

Antropologia Portuguesa

Volume 20/21
2003/2004

Departamento de Antropologia | Universidade de Coimbra

“Ser carismático”: as várias faces de um movimento religioso¹

Maurício Rodrigues de Souza²

Instituto de Psicologia
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
mrodri@usp.br

Resumo Resultante de observações diretas e entrevistas junto aos membros de dois grupos de oração carismáticos em Belém-Pará, este trabalho visa pontuar alguns fatores que nos permitam definir as qualidades específicas dos adeptos desta nova modalidade de catolicismo. Em outros termos, fornecer pistas para a análise do que seria “ser carismático”. Para tanto, toma por base a construção de identidades sociais como um jogo dialético de oposições para, a partir daí, descrever algumas das características em geral associadas ao movimento e discuti-las junto a elementos de outras modalidades religiosas dentro e fora do catolicismo. Pretende-se com isso verificar se na análise desta tensão de forças aparentemente tão contrastantes não haveria alguns pontos que beirariam mesmo a cumplicidade.

Palavras-chave Identidade religiosa; catolicismo; carismáticos; Belém-Pará (Brasil).

Abstract As a result of direct observation and personal interviews with members of two groups of the Charismatic Renewal in Belém-Pará (Brazil), this work attempts to identify and describe some specific qualities of this new modality of Catholicism. Nevertheless, understanding the construction of social identities as a dialectic process, the paper also focuses on the relation of charismatics with other religious elements both inside and outside Catholicism. The main intention here is to ascertain whether apparently different forces are capable of joining together certain traces in common.

Key words Religious identity; catholicism; charismatics; Belém-Pará (Brasil).

¹ Este artigo condensa algumas das propostas contidas na minha dissertação de Mestrado (Souza, 2002).

² Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Identidade e Religião

O estudo da identidade é o estudo da alteridade, da diferença. Porém, também é o estudo da relação. Afinal, quem somos nós senão em comparação aos nossos pais, irmãos, vizinhos e aos colegas de classe ou trabalho, por exemplo? O que garante a paixão que temos pelos nossos times do coração senão a eterna presença ameaçadora do “rival” no campeonato estadual ou nacional? E mais, como avaliar a situação do nosso próprio país ou continente a não ser por um sempre possível contraste com as condições políticas, sociais, ideológicas ou econômicas dos domínios *d’além terra* ou *d’além mar*?

Neste sentido, como nos mostra Goffman (1982), na qualidade de construções de sociedades que invariavelmente tenderiam a categorizar as pessoas conforme determinado número de atributos específicos (identidade social virtual), os estigmas que conferimos a outrem garantiriam tanto uma posição específica no interior de um grupo quanto o lugar deste último em relação aos demais conjuntos formados por outros indivíduos socialmente equivalentes. Ainda que, é bem verdade, nem sempre tais características estereotipicamente determinadas correspondam a traços verídicos das pessoas ou grupos em questão (identidade social real).

Enquanto vinculada ao contraste, a noção de identidade permanece ainda necessariamente atrelada à de identificação. Isso porque as nossas personalidades ou os grupos com os quais nos identificamos podem ser pensados como constituídos por conteúdos ideológicos específicos e associados a outros sistemas mais amplos de representação do mundo. Estes, por sua vez, também podem ser bastante distintos (embora, como se pretende enfatizar aqui, potencialmente complementares).

Faz-se mister relembrar aqui discussões como a empreendida por Berger e Luckmann (1985). Para estes autores, através da inter-relação entre conceitos como os de socialização primária (familiar) e secundária (institucional), poder-se-ia visualizar o processo de inserção social do indivíduo de acordo com os parâmetros de uma determinada visão de mundo que lhe é pré-existente. Isso até a assunção final do que, em um outro trabalho, a sociologia de Goffman (1985) – orientada pela dramaturgia - denominou de *papéis* sociais, orientados pelo confronto com diferentes atores e/ou platéias em também diferentes circunstâncias do cotidiano.

Assim, como também apostam os estudos etnológicos de Oliveira (1976) e Brandão (1986) acerca das relações de dominação entre índios e brancos no Brasil, uma pretensa homogeneidade identitária particular deteria, sim, um caráter meramente situacional, já que somente se configuraria mediante o conflito, o contraste em relação a outras pretensas homogeneidades, muito embora todas possam no fundo ocultar uma incrível pluralidade interna. Esta parece se constituir também em uma das principais mensagens ofertadas por outros estudos acerca das identidades étnicas e/ou raciais, como o de Munanga (1995:66):

“A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra os inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc ...”

Tendo em vista estas idéias, pode-se considerar que o estudo da identidade (ou identidades) é também o estudo do pré-conceito, da expectativa, da troca, do gênero, da negociação, da camuflagem, do controle da informação. Isso tudo graças à flexibilidade que garante a este tema uma persistente e – por que não dizer? – sedutora aura de mistério, perplexidade e multiplicidade. Desta forma, torna-se possível falar em diferentes classes de identidade, como a política, a étnica ou a religiosa, as quais, assim como a própria história do ser humano, podem se apresentar de maneira incoerente e multifacetada. Segundo Hall (2000:14):

“A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”.

É precisamente por esta pluralidade que também o próprio conceito de identidade é hoje alvo de variadas ressalvas. Dentre elas a de

DaMatta (1988), a qual classifica este termo (e também o de “cultura”) como “panacéias” para problemas das mais diferentes ordens. Além disso, dando prosseguimento à perspectiva que consagrou os seus estudos comparativos sobre aspectos identitários do Brasil e dos Estados Unidos, este antropólogo carioca aponta ainda os problemas de uma reflexão puramente diádica sobre o tema:

“O número dois é um número onde a mediação não se apresenta como possível. Trata-se da representação de um dualismo diametral, sem possibilidades de englobamento (...) Mas, na perspectiva do número três, tudo muda. Com ele, há a possibilidade imediata da mediação, da conciliação e da harmonização. Por meio dele, a relação é reintroduzida novamente na díade, e cria-se a possibilidade de adiar o conflito” (DaMatta, 1988:20).

Desta maneira, DaMatta enfatiza o dogma da Santíssima Trindade como um objeto indispensável para a compreensão do sistema de crenças brasileiro (e nisso, vale dizer, acaba por adiantar algumas das principais conclusões obtidas aqui). Isso por ser tal sistema emoldurado por um único catolicismo romano, mas que dialoga constantemente com modalidades religiosas variadas, como a protestante e as religiões mediúnicas.

Além do conceito em si, também a generalização apressada entre as suas diversas vertentes vem sendo constantemente repensada. Esta é, por exemplo, a perspectiva de Cunha (1985), a qual reivindica uma origem histórica específica para a identidade étnica. Em consequência disso – e aqui ocorre uma clara aproximação com a perspectiva de DaMatta (1988) – aquela autora aposta nas possibilidades de uma abordagem menos rígida para um conceito aparentemente justificável bem mais em termos acadêmicos do que na vida real:

“O que torna específico o trabalho de constituição étnica é que ele opera uma descontinuidade de planos. A produção cultural em uma sociedade dada é uma inovação constante e perceptível: a ênfase está na continuidade, não na imutabilidade do produto. Ao contrário, na constituição da etnicidade, há uma descontinuidade real e uma ênfase na imutabilidade aparente do produto (...) Mas a questão essencial permanece irresolvida: o que garante a existência dessa identidade? Nada (...) A identidade, tanto a pessoal quanto a de um grupo, são pressupostos metodológicos, são a priori,

sem os quais seria impossível classificar e entender os dados históricos (...) São a condição de possibilidade da história (sociologia, antropologia ...), da coerência da interpretação" (Cunha, 1985:207-209).

