realizar uma pesquisa, em 2003, com o objetivo de apreender como estão as Cebds na atualidade. Três eixos fundamentais orientaram a investigação: organização comunitária, celebração e prática sociopolítica, levando-se em conta as perspectivas transversais de geração, gênero, etnia e classe social. A pesquisa consistiu em um levantamento quantitativo, junto a 67 Cebds, sendo 31 no Rio de Janeiro e 36 em Minas Gerais. Além disso, foram realizados *estudos de caso* em quatro dessas comunidades.

A unidade de análise estabelecida foi a comunidade eclesial de base, definida a partir de três indicadores: existência de celebração semanal regular centrada na Bíblia; organização de tipo participativo; e alguma prática social e política.

Para a seleção das comunidades, inicialmente, foram mantidos contatos com as Comissões de Cebds dos dois estados. Pediu-se que algumas comissões diocesanas, aí representadas, indicassem de 5 a 10 Cebds a partir dos indicadores acima mencionados, levando-se em conta, ainda, a localização urbana ou rural, o maior ou menor tempo de existência das comunidades e a distribuição geográfica das comunidades na diocese. Através desse processo obtivemos a indicação de 90 Cebds. Para essas comunidades foi enviado um questionário a ser respondido coletivamente, isto é, pelo Conselho Comunitário ou por um grupo de representantes das diversas atividades da comunidade. Retornaram 67 questionários³.

A seleção das Cebds para os *estudos de caso* foi feita a partir das mesmas comunidades indicadas pelas comissões diocesanas. Foram selecionadas quatro Cebds, sendo uma rural e uma urbana em cada estado. Além desse critério, a escolha foi orientada por outras preocupações. Considerávamos importante investigar tanto comunidades de regiões metropolitanas e de cidades médias, como comunidades de favelas e de periferias. Também se tinha em mente que uma das comunidades estivesse em um município onde a administração fosse de um governo democrático e popular, para se observar melhor a articulação fé e política naquela situação específica. A partir desses critérios selecionamos para os *estudos de caso* as quatro comunidades que descreveremos rapidamente a seguir, para situá-las no seu contexto⁴:

Comunidade São Francisco: situada em Sapucaia, RJ, município de 18 mil habitantes. A comunidade surgiu em 1973 e tem cerca de 80 membros. Na região predominam as pequenas propriedades rurais. A "cultura urbana" exerce uma grande influência sobre os moradores, o que tem levado muitos a emigrar para as cidades vizinhas.

Comunidade São João: situada em Duque de Caxias, município da Região Metropolitana do Rio de Janeiro que tem 775 mil habitantes. A comunidade surgiu em 1981, tem cerca de 30 membros e está situada numa favela dominada pelo tráfico de drogas e por um político clientelista.

Comunidade Santa Rita: situada em Campos Gerais, MG, município com 27 mil habitantes. A comunidade surgiu em 1984, tem cerca de 185 membros. Na região predominam pequenas propriedades rurais que cultivam sobretudo café.

Comunidade Margarida Maria Alves: situada em Ipatinga, MG, município com 212 mil habitantes, administrado por um governo democrático e popular. A cidade cresceu em torno da siderúrgica Usiminas, privatizada nos anos 1990. É uma comunidade de periferia, criada em 1975, e conta atualmente com cerca de 800 membros. É uma comunidade que conta com um grupo de Renovação Carismática Católica (RCC) muito atuante.

Cada comunidade recebeu um/a pesquisador/a que lá permaneceu 15 dias seguidos para o trabalho de campo. Este incluía: aplicação do questionário relativo ao levantamento quantitativo; entrevistas estruturadas com 5 a 7 informantes qualificados, entendidos como as lideranças da comunidade, antigas e novas, militantes em movimentos sociais e no campo da política, a coordenação da comunidade e o padre que a acompanha; grupo focal reunindo de 8 a 12 pessoas atuantes na comunidade, mas que não fossem as principais lideranças; observação participante: cada pesquisador acompanhou a vida da comunidade durante os dias que esteve lá, participando, na medida do possível, de todas as atividades desenvolvidas pela comunidade.

As informações obtidas sobre cada comunidade foram sistematizadas pelo respectivo pesquisador e apresentadas em um relatório minucioso sobre o cotidiano de cada comunidade de base⁵.

1. Caracterização das Ceb's

Um primeiro aspecto que sobressai da pesquisa é a diversidade das comunidades. Não apenas os traços que configuram o seu perfil são diferentes mas também o seu dinamismo pastoral e o seu engajamento social são bastante diferenciados.

Perfil das Comunidades

A maioria das 67 comunidades pesquisadas, 65%, localiza-se em área urbana; um quarto delas se encontra em zona rural, enquanto 10% se definem como rurais e urbanas⁶.

Ao observar o tempo de existência, verifica-se que as comunidades analisadas nos dois estados são bastante antigas: 25% delas foram fundadas nos anos

1960, e quase metade (49%) já existia no final dos 1970. É interessante observar, entretanto, que nas décadas posteriores continuam a surgir novas comunidades: 27% são fundadas na década de 1980 e 24% nos anos 1990.

O tamanho das Cebs pesquisadas é também marcado pela diversidade. Nos dois estados, um quarto das comunidades (26%) tem até 100 membros e as que agrupam até 300 fiéis perfazem 60% do total. O que chama atenção é que praticamente um terço das comunidades (30%) tem mais de 300 membros, sendo que 7% declaram que têm mais de 1000 pessoas. Aqui é preciso considerar esses números com reserva, uma vez que não é fácil estabelecer com precisão o número de membros de uma comunidade, já que este é relativamente fluido. Pode aumentar, no caso de eventos especiais, como missas e festas, dos quais participam também pessoas de outras comunidades. Por outro lado, na pesquisa de campo também se observou essa variação no tamanho das comunidades. Uma tem 30 e, uma outra, 800 membros, incluindo adultos, idosos, jovens e crianças. Além da diversidade de tamanho, o que chama atenção em particular é a existência de comunidades numericamente muito grandes.

São vários os fatores que explicam estas diferenças de tamanho, dentre os quais se pode apontar: a forma como se constituiu a comunidade e sua história ao longo do tempo; fatores externos, como o processo de migração, em comunidades rurais – levando à sua diminuição – ou o processo de urbanização, possibilitando o crescimento de comunidades localizadas nas cidades; o contexto social em que a comunidade está inserida, facilitando ou dificultando a participação na mesma; o fato da existência de outras comunidades bastante próximas, resultado de um processo de descentralização com o objetivo de constituir comunidades pequenas.

A maioria das comunidades (69%) considera que seu número de participantes está crescendo e 15% diminuindo. Já 16% consideram esse número estabilizado. Tendência semelhante se encontra nas quatro comunidades visitadas: duas se consideram em crescimento, enquanto uma se considera estável e a outra em diminuição, considerando as respostas dadas ao questionário.

Entretanto, de acordo com as entrevistas as duas comunidades menores estariam em um processo de diminuição. Em S. Francisco, a diminuição se explicaria basicamente por fatores externos: a migração para a cidade e a modernização do campo com acesso a meios de transporte, facilitando uma mobilização maior das pessoas, e com a chegada da energia elétrica e da televisão, incentivando as pessoas a ficarem mais em casa. Entretanto, a diminuição de seus membros não parece implicar necessariamente na diminuição do número de pessoas atuantes, na opinião de um dos coordenadores da comunidade haveria um “crescimento de pessoas conscientes” (Almeida 2003). Já em de S. João, a diminuição de seus membros se explica tanto por fatores externos quanto internos: a situação da comunidade, inserida em uma favela controlada pelo

tráfico de drogas, não favorece seu crescimento pois as atividades externas são cerceadas e o direito de ir e vir é limitado. Por outro lado, observa-se também a existência de divergências internas e sobretudo conflitos provocados por uma família que se sente “dona” da comunidade (Alves 2003).

O caso de Margarida Maria Alves parece ser o inverso: há um aumento de pessoas que freqüentam a comunidade – “a Igreja só faz encher”. Isso se explicaria pelo aumento da população do bairro e pela influência da RCC, que vem atraindo sobretudo os jovens. Simultaneamente, nessa mesma comunidade, parece haver uma diminuição dos membros atuantes, se comparados aos “tempos gloriosos” em que a paróquia foi coordenada por um grupo de religiosos. Alguns depoimentos se referem “ao ‘fracasso das Ceb’s’ por conta da diferença entre o boom inicial e a menor participação atual” (Cunha 2003).

Em Santa Rita se registra um franco aumento de participantes. A razão para isso, segundo um membro do Conselho é “a união da comunidade, a acolhida dada à juventude e ao número de crianças que estão sendo bem formadas na catequese” (Assis 2003).

É preciso observar, ainda, que o nível de participação das pessoas na comunidade não é uniforme: há uma clara distinção entre as pessoas que apenas freqüentam as celebrações e os membros realmente atuantes, ou seja, aqueles que estão comprometidos com as pastorais e serviços, o grupo responsável pela organização e os membros engajados nas lutas sociais. Procuramos distinguir essas pessoas no conjunto dos membros das Ceb’s pesquisadas.

Aqui, se observa que os membros atuantes nas Ceb’s representam cerca de 10% do total de membros, cifra muito semelhante à de membros atuantes nos movimentos sociais (11%). Já o grupo responsável pela organização representaria apenas 5% do total, aproximadamente. Nas quatro comunidades visitadas, essa tendência geral se reproduz. Os membros atuantes representam 12%, em média, do número total de membros.

As entrevistas qualitativas também apontam claramente para a distinção entre os membros em geral e os realmente atuantes. Os primeiros recebem inclusive uma denominação própria, em S. João e em Margarida Maria Alves: são denominados “misseiros” (Alves 2003; Cunha 2003).

A partir desta distinção “nativa”, talvez se possa pensar uma classificação mais detalhada dos membros das Ceb’s. Embora todos façam parte da mesma comunidade, esse pertencimento poderia ser percebido como se dando em círculos concêntricos, como sugeriu Andrade (1997:238). Haveria, então:

- ♦ militantes atuantes: os que efetivamente participam, exercem ministérios, coordenam alguma pastoral ou serviço e se sentem responsáveis pela comunidade;
- ♦ participantes: que pagam dízimo ou estão envolvidos em um ou outro serviço,

mas não representam a comunidade nas atividades de articulação nem participam de coordenação;

- ♦ “freqüentantes”: os aqui chamados “misseiros”;
- ♦ pessoas atingidas de alguma forma pela comunidade por ocasião de batizados, casamentos ou através dos círculos bíblicos e das pastorais sociais.

Perfil dos membros

A pesquisa procurou levantar o perfil dos participantes das Cebds e das suas lideranças.

a) Geração: Nas comunidades em geral mais da metade de seus membros (57%) são adultos; o contingente infantil é relativamente alto (25%) e o número de jovens, por sua vez, é um pouco menos elevado (18%). Entretanto, levando em consideração que este é um número médio, pode-se pensar que este grupo varia, conforme a comunidade, indicando possibilidades de crescimento ou de diminuição.

Em três das comunidades visitadas, a maioria dos participantes é constituída por adultos; isto se verifica, sobretudo, em S. Francisco e S. João (62% e 70%, respectivamente), que são as duas comunidades menores, e que se encontram em processo de diminuição do número de membros.

Constitui exceção a comunidade rural de Santa Rita onde o contingente infantil é o maior (44%) e há também um número significativo de jovens (24%) em relação aos adultos (32%). Também em Margarida Maria Alves há um número razoável de crianças: são 200, entre as 800 pessoas e o grupo juvenil (23%) parece estar aumentando. Nesta comunidade, os jovens têm seu espaço específico – a Pastoral de Juventude, os Grupos de Jovens – mas ao mesmo tempo participam ativamente da comunidade. De uma forma ou de outra, nessas duas comunidades os jovens são um motor de renovação. E talvez sua ausência seja justamente um dos fatores que explica o decréscimo das duas comunidades menores.

Se por um lado o contingente de jovens e crianças (43% na média) parece afastar o perigo de envelhecimento das Cebds, garantindo sua renovação quantitativa, por outro, a análise qualitativa indica que esse problema é real em comunidades onde as lideranças mais antigas mostram dificuldade de incorporar as novas gerações na dinâmica comunitária. Ao mesmo tempo, nem sempre os jovens ocupam, ao nível das lideranças, um lugar proporcional à sua presença na base.

b) Gênero: No conjunto das comunidades predominam significativamente as mulheres. Elas constituem, em média, 62% do total de seus membros. Esse dado apenas confirma uma tendência que já se tornou uma característica das Cebds (Ribeiro e Luçan 1997:30).

No entanto é importante notar que essa tendência não se aplica a todos os casos. Observou-se que, em 7 comunidades, sobretudo rurais, há mais homens que mulheres. Algo semelhante acontece nas quatro comunidades visitadas: embora em três delas as mulheres constituam a grande maioria (62% em S. Francisco, 77% em S. João, 80% em Margarida Maria Alves), o mesmo não ocorre em Santa Rita, onde há um certo equilíbrio entre o número de homens e de mulheres. Trata-se, também aqui, de uma comunidade rural, muito marcada pelo catolicismo popular e onde os laços familiares são muito fortes. Esse contexto talvez explique uma participação mais ativa dos homens na comunidade, o que não impede, entretanto, que, nessa comunidade, a participação das mulheres seja considerada mais intensa que a dos homens. Segundo os participantes do grupo focal, “*haveria um maior envolvimento das mulheres nos trabalhos comunitários*” (Assis 2003).

