

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS

RELIGIÃO E SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA:
Manifestações Carismáticas em Manaus

Adelson da Costa Fernando

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

MANAUS – AMAZONAS

2001

RELIGIÃO E SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA:
Manifestações Carismáticas em Manaus

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS

*RELIGIÃO E SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA:
Manifestações Carismáticas em Manaus*

Adelson da Costa Fernando

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marilene Corrêa da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

MANAUS – AMAZONAS

2001

C837r FERNANDO, Adelson da Costa

Religião e sociedade contemporânea : manifestações carismáticas em
Manaus / Adelson da Costa Fernando. – Manaus, AM : UFAM, 2001.
180 f. : il. color. ; 30 cm

Inclui referências.

Dissertação (Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia).

Universidade Federal do Amazonas. Orientadora: Profa. Dra. Marilene
Corrêa da Silva.

1. Renovação Carismática Católica – Manaus (AM) – Dissertações
2. Carisma (Traço da personalidade) – Manaus (AM) 3. Religião e
sociologia I. Silva, Marilene Corrêa da (Orient.) II. Título

CDU (1997): 248.21(811.3)(043.3)

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos, ao contrário dos que acham que é coisa difícil, pra nós significa uma agradável lembrança e ato de gratidão. Disso não temos dúvidas.

Considerando que o ato de agradecer é uma sofisticada demonstração de gratidão, queremos pôr em evidência as diversas pessoas que colaboraram direta ou indiretamente para a realização deste empreendimento científico, com sugestões, idéias, críticas e opiniões. E também ser grato por todos os outros que contribuíram com amizade, carinho e afeto, provavelmente os ingredientes mais importantes para a realização de um bom trabalho.

Um curso de pós-graduação sempre se desenvolve numa amálgama de contribuições que o torna essencialmente coletivo, apesar de o trabalho intelectual dessa natureza ser responsabilidade exclusiva de quem o faz. O exercício intelectual acaba se transformando numa ação coletiva, no qual há um envolvimento e um diálogo entre os pares e também entre os ímpares. Surge, portanto, a necessidade de agradecer, pois este ato revela sempre a gratidão e o reconhecimento em relação àqueles que colaboraram e auxiliaram na realização de um trabalho.

Gostaria de destacar algumas pessoas que foram especialmente fundamentais e importantes. Devo agradecer, e assim o faço, ao prof.^o Dr. Renan Freitas Pinto, de invejável inteligência, pelas sugestões significativas que deu a esta dissertação na ocasião da “qualificação” do nosso projeto de pesquisa; à prof.^a Dr.^a Elenize Sherer, sempre prestativa no seu ofício, nos fez dá um salto qualitativo

nesse trabalho. Sua intervenção foi valiosa. Ao prof.^o coordenador Aldemir Oliveira por ter interferido de maneira notória em nosso aprendizado. Obrigado pelo incentivo e encorajamento; à prof.^a Dr.^a Selda Vale da Costa, que com o seu jeito peculiar de intervir, ensinou-nos o espírito da responsabilidade acadêmica; sou agradecido pelas orientações e sugestões bibliográficas. À todos aqueles que me ensinaram o sentido e a importância de compreender o mundo pela ciência.

À prof.^a Dr.^a Marilene Corrêa da Silva, qualquer tipo de agradecimento é mínimo para a enorme contribuição que sempre me dedicou desde os estudos de graduação, na iniciação científica e que se estende até aqui aos meus estudos de pós-graduação. Orientadora e exemplo de maturidade intelectual, com ela pude aprender e apreender a necessidade da rigorosidade científica e da moralidade na condução de responsabilidades acadêmicas; suas mãos cuidadosas me conduziram nos trilhos da pesquisa científica.

Este curso possibilitou o estreitamento de relações na sala de aula, onde pude viver experiências gratificantes e de convivência prazerosa ao lado de colegas como Neto, Débora, Ricardo Ossame, Vicente, Júlio, Adriana, Ricardo Parente. Pela nossa cumplicidade e estreitamento de vínculos, valeu! À Isaura, amiga inesquecível, meus sinceros agradecimentos pelo apoio e incentivo.