Tantas idas e vindas não sugerem que o tema da identidade parece se confundir com o nascimento da própria antropologia enquanto disciplina autônoma? Basta lembrarmos que tal acontecimento se deu ao longo da conquista colonial do século XIX, um momento histórico marcado pela dialética entre a necessidade de novos mercados e, ao mesmo tempo, o estranhamento a um outro que, para ser dominado, precisaria inicialmente ser conhecido. E, como diz Laplantine (1991), havia aí a figura do antropólogo acompanhando bem de perto os passos do colono.

É claro que também vale considerar que a disciplina antropológica – além da Filosofia e da Psicologia, por exemplo - acabou por sistematizar uma questão que, como demonstra Mauss (1974), deteve um percurso bem mais amplo. Isso porque, ao buscar traçar o desenvolvimento da delicada e flutuante (porém, tão arraigada) noção de pessoa, o sociólogo francês nos fornece um catálogo das diversas formas que esta tomou até alcançar a sua nitidez contemporânea. Portanto, também a pessoa aparece definida sócio-historicamente, permanecendo em constante mudança e elaboração. Para os propósitos deste trabalho, vale destacar a proposição de Mauss segundo a qual também o cristianismo deteve um papel importante neste processo, conferindo ao "eu" uma base metafísica até então inexistente:

"Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, após sentir-lhe a força religiosa. Nossa noção de pessoa humana é ainda, fundamentalmente, a noção cristã (...) Colocou-se a questão da unidade da pessoa, da unidade da Igreja, por relação com a unidade de Deus (...) Toda a história da Igreja deveria ser lembrada aqui" (Mauss, 1974:235).

A afirmativa acima talvez possa, por si só, justificar o estudo da identidade religiosa, por nós entendida como um modo específico de orientação no mundo em que a crença desempenha importante papel na construção simbólica da realidade e também nas relações sociais do fiel. Ocorre que tal (re)ordenação do eu pode se dar por diferentes vias. Dentre elas, aquela oferecida por um movimento como o da Renovação Carismática Católica (RCC), do qual nos ocuparemos mais detalhadamente a seguir.

Identidade e Carisma

Nascida em Pittsburgh, nos Estados Unidos, em 1967 (Csordas, 1997), e chegada ao Brasil por volta de 1969 ou 1972³, a RCC parece deter como principal característica o fato de que, embora ressaltando as potencialidades individualizantes dos carismas do Espírito Santo, permanece vinculada a uma instituição mediadora e burocratizada como a Igreja Católica. Neste sentido, no quadro atual da prática religiosa brasileira e mundial, este movimento vem adquirindo notoriedade não somente pelo crescente número de fiéis que agrega, mas também pela mudança de procedimentos que o caracteriza em relação ao catolicismo aparentemente mais desencantado das três últimas décadas⁴.

Pelo contrário, a frequência aos grupos de oração carismáticos aponta para uma notória mudança de atitude, com maior ênfase em cantos e preces em voz alta, expressões corporais, promessas e testemunhos de cura. Estes são os aspectos que, à primeira vista, parecem aproximá-los bastante da proposta ritual do pentecostalismo mais amplo, em uma aparente guinada do pioneirismo e hegemonia até então característicos da Igreja Católica (Sena, 1998).

Isto remete a um outro componente que merece atenção: a importância da participação laica, tão característica desta nova modalidade de catolicismo (Maués, 1998). Afinal, tais encontros não ocorrem por acaso, mas contam sim com o apoio e dedicação dos vários frequentadores dos grupos e simpatizantes da RCC que, seja pelo exemplo de dedicação às pastorais das paróquias que frequentam, seja pela alta dose de proselitismo que caracteriza o seu discurso, influenciam direta ou indiretamente a todos aqueles no raio do seu convívio social.

Assim, especialmente o núcleo familiar mais restrito (maridos, esposas e filhos) torna-se um alvo a ser conquistado, até mesmo por sentir mais intimamente as mudanças experimentadas pela conversão de qualquer um de seus membros (Machado, 1996). Alie-se a isso a utilização de procedimentos dionisíacos semelhantes também em cerimônias outras da

³ Há duas datas fornecidas para a chegada do movimento no Brasil. A primeira, apresentada por Dom Cipriano Chagas, propõe o ano de 1969 (Chagas, 1997). Já a Comissão Nacional de Serviços da RCC enfatiza que tal só teria mesmo ocorrido em 1972 (Maués, 1997).

⁴ Período marcado pela proposta de uma atuação mais efetiva por parte da Igreja no terreno das desigualdades sociais, tão cara à Teologia da Libertação (TL).

Igreja, como as missas dominicais, e aparecem os indícios de uma certa "carismaticalização" tanto do próprio catolicismo contemporâneo quanto da sociedade mais ampla.

Um dado importante neste processo é que a renovação proposta pela RCC detém um tom marcadamente conservador. É o que apontam os referenciais teóricos de Prandi (1997b) e Maués (2000b). Mas, conservador em que sentido? De forma sintetizada, destaca-se o fato de a orientação ideológica do Movimento adotar medidas como a grande valorização da virgindade até o casamento, além da estrita fidelidade conjugal e a condenação ao uso de contraceptivos, só para citar alguns exemplos no campo da sexualidade.

Tal conservadorismo se torna visível também pela recente inserção das lideranças carismáticas no contexto político-partidário. Vale lembrar, porém, que tal aparência despolitizada não está em si mesma livre de outras implicações em termos de relações de poder. Assim é que, para Carranza (1998:53), a RCC deteria sim "... o objetivo de ocupar o poder público por meio da política partidária desde suas origens". Contudo, oferecendo o seu apoio a candidatos de direita, como os do Partido da Solidariedade Nacional (PSN).

Já no que se refere à mobilização popular, diferentemente da Teologia da Libertação (TL) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a RCC, longe de apoiar passeatas ou protestos em defesa dos excluídos sociais, ocupa-se mais da organização de doações de comida e roupas aos indigentes. Eis porque é criticada por alguns setores da Igreja, que a vêem com severa desconfiança. Com isso, pode-se perguntar quais as conseqüências deste processo para o catolicismo e para um país de maioria católica como o Brasil. Afinal, se é certo que a RCC vem resgatando os carismas enquanto aspectos fundadores da espiritualidade eclesial, tal busca ao passado vem, como tentamos demonstrar há pouco, acompanhada de posicionamentos ideológicos bastante ortodoxos.

Ao mesmo tempo, há o "perigo" constante de uma aproximação excessiva da RCC junto ao pentecostalismo e os eventuais cismas daí decorrentes. São estas questões, aliadas à maior utilização pelos carismáticos de elementos mágicos de culto⁵ que, sem dúvida, tornam problemática a aceitação desta modalidade de catolicismo pela Igreja como um todo.

⁵ Por exemplo, garrafas d'água, fotos de entes queridos e carteiras de trabalho que, em certo sentido, parecem aproximá-la do neopentecostalismo e também de algumas características do chamado "catolicismo popular" (Oliveira, 1972/4; Fernandes, 1982; Maués, 1995).

Um primeiro contato junto ao tema pode levar à dedução de que este “sopro” de um catolicismo conservador teria sido criado precisamente como uma estratégia da Igreja ante o processo de crescimento dos neopentecostais e o esfacelamento da TL. Entretanto, como aponta Maués (2000b), a ocorrência de movimentos religiosos de maior cunho social, seguidos de um refluxo conservador, não se constitui em um acontecimento ímpar na história do catolicismo.⁶

Opiniões à parte, o fato é que os carismáticos, em sua ênfase na influência dos dons ou carismas do Espírito Santo na vida das pessoas, reatualizam uma espiritualidade e misticismo fundantes da própria Igreja. Ao mesmo tempo, efetuam um grande resgate de fiéis para este catolicismo já aparentemente tão secularizado. Apesar da falta de apoio de parte do episcopado, a iniciativa da RCC é encorajada por altos setores da hierarquia eclesial, inclusive pelo próprio Papa. Isto pode ser atestado, por exemplo, pela grande divulgação de canções e figuras como a do Padre Marcelo Rossi, verdadeiro *pop star* da mídia televisiva, bem como pela volumosa bibliografia eclesial deste movimento (Pedrini, 1994; Smet, 1987; Tardif, 1996).