Pode-se pensar que, no campo, predominam ainda padrões de comportamento influenciados por uma estrutura patriarcal, que assigna ao homem um *status* superior ao da mulher, o que representa valorizar a participação masculina em todas as áreas de poder – inclusive religioso – relegando a mulher a posições subalternas. Isso não impede que esta tenha uma intensa participação nas práticas religiosas; mas seu acesso ao poder é limitado.

Tampouco há diferenças sensíveis entre base e lideranças, com respeito ao gênero. Nas três comunidades onde as mulheres representam a maioria, a mesma tendência se verifica entre as lideranças. Chama a atenção a intensa participação das mulheres, não apenas ao nível da base, mas também nas atividades e na direção das comunidades. As mulheres constituem 72% das pessoas atuantes nas pastorais e serviços da comunidade, 64% dos membros do Conselho e 52% dos militantes nos movimentos sociais. Neste sentido, os dados da pesquisa confirmam uma tendência que se observa a nível mais geral, ou seja, que o processo de conscientização que se dá nas Ceb's leva as mulheres a uma participação cada vez maior nas diferentes atividades e a ter “voz e vez”, apontando rumos e abrindo novos espaços (Ribeiro e Luçan 1997:30-31). Isso representa uma novidade, indicando talvez que o processo de “empoderamento” das mulheres, que se dá nas Ceb's, vem se intensificando.

c) **Etnia:** De acordo com a observação dos pesquisadores de campo, nas duas comunidades rurais, há poucas pessoas negras ou com traços indígenas. Na realidade, em Santa Rita, praticamente a totalidade da população é de pele clara e há muitas pessoas louras, de olhos azuis. Apenas algumas crianças negras participam da catequese (Assis 2003). Em S. Francisco há poucos negros – foram identificadas apenas três famílias na comunidade – mas a maioria dos participantes foi definida pela secretária do Conselho como “*mestiços com pele clara*” (Almeida 2003). Já as comunidades urbanas são compostas basicamente por pretos e pardos, ou como diria um dos entrevistados, “*moreno para negro*”.

Essa tendência se reproduz também ao nível das lideranças. Sabe-se que há sempre uma enorme dificuldade em delimitar exatamente esses grupos étnicos; conseqüentemente, é também difícil estabelecer com precisão sua influência na comunidade. Parece, entretanto, que a consciência étnica é ainda incipiente, ao menos nessas comunidades. Durante a pesquisa de campo não se observaram indicadores significativos de que essa questão mobilizasse as comunidades, de alguma maneira⁷.

d) Classe social: A análise da classe social dos membros das comunidades e de suas lideranças foi feita a partir de três aspectos: escolaridade, situação de trabalho e renda. Esses indicadores foram aferidos apenas nas quatro comunidades visitadas.

O nível de escolaridade é relativamente baixo. Mas há uma clara diferença de geração: os mais jovens tiveram um acesso maior à escola. Enquanto a maioria dos mais idosos só conseguiu freqüentar a escola até a 4^a série, os jovens vão até o ensino médio. Entretanto, mesmo entre estes é alto o número dos que têm que interromper os estudos para trabalhar.

O caso de S. João apresenta algumas especificidades: embora seja uma comunidade urbana, a maioria de seus membros sequer completou o ensino fundamental e há uma proporção relativamente elevada de analfabetos. Na pesquisa de campo, três destas pessoas foram identificadas: eram – talvez não por acaso! – mulheres, negras, viúvas e duas delas maiores de 65 anos. Não se pode esquecer que se trata de uma comunidade de favela, e formada sobretudo por pessoas adultas e idosas.

Essas tendências se reproduzem também ao nível das lideranças. A maioria das lideranças das quatro comunidades (55%) se situa em um nível de escolaridade que vai até o ensino fundamental completo.

Quanto à situação de trabalho, nas duas comunidades rurais, trata-se fundamentalmente de pequenos agricultores, mas cada comunidade apresenta características próprias. No caso de Santa Rita, a maioria dos participantes são pequenos proprietários e sitiantes que comercializam seus produtos através de uma cooperativa. Alguns são empregados em fazendas (Assis 2003). Em São Francisco também predominam pequenos proprietários, que plantam apenas para a própria subsistência, mas a principal fonte de renda vem do trabalho na cidade (Almeida 2003). Já na comunidade urbana de São João, as pessoas trabalham em sua maioria no comércio e em atividade informais (Alves 2003). E em Margarida Maria Alves, a maioria está no mercado informal e/ou trabalha por conta própria; alguns trabalham no setor de comércio e serviços ou na indústria (Cunha 2003).

A renda média parece se situar em um patamar relativamente baixo, embora não chegue a configurar uma situação de extrema pobreza. Em São João, percebe-se que a população da favela varia entre pobres e miseráveis, mas estes

últimos, em geral, não se incluem na comunidade, exceto duas famílias: são sobretudo alvos do trabalho de promoção humana aí realizado.

Nas duas comunidades rurais, as pessoas muito pobres são minoria; em São Francisco e em Santa Rita, a comunidade criou a Sociedade de São Vicente justamente para socorrer os que passam necessidade temporária pelo tipo de trabalho sazonal na lavoura, mas que não constituem um grupo miserável. Também em Margarida Maria Alves existem Vicentinos, preocupados com a assistência aos mais desvalidos.

Aqui também a situação das lideranças, no que se refere à renda familiar, ajuda a explicitar este quadro. A grande maioria (58%) ganha até 3 salários mínimos e os que ganham mais de 5 salários são 20%. Mas 18% não ultrapassam a renda de 1 salário mínimo. Em Margarida Maria Alves, esta cifra chega a 24%. Esse dado confirma a conclusão da pesquisa de campo, ao afirmar que as *“lideranças da comunidade não formam uma elite, não se diferenciam, em termos sócio-econômicos, do restante dos participantes da igreja e dos moradores”* (Cunha 2003).

Levando em consideração esses indicadores, a pesquisa confirma um aspecto que vem caracterizando as Cebes desde o seu início: os membros e lideranças das comunidades estudadas pertencem basicamente aos setores populares, embora existam também alguns membros da baixa classe média. É possível observar uma certa diversidade quanto à situação sócio-econômica, mas esta não ultrapassa certos limites: não chegam a se definir claramente como setores médios, mas tampouco atingem situações de extrema pobreza⁸.

2. Organização das Cebes

Não existe um modelo rígido que preconize como as comunidades devem se organizar. As formas são diversificadas, de acordo com as circunstâncias. É possível, entretanto, descobrir algumas características que, em geral, estão presentes em sua organização.

A primeira delas diz respeito à existência de espaços onde as pessoas podem se encontrar. No caso das quatro comunidades visitadas, todas elas possuem um local próprio para reunião, seja este uma igreja ou capela ou outros lugares destinados a esse fim. É muito freqüente também que seus membros se reúnam nas casas, tradição esta que já vem desde o início das comunidades e que pode inclusive ser considerada como uma marca das Cebes. Assim, as reuniões do Círculo Bíblico se dão tradicionalmente nas casas.

Organizações existentes

Há uma enorme variedade de grupos, pastorais e serviços nas diversas comunidades dos dois estados refletindo, por um lado, a própria dinâmica desse

novo jeito de ser igreja e, por outro, a diversidade de iniciativas do catolicismo.

Nestas comunidades, ocupam um lugar prioritário a Catequese, as Equipes de Liturgia, a Pastoral do Batismo, a Pastoral do Dízimo e o Ministério da Eucaristia, seguidas por diversas outras organizações, tais como a Catequese de Crisma e de Iniciação de Adultos, e diversas Pastorais: da Criança, da Juventude, da Esperança e dos Enfermos ou da Saúde Alternativa⁹.

Esta diversidade se reproduz, em maior ou menor grau, nas quatro comunidades pesquisadas. É interessante observar que nestas, os quatro principais grupos coincidem com os que predominam nas 67 comunidades.

Para animar esse conjunto crescente de iniciativas a comunidade necessita de um grupo de lideranças capacitado e motivado. A pesquisa quantitativa e o trabalho de campo demonstraram que diversas pessoas participam de mais de um grupo. Muitas reclamam da sobrecarga, sendo esse um ponto de estrangulamento das Cebbs que não conseguem formar quadros suficientes para todas as suas atividades.

Conselho Comunitário

Uma característica da organização das Cebbs é a existência de um Conselho Comunitário. Este representa o espaço de coordenação da comunidade, onde se tomam as decisões referentes à sua programação e ao planejamento das atividades. Sua presença foi comprovada em 96% das 67 comunidades pesquisadas e na totalidade das quatro comunidades visitadas.

Esse Conselho é composto, normalmente, por representantes dos grupos que constituem a comunidade, incluindo também os Ministros existentes, escolhidos por indicação da comunidade.

Na maior parte das comunidades visitadas, os membros do Conselho são mulheres. A exceção é Santa Rita, onde apenas 22% dos membros do Conselho são mulheres. Há também uma participação predominante de pessoas adultas nos Conselhos: os jovens em geral não participam ou participam menos. Sua presença ativa só se fez notar no caso de Margarida Maria Alves.

Quanto à classe social, normalmente não há maior diferença entre as bases e os membros do Conselho (excetuando-se o caso de São João, onde algumas lideranças se situam em uma posição de classe um pouco superior à dos membros da comunidade).

Gestão e prática democrática

Nas quatro comunidades visitadas, o Conselho Comunitário constitui um grupo relativamente reduzido, cujo tamanho oscila entre 9 e 20 pessoas. A periodicidade de suas reuniões é, em geral, mensal e as decisões costumam ser

tomadas por consenso, seguindo a tradição das Ceb's. Na realidade, isto parece tão normal que não houve uma explicitação maior, nos dados da pesquisa. Entretanto, há uma exceção, no caso de Santa Rita, onde "*o Conselho toma as decisões por meio do voto*".

Ao reconhecer a importância deste espaço, as comunidades expressam a opção por uma forma de participação democrática que hoje parece já adquirida. Entretanto, nem sempre foi assim; em muitos casos, as formas que o Conselho assume hoje são o resultado de um processo que vem se dando, ao longo do tempo, nas comunidades.

Neste sentido, o caso de São Francisco é emblemático: inicialmente, as decisões eram tomadas fundamentalmente pelo coordenador, muito centralizador; e a comunidade, por sua vez, delegava a ele todo o poder. Entretanto, nos últimos anos, houve uma mudança significativa, através da criação e valorização do Conselho, por onde passam hoje todas as decisões (Almeida 2003). Trata-se de um caso interessante porque deixa transparecer o processo pelo qual, ao longo do tempo, foi sendo criada uma consciência mais democrática.

Em Margarida Maria Alves, o próprio padre reconhece que a consciência democrática já é algo adquirido: "*Tudo aqui tem que ser conversado. Não tem isso do padre decidir e os outros cumprirem.*" E indica, mais adiante, que ele precisou romper com uma concepção adquirida anteriormente: "*no seminário, aprendi de outro jeito: o que era melhor e pronto. Aqui aprendi a conversar e a discutir*" (Cunha 2003).

Isto não significa que, na prática, a gestão da comunidade seja considerada totalmente democrática: há problemas concretos que se verificam, tanto no funcionamento do Conselho como nas formas em que é avaliado. Isto se expressa, por exemplo, nas críticas em relação à sua representatividade: "*às vezes, o Conselho não é bem representado. Duas ou três pessoas acabam decidindo pelo grupo*" (Grupo Focal com membros da RCC). Podem existir também dificuldades criadas por algumas pessoas que se sentem "as donas da igreja" e opõem resistência a um processo mais participativo, como no caso de São João (Alves 2003). Outro elemento que pode dificultar a gestão democrática das comunidades é a forma como se dá a relação com os padres. Em alguns casos, quando estes interferem ativamente e dão mostras de autoritarismo, torna-se mais difícil garantir o espaço democrático. Mesmo na comunidade Margarida Maria Alves, quando o Conselho não consegue resolver alguma pendência, o pároco é acionado pois, na opinião de um Ministro da Palavra, "*toda decisão, pela estrutura da Igreja, passa pelo crivo do pároco. Se não for da vontade do pároco da diocese, paciência... O Conselho é mais consultivo do que deliberativo*" (Cunha 2003).

Portanto, a gestão democrática das comunidades, embora seja universalmente valorizada, na prática não ocorre sem tensões. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que essa participação se dá dentro de uma estrutura eclesial

hierarquizada, na qual o poder se encontra concentrado nas mãos de poucos: tal contradição coloca limites à prática participativa. A dificuldade se agudiza, ao pensar que essa estrutura clerical concentra tanto o poder de governo quanto o poder sacramental.

Nesse contexto, não é de surpreender que o grau de participação vá se tornando cada vez mais ralo, à medida que se sobe nos níveis hierárquicos. Aliás, nos próprios Conselhos, já se observa uma clara diferenciação: a gestão democrática é muito mais intensa ao nível do Conselho Comunitário, diminuindo gradativamente nos Conselhos Paroquial e Diocesano.

Articulações externas

As articulações externas constituem uma dimensão importante das comunidades: estas se encontram articuladas em uma rede que as conecta tanto entre si como com o nível paroquial e diocesano. A maioria das comunidades que participaram da pesquisa afirma ter esse tipo de participação. Esta se dá de forma mais intensa no caso de encontros paroquiais (87%) e Cursos de Formação (85%).