Aos professores do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Amazonas, por terem colaborado para esta relação apaixonada com as ciências sociais. Vocês foram o suporte até aqui.

Dona Tereza, mãe sem outra igual, sempre presente no meu sucesso e nas minhas angústias. Seu Fernando, o pai que devo este momento; o meu investidor. Agradeço-lhes por acreditarem em mim. Suely e Sofia, irmãs-torcedoras, nós vencemos! Obrigado pelas palavras motivadoras. Vocês foram personagens importantes nesta “historia” toda. Mas há um personagem que entrou no meio

dessa “história”, o Daniel, o filho que Deus me presenteou. Todos os aplausos a ele!

Ao amigo Frankennedy, que abriu mão de seu tempo precioso para me auxiliar nos problemas inerentes à digitação deste trabalho. Sou grato pela amizade e disponibilidade. À Rênia, amiga que surgiu na hora certa, sempre disposta a colaborar. Com seu incentivo, você foi imprescindível na elaboração final deste trabalho.

A pesquisa científica é um desafio que possibilita outros desafios que contornam a nossa vida. Aliás, a vida sem desafios não tem sentido. Com certeza, assim como este, outros desafios serão tomados com muita valentia.

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo I	
Desencantamento e as possibilidades da religião no mundo	12
1.1 Weber e a racionalização religiosa do mundo	15
1.2 O processo de “desencantamento” do mundo	25
1.3 A tipologia do líder carismático e sua legitimidade	31
Capítulo II	
Carisma e Sociedade: fenômenos religiosos num mundo desencantado	44
2.1 O modelo das CEBs e seu preferencial pelos pobres	49
2.2 A ascensão da RCC na realidade brasileira.....	54
2.3 A carismática despolitização da igreja.....	59
2.4 A pentecostalização da Igreja Católica e a “opção” do povo.....	66
Capítulo III	
Racionalização e RCC: a atuação dos carismáticos em Manaus	72
3.1 Práticas das Comunidades Carismáticas em Manaus	82
3.2 O Universo Simbólico dos Carismáticos	88
3.3 Carisma e Mudança Social	103
3.4 A RCC e os Problemas Sociais.....	114
Capítulo IV	
Identidade Carismática: dimensões da religião no contexto global.....	121
4.1 Pluralismo Religioso e Globalização	125
4.2 Liberdade Religiosa e o Mercado de Bens Simbólicos	137
4.3. Pluralização Religiosa e Identidade Carismática.....	143
Capítulo V	
Crenças Religiosas e a Sociedade Contemporânea.....	159
Referências Bibliográficas	174

RESUMO

A religião enquanto sistema cultural, como um constituinte da cultura, interfere na organização societária, desempenhando uma tarefa que só ela pode executar. É neste sentido que o presente trabalho estuda as formas de sociabilidade que a religião constrói e permite na sociedade contemporânea através do estudo da reinvenção do modo de ser católico que passa a se basear nos fundamentos da doutrina carismática. O desafio de compreender a implementação da estrutura carismática em Manaus revela a preocupação de querer apreender as possibilidades e as condições de estabelecimento de formas de sociabilidade contemporânea e de processos societários amplos que têm repercussão estrutural e conjuntural, uma vez que tal fenômeno encontra-se em níveis diferentes nas variadas sociedades industrializadas. Desse modo, a Renovação Carismática pretende resgatar um novo padrão de sociabilidade que a modernidade desencantou – a alma, a sensibilidade, o sentimento, as paixões, as emoções, a imaginação, os símbolos, o místico e o mítico, a subjetividade.

ABSTRACT

The religion is a cultural system, with a constituent of the culture, interfere in the society organization, undertake a function that just it cans to do. This work to study the forms of the sociability that the religion construct and permit in the contemporary society through of study of the reinvention of the catholic style founded in the carismatic form, we objectify to understand the possibilities and the conditions of the contemporary sociability forms and of ample social processes that has structural and circunstancial repercussion, once that similar phenomenon is in differents levels in the several industrializeds moderns societys. The CCR want to ransom a new model of the sociability that the modernity disenchantad (the soul, the sensibility, the feeling, the passion, the imagination, the symbols, the mystic and the mytic, the subjetivity).