Contudo, quando analisada a produção acadêmica sobre o fenômeno do carismatismo católico, tais proporções diminuem consideravelmente. A começar pelo próprio tema da identidade religiosa. Neste sentido, vale citar a coletânea de textos organizada por Fernandes (1988), bem como o trabalho de Novaes (1985). O primeiro por, numa perspectiva comparativa, reunir artigos de vários cientistas sociais de renome internacional para tentar relacionar os elementos que caracterizariam as identidades religiosas e sociais brasileiras e norte-americanas. Já o segundo por, também levando em conta esta perspectiva de identidades contrastantes, buscar interpretar as idéias de uma comunidade camponesa pernambucana sobre o “ser crente”, constantemente avaliado em relação a um “ser católico”, “ser espírita”, “ser xangozeiro”, dentre tantas outras possibilidades.

De volta ao caso específico da RCC, a despeito de uma notória expansão - e, em certo sentido, liminaridade - permanece pequeno o número de trabalhos acadêmicos publicados a seu respeito. Nos Estados Unidos há, entre outros, os estudos de Keane (1974), McGuire (1976) e Lewis (1985).

⁶ Conforme o autor citado, em um processo que já se fez presente tanto na Europa quanto na própria América Latina, na transição do século XIX ao XX.

Contudo, é Csordas (1992; 1994; 1997; 1998) quem, além de traçar um histórico da formação e características do movimento naquele país, toma como objeto as concepções de corpo e cura carismáticas enquanto constituintes de um self religioso e sagrado, merecendo assim um destaque particular.

Em termos de Brasil, dentre os poucos trabalhos específicos sobre o assunto, vale citar o pioneirismo de Oliveira (1978). Mais recentemente, também Machado (1996) ocupou-se do tema, enfatizando questões de gênero e sexualidade, bem como Miranda (1999), que aborda as relações de grupos carismáticos com a política. Além destes, há ainda o texto de Prandi (1997b) que, privilegiando uma dimensão histórica e etnográfica, aborda variados aspectos da Renovação, como suas relações com o Pentecostalismo e a TL, por exemplo.

Já no que se refere ao desenvolvimento dos carismáticos no Estado do Pará e na capital Belém, em particular, cabe mencionar aqui o artigo de Maués (2000a), bem como a dissertação de mestrado de Neves (1996) e, ainda, algumas comunicações apresentadas em congressos (Maués, 1998; 2000b; 2001; Maués *et al.*, 2000; Souza, 1999a; 1999b; 2000). Em sua maioria, os trabalhos citados tratam da relação entre católicos carismáticos e pentecostais, entre carismáticos e a TL ou sobre a cura e outros aspectos relacionados à RCC, como a conversão e o uso do corpo em expressões e técnicas corporais. No entanto, pouca atenção parece ter sido dada até agora à questão específica da identidade religiosa deste movimento. Eis o terreno onde buscou se inserir esta pesquisa, cujos detalhes da realização aparecem adiante.

Objetivos e metodologia

Dando continuidade a uma investigação mais ampla desenvolvida sobre a RCC em Belém, Pará (Maués, 1997; Souza, 1997), pretendeu-se debater aqui os conceitos de identificação e identidade voltados ao ideário e práticas religiosas específicas desta nova modalidade de catolicismo. Em outros termos, tentar esmiuçar sobre que bases se constituiria o ideal religioso de um “ser carismático”.

Com vistas a este objetivo, numa perspectiva comparativa, analisamos os modos de atuação de dois dos mais influentes grupos carismáti-

cos de Belém, Pará⁷. Para tanto, utilizamos algumas técnicas consagradas pela disciplina antropológica, como observações diretas nos encontros de oração, além do levantamento de opiniões e depoimentos via entrevistas formais, informais⁸ e semi-dirigidas junto a leigos, coordenadores de grupo e sacerdotes⁹.

Os dados obtidos nestas duas etapas iniciais, “olhar” e “ouvir”, serviram de base para a confecção deste trabalho em um terceiro momento, o “escrever” (Oliveira 1991), onde, privilegiando as definições nativas de um *self* carismático “alegre e festivo”, porém “obediente” e “próximo a Deus”, buscou-se confirmar ou reformular as características observadas em campo para, a partir daí, contrastá-las com os debates sobre religião e identidade empreendidos pelas Ciências Sociais. Com efeito, duas perspectivas distintas, porém interligadas, foram levadas em conta: a racionalidade própria do “nativo” (êmica) e a do analista (ética), eminentemente compreensiva e jamais sobreposta à primeira.

Os resultados destes esforços serão fornecidos de maneira mais detalhada no decorrer do artigo. Neste sentido, convidamos o(a) leitor(a) a prosseguir este percurso por uma breve comparação entre este “ser carismático” e alguns pontos que caracterizam o pentecostalismo mais amplo. Como veremos a seguir, trata-se mesmo de evidentes pontos de contato.

Em um jogo de contrastes, quais as identidades carismáticas?

Eis uma pergunta nada fácil de ser respondida. Uma possibilidade seria agir tal qual Sherlock Holmes, o famoso detetive do escritor Conan Doyle. Os fãs destes romances certamente lembrarão do “elementar” pro-

⁷ O “Glória no Senhor” e o “Amigos de Jesus”, vinculados às paróquias de N. S. de Nazaré e N. S. de Fátima, ambas localizadas na região metropolitana de Belém, Pará.

⁸ Com ou sem o uso de gravador.

⁹ Assim, foi entrevistado – via contato residencial, comercial ou nas sedes paroquiais – um total de 19 pessoas, sendo três párocos, três membros da coordenação do Movimento (incluindo a coordenadora geral da RCC em Belém), bem como 13 fiéis ligados aos grupos de oração mencionados acima. A média de idade dos entrevistados variou entre 17 e 61 anos, sendo também variáveis aspectos como: sexo, classe social, nível de instrução (1º, 2º e 3º graus) e estado civil (solteiros, casados e viúvos).

cedimento usado por esta personagem nos inúmeros casos que desvendou: para se chegar aos “culpados”, iniciar pelos “não culpados” e, assim, ir aos poucos eliminando possibilidades.

Desta forma, a identidade social dos carismáticos não nos parece constituída, por exemplo, pela ideação paranóide ou “viés persecutório”, caracterizada por Mafra (1998) como particular à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Contudo, também os membros desta nova modalidade de catolicismo não cessam a sua busca por legitimação e crescimento, uma vez que pretendem ser não só *um* movimento, mas *a* renovação da Igreja como um todo. As seguintes palavras de Aurélio¹⁰ parecem bastante úteis aqui na medida em que, ao utilizarem a comparação como uma garantia de legitimidade própria, enaltecem o caráter único (pois rejuvenescedor) da RCC enquanto uma nova forma de ser Igreja:

“Eu acho que principalmente o Movimento Carismático é renovador (...) Agora, não é que os outros movimentos não tenham o seu valor. Cada movimento tem o seu valor dentro da faixa, dos objetivos que pretende alcançar (...) Agora, normalmente os outros movimentos estão mais chegados a uma Igreja tradicional, a uma Igreja que não mudou muito com o passar do tempo. Então, o Movimento Carismático trouxe essa abertura. É como lhe falei há pouco: é um rejuvenescimento desta Igreja”.

E, nesta mesma linha de raciocínio, o que dizer dos termos de Francisca?

“...pelo menos na nossa Igreja, o movimento que mais trabalha é o nosso. Principalmente pelos doentes (...) Então, é o movimento que mais trabalha. Não desmerecendo os outros, em termos de espiritualidade é o nosso, é a Renovação (...) Inclusive, a Renovação não é um movimento de igreja. Apesar de funcionar como movimento, o Movimento Carismático, ela não é para funcionar como movimento. A Renovação é Igreja em movimento, não é movimento. Entendeu?”