Também no caso das quatro comunidades visitadas, todas participam de Encontros Paroquiais, Encontros Diocesanos e Cursos de Formação.

São João é um caso interessante, já que a comunidade está integrada na organização da paróquia através da Área Pastoral à qual pertence. Essa paróquia, como muitas na diocese, está dividida internamente em Áreas Pastorais, desde 1985. Trata-se de um nível intermediário, que articula 4 ou 5 comunidades vizinhas, incluindo atividades tais como Cursos de Formação, Catequese, Pastoral do Batismo e Preparação do Mês da Bíblia. Trata-se de um nível supra-comunitário, onde o padre tem menos poder: pode-se dizer que esta é uma forma de “quebrar” o poder do padre, e de estabelecer uma maior afinidade e troca de experiências entre as pessoas, de forma que a paróquia não seja a única instância de intermediação. Em geral tem sido uma experiência exitosa porque dá mais autonomia às Cebds.

No caso de São João, *“os membros atuantes da comunidade consideram isto altamente positivo, porque (neste âmbito) a reflexão pastoral está em sintonia com um modelo eclesial mais participativo, reforçando a autonomia dos leigos e respeitando a estrutura organizativa da comunidade”* (Alves, 2003).

As Cebds, por sua vez, se articulam entre si, ao nível diocesano, regional e nacional, em função de atividades comuns. Entre estas se destacam, além dos cursos de formação, as reuniões pastorais e os encontros diocesanos e regionais de Cebds. Já a participação nos Intereclesiais é, por sua própria natureza, mais limitada.

Cursos de formação

Um elemento fundamental no cotidiano das Cebes é a formação. Diferentes atividades são realizadas em nível comunitário, regional, paroquial ou diocesano, com vistas à melhor capacitação dos participantes no exercício de sua missão evangelizadora. Alguns desses cursos podem ser também de âmbito estadual ou nacional.

Os mais diversos campos temáticos são trabalhados nessas iniciativas: bíblia, sacramentos, liturgia, espiritualidade, formação cultural e política. Um tema emergente nas atividades de formação social é o das políticas públicas. Há cursos para catequistas, ministros, militantes políticos, jovens, coordenadores da comunidade etc. As pastorais e movimentos também oferecem cursos para os seus militantes.

Os círculos bíblicos semanais assim como os grandes encontros diocesanos também são considerados por alguns entrevistados como espaços de formação. Além disso, os membros das Cebes participam de cursos e debates promovidos pelos movimentos sociais, pelos partidos políticos, pelas Câmaras Municipais e por redes ou campanhas nacionais, como a da luta contra a ALCA.

Essa intensa atividade formativa não deixa de apresentar algumas dificuldades. A primeira se refere às longas distâncias e escassez de meios de transporte, limitando especialmente a participação de pessoas das comunidades rurais. Há também a falta de recursos ou de tempo para esses deslocamentos. Ao mesmo tempo, em um contexto de crise econômica, o aumento do ritmo de trabalho e a redução do tempo livre também constituem empecilhos adicionais. Essas dificuldades atingem particularmente às mulheres, no caso de cursos de formação fora da paróquia, que exigem viagens e dias fora de casa.

Assim, em geral, apenas os coordenadores e as principais lideranças participam dessas atividades, enquanto as demais pessoas restringem sua participação a atividades realizadas na própria localidade. O que gera uma expectativa nem sempre atendida de que os participantes repassem os cursos na comunidade.

Iniciativas, atividades ou experiências ecumênicas

A pesquisa focalizou um novo tema: a ecumenicidade das Cebes em seu cotidiano. Quase metade das comunidades pesquisadas (30 comunidades, o que equivale a 45%) desenvolve alguma iniciativa ecumênica. E a maioria das iniciativas está no campo social ou comunitário – um terço das comunidades pesquisadas faz algum tipo de ação social em parceria com outras tradições religiosas.

Bem menos frequentes são as celebrações ecumênicas (15%) e a reflexão bíblica com membros de outras igrejas (12%). Não se pode esquecer, entretanto,

que a maior parte das comunidades dessa amostra (55%) não está envolvida em qualquer atividade ecumênica.

Este quadro se repete nas comunidades que foram visitadas pelos pesquisadores. Três delas não têm nenhuma iniciativa ecumênica, e somente a comunidade Margarida Maria Alves informou desenvolver alguma experiência nessa área. A atuação conjunta com evangélicos na associação de bairro e no grupo de mulheres foi citada como uma experiência ecumênica. Igualmente a ajuda financeira dada por essa comunidade a um grupo de espíritas para uma atividade filantrópica de atendimento a pessoas deficientes.

No entanto, as entrevistas mostraram que lideranças da comunidade têm uma percepção negativa da ação de algumas igrejas evangélicas. Ao falar sobre o contexto religioso do bairro, uma Ministra da Palavra fez uma comparação entre as demais igrejas do local e a Ceb: *"há novas religiões que prometem resolver os problemas imediatos e, aqui, quem entra pensando que vai buscar a paz interior, está muito equivocado"* (Cunha 2003).

Outro exemplo foi percebido durante a reunião do Conselho Pastoral Paroquial: uma pessoa ligada às comunidades da paróquia se apresentou como candidata à eleição para o Conselho Tutelar do município, e justificou sua candidatura com um discurso de competição com outras igrejas evangélicas, que estariam investindo decisivamente na ocupação desses espaços de atuação cívica (Cunha 2003).

3. Dimensão celebrativa

Através dos ritos realizados nas Cebps pode-se perceber como elas vivem e expressam sua espiritualidade. Os rituais presentes no cotidiano das Cebps são as Missas e Celebrações da Palavra; as Celebrações dos Sacramentos e outras Práticas Devocionais.

As celebrações semanais

A prática ritual mais consolidada nas Cebps é o Culto Semanal ou Celebração da Palavra. A grande maioria das comunidades pesquisadas (91%) realiza este tipo de celebração ao menos duas vezes ao mês. O mais comum é que elas aconteçam semanalmente, quando não há Missa. As normas da Igreja Católica determinam que seus membros devem participar do ritual da Missa aos domingos. No entanto, na impossibilidade da realização desse rito pela ausência de um sacerdote, uma comunidade católica pode cumprir o preceito dominical através de uma Celebração da Palavra. Algumas comunidades pesquisadas realizam esses ritos mais de uma vez por semana.

As celebrações das Missas são menos freqüentes: o mais comum é que elas

ocorram uma vez por mês (89%). Isso demonstra que as comunidades adquiriram uma certa autonomia em termos litúrgicos, já que as Celebrações da Palavra predominam largamente sobre as Missas e não dependem da presença do padre para serem realizadas. No entanto, em geral as Missas congregam um número maior de pessoas.

A preparação prévia desses rituais fica a cargo de alguns membros das comunidades. A maior parte das comunidades (88%) conta com uma Equipe de Liturgia. Além dessas equipes, os Ministros são elementos fundamentais na preparação e na realização das celebrações: 88% das comunidades têm Ministros/as da Eucaristia, que são responsáveis pelo transporte, manuseio e distribuição do pão consagrado previamente numa Missa (o que só pode ser feito por um sacerdote); e 75% delas têm Ministros/as da Palavra, pessoas que dirigem as Celebrações da Palavra e/ou realizam os comentários sobre as leituras bíblicas daquele domingo, segundo o calendário litúrgico da Igreja católica. Esses dados sugerem a importância da dimensão litúrgica no cotidiano das Cebes.

Os dirigentes leigos, que em geral se alternam nas celebrações, procuram envolver os participantes em diferentes momentos: nas *intenções* (as motivações para aquela celebração em particular), nas preces, nas leituras bíblicas, nos cânticos e em testemunhos.

As celebrações se constituem no encontro semanal da comunidade. São espaço onde *“as pessoas se encontram para celebrar e partilhar a semana, as dificuldades, as alegrias”* (Almeida 2003). São lembrados os aniversariantes, as pessoas doentes ou ausentes, os que morreram, e outras experiências dos membros da comunidade são expressos nas celebrações, como o desemprego e a violência (Alves 2003). Fatos da conjuntura local, nacional ou internacional também são inseridos na dinâmica dessas celebrações. Desse modo os fatos do cotidiano se transformam em matéria de oração. Essa prática não se limita às comunidades em que foi realizado o trabalho de campo. Dois terços das comunidades que responderam ao questionário informaram que suas celebrações *sempre* levam em conta os problemas sociais, as lutas e as conquistas do povo. Enquanto quase todas as demais (28%) dizem que *às vezes* isso ocorre. Os Cultos Semanais também funcionam como espaços de convocação para atividades que se referem à vida religiosa ou social da localidade, como o ato público por ocasião da passagem pela cidade de uma marcha do MST (Cunha 2003) ou a Romaria dos Trabalhadores (Assis 2003).

As celebrações dessas comunidades tornam-se, portanto, espaços privilegiados de articulação entre *fé e vida*. Uma ligação que não se restringe às intenções, preces e homilias, mas está presente também em novos símbolos que são incorporados à liturgia: instrumentos de trabalho, livros e cadernos escolares, frutos do trabalho agrícola e outros.

Dentre as transformações que têm marcado as celebrações, vários infor-

mantes apontaram uma tendência de conciliar os cânticos típicos das Cebs com outros, característicos da RCC. Outra mudança apontada por um entrevistado é que, na sua opinião, as celebrações atuais não enfatizam suficientemente essa relação entre fé e vida. Segundo ele, no passado havia cantos mais comprometidos com a mudança social, gestos, denúncias sobre a situação social, e sua comunidade usava elementos da alimentação típica da região (broa) no lugar do pão nas Celebrações (Cunha 2003). Esta avaliação parece expressar uma certa nostalgia dos tempos em que as lutas sociais naquele bairro foram mais intensas, o que se refletia na liturgia, período em que havia também uma maior experimentação e criatividade na dimensão simbólica das celebrações.

Para além das distinções teológicas ou doutrinárias entre Missa e Celebração da Palavra, buscamos apreender como os membros das comunidades percebiam esses dois tipos de celebração. Alguns entrevistados afirmavam que não há distinção entre Missas e Cultos Dominicais, nenhum é mais importante que o outro (Assis 2003). Outros avaliam que a presença dos Ministros Leigos da própria localidade dá às Celebrações um colorido particular diferente do que acontece nas Missas que, segundo eles, são feitas da mesma forma pelo padre em comunidades marcadas por contextos diferentes. Outros se referiram ao fato de que as Celebrações da Palavra têm uma melhor preparação que as Missas, aspecto com o qual concordou um dos padres entrevistados. No entanto, opiniões diferentes apareceram em dois grupos focais: na comunidade de São Francisco os jovens disseram que *“as pessoas prestam mais atenção no padre, que tem mais o que dizer”* (Almeida 2003) e em Margarida Maria Alves os membros da RCC disseram *“que a missa é mais completa”* (Cunha 2003).

As celebrações do Culto e da Missa são, portanto, momentos rituais da maior importância nas Cebs, porque renovam periodicamente os laços que unem os membros da comunidade, relembram os fundamentos religiosos que dão suporte à existência da comunidade e, assim, reforçam a identidade do grupo. Mas também revelam tensões internas existentes nas comunidades, que se expressam na escolha das músicas, na localização espacial dos membros dos diferentes grupos da comunidade, nas tentativas de introdução de certos gestos e símbolos, nas ênfases dadas pelos pregadores. Esses ritos também são marcados pelas circunstâncias nas quais a comunidade está inserida¹⁰.

A Bíblia

Entendida como Palavra de Deus, a Bíblia é o centro das celebrações dirigidas por leigos e leigas, que significativamente recebem a denominação de *Celebrações da Palavra*. Nessas ocasiões, trechos das escrituras sagradas são lidos, explicados e atualizados.

Observando a maneira como os celebrantes conduziam seus comentários sobre os textos bíblicos, o pesquisador que esteve na comunidade de São João percebeu que alguns dirigentes procuram fazer uma reflexão bíblica a partir da realidade vivida, assinalando a dimensão social da fé, enquanto outros enfatizam a piedade pessoal (Alves 2003). Não se trata apenas de “estilos” ou “temperamentos” distintos, mas essas diferenças revelam espiritualidades e concepções religiosas diferenciadas existentes numa mesma comunidade.

Dentre as comunidades que participaram da pesquisa, 90% realizam algum outro tipo de atividade em torno da Bíblia, além do Culto Semanal e das Missas: ela está presente na preparação e celebração dos Sacramentos; na reza do terço; nos cursos realizados durante o Mês da Bíblia. Mas sem dúvida a atividade mais importante é o Círculos Bíblico, também conhecido como Grupo de Reflexão. Esses grupos existem em três quartos das comunidades pesquisadas. São reuniões semanais realizadas nas casas das famílias reunindo pessoas da vizinhança. Nelas a presença feminina é bastante significativa.

A origem das Cebcs costuma ser relacionada a um certo tipo de leitura bíblica. No relato sobre o início da comunidade Margarida Maria Alves, os informantes destacam que a Bíblia era lida nas casas das famílias, ao lado da reza do terço e da conversa sobre os problemas do bairro, antes mesmo da construção do local em que seriam realizadas as Celebrações e a Catequese (Cunha 2003).

Ao longo da pesquisa ficou evidenciado, em diferentes situações, que os membros das Cebcs procuram realizar uma leitura na qual se procura relacionar o texto bíblico com o contexto em que foi produzido e atualizá-lo no confronto com o seu próprio universo sócio-cultural. Mas também foi observada em uma ocasião a prática da abertura aleatória do livro, em busca de revelação de mensagens divinas (Alves 2003).