SIGLAS

CEB – Comunidade Eclesial de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-americano

CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil

IBADAM – Instituto Bíblico da Assembléia de Deus no Amazonas

MRCC – Movimento de Renovação Católica Carismática

ONRCC – Ofensiva Nacional da Renovação Católica Carismática

RCC – Renovação Carismática Católica

TL – Teologia da Libertação

INTRODUÇÃO

Na virada do milênio tem se constatado uma variedade complexa de formas de religiosidades e espiritualidades, provocando e sugerindo inquietudes e um novo interesse pelo fenômeno religioso. Estamos experimentando uma outra era de “sedução do sagrado” às consciências humanas.

A expectativa gerada pela modernidade não previa em sua agenda o novo cenário da religião em suas variadas manifestações. Ao contrário, a modernidade havia solenemente predito que as luzes da razão moderna e o avanço do progresso técnico e científico iriam, aos poucos, apagar as “trevas do mundo religioso tradicional”, entronizando o homem secular como cidadão livre das amarras da religião e de Deus. Apostava-se que o futuro da religião estaria reservado ao gueto do espaço particular, obrigada a ser experimentada de forma privada; o destino da religião, do sagrado, do divino, seria fatalmente o desgaste de seu prestígio; o nosso mundo, desencantado, livre de seres misteriosos e miraculosos, seria o mundo da ação do homem histórico, sem as determinações dos anjos, dos demônios e demais outros espíritos.

O mundo da religião está em ebulição, em efervescência. A razão moderna possibilita as condições para o investimento de novas formas de experiências religiosas, visivelmente notadas quando se percebe que o ser humano continua a deixar-se seduzir pelo mistério, não importando se movido pela nostalgia do passado ou pelo futuro que está envolvido com a dúvida e incerteza, pelo futuro que ainda está por vir. A religião está de novo no palco histórico, expressa pela força da emoção, do encanto e do fascínio do sagrado, a procura de uma identidade

como que perdida no complexo mundo globalizado, de múltiplas inter-relações sociais, econômicas, políticas, culturais.

São pelas próprias condições concretas, criadas pela religião, que as pessoas promovem um reencontro subjetivo e intersubjetivo e, ao mesmo tempo, reinventam os canais de expressão e de diálogo fragmentados pelo avanço do pluralismo na contemporaneidade. O contorno do fenômeno religioso vigente prioriza os limites do humano, segundo a medida de cada um; está para as necessidades individuais.

A constatação do crescimento de formas “mágicas” e sagradas de religiosidades, num mundo marcado pela racionalização intensiva da humanidade, impõe um desafio para aqueles que apostavam num tipo de modernidade que ofuscaria e extingiria os estilos e os procedimentos de religiosidade popular. Esta investigação científica quer situar-se na conjuntura intelectual das discussões que a sociologia brasileira está privilegiando acerca da temática da ressacralização e do “retorno do sagrado”.

O interesse intelectual pela forma de vida religiosa carismática nasce na medida em que ela adquire visibilidade na contextura social. Compreender a implementação e vigência da ética carismática, fundamentada em princípios que alicerçam a conduta de seus adeptos, é compreender simultaneamente as possibilidades e condições de estabelecimento de formas de sociabilidade contemporânea e de processos societários amplos que repercutem estrutural e conjunturalmente, tendo em vista que tal fenômeno encontra-se em níveis diferentes nas variadas sociedades modernas industrializadas.

Esta pesquisa priorizou uma interlocução com o método compreensivo e a teoria weberiana. A compreensão do sentido e dos motivos da formação, adesão, conversão e os efeitos e implicações da cultura carismática em Manaus deu-se

através de uma viagem bibliográfica significativa, a qual considerou todos os trabalhos plausíveis que abordavam o tema da investigação proposta.

A pesquisa de campo foi fundamental para mostrar a novidade histórica e as particularidades da Renovação Carismática Católica (RCC) em Manaus; privilegamos duas comunidades, a Nova Aliança e Hallel, todas muito bem estruturadas, com um nível avançado de maturidade organizacional em relação às demais comunidades existentes. Também foi imprescindível a realização de entrevistas com as lideranças coordenadoras do Movimento e com os membros e equipes de serviços.