Portanto, legitimidade e autenticidade se configuram entre os fiéis como qualidades distintivas do Movimento. No entanto (e eis um bom

¹⁰ Por questões éticas, todos os nomes utilizados aqui são fictícios.

modo de prosseguir esta análise), descreveremos separadamente algumas características dos carismáticos para então refletirmos sobre até onde iria este particularismo quando em relação às práticas de outras maneiras de se pensar e “ser” pentecostal.

Pentecostalismo Católico e Evangélico: proximidades e diferenças

Dentre as inúmeras possibilidades de *insight* oferecidas pelos estudos sobre a RCC no Brasil e exterior (Oliveira, 1978; Benedetti, 1988; Csordas, 1994; 1997; Prandi e Souza, 1996; Aguado, 1997; Prandi, 1997b; Carranza, 1998), gostaríamos de mencionar o quanto a ênfase em curas “aqui e agora” para variadas espécies de males (espirituais, psicológicos ou físicos) vem orientando o crescente fluxo de pessoas para os grupos de oração (Souza, 2000). Conforme Julia:

“Então, quando eu fui, com certeza foi na busca de encontrar alguma coisa, tá? De encontrar a paz, de encontrar algumas respostas, talvez a algumas perguntas que eu estava vivendo naquele momento. Foi num momento assim em que eu não estava bem comigo mesma. Isso eu tenho plena certeza. Um momento de instabilidade emocional. E nessa ocasião que eu fui ver como era a missa da cura, procurando a cura de alguma coisa”.

Nesta busca é importante destacar a utilização pelos fiéis, entre outras coisas, de garrafas d’água, fotos de entes queridos e carteiras de trabalho enquanto instrumentos palpáveis para a materialização da cura divina. Sensação de *déjà-vu*? Afinal, basta lembrar que exatamente a cura atrativa *neste mundo*, baseada em fetiches como “óleos santos”, “sal abençoado” ou “roupas ungidas”, também permeia um sem número de análises sobre o pentecostalismo, especialmente quando é veementemente enfatizada por denominações específicas, como a da Igreja Quadrangular (Rothe, 1998) e a já mencionada IURD (Almeida, 1996; Mariano, 1996; 1998). Seguramente estas não são, portanto, características exclusivas dos carismáticos.

Da mesma forma, todas estas denominações pentecostais contam com um mesmo “fiador” para as suas promessas de cura e salvação: o

Espírito Santo. Inclusive a carismática que, como nos mostra Pedro, deteria aí o seu fim último:

“O objetivo do carismático, do grupo em si, é o Espírito Santo. Sem o Espírito Santo é impossível o ser humano se transformar interiormente. O Espírito Santo é o culto principal, o objetivo número um dos grupos, das pessoas que participam da RCC. E é impossível você alcançar este Espírito sem ler a palavra, sem entender ou procurar o porquê do Espírito Santo, o porquê da Santíssima Trindade. E isso aí você adquire lendo a palavra de Deus, procurando meditar e botar em prática”.

Neste ponto, torna-se válido dizer que tanto as referências bibliográficas já citadas quanto a própria observação direta aos grupos de oração apontam para a diminuição do número de intermediários para a salvação, algo não mencionado claramente pelos participantes do Movimento, mas perceptível em seus cantos e orações. Como proposto em um trabalho recente (Souza, 2000), este aspecto parece bastante representativo de outra característica maior: uma certa postura individualista por parte da RCC, evidenciada por um sentimento de proximidade com um deus cada vez mais particularizado.

Tal certeza é representativa de grande número dos discursos colhidos nesta pesquisa. Estes parecem demonstrar que, a exemplo do pentecostalismo mais amplo, o real engajamento dos leigos e seu maior aprofundamento nas atividades e seminários dos grupos - aliados a uma crescente consciência da relação entre “ser” e “participar”, algo que geralmente culmina no “batismo no Espírito” - tornam os carismáticos, ao menos em larga escala, tão “eleitos” quanto os seus “vizinhos” assembleianos ou da IURD. É o que sugerem os termos de Camila:

“Olha, devido ele já ter um conhecimento mais aprofundado e a unção do Espírito Santo, ele passa por determinadas provações diferentes, com aceitabilidade diferente. Por exemplo, antigamente eu não aceitaria coisas que eu vivo hoje com tanto despojamento, sabe? Então, é o Espírito Santo que age em cada um de nós. O carismático em si, ele é um renovado, ele tem de ser modificado, não pode mais ser a pessoa velha”.

A breve menção ao termo “batismo no Espírito” deve servir para lembrarmos também o caráter extático que compartilham carismáticos e

pentecostais nas suas reuniões ou cultos, tão exaltadores que são deste verdadeiro *rite de passage* e das suas sedutoras possibilidades de status no contexto destes grupos religiosos. Segundo Lewis (1977:18), até aí nada de novo, uma vez que: “Apesar dos problemas colocados inevitavelmente pela autoridade eclesiástica estabelecida, é fácil compreender a forte atração que o êxtase religioso sempre exerceu dentro e à margem do cristianismo”.

Com isso, na condição de engajados e “eleitos” (ou, talvez, enquanto um elemento viabilizador desta condição) não causa surpresa uma outra mudança característica dos encontros semanais da RCC: a utilização da linguagem simples e direta, permeada pela simplicidade de proposições aparentemente apolíticas¹¹ (e aqui os carismáticos fazem grande oposição à “igreja de doutores” das CEBs) e, finalmente, proselitistas. Destaca-se aí a recepção aos novatos, efetuada por apertos de mão e músicas específicas, bem como o valor concedido aos testemunhos nestas reuniões (aspectos até então mais característicos do pentecostalismo de outras igrejas).

Há ainda o uso crescente de canais de rádio e televisão, prática iniciada em Belém pelos missionários da Igreja Quadrangular (Rothe 1998), bem como adesivos, camisas, bonés, chaveiros e canções que, aos moldes mercadológicos do neopentecostalismo, reafirmam de modo mais direto o contraste entre as coisas “do mundo” e as coisas “de Deus”. Assim, parecem se constituir em uma provocação ao católico “morno” (como dizem os carismáticos), aquele que usa a camisa da “Cerveja Nº 1”, mas não a do “Jesus Nº 1”. Interessante notar a dupla vantagem desta estratégia: pela imitação de marcas conhecidas, aproveita-se a sua notoriedade preexistente. Ao mesmo tempo, reafirma-se o valor do divino precisamente “em cima” dessa marca “mundana”.¹²

¹¹ Esta proposição se torna bastante relativa, é claro, se levarmos em consideração tanto o ainda recente episódio da “bancada evangélica” (Fernandes, 1998; Peixoto, 1998), quanto os atuais debates sobre as particularidades da contemporânea inserção também dos carismáticos em partidos políticos (Miranda, 1999).

¹² No caso dos adesivos para automóveis, por exemplo, além de propagar a imagem do Movimento, a intenção parece ser a de um ataque direto (embora com armas semelhantes) aos demais pentecostais, com grande veiculação da imagem de Maria associada a reafirmações de fidelidade ao catolicismo. Exemplos são os dizeres: “Sou feliz por ser católico”. Ou ainda: “Amo Maria, Mãe de Jesus”.

Também decorrente da postura de “eleitos” que, como sugerido há pouco, os membros da RCC parecem compartilhar com o pentecostalismo mais amplo, o discurso carismático é, em alguns momentos, bastante agressivo, sobretudo quando se refere ao espiritismo e às religiões afro-brasileiras, consideradas “coisas do Inimigo”. Neste sentido, a declaração de Tereza é bastante contundente:

“Não! A Umbanda e o Espiritismo, eles até usam o nome do nosso Deus, mas o Deus deles é o Demônio. Eles tomam conta da inteligência do homem, mas é o Diabo. Os espíritos guias, que eles chamam, são aqueles espíritos que não sobem, que nós oramos por eles pra que eles subam, mas que não prestam. Agora, o movimento pentecostal é um movimento de Cristo, é um movimento do Espírito Santo, do Deus do amor. As igrejas evangélicas daqui, tem uns evangélicos com a gente, elas são igrejas que lidam com a palavra do Senhor”.