As Celebrações dos Sacramentos e os Ministérios Leigos

A pesquisa mostrou outra característica das Cebcs: elas são espaços privilegiados de preparação, de celebração e de vivência dos Sacramentos, em especial o Batismo e a Primeira Eucaristia. Já os sacramentos do Crisma e do Matrimônio aparecem com menor freqüência na descrição das atividades realizadas no âmbito das Cebcs, porque sua preparação ou celebração pode congrega pessoas de diversas comunidades vizinhas.

Nas Cebcs, os sacramentos estão intimamente relacionados aos Ministérios Leigos. Alguns desses ministérios são originários das Cebcs e outros encontram nelas um espaço privilegiado de exercício. Os Ministros são pessoas que assumem extraordinariamente atividades antes reservadas exclusivamente aos padres. Já nos referimos anteriormente à importância dos Ministérios da Eucaristia

e da Palavra, associados ao culto. Dependendo do tamanho, as comunidades podem ter mais de uma pessoa exercendo essas funções. As mulheres têm uma presença expressiva entre os que exercem os Ministérios.

Há também ministérios associados à celebração dos Sacramentos. Os Ministros do Batismo, leigos que celebram os batizados, existem em 40% das comunidades. E em 9% das comunidades há ministros que presidem as cerimônias de casamento, denominados Testemunhas Qualificadas para o Matrimônio. Eles também presidem cerimônias de casamento em comunidades vizinhas. Apenas nesse ministério há uma predominância masculina, muito embora em alguns lugares esse serviço eclesial seja confiado a casais e não a indivíduos isolados. Nos demais ministérios a presença das mulheres é bastante significativa – representam cerca de dois terços do total de ministros das comunidades pesquisadas. E essa presença feminina é muito importante, especialmente numa Igreja em que os Ministérios Ordenados são exercidos exclusivamente pelos homens.

Isso não significa que a legitimidade religiosa dos leigos e leigas que exercem esses Ministérios esteja totalmente reconhecida pelo conjunto de pessoas que solicitam os Sacramentos nas comunidades: mesmo que alguns casais prefiram que seus casamentos sejam presididos pelos Ministros Leigos, há pessoas que só querem batizar seus filhos com um Padre.

O perfil sócio-econômico dos Ministros Leigos mostra que são pessoas pertencentes às classes populares e, assim, o exercício dos ministérios expressa a valorização eclesial de pessoas que muitas vezes não são valorizadas na sociedade, por serem pobres, pouco escolarizadas e por exercerem atividades profissionais de pouco prestígio. E os Ministros também não se diferenciam dos demais membros das comunidades por sua condição social.

A pesquisa revelou uma tendência de utilização de processos democráticos na escolha dos Ministros: em geral eles são escolhidos pela comunidade, pelo Conselho Comunitário ou pelos membros das Pastorais do Batismo e Familiar. Mas há certas lideranças da comunidade ou padres que exercem uma influência formal ou informal nessa escolha, ou têm poder de veto (Assis 2003; Cunha 2003). Outro fenômeno identificado nas comunidades menores é a concentração de ministérios entre os membros de uma mesma família (Alves 2003; Almeida 2003). Merece registro, ainda, o empenho das comunidades, paróquias e dioceses na capacitação dos Ministros para o exercício de suas funções. E devemos assinalar que em uma das comunidades visitadas o serviço de coordenação começa a ser compreendido como um Ministério (Alves 2003).

Devido à centralidade da dimensão celebrativa e sacramental nas Cebds, a vivência dos Ministérios pode se tornar palco de disputas e crises. Um exemplo foi verificado numa comunidade em que os Ministros e Ministras do Batismo suspenderam temporariamente suas atividades ministeriais, devido a uma atitude autoritária do padre (Cunha 2003).

Os Ministérios Leigos proporcionam uma maior autonomia religiosa à comunidade, que passa a depender menos dos padres no seu cotidiano. Algumas lideranças entrevistadas se referiram à experiência dos ministérios como uma forma de democratização da Igreja Católica. Já outras lideranças ressaltaram o aspecto *pragmático* dos ministérios, reconhecendo que o pequeno número de padres não é suficiente para atender às necessidades de um número sempre crescente de comunidades. De fato, a pesquisa mostrou que os Ministérios Leigos representam o acesso dos leigos e das leigas a uma parcela do poder religioso que na Igreja Católica tem estado concentrado nas mãos dos Ministros Ordenados. Como registrou um dos pesquisadores, na prática os Ministros e Ministras são os principais mediadores do sagrado no cotidiano das comunidades (Alves 2003).

As Práticas Devocionais

No conjunto de comunidades pesquisadas há outras formas de oração e devoção. Foi possível perceber a continuidade de práticas herdadas do catolicismo popular tradicional (novenas, romarias, procissões), simultânea à consolidação de formas de oração mais recentes, típicas do catolicismo atualizado na experiência das Cebes (novenas de Natal). Além disso, há uma renovação de práticas devocionais tradicionais: na comunidade de São João há algum tempo a reza semanal do terço passou a incluir uma leitura bíblica e um comentário subsequente (Alves 2003).

A devoção aos santos é outra marca dessas comunidades. Além do culto aos padroeiros, foram registradas orações ao Sagrado Coração de Jesus e diferentes manifestações de devoção à Nossa Senhora. O panteão dos santos não se restringe aos canonizados¹¹. Além disso, houve referência à realização de retiros, a grupos de oração e louvor vinculados à RCC, à celebração do Ofício Divino das Comunidades. Algumas dessas práticas devocionais estão mais vinculadas ao universo feminino, como a reza do terço.

As comunidades mais numerosas apresentam uma maior diversidade de práticas devocionais, o que foi observado mesmo na comunidade Margarida Maria Alves, que tem uma forte tradição de engajamento de seus membros em lutas sociais e políticas.

Essas devoções sofrem impacto da situação do local onde a comunidade está inserida. Assim, na comunidade situada numa favela, a festa do padroeiro não é mais realizada, nem a Via-Sacra nas ruas, por causa da violência associada ao tráfico de drogas. No entanto, é mantida a procissão da Sexta-Feira Santa (Alves 2003).

Dois terços das comunidades pesquisadas têm algum movimento ou associação religiosa organizado em sua dinâmica interna, como a Sociedade São Vicente de Paula, a RCC, a Legião de Maria e o Apostolado de Oração.

A relação das Cebts com a Renovação Carismática Católica

A dimensão celebrativa é particularmente interessante para a observação das relações entre Cebts e Renovação Carismática Católica. O Movimento RCC está organizado em 25% das comunidades pesquisadas e em uma das quatro comunidades do estudo de caso. Entretanto, nas outras três comunidades há pessoas simpatizantes do Movimento, que o acompanham principalmente através dos programas de rádio e de televisão veiculados nas emissoras católicas. Assim, mesmo onde a RCC não está organizada formalmente, alguns traços do Movimento vêm permeando o cotidiano dessas comunidades, especialmente os cânticos e gestos introduzidos nas celebrações.

Existe uma certa percepção do entusiasmo transmitido pelo movimento, através de sua música, seu fervor, sua espiritualidade. Isso poderia seduzir, sobretudo, os jovens. Alguns depoimentos, ao acentuar a dimensão da “adoração” e o “fervor”, parecem indicar a persistência de uma dicotomia entre movimentos carismáticos mais “espiritualistas” e Cebts mais “políticas”. Entretanto, essa posição não é a única. Há também oposição a essa influência: nas comunidades de Santa Rita e São Francisco foi observada uma tensão entre a base, que se abre aos carismáticos, e membros da coordenação, que tentariam frear esta tendência (Assis 2003; Almeida 2003). Já na comunidade de São João ocorre o contrário: algumas pessoas da coordenação são simpáticas ao Movimento e apoiam a realização de orações com a presença de carismáticos de comunidades vizinhas, enquanto outros membros não são totalmente favoráveis a essa aproximação (Alves 2003). Nas três comunidades foi possível perceber uma tensão entre a tentativa de articular as experiências das Cebts e da RCC, e o receio de desvirtuar a orientação histórica das Cebts.

Na quarta comunidade, a RCC está organizada há pelo menos 5 anos, o que permitiu uma análise mais detida da sua inclusão na dinâmica comunitária (Cunha 2003). Desde o início houve uma forte tensão entre aqueles que se vinculam à “Libertação” (ou “Caminhada”) e os da “Renovação”¹², que se tem revelado em muitos incidentes.

A forma mais visível e dramática dessa tensão é a disputa em torno da padroeira da comunidade, Margarida Maria Alves. O grupo da RCC questiona essa escolha, feita há cerca de 20 anos, sob o argumento de que não se trata de uma santa canonizada. Os membros do Movimento levantaram essa questão com o Bispo, por ocasião de sua presença na comunidade para uma celebração de Crisma. Foi feito posteriormente um seminário sobre Santos e Mártires, e o Bispo se posicionou a favor da escolha de outro padroeiro, para cumprir as regras da Igreja. O grupo identificado com a “Caminhada”, que continua sendo hegemônico na comunidade, argumentou que Margarida Maria Alves era o *nome* da comunidade, não o da padroeira. O Padre que acompanha a comuni-

dade, identificado com esse grupo, adiou a decisão sobre um novo padroeiro, sem definir um prazo para isso e, durante este período, o Bispo atingiu a idade de aposentadoria. Esse caso deixa evidente o papel exercido pelos Ministros Ordenados (padres e bispos) nessas disputas¹³.

O tipo de conflito que se instalou na comunidade Margarida Maria Alves expressa o confronto entre concepções eclesiais muito diversas, que fica evidente na declaração de uma de suas lideranças: *“o problema não é mudar o nome, é tentar matar a ideologia, o pensamento e o desejo de transformação do mundo. Querem matar Margarida duas vezes”* (Cunha 2003). Até o momento em que foi encerrado o trabalho de campo a questão não tinha sido resolvida.

No entanto, após anos de muita tensão e negociação, há tentativas de conciliação entre os dois grupos: são considerados como avanço o fato da reunião semanal do grupo de louvor da RCC ser realizado dentro da Igreja e não mais nas casas de família, como no início; a participação de representantes da RCC no Conselho Comunitário e no rodízio entre os grupos responsáveis pela preparação e animação das celebrações dominicais; e a presença de alguns membros do Movimento em outras Pastorais. Mas certas propostas sugeridas no gestual por esse Movimento não foram incorporadas à celebração.

Por outro lado, mesmo alguns membros históricos da comunidade reconhecem alguma positividade na presença da RCC, como a maior capacidade de atração dos jovens e de outras pessoas que estavam afastadas da comunidade. Muitos desses novos participantes começam a se envolver em outras atividades da comunidade e tornam-se lideranças, tendo acesso às concepções que estão na base da experiência das Ceb's através dos cursos de formação oferecidos pela paróquia, diocese e pastorais.

Isso não extingue as tensões, mas revela que as posições, inicialmente polarizadas, têm dado lugar a uma situação mais complexa, havendo perspectivas mais e menos dialogais, tanto entre os identificados com a “Libertação”, quanto entre os da “Renovação”.

Por fim, é preciso destacar que mesmo nessa comunidade em que tem sido responsável por muitas tensões, a RCC pode ser vista de modo positivo por gente do outro grupo, quando acionada na disputa com outras experiências religiosas pela adesão de fiéis. Assim, de acordo com uma líder identificada com o grupo da “Caminhada”: *“o surgimento da RCC foi bom porque se assemelha às Igrejas Evangélicas, o louvor é forte, o canto sacro é muito forte”* podendo, desse modo, *“fazer frente à ‘filosofia protestante’”* (Cunha 2003).

Em resumo, se, nos primeiros tempos após o surgimento da RCC na comunidade, as relações foram muito tensas, com o passar do tempo alguns canais de diálogo têm sido abertos. A continuidade dos traços historicamente incorporados à experiência sócio-religiosa dessa Ceb pode ser explicada por alguns fatores: a firme adesão da maioria dos líderes da comunidade a um projeto de

013146-PAG 85A84

Igreja participativo e ministerial; seu envolvimento nas lutas sociais e nas disputas políticas; o contexto em que a comunidade está localizada (um município que está na quarta administração petista consecutiva); e o apoio decisivo do padre responsável pela paróquia nos últimos anos a essa perspectiva de ação eclesial. Trata-se, no entanto, de um processo social inacabado e cujo desdobramento depende de uma série de fatores, entre os quais podemos citar: o posicionamento do novo Bispo da diocese frente à reivindicação dos carismáticos de escolha de um novo padroeiro; o crescimento da influência política da RCC, apontada como responsável pela eleição de uma das vereadoras atuantes no município, simultâneo ao desgaste de agentes políticos de esquerda, que sempre receberam apoio das lideranças identificadas com a "Libertação".

A pesquisa revelou uma intensa vida de oração no dia a dia das Ceb's, que inclui os fatos e problemas da vida dos participantes e da sociedade mais ampla. A análise do conteúdo e da forma desses rituais revela uma espiritualidade que associa a Bíblia às devoções do catolicismo popular tradicional, acrescentando também alguns traços característicos das reuniões de oração da RCC (Alves 2003). As variações vão depender do peso de cada um desses elementos no conjunto final.