É bem verdade que a figura de Lúcifer, por sinal bastante presente na visão de mundo dos adeptos da Renovação (o que, em parte, também a aproxima de denominações evangélicas como a IURD), embora apareça associada a outras propostas religiosas, acaba por condenar a RCC a um maior conservadorismo moral em relação a boa parte dos seus irmãos evangélicos. Particularmente no que se refere à forma como os seus fiéis vivenciam a sexualidade, pois, em termos comparativos, é precisamente a tradicional ênfase católica no livre-arbítrio (ao invés das influências diabólicas) que faz com que os carismáticos acabem se tornando mais rigorosos na cobrança sobre os pecados da carne (Machado 1996). Afinal, este é um julgamento que não possibilita muitos atenuantes baseados nas “maquinações infernais”.

De qualquer forma, a despeito dos pontos de aproximação com o pentecostalismo citados acima, é claro que, no caso dos obedientes carismáticos - até por exigência de uma força maior representada pela hierarquia eclesial - há sempre a Virgem Maria, figura lembrada com bastante destaque enquanto intercessora e, importante, uma força especificamente católica na busca da cura e salvação divinas. É o que demonstra a emocionada declaração de Ruth:

“Eu vou amanhã pra Santa Casa, e eu abraço, eu beijo, eu canto pra eles. E eles dizem: ‘Graças a Deus que vocês vieram. Eu tenho pavor

quando chegam os protestantes, que gritam, gritam' (...) Porque eu vou com a Virgem Maria. Eu não só levo Jesus, Maria me ajuda a levar Jesus. Então, a gente tem aquele encanto. Porque eu não tenho nada, mas Maria tem, então Maria Faz. Nós temos a eucaristia e eles não têm ...".

O final deste depoimento dá margem à percepção de um outro arsenal especificamente católico no terreno da salvação: os sacramentos e a eucaristia. Neste sentido, a fala de Mauro é mais específica:

"Foram pra Igreja Evangélica. Faltou algo lá. E uma das coisas que faltam nesse povo que vai pra Igreja Evangélica é a eucaristia. É o que eles falam: 'Alguma coisa está faltando: a presença de Deus na eucaristia'. E eles voltam. E é mesmo muita gente voltando. E a Igreja está percebendo isso. A Igreja Católica está despertando pra isso, respeitando isso. Porque tá muita gente voltando. Gente que foi, se afastou e está voltando pra nossa Igreja".

No que tange a Maria, há que se considerar, porém, uma certa divergência entre os próprios carismáticos quanto à especificidade do seu papel intermediário. Para uns, alguém *para a qual* dirigir as preces. É o caso do mesmo Mauro em outro trecho:

"Eu nunca vou deixar de ser católico porque eu tenho um amor muito grande por Nossa Senhora. O dia em que eu deixar de gostar de Nossa Senhora ... pode dizer que eu estou louco, porque eu tenho um amor muito grande, sabe? Eu não aceito, eu tenho minhas convicções sobre a santidade, a escolha de Deus por ela. E é uma coisa que a Renovação tem muito, viu? Eu sou apaixonado pela Renovação por causa disso, por esse amor à nossa senhora, que a gente tem".

Já para outros, como Lourdes, que detém críticas a elementos do tão conhecido (e tão paraense) Círio de Nazaré, Maria seria muito mais uma companheira *com quem* se deveria rezar. Neste sentido, uma mulher exemplar e merecedora de grande respeito. Porém, não a santa com uma imagem a ser cultuada:

"Porque, Mauricio, eu te digo mesmo: o Círio é uma devoção à Nossa Senhora, mas eu acho que não tem assim muita relação com o Movimento

Carismático. Porque você vê, são pessoas que não têm às vezes nenhum conhecimento, nenhuma formação religiosa, não é? Então, tem muita gente que acha que ela faz tudo, que ela concede as graças, não é? Mas não é ela. Claro, é através dela, mas não é ... então, você tem que ter isso na cabeça, sabe? E a Renovação lhe dá isso".

Por se tratar de um assunto delicado e, a nosso ver, crucial, dedicaremos mais espaço à discussão sobre a relação dos carismáticos com a Virgem Maria nas conclusões deste trabalho. Por hora, cabe retomar um discurso anterior, o de Pedro, para enfatizar que seus termos introduzem um novo elemento comum entre carismáticos e pentecostais: a acentuada utilização da Bíblia. Neste sentido, é interessante o espelhamento dos próprios membros da RCC nos evangélicos que, guardadas as suas respectivas diferenças doutrinárias, teriam sido sempre maiores conhecedores "da palavra". Mais uma vez segundo Lourdes:

"Então, eu acho que, dentro da Renovação, eu me renovei muito, muito, muito. Eu não consultava a Bíblia. Depois que eu passei, eu sei manejar a Bíblia. Também é esse um dos pontos positivos da Renovação, pode colocar aí: é você conhecer a Bíblia, mas saber manusear, porque os protestantes sabem e nós católicos não sabemos. Mas isso a Renovação ensina. Ensina porque todo mundo tem que levar a sua Bíblia".

Agora, saindo um pouco deste caráter discursivo, não é possível deixar de mencionar a grande mudança prática verificada nos procedimentos rituais dos grupos carismáticos, com a larga ênfase no louvor e em inúmeras técnicas corporais (Csordas, 1994; Csordas, 1997; Machado, 1996; Prandi, 1997b; Carranza, 1998 e, de forma mais específica, Maués, 2000a). Este teor dionísíaco se constitui mesmo em uma marca distintiva das suas próprias representações enquanto grupo. E mais, reflete um outro fator de grande importância: a maciça participação laica no Movimento (Maués, 1998). Sobre o valor do tom festivo nas reuniões, especificamente com a utilização da música, eis o que diz Sofia:

"Quer dizer que nós tínhamos um comportamento muito bom, mas eu acho que um pouco pesado, sabe? (...) então, a música pra nós é como se fosse uma limpeza, uma abertura (...) A música faz o seu descontraimento

sim, e interioriza a gente com Deus. Deus toma conta totalmente, o Espírito Santo toma conta de cada pessoa. Então, eu acho que foi uma libertação do corpo, da alma e do espírito. O Movimento Carismático completou a Igreja”.

Já no que se refere a esta crescente participação laica, torna-se interessante a seguinte declaração de Aurélio:

“... acho que sobretudo a Igreja precisava de um trabalho em que o leigo se sentisse parte da Igreja, que o leigo se sentisse instrumento também, como o sacerdote. Porque na Igreja tradicional você via uma distância, o padre era a última palavra e acabou-se, tinha-se que fazer o que ele queria. O leigo não se poderia considerar nem instrumento, era apenas um serviçal que estava ali para ajudar o padre a carregar as oferendas e só. Já o Movimento Carismático trouxe essa abertura”.

Também quanto a estes aspectos é possível estabelecer relações entre os vários pentecostalismos. Basta lembrar dos inúmeros cânticos, gritos, palmas, danças e gestos presentes em outras igrejas evangélicas, onde tanto o louvor quanto a participação dos fiéis são bastante estimulados.

Para finalizar estas comparações, torna-se bastante válido mencionar que os próprios carismáticos reconhecem muitas das semelhanças apontadas acima. Foi o que tentamos demonstrar pelo exemplo da grande utilização da Bíblia em ambas as propostas religiosas (carismática e evangélica). Contudo, estes novos católicos reafirmam sempre a sua própria legitimidade e autoridade, quer sejam elas baseadas no carisma do “discernimento” - segundo os fiéis, característico da RCC – ou na crença de que, se houve uma incorporação de certos elementos, esta foi feita pela “verdadeira Igreja” que, coincidentemente, é a sua própria. Pelo menos é o que se pode deduzir do depoimento de Martha, que encerra esta parte do trabalho:

“O que é o Movimento Carismático? Ele é o pentecostalismo dos evangélicos. Só que melhorado, porque está dentro da Igreja verdadeira. E era isso que faltava, porque a Igreja sempre foi rica em tudo. Ela tem todas as tradições, toda uma doutrina rica, coisas que só eles sabem”.

Cenas do último capítulo (ou as múltiplas possibilidades dos estudos sobre identidade religiosa)

Ao nos encaminharmos para o final deste artigo, torna-se importante destacar o fato de que, ao tentar caracterizar os elementos que comporiam o “ser carismático”, inevitavelmente introduzimos nesta discussão características do “ser crente” e, em menor escala, do “ser católico” de outro movimento (especificamente das CEBs)¹³. Tal constatação corrobora com a nossa perspectiva inaugural de que a constituição de identidades particulares – neste caso, a religiosa – somente se dá por via de uma tensão contrastante onde a diferença assume um papel fundamental.

Agora, respondendo à questão principal desta pesquisa, entendemos que, apesar dos carismáticos proporem uma clara dicotomia entre si e os “outros” (participantes de outras propostas religiosas), bem como entre si e o “mundo”, também identidades como as da RCC nos parecem formadas por variados elementos característicos de religiosidades alheias em princípio tão distantes. Chegamos, então, à proposição de que *para além da dicotomia jaz a relação*, uma vez que não há “uma” única identidade carismática. Ou, se há, esta é composta de uma mistura de várias outras texturas e possibilidades de ler os desígnios divinos.

Seguindo o mesmo princípio, eis as conclusões de Novaes (1985:47) sobre o *ser crente*: “... é impossível entender o que é ser crente em Santa Maria sem procurar entender o que aí significa ser católico, *xangozeiro*, espírita ou mesmo *evangélico* de outra denominação”. Assim, torna-se importante notar que todas estas escolhas ideológicas e suas constantes (e muitas vezes) necessárias reafirmações parecem se dar em um grande e ininterrupto processo de “... jogo dialético entre semelhanças e diferenças ...”, como nos diz novamente Novaes (1985:47). Seja com os vizinhos,

¹³ É claro que, apesar de terem sido utilizados como referenciais comparativos em sua maioria elementos específicos das CEBs e das modalidades evangélicas, as possibilidades destas aproximações são bem mais numerosas, tanto em termos inter quanto intra-religiosos. Neste sentido, citemos o caráter também extático e festivo dos cultos afro-brasileiros. Ao mesmo tempo, o que dizer da utilização que fazem os participantes da RCC de retratinhos e garrafas d’água? Não seria algo comparável a certas práticas do chamado “catolicismo popular”? Cremos que estas perguntas podem render muitos frutos aos estudantes interessados na área, constituindo-se em convidativas propostas para trabalhos posteriores.

seja em relação à sociedade como um todo. Um verdadeiro exercício de alteridade necessário para a garantia da “unidade” grupal ou psíquica. É o que também mostram as elucidativas palavras de Portal (1993:62):

“La identidad debe pensarse como un proceso de contraste con otros – lo cual implica um proceso de identificación y reconocimiento - siempre en movimiento y por lo tanto siempre reconstituyéndose (...) La identidad social (...) es entonces la capacidad del grupo de diferenciarse de los demás pero permaneciendo ‘idéntico’ a sí mismo em un continuo movimiento. En este sentido, no hay identidades estáticas, sino movimiento de identificaciones”.

Esta postura coaduna ainda com a perspectiva de Csordas, a qual aponta o quanto: “O *self* sagrado carismático é objetificado e representado como um tipo particular de pessoa, com uma identidade específica *em relação* a outros *selves* sagrados” (1997:65, tradução e grifos nossos)¹⁴. A Renovação Carismática estaria, então, aparentemente aberta a uma pós-modernidade religiosa e globalizada que, como enfatizam Hall (2000), Pace (1997) e novamente Csordas (1992 e 1997), apostaria, entre outras coisas, em uma política de “desenraizamento”, “justaposição” e de “crença no relativo”, aspectos também presentes nos contudentes termos de Prandi (1997a:69-70):

“Nessa nova sociedade, em que muitas referências fundamentais vão se alterando e alternando, também muda a religião. Ela passa a ser sem fronteira e sem território, sem ser contudo universal e única (...) Depende das forças mercantis da oferta e da procura, devendo adaptar-se a novas situações e novas demandas (...) Sobretudo especializa-se, abrindo mão de sua velha natureza de cultura e instituição totalizadora, vocacionada para dar conta de todas as coisas. A religião se esparrama e se fragmenta, perde sua origem, que deve ser refeita a cada nova demanda, ganha espaços e mercado. É agora uma das infindáveis religiões do mundo, onde tudo se sabe e onde tudo se consome, se vende e se compra. É, enfim, a religião do mercado sem fronteiras”.

¹⁴ No original: “The Charismatic sacred self is objectified and represented as a particular kind of person with a specific identity in relation to other sacred selves”.

Quais as evidências para esta afirmativa? Sobretudo a maior abertura deste novo catolicismo aos variados elementos extáticos e discursivos também presentes em outras religiões, como a pentecostal. Além disso, corroboram com tal perspectiva os variados pontos de aproximação da RCC com uma outra forma de espiritualidade que, apesar de conter vários elementos acima associados a um contexto de pós-modernidade, talvez ainda não tenha recebido neste trabalho o destaque que merece. Trata-se do esoterismo, bem como das tendências místicas da Gnose e da chamada “Nova-Era”.¹⁵

Neste ponto, torna-se interessante nos remetermos ao elucidativo estudo de Velho (1998) que aponta como um aspecto central desta nova espiritualidade a enfática fluidez entre as naturezas humana e divina, tomadas aqui sob a égide holística, ao invés da tradicional dicotomia que por séculos vem caracterizando o Ocidente. Esta perspectiva se aproxima das conclusões expostas aqui na medida em que, também levando em conta a construção do *self* carismático e sagrado proposto por Csordas (1994), Velho (1998:44) enfatiza um certo paralelismo entre a gnose e o carismatismo:

“No que diz respeito à nossa contemporaneidade, também existe uma série de estudos sobre grupos religiosos que, nos termos de Bloom, poderiam ser considerados gnósticos, mas não, certamente, niilistas. É o caso, por exemplo, de carismáticos e pentecostais, pelo menos do modo pelo qual Thomas Csordas coloca a descoberta do ‘self sagrado’ no centro da sua experiência religiosa”.

Se considerarmos estes aspectos, poderíamos assegurar um perfeito acordo entre a RCC e um espírito contemporâneo que obrigaria as grandes religiões a novas modalidades de pactos com o mundo. Por outro lado, cabe aqui contrastar esta opinião com a de Della-Cava (1985), a qual reivindica, através de uma suposta “ofensiva vaticana”, a retomada da postura

¹⁵ Apesar de rechaçados pelos carismáticos como “obras do Inimigo”, seguramente há alguns pontos de proximidade entre a RCC e os movimentos *New Age*, estudados em maiores detalhes por Magnani (1999). Dentre eles, é possível mencionar, além de um mesmo momento histórico de expansão (a década de 60 e o contexto da contracultura), a utilização de recursos mágicos e fetichistas, bem como a sua crescente aceitação pelas chamadas classes média e alta, algo que pode ser associado aos ideais de prosperidade, sucesso e auto-aperfeiçoamento espiritual que todos também compartilham.

conservadora e centralizadora por parte da cúria romana, algo evidenciado, entre outras coisas, tanto pela eleição de João Paulo II quanto pela perseguição a representantes da Teologia da Libertação, como Leonardo Boff.