O estudo sobre a dimensão celebrativa no cotidiano das Ceb's mostra que esses ritos expressam as concepções religiosas que estão por trás da experiência das Ceb's. E, mais que isso, através desses conjuntos de atos repetidos periodicamente, podemos perceber como as crenças religiosas dos participantes das Ceb's são criadas e recriadas continuamente (Durkheim 1989: 494).

4. Dimensão social e política

As comunidades de base têm, geralmente, uma presença ativa na sua localidade e na sociedade mais ampla, através de diferentes tipos de atividades. É esta dimensão da vida das comunidades que queremos apresentar aqui.

Uma primeira questão colocada para as comunidades foi sobre quais os problemas sociais que elas enfrentam. Na pesquisa com as 67 comunidades, os principais problemas apontados foram: desemprego (85%); drogas e tráfico (54%); problemas de violência e segurança (37%); problemas de saúde (34%); falta de saneamento (30%).

São basicamente os mesmos problemas apontados pela pesquisa nas quatro comunidades visitadas. À exceção de Santa Rita, o problema comum é o desemprego.

As comunidades estão enfrentando a grave situação social que atinge a sociedade brasileira na última década: o desemprego. O desemprego sempre foi um problema, mas neste período se tornou crônico. Isso se deve à introdução de novas tecnologias na produção, certamente, mas foi sobretudo a implementação

das políticas neoliberais que provocou um aumento impressionante do desemprego. No nosso caso, estas políticas entram a partir do governo Collor e são aprofundadas por FHC: abertura comercial e financeira, juros altos, crescimento das dívidas externa e interna, redução dos investimentos públicos na área social.

O aumento da desigualdade social articulada com o bloqueio das oportunidades de ascensão social foram os principais fatores para o crescimento da violência criminal, especialmente aquela ligada ao tráfico de drogas. Este se tornou uma alternativa para uma parte dos adolescentes e jovens desempregados, sobretudo nas grandes cidades. Essa é a situação de boa parte das favelas urbanas, dominadas ou atravessadas pelo tráfico, caso da comunidade de São João.

“Drogas e tráfico” é um duplo problema apontado em segundo lugar no questionário (54% das comunidades) e, em seguida, vem “Problemas de violência e segurança” (37%), confirmando o que tem aparecido nas pesquisas de opinião pública.

Logo a seguir, as comunidades apontam os problemas de saúde (34%). Na comunidade de São Francisco, por exemplo, “o segundo maior problema social seria a falta de assistência à saúde” (Almeida 2003). Além disso, as comunidades rurais apontam como problema a falta de assistência à produção agrícola. Certamente, a falta de apoio à agricultura é um dos principais motivos da migração que está ocorrendo em São Francisco. E mesmo em Santa Rita, onde a situação sócio-econômica é melhor, o problema é assinalado (Assis 2003).

O levantamento revela que a quase totalidade das comunidades tem alguma forma de assistir aos necessitados: em 67 comunidades, 65 (97%) afirmam desenvolver alguma atividade nesse sentido. Aí encontramos: campanha do quilo (70%), cesta de Natal (67%), distribuição de roupas e remédios (61%), ajuda eventual (43%), ação da cidadania contra a fome (27%), obra social, educacional ou assistencial (12%). Nas quatro comunidades visitadas, observamos também a presença constante de atividades assistenciais.

Do mesmo modo, a piora das condições de vida, em particular a expansão do desemprego, tem levado a buscar alternativas. Há alguns anos vêm se difundindo propostas destinadas a não esperar mais a iniciativa do Estado ou mesmo a retomada do crescimento econômico e a promover a criatividade dos trabalhadores para gerar meios de sobrevivência. Este é o caso, por exemplo, da economia solidária, onde a solidariedade é justamente a base da organização de cooperativas de trabalhadores e trabalhadoras (costureiras, quebradeiras de coco babaçu, rendeiras, operários que assumem empresas falidas etc.). Em entrevistas realizadas durante o 10º Encontro Intereclesial (Ilhéus, 2000), vários representantes relataram o desenvolvimento de experiências de organização de trabalhadores, de cooperativas, como forma de enfrentar e superar o desemprego.

As iniciativas de geração de emprego e renda no conjunto das 67 comu-

nidades aparecem em 16% delas. Como uma das comunidades aponta, a dificuldade provém das exigências excessivas para mantê-las: impostos, burocracia, entre outros (Cunha 2003).

Na pesquisa quantitativa, na resposta à pergunta sobre "O que a comunidade tem feito para enfrentar os problemas sociais", chama a atenção a variedade de ações desenvolvidas pelas comunidades, sua criatividade, sua capacidade de iniciativa. Aparece um pouco de tudo:

- ♦ *Ações coletivas* diversas, como os mutirões (contra a desnutrição, para construir casa, para uma roça, nas limpezas de barragens em ruas e estradas etc.);
- ♦ Organização ou participação em *associações* (de moradores, de pequenos produtores rurais, clubes de mães);
- ♦ *Pastorais sociais*: da criança, da saúde;
- ♦ *Lutas e movimentos sociais* (plebiscito contra a ALCA, plebiscito da dívida externa, lutas pela saúde, sindicato, lutas pelas crianças e adolescentes, Grito dos Excluídos);
- ♦ *Pressão sobre autoridades/políticos* (pedir apoio a governantes, comunicar aos órgãos competentes, reclamações aos vereadores, ofício para as autoridades, abaixo-assinados, manifestações, cobrança junto ao Executivo e ao Legislativo, Grupo de Acompanhamento do Legislativo, encontro com políticos para cobrar);
- ♦ Atividades de *conscientização*.

Um outro dado que permite verificar o nível de participação social e política dos membros das comunidades é o número das que tiveram candidatos em eleições para sindicato ou para associação de moradores ou de pequenos produtores rurais.

Quase a metade das comunidades (48%) teve candidatos para associações de moradores. E o número de pessoas que participaram nestas eleições também é alto: foram 133 homens e quase o mesmo número de mulheres (124), num total de 257 pessoas que se candidataram. Este é um elemento importante: o grau de participação ativa das mulheres neste tipo de associação, candidatando-se a cargos de direção. Sinal de que as Cebts contribuem para aumentar esse protagonismo das mulheres.

De qualquer modo, as diferenças de gênero aparecem claramente: enquanto nas eleições para associações de moradores, o número de candidatas é quase igual ao de candidatos, nas demais (sindicatos, associações rurais e eleições políticas), o contraste é enorme: os homens são em número três vezes maior que as mulheres. O que significa que, nesse particular, a atuação das comunidades ainda não conseguiu quebrar a cultura política dominante.

A pesquisa demonstrou que existem, nas comunidades, diferentes atividades de cunho sócio-transformador. Mas o nível, a intensidade do engajamento,

do associativismo, das lutas, variam muito de uma comunidade para outra. Isso fica visível, especialmente, na pesquisa de campo junto às quatro comunidades. Aqui, aparece claramente a diversidade: há uma comunidade muito envolvida em movimentos e muito politizada (Margarida Maria Alves); há uma outra comunidade praticamente desengajada, com pouco interesse político, com atividades somente comunitárias – creche, ajuda aos necessitados (São João); há uma terceira começando a se engajar, descobrindo a importância da ação social (Santa Rita); e outra, mais antiga, com várias atividades sociais e políticas (São Francisco), em grau não tão intenso quanto a primeira. É certamente essa diversidade que está presente no conjunto das Cebes no Brasil: provavelmente a maioria com algum tipo de engajamento em movimentos sociais e atividades políticas, algumas muito engajadas e outras com dificuldades.

Nos últimos anos, apareceu um novo tipo de atividade entre as Cebes: é a participação em Conselhos (setoriais, municipais etc.), o que se confirmou em nossa pesquisa.

A questão da desmobilização ou da diminuição da mobilização está presente nas comunidades porque está presente na sociedade. A verdade é que a década de 1980 foi marcada por um ascenso extraordinário dos movimentos sociais. Os anos 1990, que começam com o governo Collor e o início da implementação das políticas neoliberais em nosso país, serão anos de refluxo. Houve uma clara preocupação em quebrar a resistência dos trabalhadores e de suas organizações. A mídia, atuando de forma quase unânime vai contribuir para difundir uma nova ideologia (o “pensamento único”) e, deste modo, vai pouco a pouco desprestigiar os valores sobre os quais se ergueu a sociedade onde os direitos humanos, a dignidade do trabalhador, tinham importância. O resultado é que, no decorrer dos anos 1990, haverá uma progressiva desmobilização dos setores populares (Lesbaupin 1999).

O movimento mais atingido é o movimento sindical, por razões óbvias. Há exceções, como o Movimento dos Sem-Terra, exatamente porque articula os que não têm um emprego formal. A realidade difícil não impede, porém, que se organize a resistência: enquanto os direitos sociais são atacados, novos direitos vão sendo apropriados pela sociedade, como os direitos das mulheres, os direitos ambientais. E, no decorrer do tempo, os efeitos negativos das políticas e da globalização neoliberais vão provocar reação: um novo movimento internacional cresce rapidamente em fins dos 1990 – o movimento por uma outra globalização, que contesta o “pensamento único”, defende os direitos humanos no seu conjunto – civis, políticos, sociais, econômicos, culturais e ambientais – e propõe políticas alternativas.

É preciso fazer uma outra observação: muitas das 67 comunidades realizam certo tipo de atividades pouco comuns, que exigem muita informação (por exemplo, plebiscito contra a ALCA – 66% –, plebiscito da dívida externa – 52%).

Para comunidades situadas em cidades grandes, isso seria explicável, porque aí a campanha é bem divulgada. Mas em cidades menores ou áreas rurais, é mais difícil. O que explica esse alto grau de mobilização das comunidades é a divulgação feita no interior da Igreja (pela CNBB, pelas pastorais): esta campanha chega ao conjunto das comunidades de todo o Brasil através de boletins, textos, cartilhas, folhetos, programas de rádio da Igreja – e, nos últimos anos, pela internet – e cursos e debates promovidos pelas dioceses, paróquias, pastorais etc. Os representantes ou lideranças das comunidades participam que destas atividades, ficam informados e se despertam para a necessidade de mobilização. As Cebcs se encontram capilarmente articuladas numa grande rede, recebendo os influxos desta rede, respondendo através de participação, de ações, de mobilizações.

Em mais da metade das 67 comunidades (55%), houve candidatos a eleições políticas, o que revela um interesse real pela questão política – ao menos, pela política local – e uma postura ativa em boa parte das comunidades. Um tipo de iniciativa que vale a pena destacar e que está presente em 10 comunidades (15%) é o Grupo de Acompanhamento do Legislativo, que as organizações populares começaram a utilizar como forma de exercer o controle público sobre a atividade de seus representantes políticos e que tem sido bastante eficaz. Na pesquisa junto às quatro comunidades, em relação ao interesse pela questão política, encontramos o mesmo quadro diversificado de que falamos anteriormente: desde comunidades muito politizadas até comunidades praticamente sem engajamento nessa área.

5. Conclusão

Uma primeira conclusão que decorre desta pesquisa é que as Cebcs são uma experiência consolidada: a maior parte das comunidades tem entre 20 e 30 anos de existência. E dois terços delas consideram que o número de membros está crescendo. Outra parte é mais nova, surgiu na última década do século XX, o que significa que a Caminhada das Cebcs continua. Em suma, contrariamente a uma idéia que se difundiu nos últimos anos nos meios de comunicação e em setores da universidade, as Cebcs não são coisa do passado: continuam vivas e atuantes.

As Cebcs apresentam uma enorme diversidade de formas. Tal diversidade é condicionada por fatores externos – relativos ao contexto sócio-econômico, cultural e político no qual elas se encontram inseridas – e internos, inerentes à forma como foram fundadas e se desenvolveram. O tamanho das Cebcs varia muito. Chama a atenção, especialmente, a existência de comunidades numericamente muito grandes. As Cebcs originalmente foram pensadas como comunidades relativamente pequenas, para possibilitar que todos se conhecessem e houvesse um relacionamento mais pessoal – diferentemente da estrutura paróquial onde predominam as relações impessoais.

O processo de crescimento ou diminuição do número de participantes das Ceb's se deve a diversos fatores: incidem aí tanto processos sociais mais amplos – tais como os processos migratórios, ou o desenvolvimento urbano – quanto aspectos mais localizados – como o entorno no qual a comunidade se insere. Incidem também aspectos internos à própria comunidade. Por exemplo, a maior ou menor importância que se dá à juventude, que é um motor de crescimento e de renovação das comunidades. As Ceb's que crescem são aquelas que abrem espaço para a participação dos jovens. Um problema que se coloca para as comunidades é a dificuldade de renovação das lideranças, ligada também à necessidade de dar mais estímulo e lugar aos jovens, particularmente quando lideranças mais antigas mostram dificuldade de incorporar as novas gerações na dinâmica comunitária.

Quando se examina a profissão e a renda familiar assim como o grau de escolaridade dos membros mais atuantes (ministros, coordenadores, animadores), verifica-se que as Ceb's continuam majoritariamente constituídas por membros das classes populares e não há diferenças significativas de classe social entre os membros e as lideranças; mas há também nas Ceb's pessoas de classe média, média-baixa; os miseráveis são exceção.

A novidade mostrada pela pesquisa não é tanto a participação majoritária das mulheres na base – fato já sobejamente conhecido – mas seu crescente acesso a postos de liderança, como coordenadoras e/ou como Ministras (da Eucaristia, da Palavra, do Batismo – onde também são maioria); e também nos movimentos populares, como as associações de moradores. Isso poderia indicar uma crescente consciência de gênero. Entretanto, este processo não é uniforme: parece se dar preferencialmente em áreas urbanas, posto que, geralmente, em zonas rurais predominam ainda padrões de comportamento influenciados por uma estrutura patriarcal. Por outro lado, essa consciência de gênero parece desenvolver-se especialmente entre mulheres mais jovens e mais escolarizadas.

Apesar do número significativo de pessoas que se auto-classificam como pardas ou negras – sobretudo nas comunidades urbanas – não parece haver uma mobilização maior em torno dessa questão e tampouco se percebem expressões de uma consciência étnica.

As Ceb's são espaços de comunhão e participação. Em praticamente todas as comunidades há Conselho Comunitário constituído por eleição ou por indicação dos diversos grupos e serviços existentes, o que evidencia o caráter democrático das Ceb's, com importantes reflexos na construção da cidadania. A gestão democrática das comunidades, embora seja um elemento valorizado, na prática não ocorre sem tensões: é um processo que vem se afirmando, mas que pode ter idas e vindas, dependendo inclusive da relação com o padre. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que essa participação se dá dentro de uma estrutura eclesial hierarquizada, na qual o poder se encontra centralizado na

mão de poucos: essa estrutura clerical concentra o poder em quem detém o poder sacramental (em última instância, celebrar a Eucaristia). Tal contradição coloca limites à prática participativa.

As Cebcs são espaços privilegiados de experiência religiosa: a pesquisa demonstrou a centralidade da dimensão celebrativa no cotidiano das Cebcs analisadas, onde as práticas rituais mais consolidadas são as Celebrações da Palavra e dos Sacramentos. Há uma intensa vida de oração, revelando uma espiritualidade que associa a Bíblia às devoções do catolicismo popular tradicional, acrescentando ainda alguns elementos característicos da RCC. Os Ministros Leigos são fundamentais na dinâmica religiosa cotidiana das Cebcs: presidem as celebrações, pregam a Palavra e animam a caminhada das comunidades. Nesse sentido, as comunidades de base têm contribuído decisivamente para que leigos e leigas assumam um papel ativo, de protagonismo dentro da Igreja.

A Renovação Carismática Católica (RCC) está presente em um quarto das comunidades pesquisadas, mas exerce uma influência sobre outras, porque chega através do rádio e da televisão. O contato entre Cebcs e RCC tem introduzido novos elementos nas celebrações litúrgicas, especialmente cânticos e gestos, mas também tem dado origem a uma série de tensões. Se antes havia posições muito polarizadas, hoje percebe-se tentativas de diálogo, embora o clima de disputa continue.

No cotidiano das comunidades não há muitas práticas ecumênicas. Quando existem, elas estão relacionadas a ações sociais concretas.

As Cebcs continuam a exercer um papel ativo na sociedade: desenvolvem desde atividades assistenciais até ações transformadoras, através de mobilizações e engajamento em associações, sindicatos, partidos políticos. As campanhas nacionais – Grito dos Excluídos, contra a ALCA, contra o pagamento da Dívida Externa – recebem um forte impulso da participação das Cebcs. Nesse aspecto, a pesquisa deixou evidente a diversidade de engajamentos: Cebcs mais atuantes, mais presentes nas lutas sociais e políticas, e Cebcs menos dinâmicas. Dentro de cada comunidade, também verificamos diferentes níveis de inserção: pessoas mais atuantes e outras menos.

As Cebcs estão inseridas numa realidade social que se tornou mais grave nos últimos tempos: redução da presença do Estado, aumento do desemprego, diminuição da renda familiar, tráfico de drogas e violência, atendimento deficiente à saúde e ao saneamento básico. Devido a essas dificuldades, o nível, a intensidade, o grau de engajamento (social e político) se reduziu. Contudo, entre as formas de ação social e política observa-se que no período mais recente abriu-se um novo campo de inserção: sobretudo os Conselhos – setoriais, municipais. Assim, as Cebcs em geral mantêm sua atuação, descobrindo novas formas de inserção e de mobilização.

Bibliografia

- ALMEIDA, Lady Christina de. (2003), *Relatório sobre a Comunidade de São Francisco*. Rio de Janeiro: Iser/Assessoria.
- ALVES, Jorge Alexandre Oliveira. (2003), *Relatório sobre a Comunidade de São João*. Rio de Janeiro: Iser/Assessoria.
- ANDRADE, Paulo Fernando C. (1997), Ceb, "Massas e Minorias". In: C. Boff et alii. *As Comunidades de Base em Questão*. São Paulo: Paulinas.
- ASSIS, João Marcus Figueiredo. (2003), *Relatório sobre a Comunidade de Santa Rita*. Rio de Janeiro: Iser/Assessoria.
- BOFF, Clodovis. (1996), "Uma análise da conjuntura da Igreja católica no final do milênio". In: Ivo Lesbaupin et alii. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis: Vozes.
- BOFF, Clodovis et alii. (1997), *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas.
- CUNHA, Marilena. (2003), *Relatório sobre a Comunidade Margarida Maria Alves*. Rio de Janeiro: Iser/Assessoria.
- DURKHEIM, Émile. (1989), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- LESBAUPIN, Ivo (org.). (1999), *O desmonte da nação: balanço do Governo FHC*. Petrópolis: Vozes.
- LESBAUPIN, Ivo. (2000), "Comunidades de base e mudança social". *Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social*, 3: 54-79.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. (2000), "Progressistas e Católicas Carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira". *Praia Vermelha - Estudos de Política e Teoria Social*, 3: 8-29.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. (2001). "Perfil social e político das lideranças de CEBs no Brasil". *Memória e Caminhada*, 1: 6-13.
- PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- RAMALHO, Jether et alii. (2001), *Cadernos CERIS*, ano I, n.2, Rio de Janeiro: Ceris (Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base, uma análise comparativa).
- RIBEIRO, Lúcia e LUÇAN, Solange (1997), *Entre (in)certezas e contradições: práticas reprodutivas entre mulheres das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica*. Rio de Janeiro: NAU/ISER.
- RODRIGUES, Solange dos Santos. (1997), *Comunidades eclesiais de base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, UFRJ.
- TEIXEIRA, Faustino. (1996), *Os Encontros Intereclesiais de Ceb no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- VALLE, Rogerio e PITTA, Marcelo. (1994), *Comunidades eclesiais católicas: resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis: Vozes/CERIS.

Notas

- ¹ A partir do final dos anos 1970 e na década de 1980 muitos estudos sobre religião no Brasil abordaram as Ceb, e seu impacto social (Rodrigues 1997). Na década seguinte outras experiências religiosas foram privilegiadas na literatura analítica, especialmente o Pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica. Recentemente as Ceb voltam a ser referidas na literatura acadêmica sobre religião no Brasil, mas sempre em comparação a estas expressões religiosas. Veja-se por exemplo, Mariz e Machado (2000) e Ramalho et alii (2001). Estudos específicos sobre as Ceb constituem quase exceções, como Boff et alii (1997), uma análise baseada nas pesquisas realizadas pelo Iser/Assessoria e *Memória e Caminhada*, uma revista eletrônica voltada para os estudos sobre as Ceb criada em 2001 pela Universidade Católica de Brasília.
- ² Boa parte da literatura sobre as Ceb no Brasil foi produzida a propósito dos Encontros Intereclesiais de Ceb (Teixeira 1996).
- ³ As Ceb pesquisadas do Estado do Rio de Janeiro pertencem às dioceses de Duque de Caxias e S. J.

Meriti (8); Itaguaí (5); Nova Iguaçu (7); Valença (4); Volta Redonda e Barra do Pirai (7). As de Minas Gerais são das dioceses de Almenara (10); Campanha (5); Governador Valadares (5); Itabira e Coronel Fabriciano (4); Leopoldina (11); Uberlândia (1).

- ⁴ As Cebts estão identificadas com nomes fictícios, embora sua localização seja real, dada a relevância do contexto local para a compreensão da dinâmica da comunidade.
- ⁵ A pesquisa de campo foi realizada por João Marcus Figueiredo Assis, Jorge Alexandre Oliveira Alves, Lady Christina de Almeida e Marilena Cunha. As informações e observações desses pesquisadores contribuíram muito para a análise que apresentamos a seguir. Aline Gonçalves Ferreira colaborou como assistente de pesquisa.
- ⁶ A pesquisa nacional realizada em 1992 pelo Ceris e Iser/Assessoria apresentou os seguintes valores: do total de comunidades levantadas em todo país, 13% estavam localizadas em cidades, 18% em periferia urbana e 70% na zona rural. Mas os valores para o Regional Leste I (RJ) - 17% de Cebts localizadas na cidade, 47% na periferia urbana e 36% na zona rural - estão mais próximos dos dados aqui apurados, embora as categorias empregadas sejam um pouco diferentes (Valle & Pitta 1994).
- ⁷ Apenas a comunidade Margarida Maria Alves celebra o Dia da Consciência Negra, mas é um grupo de fora da comunidade que organiza a celebração (Cunha 2003).
- ⁸ Aqui é interessante comparar este perfil socio-econômico dos membros das Cebts com o dos delegados ao 10º. Encontro Intereclesial de Cebts no Brasil, onde foi registrada uma presença significativa de pessoas pertencentes aos setores médios da população, o que gerou uma discussão se teria mudado o perfil dos membros das Cebts ou dos delegados ao Encontro (Oliveira 2001).
- ⁹ Pastoral que se refere às situações de saúde/doença recebe nomes diversos: em alguns lugares é a Pastoral da Saúde, em outros Pastoral dos Enfermos; tal diversidade pode indicar também orientações um pouco distintas; mais voltadas para a prevenção e a cura, no primeiro caso, ou para a assistência aos enfermos, no segundo.
- ¹⁰ Um exemplo: as celebrações da comunidade localizada na favela sofriam interferência do alto volume da música tocada no carro estacionado em frente ao bar próximo à igreja, ponto de venda de drogas (Alves 2003).
- ¹¹ Na comunidade de Santa Rita há devoção a Padre Vítor e a Nhá Chica (Assis 2003). E uma das comunidades visitadas tem Margarida Maria Alves como padroeira, uma líder sindical assassinada no início dos anos 1980 (Cunha 2003).
- ¹² Os termos entre aspas foram utilizados pelas pessoas entrevistadas na comunidade para designar os dois grupos.
- ¹³ Papel que também foi apontado por uma liderança da comunidade de São Francisco, que em entrevista afirmou que "*aqui não tem Renovação Carismática, porque o Bispo não é da RCC*" (Almeida 2003).

Ivo Lesbaupin
Doutor em Sociologia.

Lúcia Ribeiro
Mestre em Sociologia.

Solange Rodrigues
Mestre em Ciências Sociais.

Névio Fiorin
Teólogo.

Os autores são membros da equipe de pesquisadores de Iser/Assessoria.
iserassessoria@iserassessoria.org.br

R ESENHA

Faustino Teixeira (org), *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, 270 p.

Fátima Regina Gomes Tavares

É sempre muito oportuno o lançamento, em língua portuguesa, de coletâneas que enfocam a produção teórica na área das ciências sociais da religião, como a organizada por Faustino Teixeira. Trata-se de um trabalho empreendido por vários pesquisadores já reconhecidos pelas contribuições em diferentes áreas temáticas que, não obstante o rigor e a qualidade dos artigos, pode ser utilizado como uma ferramenta de trabalho para estudantes que se iniciam nos caminhos do ofício da pesquisa e da reflexão teóricas. A iniciativa desta obra, como salientam Faustino Teixeira e Renata Menezes na *Apresentação*, advém da experiência de trabalho do ISER/Assessoria, particularmente em sua atuação na cadeira de Sociologia da Religião ministrada no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis.

A obra *Sociologia da Religião: enfoques teóricos* pode ser considerada um manual no melhor sentido do termo. Primeiro, por se tratar, como é enfatizado na *Apresentação*, de um "livro de sociologia da religião em sentido extensivo, na medida em que envolve igualmente autores que rigorosamente estariam inseridos no âmbito da antropologia." (p.7). Ademais, compreendendo dez capítulos onde se sucedem abordagens sobre grandes nomes da tradição antropológica e

sociológica da religião (à exceção do primeiro capítulo, que apresenta a contribuição de vários autores da tradição marxista), esta iniciativa brinda-nos não apenas com trabalhos sobre os clássicos (como era de se esperar), mas também sobre os contemporâneos, tanto os mais conhecidos entre nós – como Geertz – quanto os ainda relativamente desconhecidos – caso da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Atravessando a diversidade dos artigos e sem abrir mão do estilo pessoal, articula-se a apresentação do panorama mais geral do autor focado e a sua contribuição mais específica ao estudo do fenômeno religioso. Vale ressaltar, ainda, que ao final de cada capítulo há indicações pormenorizadas de leitura, bem como trechos selecionados sobre o autor em questão.