Tal contraponto parece tornar claras as variadas possibilidades de um estudo desta natureza. Por exemplo, não estaria o problema de “o que” é ser carismático inevitavelmente atrelado à questionável legitimidade do “quem” é carismático? Segundo o padre Jorge, da Paróquia de N. S. de Fátima, em Belém, *todos* os sacerdotes seriam carismáticos enquanto mensageiros de Deus, e não somente alguns poucos que aparecem na TV:

“Só pra citar um exemplo desse exagero que, às vezes, não é bom na Igreja, que não constrói: você deve estar acompanhando a questão do padre Marcelo Rossi. Então, já começaram a surgir alguns problemas no sentido de que ele está fazendo uma mídia muito grande. Aliás, ele não. Estão fazendo uma mídia em cima disso aqui. Que bom que a Igreja esteja conseguindo, através de um padre, arrebanhar 30 mil pessoas. Isso é bom. Mas o perigo está em se convergir tudo para a figura do padre. Isso é mau. O que deve ser o destaque aí? Jesus Cristo. Ele é o centro, nós apenas somos instrumento. Agora, começam a fazer aqueles comentários: ‘Ah, a missa daquele padre é que é. A daquele outro? Não gosto’. O que que é isso, gente? A missa é só uma (...) Então, a minha preocupação é essa: procurar não rotular os padres, mas procurar ter uma postura coerente com aquilo que nós acreditamos e pregamos”.

Além disso, como tentar pensar em uma única e verdadeira identidade para um movimento que, em seu crescimento vertiginoso, abrange hoje a todas as classes sociais? Seria a unidade da cura, da salvação? Lá no fundo, porém, as curas almejadas por pessoas de padrões econômicos diferentes não seriam também eminentemente distintas? Apesar de bastante sugestivos, estes temas ultrapassariam as pretensões deste trabalho, permanecendo como sugestões para estudos futuros.

Entretanto, a fim de diminuir o teor destas dúvidas, gostaríamos de retomar somente uma delas. Na verdade, a que consideramos fundamental neste texto e para a qual pensamos ter ao menos uma boa saída: haveria neste amálgama das identidades carismáticas algo realmente específico desta proposta religiosa? Uma resposta talvez pudesse ser buscada na ênfase mais específica concedida pela Renovação aos poderes do Espírito

Santo. Porém, também esta conclusão se revela apenas parcial, já que, como vimos ao longo deste trabalho, isso ainda a aproxima muito do evangelismo. Mais vale, então, apelar às qualidades intercessoras de Maria, até porque é exatamente a sua um tanto quanto delicada relação com os carismáticos que distingue este movimento de todos os demais. Curioso, não? Mas, a nosso ver, verdadeiro. Afinal, são pentecostais e, ao mesmo tempo, católicos extremamente obedientes e, assim, fiéis ao culto mariano.

O que pretendemos dizer com isso? Que, via RCC, talvez de forma inédita, a Igreja Católica se revele despida do seu pioneirismo, já que estes “renovados” carismáticos são antes o produto das ondas de um outro reavivamento: o pentecostal (Sena 1998). Por outro lado, também se justifica a idéia de que Roma esteja largando na frente de novo. De que maneira? Pela disposição simultânea tanto do Espírito Santo - agora mais forte do que nunca - quanto dos serviços mediadores da Virgem Maria e dos sacramentos, algo que só o catolicismo tem a oferecer.

O ponto-chave para esta discussão é que a constatação acima alcança uma dimensão bem mais ampla se também for levado em conta o fato de que os exemplos de Maria e dos sacramentos são uma grande porta de entrada para a instituição eclesial. Em outras palavras, propomos que, para além do balé dos corpos nos grupos de oração, a Renovação Carismática – e os seus relativos atributos individualistas, como o grande recurso aos próprios dons espirituais e, associadas a estes, as perspectivas de cura e desenvolvimentos pessoais – constitui-se mesmo em um movimento. Só que um movimento mais amplo e de duplo sentido, que vai em direção tanto aos dogmas da Igreja quanto aos primórdios do cristianismo, quando esta instituição ainda não existia enquanto uma mediadora da fé solidamente constituída.

Recordando um pouco da perspectiva weberiana, este seria o desejo da conciliação do aparentemente inconciliável: carismas e burocracia institucional (Weber, 1974). Até porque a qualidade efetiva de “Igreja em movimento” significaria o fim da Renovação. O fato, porém, é que, na RCC, o carisma vem atraindo *para dentro* de uma instituição tão burocratizada como a Igreja Católica¹⁶, o que não surpreende, uma vez que a mera

¹⁶ Segundo Miranda (1999:43), isto não é nenhuma novidade, já que: “Francisco de Assis, Tereza d’Ávila e Inácio de Loyola não seriam alguns exemplos de que, na tradição católica, as manifestações carismáticas permaneceriam discretas e integradas na própria instituição eclesiástica, geralmente dando origem a ordens religiosas?”.

possibilidade de haver aí um poderio verdadeiramente transformador já parece ter sido sufocada desde o seu nascimento. Isto somente reforça a evidência de que tratamos aqui de uma “renovação”, mas seguramente não de uma “revolução”. Como alerta Soneira (*apud* Maués, 2000b:20):

“En este proceso la RCC, que surgió com la pretensión de ser ‘la Iglesia en movimiento’, se ha transformado en un ‘movimiento de Iglesia’. ¿Hasta qué punto la RCC se insertó em la *tradicón* y la *ortodoxia* de la Iglesia, alejándose de la *renovación* pretendida?”.

Tornam-se, portanto, bastante curiosas estas identidades da RCC, pois, ao mesmo tempo em que tal movimento parece adepto de uma perspectiva globalizada - tanto pela *bricolage* de vários elementos até então mais associados a outras propostas religiosas quanto pelas possibilidades de auto-aperfeiçoamento que oferece - vai contra esta mesma tendência “pós-moderna” ao buscar trazer os fiéis *para dentro* de um *corpus* estrutural tão antigo e centralizador.¹⁷ Por outro lado, se é que este recurso pode ser tomado como característica peculiar, de certa maneira também não escapa à contemporaneidade de uma outra tendência mais geral e descrita por Campbell (1997:16-19) como a “orientalização do Ocidente”:

“O que é novo é o movimento dessas crenças de sua posição há muito tempo estabelecida enquanto características de grupos cúlticos ou excêntricos para a sua posição atual na vertente principal do credo; uma posição que permite mesmo aos membros das igrejas estabelecidas declararem ter essas crenças (...) Isso não deve sugerir que a religião tradicional perdeu todo seu poder e influência (...) Cada vez mais, entretanto, espera-se vê-las entremeadas com suposições místicas, como no caso da hipótese gaia”.

No caso da RCC, uma espécie de orientalização impura, é verdade. Porém, bem provável, sobretudo se for considerada a sua eficácia. Isto é,

¹⁷ É precisamente neste ponto que ocorre o seu grande afastamento em relação a outras espiritualidades talvez mais próximas de uma pós-modernidade, como a já citada “Nova-Era” que, como aponta Magnani (1999:132): “...não constitui um sistema ou credo de fronteiras nítidas a que se possa converter e, como também já foi notado por diferentes autores, não é propriamente a fidelidade o que caracteriza a adesão aos valores e normas deste ou daquele espaço que integra o circuito”.

pelo menos até o momento, já que, retomando a persistente atualidade de uma outra importante mensagem da sociologia weberiana, um carisma que certamente não caberia ao cientista social é o da profecia.

Agradecimentos

Meu sincero agradecimento a todas as pessoas que gentilmente contribuíram para a realização da pesquisa que deu origem a este artigo. Em particular, o Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués, do Depto. de Antropologia da Universidade Federal do Pará - UFPA, com seu apoio, generosidade intelectual e paciente orientação.