Temos, assim, uma obra que apresenta autores e temas já bastante conhecidos do público brasileiro e outros bem menos debatidos no âmbito dos cursos de graduação em ciências sociais. Iniciando o livro, o artigo de Ivo Lesbaupin trata de um tema clássico. Como já evoca o título *Marxismo e Religião*, nele o autor apresenta as diferentes perspectivas de abordagem da religião no âmbito dessa tradição. Passando por Marx, Engels, Rosa Luxemburgo, Gramsci e as tendências contemporâneas do marxismo, o autor aborda, sinteticamente e de forma bastante clara, as polêmicas em torno da percepção da religião como superestrutura e ideologia dominante, destacando especialmente as tensões entre uma definição mais geral e as condições históricas de sua realização. Em seguida à perspectiva do marxismo, o segundo texto, de Pierre Sanchis, trata da abordagem durkheimiana da religião. Intitulado “A contribuição de Émile Durkheim”, o autor se interroga acerca das contribuições dessa perspectiva para a análise da sociedade contemporânea. Sugerindo uma resposta afirmativa, Sanchis aponta a renovação do interesse por essa abordagem, salientando, inclusive, o caráter cíclico dessa “redescoberta”. Discorrendo sobre as transformações, na obra de Durkheim, na abordagem do fenômeno religioso, numa percepção que compreendia inicialmente o “exorcismo” do religioso para posteriormente reconhecer a sua inevitável permanência no mundo social, Sanchis procura ressaltar algumas questões pertinentes à compreensão do que seria a “religião do futuro”. Ainda no âmbito dos “pais fundadores” da sociologia, temos o terceiro artigo, de Cecília Mariz, que se intitula “A sociologia da religião de Max Weber”. A autora apresenta inicialmente algumas questões mais gerais da obra de Weber, especialmente sua concepção de racionalidade e o processo de racionalização; bem como elementos referentes à concepção de história e cultura. Caracterizando o lugar que a questão religiosa ocupa na perspectiva do autor, Mariz assim a define: “A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos.” (p. 74). Nessa perspectiva, Weber pode, então, empreender suas análises sobre a importância do protestantismo na configuração de um novo *ethos* (capitalista), bem como discorrer, através de estudos comparativos, sobre

a relação entre *ethos* religiosos e econômicos em diferentes contextos históricos.

Após esse tripé fundador da sociologia, temos artigos que abordam a obra de nomes consagrados da sociologia e da antropologia. Com o título “Marcel Mauss e a sociologia da religião”, o quarto capítulo, de Renata de Castro Menezes, trata da contribuição de Mauss. A partir da exposição de três ensaios – sobre o sacrifício, a magia e a prece – Menezes discorre sobre a forma como se encaminha o pensamento maussiano. A escolha de temas polêmicos, a articulação entre teoria e dados empíricos e entre crenças e práticas evidenciam a originalidade desse autor no seu procedimento “experimental”. Menezes chama a atenção, ainda, para um desdobramento importante desse estilo que é, digase de passagem, muito contemporâneo para as análises do fenômeno religioso entre nós: “sua concepção da religião como uma articulação de crenças e práticas permitiu o deslocamento da análise das formas institucionalizadas ou oficiais da religião para as formas concretas em que ela é vivida, dando espaço para a incorporação do ponto de vista dos agentes e das contradições existentes.” (pp. 115-116). O texto seguinte é assinado por Carlos Alberto Steil, que apresenta a perspectiva de Evans-Pritchard. Com o título “Evans-Pritchard: da religião dos outros à experiência pessoal”, o autor inicia com um panorama geral do contexto – teórico e histórico – em que se desenrolou a obra de Evans-Pritchard. A contribuição metodológica também ganha destaque no texto de Steil, enfocando os diferentes níveis de abstração encontrados no seu método etnográfico. A seguir, analisa a contribuição desse autor para os estudos da religião a partir de duas obras: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* e *A Religião dos Nuer*. Para Steil, a contribuição de Evans-Pritchard reside na contextualização das religiões nos seus diferentes espaços sociais, transcendendo, assim, uma perspectiva essencialista, produzindo uma perspectiva relativizadora das nossas “verdades” e reconhecendo que “o mágico, o selvagem e o irracional estavam presentes tanto lá – na ‘religião primitiva’ – quanto aqui, nas nossas teologias, igrejas e textos sagrados.” (p.149). A contribuição de outro antropólogo é objeto da reflexão de Leila Amaral, tema do capítulo seguinte. Intitulado “Maurice Leenhardt: antropologia e missão”, a autora aborda as consequências da sua dupla inserção (enquanto missionário e etnógrafo) para a postura de valorização dos nativos em seu trabalho de campo. Destacando a perspectiva de cultura de Leenhardt, que incorporava a dimensão da mudança, Amaral salienta os resultados de uma etnografia que busca “perceber a expressividade criativa” (p.161) de gestos e falas rituais, evidenciando um “processo de autocompreensão através da compreensão do ‘outro’.” (p.162). Analisando o livro *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, a autora destaca a importância da sua concepção “alargada” de “mito”, transcendendo em muito os limites da razão discursiva, apontando, assim, para a dimensão do “vivido”. Por fim, a atualidade da contribuição de Leenhardt para o estudo da religião,

do mito e do sagrado é apontada por Amaral, sugerindo tratar-se de dimensões da experiência não excludentes à modernidade.

Após essa passagem pela antropologia, o texto seguinte retorna ao espaço sociológico para tratar da obra de Pierre Bourdieu. Intitulado "A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu", de autoria de Pedro A. Ribeiro de Oliveira, o artigo detém-se na interpretação do famoso texto "Gênese e estrutura do campo religioso". Assim, nessa leitura detalhada, Oliveira destaca a definição da religião como linguagem; as suas funções sociais, que naturalizam esquemas de pensamento e que funcionam como "sociodicéias"; a importância da noção de "trabalho religioso", como produção anônima e coletiva; o conceito de campo religioso como espaço social de disputas entre agentes especializados e leigos; e, por fim, a composição do campo religioso, atravessado por relações de concorrência interna ao campo: entre os agentes especializados e entre estes e os leigos. O autor argumenta, ainda, acerca da pertinência e dos limites dessa teoria, situando, por exemplo, na analogia do modelo de mercado um dos seus problemas e, por outro lado, reconhecendo a importância da noção de trabalho religioso enquanto produção simbólica, noção que permite compreender os processos de "transfiguração" das relações sociais e de "consagração", naturalizando, assim, uma ontologia do social.

Voltando ao terreno da antropologia, o capítulo seguinte, de Emerson Giumbelli, aborda a contribuição de Geertz. O texto "Clifford Geertz: a religião e a cultura" acentua, inicialmente, a influência weberiana desse autor no tratamento da questão da religião. Assim, a relação entre ideais religiosos e atividades práticas, bem como a preocupação com as transformações propiciadas pela modernidade, constituem, como salienta Giumbelli, marcas dessa filiação. A compreensão da religião em Geertz é situada no âmbito das suas reflexões sobre cultura, encontrando-se articuladas as dimensões cultural, social e psíquica. Giumbelli chama a atenção para a coexistência de duas teorias ou, como ele prefere, "uma teoria e uma abordagem" (p. 208) nas análises de Geertz. A primeira compreende a religião como uma dimensão da experiência, enquanto a segunda é caracterizada por Giumbelli como "nominalista e analítica" (p. 211), incorporando os contextos empíricos em que se processam as atitudes religiosas. Coexistência e diferença de ênfases remetem, na avaliação de Giumbelli, não exatamente a problemas de coerência interna na obra de Geertz, mas revelam o seu descontentamento com as análises restritas do fenômeno religioso. Assim, em Geertz a problemática da religião não se esgota nela mesma, mas reenvia sempre a espaços mais ampliados de observação.

Nos dois últimos capítulos do livro, voltamos novamente ao âmbito da sociologia da religião, onde são analisados dois importantes autores contemporâneos. O primeiro deles, Peter Berger, é apresentado no texto de Faustino Teixeira, sob o título "Peter Berger e a religião". Teixeira nos oferece um pano-

rama das principais obras desse autor ressaltando algumas temáticas e conceitos centrais. O processo dialético de externalização, objetivação e internalização sociais fundamentam a sua compreensão antropológica no sentido amplo do termo. A construção social do mundo com as suas estruturas de plausibilidade oferecem subsídios para a compreensão do *nomos* no seu processo de legitimação e controle social. O tema da religião, central na obra de Berger, deve ser analisado dentro dessa perspectiva. Teixeira salienta a sua “dimensão nomizadora” (p. 230), bem como as funções sociais decorrentes dessa característica: a legitimação, a “integração das experiências marginais ou limites” (p. 231) e a de desalienação. Um outro destaque do texto refere-se às relações entre religião e modernidade compreendida, aqui, como uma “crise de credibilidade” (p. 233) da religião. Secularização e pluralismo religioso adquirem, assim, grande importância nas análises de Berger, constituindo faces da mesma moeda. O cenário religioso na modernidade, no entanto, não remete impreterivelmente à “morte” da religião: novas forças emergem, coabitando com as tendências secularizantes. Por fim, chegando ao fim do livro, temos o capítulo intitulado “A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger”, de Marcelo Ayres Camurça, que discorre sobre a obra dessa socióloga contemporânea. A sua importância é destacada logo no início do texto para, em seguida, apresentar alguns conceitos centrais. A definição de religião ganha relevância, sendo compreendida como “transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma ‘linhagem religiosa’ ou ‘linha de crença’” (p. 251). A crença religiosa passa, então, a ser abordada como uma modalidade específica de crença. Esse conceito operatório de religião, compreendido como “imperativo da continuidade” (p. 253), é mobilizado no contexto da modernidade (de transformação, portanto) para situar o cerne da crise da religião enquanto uma crise da transmissão dessa tradição. Camurça igualmente destaca o problema da religião na modernidade, que se articula à revisão das teorias de secularização, buscando compreender as tensões entre os processos divergentes de secularização e dessecularização. Vale destacar, ainda, a questão da desregulação institucional, enfatizando, com isso, os processos de desinstitucionalização das religiões, por um lado; e as recomposições das identidades religiosas, por outro.

Fátima Regina Gomes Tavares

Doutora em Antropologia pelo IFCS-UFRJ e professora do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJE. Possui vários artigos publicados sobre as relações entre cura e religião. Atualmente vem desenvolvendo pesquisa na área de juventude e religião.

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)

Carlos Alberto Steil

Partindo de uma pesquisa empírica sobre grupos carismáticos católicos em Porto Alegre, analiso as transformações que vêm ocorrendo na prática religiosa de alguns dos seus adeptos, especialmente de suas lideranças, no sentido de uma apropriação de formas religiosas de caráter místico, próximas de um padrão Nova Era, as quais estariam apontando para um movimento de "saída do catolicismo", em relação ao abandono de elementos centrais de sua tradição. Numa outra direção, observa-se o resgate, nesses mesmos grupos, de rituais tradicionais, traduzidos em práticas de "locução interior", que remetem à experiência direta com o sagrado, muito próxima dos cultos de possessão ou de mediunidade. A hipótese com que pretendo trabalhar é a de que muitos grupos carismáticos católicos, particularmente aqueles que se constituem nas franjas do movimento, fugindo do controle da direção central, têm se tornado um lugar de trânsito no interior do catolicismo para novas formas de religiosidade. Isso nos permite pensar que, ao mesmo tempo em que a Renovação Carismática Católica retém os católicos na Igreja, também possibilita um deslocamento de formas tradicionais de ser católico para formas mais individualistas e reflexivas, corroborando o movimento de destradicionalização da religião na contemporaneidade.

Palavras-chave: Catolicismo, Renovação Carismática Católica, Nova Era, Trânsito religioso.

Abstract:

Catholic Charismatic Renewal: a way into or out of Catholicism? Ethnography of the São José Group, in the city of Porto Alegre, Brazil.*Carlos Alberto Steil*

Based upon an empirical research about Catholic charismatic groups in the city of Porto Alegre, Brazil, I analyze the transformations that the religious practices of some members of the Catholic Church, specially its leaders, have been going through. The members' appropriation of mystical religious forms, similar to those of the New Age patterns, seem to show to a "way out of Catholicism", for they imply in the abandonment of certain elements that are central to the Catholic tradition. On the other hand, some traditional rituals have been recovered and reinterpreted as "internal locutions", thus remitting to a direct experience with the realm of sacredness, which is closer to possession or mediumistic cults. The hypothesis with which I intend to work is that many Catholic charismatic groups, particularly those that are furthest from central control, have become a transit place between Catholicism and new religious forms. This allows us to think that, while the Catholic Charismatic Renewal holds Catholics within the Church, it also enables the moving of traditional ways of being Catholic towards more individualistic and reflexive forms, thus corroborating the contemporary abandonment of the religion's traditions

Key-words: Catholicism, Catholic Charismatic Renewal, New Age, Religious transit.

Resumo:

"A Caminhada do Louvor": como carismáticos e grupos católicos da base vêm se relacionando na prática*Marjo De Theije*

Pesquisas realizadas em Pernambuco têm revelado que, embora existam muitas diferenças entre o catolicismo liberacionista e o carismático, há também muitas semelhanças e continuidades na prática cotidiana dos fiéis. Para entender essas similaridades, os conceitos "campanha cultural", "política cultural" e "ajustamento situacional" se mostram úteis. Cada uma dessas vertentes católicas pode ser entendida como uma "campanha cultural". Os resultados de uma campanha dependem do contexto onde se realiza, por isso não podem ser previsíveis. Em muitas paróquias e dioceses, a campanha carismática vem encontrando um contexto já impregnado pela campanha liberacionista. O catolicismo carismático que surge resulta de um "ajustamento situacional" a esse contexto. A cultura católica criada durante o período da hegemonia do catolicismo liberacionista formou leigos com determinação para assumir autonomamente uma organização religiosa. O surgimento de grupos de oração carismática sem

apoio, e até com críticas do clero local, pode ser interpretado, portanto, como uma continuidade da "caminhada" liberacionista que buscava autonomizar e fortalecer os leigos.