Bibliografia

- Aguado, J. C. 1997. *O ocaso da utopia e o despertar do carisma: vivências na Igreja Católica em Ribeirão Preto (1967-1988)*. Dissertação de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.
- Almeida, R. M. 1996. A universalização do reino de Deus. *Novos Estudos – Revista do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento*, 45: 12-23.
- Benedetti, L. R. 1988. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. Dissertação de Doutorado em Sociologia, São Paulo, Universidade de S. Paulo.
- Berger, P.; Luckmann, T. 1985. *A construção social da realidade*. 14ª edição. Petrópolis, Vozes.
- Brandão, C. R. 1986. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense.
- Campbell, C. 1997. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, 18(1): 5-22.
- Carranza, B. 1998. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. In: Anjos, M. F. (ed.). *Sob o fogo do espírito*. São Paulo, SOTER e Paulinas: 39-60.
- Chagas, C. 1997. *Pentecostes é hoje! Um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo, Paulinas.
- Csordas, T. J. 1992. Religion and the world system: the Pentecostal ethic and the spirit of monopoly capital. *Dialectical Anthropology*, 17(1): 3-24.

- Csordas, T. J. 1994. *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. London, University of California Press.
- Csordas, T. J. 1997. *Language, charisma and creativity: the ritual life of a religious movement*. London, University of California Press.
- Csordas, T. J. 1998. *Embodiment and cultural phenomenology*. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - Minas Gerais. [Não publicado].
- Cunha, M. Carneiro da 1985. *Negros, estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense.
- DaMatta, R. 1988. Introdução: Brasil & EUA; ou, as lições do número três. In: Fernandes, R. C. (ed.). *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal: 11-26.
- Della-Cava, R. 1985. A ofensiva vaticana. *Religião e Sociedade*, 12(3): 34-53.
- Fernandes, R. C. 1982. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense.
- Fernandes, R. C. (ed.). 1988. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal.
- Fernandes, R. C. (ed). 1998. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad.
- Goffman, E. 1982. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª edição. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Goffman, E. 1985. *A representação do eunavida cotidiana*. 7ª edição. Petrópolis, Vozes.
- Hall, S. 2000. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4ª edição. Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- Keane, R. 1974. *The World of God community*. Doctoral dissertation, University of Michigan.
- Laplantine, F. 1991. *Aprender antropologia*. 4ª edição. São Paulo, Brasiliense.
- Lewis, I. M. 1977. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva.
- Lewis, J. 1985. *Headship and hierarchy: authority and control in a catholic charismatic community*. Doctoral dissertation, University of Michigan.
- Machado, M. D. 1996. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Autores Associados.
- Mafra, C. 1998. A dialética da perseguição. *Religião e Sociedade*, 19(1): 59-84.
- Magnani, J. G. C. 1999. *Mística urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel.
- Mariano, R. 1996. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos - Revista do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento*, 44: 24-44.

- Mariano, R. 1998. Neopentecostalismo: novo modo de ser pentecostal. In: Anjos, M. F. (ed.). *Sob o fogo do espírito*. São Paulo, SOTER e Paulinas: 18-37.
- Maués, R. H. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, Cejup.
- Maués, R. H. 1997. *O pentecostes e a Virgem de Nazaré: a renovação carismática católica em Belém, Pará*. Projeto de pesquisa em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará.
- Maués, R. H. 1998. *O leigo católico no Movimento Carismático em Belém do Pará*. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - Minas Gerais. [Não publicado].
- Maués, R. H. 2000a. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. *Ciencias Sociales e Religión/Ciências Sociais e Religião*, 2: 119-151.
- Maués, R. H. 2000b. *Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica*. Trabalho apresentado nas X Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires. [Não publicado].
- Maués, R. H. 2001. *Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase como técnica corporal)*. Trabalho apresentado nas XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Santiago do Chile. [Não publicado].
- Maués, R. H., Santos, K. B.; Santos, M. C. 2000. *Em busca da cura: ministros e 'doentes' na Renovação Carismática Católica*. Trabalho apresentado na XXII Reunião Brasileira Antropologia, Brasília - DF. [Não publicado].
- Mauss, M. 1974. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária/ Editora da Universidade de São Paulo.
- McGuire, K. 1976. *People, prayer, and promise: an anthropological analysis of a catholic charismatic covenant community*. Doctoral dissertation, Ohio State University.
- Miranda, J. 1999. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro, Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política.
- Munanga, K. 1995. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: Quintas, F. (ed.). *O negro: identidade e cidadania*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana: 66-75.
- Neves, F. A. 1996. *O batismo de fogo: a experiência da Renovação Carismática Católica*. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Universidade Federal do Pará.

- Nicolau, R. F. 1997. *O caminho da fé: um estudo da conversão religiosa ao pentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará.
- Novaes, R. R. 1985. Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Cadernos do Instituto de Estudos da Religião*, 19: 47-68.
- Oliveira, P. A. Ribeiro de 1972/4. Le catholicisme populaire en Amérique Latine. *Social Compass*, 19: 567-584.
- Oliveira, P. A. Ribeiro de (ed). 1978. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações sociológicas*. Petrópolis, Vozes.
- Oliveira, R. Cardoso de 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- Oliveira, R. Cardoso de 1991. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, 39(1): 13-37.
- Pace, E. 1997. Religião e globalização. In: Oro, A. P.; Steil, C. A. (ed.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes: 25-42.
- Pedrini, A. J. 1994. *Carismas para o nosso tempo*. São Paulo, Loyola.
- Peixoto, R. 1998. O envolvimento da Assembléia de Deus na política. As circunstâncias da Região Sul do Pará. *Humanitas*, 14(1/2): 53-71.
- Portal, M A. 1993. La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teorica. *Boletín de Antropología Americana*, 27: 57-73.
- Prandi, R. 1997a. A religião do planeta global. In: Oro, A. P.; Steil, C. A. (ed.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes: 63-70.
- Prandi, R. 1997b. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- Prandi, R.; Souza, A. R. 1996. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: Pierucci, A. F.; Prandi, R. (ed.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, HUCITEC: 59-91.
- Rothe, R. M. 1998. *Pentecostais, protestantes? Um estudo na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belém*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará.
- Sena, E. J. 1998. *O espírito sopra onde quer: o ritual da renovação carismática católica*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo. [Não publicado].
- Smet, W. 1987. *Comunidades carismáticas: o testemunho insólito da renovação cristã*. São Paulo, Loyola.

- Souza, M. Rodrigues de 1997. *Uma análise do discurso religioso carismático em Belém, Pará*. Projeto de pesquisa em Antropologia Social, Universidade Federal do Pará.
- Souza, M. Rodrigues de 1999a. *Aspectos do desenvolvimento da proposta religiosa carismática em uma paróquia de Belém, PA*. Trabalho apresentado no IX Encontro de Ciências Sociais do Norte-Nordeste, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. [Não publicado].
- Souza, M. Rodrigues de 1999b. *Considerações acerca da proposta religiosa carismática em duas paróquias de Belém, PA*. Trabalho apresentado na VI Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Museu Paraense Emílio Goeldi. [Não publicado].
- Souza, M. Rodrigues de 2000. *O movimento de renovação carismática e o reavivamento da prática católica em Belém, PA*. Trabalho apresentado na XXII Reunião Brasileira Antropologia, Universidade de Brasília. [Não publicado].
- Souza, M. Rodrigues de 2002. "A Igreja em movimento": um estudo sobre identidades religiosas carismáticas em Belém, Pará. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- Tardif, E. 1996. *Jesus está vivo*. Brasília, Pelicano.
- Velho, O. 1998. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, 8: 34-52.
- Weber, M. 1974. A sociologia da autoridade carismática. In: Gerth, H. H.; Mills, C. W. (eds.). *Ensaio de sociologia*. 3ª edição. Rio de Janeiro, Zahar: 283-291.