Palavras chaves: Catolicismo, Campanha cultural, Catolicismo Carismático, Catolicismo da Libertação.

Abstract:

"The Journey of Praise": how Charismatic and Base Communities Catholics are related to each other in every life

Marjo De Theije

Research carried out in Pernambuco has suggested that, although different in many aspects, Liberationist and Charismatic Catholics can be very similar in their everyday religious practices. "Cultural campaign", "cultural politics", "context adjustment" are useful concepts for the understanding of these similarities. Liberationist Catholicism and Charismatic Catholicism can each be conceived as (the result of) a "cultural campaign". The results of a cultural campaign depend on the social context and are therefore not easily to predict. In most parishes researched, the charismatic campaign has found a context impregnated by the earlier Liberationist campaign. The charismatic Catholicism that emerged here is fruit of a "situational adjustment" to this context. The Catholic culture created during the Liberationist hegemony formed autonomous lay people who have been able to manage their religious groups by themselves. The Charismatic Prayer Groups' emergence without the local clergy support, and sometimes even with their opposition, can be interpreted as a continuity to the Liberationist "Journey" ("Caminhada") that aimed to create autonomous and self determined lay leaders.

Key words: Catholicism, Cultural campaign, Charismatic Movement, Liberationist Catholicism

Resumo:

Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos

Renata de Castro Menezes

O artigo analisa os pedidos feitos a Santo Antônio de Pádua (ou de Lisboa) em um santuário católico da cidade do Rio de Janeiro. A partir de material coletado em pesquisa de campo, a análise focaliza as características gerais do ato de pedir e os padrões que aparecem nos pedidos escritos. Sobre esse último ponto, foi possível perceber que "saber pedir a coisa certa ao santo certo" aparecia no santuário em dois sentidos: no primeiro, tratava-se de deter conhecimentos suficientes para realizar um pedido

eficaz, isto é, que conseguisse obter resultados. No segundo sentido, tratava-se de realizar um pedido apropriado que se mantivesse dentro dos limites adequados a um bom cristão e a um bom devoto, e que seguisse uma “etiqueta do pedido” em operação no local.

Palavras-chave: Catolicismo popular, Culto aos Santos, Reciprocidade.

Abstract:

To know how to ask for: the etiquette of the request to the saints. *Renata de Castro Menezes*

The article analyses the requests posed to Saint Anthony of Padue (or Lisbon), through data collected during fieldwork at a catholic sanctuary in Rio de Janeiro city, Brazil. The analyse focus first on general characteristics of the act of asking for the saints, then in the existence of some patterns on the written requests. From this last point, it was possible to see that the idea of “to ask the right saint for the right thing” has two local senses. The first one was to do a request with efficacy, which means to be able to manipulate knowledge about the saint’s life and specialities, and to use some expressions in the request, to obtain results. But “to do the right request” has also another sense. It means also to do a request using some parameters of being a good catholic, to respect some limits in the request, to follow an “etiquette of the request” that operates locally.

Key words: Folk Catholicism, Cult of Saints, Reciprocity.

Resumo:

Quem vai comer da galinha? Ricos e Pobres, Católicos e Crentes no sertão paraibano *Flávia Pires*

Através da análise etnográfica de um leilão de galinhas assadas, parte integrante dos festejos católicos ao Santo Padroeiro da Catingueira na região semi-árida da Paraíba, São Sebastião, tento pensar a presença de outras denominações religiosas assim como suas relações com a Igreja católica, enquanto promotora oficial da Festa. Vemos que o lugar de moradia e a *status* social são categorias intrinsecamente relacionadas entre si e que se integram na definição dos pertencimentos religiosos.

Palavras chaves: Leilão, Festa de padroeiro, *Status* social, Pertencimento religioso.

Abstract:

Who's gonna eat the chicken? Riches and poors, catholics and 'crentes' in the backlands of Paraíba*Flávia Pires*

By means of an ethnographic analysis of the auction of roasted chickens – which constitutes an integral part of catholic festivals honoring the patron saint of Catingueira (a small town located in the remote backlands of Paraíba), Saint Sebastian, I am mindful of the presence of other religious denominations, as well as, their relationships with the catholic church and the latter's role as the festival's official promoter. We see that where people live and social status are intrinsically related categories, which also play a part in the definition of religious affiliations.

Key words: Auction, Religious feast, Social status, Religious affiliation.

Resumo:

“O mergulho no Espírito de Deus”: interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova)*Eliane Martins de Oliveira*

O artigo examina possíveis recomposições nas formas católico-carismáticas de experimentação do sagrado ao tomar para reflexão a proposta comunitário-religiosa de “viver mergulhado no Espírito”, intensificada pelas Novas Comunidades Carismáticas ou Comunidades de Vida no Espírito. A despeito da combinação entre tendências místicas e ascéticas, desinstitucionalizadoras e institucionalizadoras, conferida ao princípio de “vida no Espírito”, observa-se, no caso da Comunidade Canção Nova, uma forte valorização da veia mística, evidenciada, sobretudo, na experimentação subjetiva de “fenômenos místico-extáticos” e na disposição de viver incondicionalmente sob a dependência da Providência Divina. É considerando o aspecto da experimentação místico-religiosa dos fiéis carismáticos, vista na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova, que são cogitadas correspondências entre o catolicismo carismático e a Nova Era.

Palavras-chave: Catolicismo carismático; Comunidades de Vida no Espírito; Experimentação mística; Nova Era.

Abstract:

“The dive into God’s Spirit”: interfaces between the Charismatic Catholicism and the New Age (the Canção Nova Life into the Holy Spirit Community case study)*Eliane Martins de Oliveira*

The article examines possible recompositions of the Catholic-charismatic ways of sacred experimentation through the reflection about the communitarian-religious proposal of “life dived into the Holy Spirit”, which has been intensified by the New Charismatic Communities or by the Life into the Holy Spirit Communities. Despite the combination between mystical and ascetic tendencies, which are both uninstitutionalized and institutionalized, conferred on the “life into the Holy Spirit” principle, it is observed a strong valorization of the mystic vein at the Canção Nova Community case, evidenced, above all, by the subjective experimentation of “mystic-ecstatic phenomena” and by the unconditional disposition to live under the dependence of the divine providence. It is taking into consideration the aspect of the mystic-religious experimentation of the charismatic congregation at the Canção Nova Life into the Holy Spirit Community that the correspondence between the Charismatic Catholicism and the New Age are being contemplated.

Key-words: Charismatic Catholicism; The Life into the Holy Spirit Communities; Mystic experimentation; New Age.

Resumo:

TV católica Canção Nova: “Providência e Compromisso” X “Mercado e Consumismo”*Antônio Mendes da Costa Braga*

A partir da apresentação das estratégias que a comunidade e TV católica Canção Nova utiliza para se inserir e ao mesmo tempo se manter economicamente autônoma em um meio (o da comunicação de massas) que exige enormes recursos financeiros, este artigo busca refletir sobre as implicações do ascetismo cançãoovista – “estar na mídia, sem ser da mídia” –, através da análise das tensões existentes entre o anticonsumismo do seu discurso religioso, o consumo que ela cria e estimula (o de objetos religiosos) e a necessidade de manter-se coerente com seus valores católicos, tais como a fuga do hedonismo. Nesta perspectiva, este texto procura mostrar de que forma essa comunidade re-significa o marketing que usa, como redefine o consumo de objetos religiosos que oferece e como procura sobreviver e crescer dentro do campo midiático televisivo sem abrir mão de sua missão ascética de “levar Deus ao mundo”.

Palavras-chave: Catolicismo; Renovação Carismática; Mídia religiosa; TVs católicas; Consumo religioso.

Abstract:

Canção Nova, a catholic TV: "Providence and Engagement" x "Market and Consumerism"*Antônio Mendes da Costa Braga*

Starting with the strategies used by the community and the "Canção Nova" Catholic TV Station to insert and, at the same time, maintain themselves economically independent in a type of media (the mass communication) that requires huge financial resources, this essay reflects on the implications of the asceticism raised by the "Canção Nova" – "to be in the media, and not be part of the media" – through the review of the existing strain between the anticonsumerism preached by its religious rationale, the consumption it creates and promotes (of religious items) and the need to remain coherent to the catholic values such as the escape from hedonism. From this perspective, this essay attempts to show in which way this community re-defines the marketing it uses, how it re-defines the consumption of religious items that it offers and how it seeks to survive and grow within the realm of the television media without giving up its ascetic mission of "bringing God unto the world".

Key-words: Catholicism, Charismatic Renewal, Religious Media, Catholic TV Stations, Religious consumption.

Resumo:

Catolicismo em Movimento*Brenda Carranza*

Este artigo propõe-se abordar o fenômeno midiático "Pe. Marcelo Rossi", a partir do diálogo que a Igreja Católica vem sustentando com a Modernidade e do percurso institucional de recatolização e reinstitucionalização que, de tempos em tempos, a Igreja retoma. Para essa análise são sugeridos dois movimentos, um centrífugo e outro centrípeto. O primeiro, insere a ascensão do sacerdote cantor na atual sociedade de consumo – caracterizada pela procura de um padrão de vida *saudável* – e na afinidade que o êxito midiático do *pop-star religioso* encontra em espiritualidades mais "difusas" e "performáticas", presentes na relação que o indivíduo contemporâneo estabeleceu com o sagrado. O segundo movimento mostra o impacto registrado *ad intra* da Igreja, revelando o jogo de forças que os subsistemas culturais deflagram numa instituição milenar e sinaliza para modelos eclesiais que tendem a se impor como hegemônicos, não sem conflitos e resistências.

Palavras chave: Catolicismo, Mídia, Cultura, Clero, Pentecostalismo

Abstract:

Catholicism in Movement*Brenda Carranza*

This article explores the media event "Father Marcelo Rossi" from the dialog that the Catholic Church is maintaining with Modernity and the institutional process of recatholicizing e reinstitutionalizing; process that, from time to time, the Church retakes. Two movements are suggested for this analysis, one centrifugal and, the other, centripetal. The first one, inserts the rising of the singer-priest into the current consumer society – characterized by the search of a *healthy* standard of living – and into the affinity between the media success of the *religious pop-star* and the more "diffuse" and "performative" spiritualities – peculiar of the relationship that the contemporary individual has established with the sacred. The second movement shows the *ad intra* impact registered into the Church, revealing the forces games that the cultural subsystems provoke into a millenarian institution, and signaling toward ecclesiastic models that tend to impose themselves – not without conflicts and resistances – as hegemonic.

Key words: Catholicism, Media, Culture, Clergy, Pentecostalism.

Resumo:

Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.*Ivo Lesbaupin; Lúcia Ribeiro; Solange Rodrigues e Névio Fiorin*

O artigo apresenta os principais resultados da pesquisa realizada pelo Iser/Assessoria em comunidades eclesiais de base dos estados de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, em 2003. A pesquisa consistiu na aplicação de um questionário junto a 67 comunidades dos dois estados e por estudos de caso em quatro comunidades. Foram selecionadas duas comunidades em cada estado – uma urbana e uma rural – para onde foram enviados pesquisadores que participaram de todas as atividades realizadas durante quinze dias, além de fazerem entrevistas com lideranças e grupos focais. Os resultados são reunidos em torno de quatro temas: a caracterização das comunidades, a organização, a dimensão celebrativa e a dimensão social e política.

Palavras-chaves: Comunidades Eclesiais de Base, Cebes, Igreja católica, Religião e política

Abstract:

Cebs revisited: a study in Rio de Janeiro and Minas Gerais*Ivo Lesbaupin; Lúcia Ribeiro; Solange Rodrigues e Névio Fiorin*

The article presents the principal results of the research realized by Iser/Assessoria in ecclesial base communities in the states of Minas Gerais and Rio de Janeiro, at 2003. The research consisted of the application of a questionnaire in 67 communities in the two states, and of a case study of four communities. Two communities were selected in each state, one urban and one rural. To these four communities researchers were sent to participate in all activities during 15 days, as well as to carry out interviews with leaders and focal groups. The results are organized around four themes: the characteristics of the communities, the organization, the celebrative dimension, and the social and political dimension.

Keywords: Ecclesial Base Communities, Catholic Church, Religion and politics.

Normas para colaboradores

Religião e Sociedade é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos inter-religiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais.

Religião e Sociedade solicita o envio de artigos e resenhas obedecendo aos seguintes padrões:

Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) deve(m) enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem eventualmente acordadas, acompanhada de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano: Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2ª ed.

Artigo: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOURE, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 3: 35-52.

Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à seguinte forma: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista. A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião Revista Religião e Sociedade Ladeira da Glória, 99 22211-120 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
--

Carlos Steil

Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo?
Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)

Marjo de Theije

A caminhada do louvor; ou como carismáticos e
católicos de base vêm se relacionando na prática

Renata de Castro Menezes

Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos

Flávia Pires

Quem vai comer da galinha? Ricos e Pobres, Católicos e
crentes no sertão parailbano

Eliane Martins de Oliveira

"O mergulho no Espírito Santo": interfaces entre o catolicismo carismático
e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova)

Antônio Mendes da C. Braga

TV Católica Canção Nova: "Providência e Compromisso" X
"Mercado e Consumismo"

Brenda Carranza

Catolicismo em movimento

Ivo Lesbaupin, Lúcia Ribeiro, Névio Fiorin e Solange Rodrigues

Revisitando as CEB's: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais

ISSN 0100-8587