Privilegiou-se a observação participante; participou-se dos cultos, dos grupos de oração, dos encontros e de algumas programações realizadas. Todos estes dados levantados e sistematizados foram confrontados com as teorias, com as leituras bibliográficas, com as hipóteses elaboradas. A imaginação e a criatividade sociológica, portanto, possibilitou a compreensão e a inteligibilidade da cultura carismática e suas formas de sociabilidade na sociedade contemporânea.

A estrutura desta pesquisa foi organizada de uma tal forma que pudesse dar conta do estudo das formas de sociabilidade e dos processos engendrados pela Renovação Carismática em Manaus. Foi desse modo que se imprimiu uma análise da contribuição sociológica weberiana, a qual apresenta a religião como um constituinte da cultura (estudo de estilos de vida e visões de mundo) e como uma chave nuclear para se compreender os reais problemas da sociedade. Como desdobramento, no capítulo I estuda-se a forma sociológica em que Weber abordou o fenômeno religioso; este capítulo pretende soldar e dá nexos à todas as fases de desenvolvimento da pesquisa como um todo, sistematizando-a.

No capítulo II discute-se o esvaziamento axiológico das Comunidades Eclesiais de Base e a ascensão da Renovação Carismática Católica (RCC) na

sociedade brasileira; aprofunda-se toda a estrutura e organização da RCC no Brasil, seus princípios e suas estratégias de aproximação com o povo.

Os fundamentos, as práticas religiosas e a forma de atuação dos carismáticos em Manaus são temas do Capítulo III; aparece nele também outras compreensões como o sentido e as razões do estilo de ser carismático, o que o seu universo simbólico pode oferecer em relação aos problemas, tensões e conflitos que os adeptos experimentam; discute, ainda, o projeto político de mudança social proposto pela RCC.

O estudo da construção da identidade católica carismática não poderia deixar de articulá-lo com o contexto da globalização da cultura. O Capítulo IV verticaliza o delineamento das características da identidade carismática articulando-as ao jogo de forças em diálogo no âmbito da pluralização cultural e religiosa.

O último capítulo, que representa as nossas considerações finais, é um condensamento de todas as discussões efetuadas no corpo dessa dissertação; ela é a nossa resposta ao problema intelectual que propomos equacionar.

CAPÍTULO I
DESENCANTAMENTO E AS POSSIBILIDADES DA RELIGIÃO NO
MUNDO

A sociedade contemporânea convive, atualmente, com um paradoxo: constitui-se por uma mentalidade que acredita na idéia do esgotamento da razão, do seu fracasso, do seu aniquilamento, na perda de hegemonia e autoridade na explicação, no domínio e no controle dos acontecimentos naturais e sociais. Por outro lado, fala-se muito que a sociedade está envolvida num processo intenso de racionalização.

O conceito de “racionalização” encontra-se estreitamente vinculado ao de modernização. Ao interpretar a teoria da sociedade, sob a perspectiva de Weber, alguns autores apresentam este nexos entre “modernização” e “racionalização”. Esta tese se justifica quando se concebe a modernização como uma racionalização progressiva da sociedade operando a partir de esferas de atividades socialmente organizadas, por excelência, a economia e a burocracia, o direito e administração. Estas esferas são os lugares privilegiados de materialização da racionalidade. A modernização, então, significaria a extensão destas esferas ao conjunto da sociedade.

Para a compreensão do “problema” de investigação que estamos sugerindo, apresentamos um esboço e uma interpretação preliminar das contribuições de Weber acerca do processo de racionalização e do “desencantamento” do mundo, compreendendo esta forma de modernização como questionadora das formas

tradicionais da sociedade, do universo que dá sustentabilidade às crenças, das imagens do mundo, dos valores e das normas tradicionais, das representações cosmológicas, dos símbolos religiosos e da cultura. Ou seja, ela provoca a dessacralização das imagens do mundo. Assim, o “mundo desencantado” nasce como resultado da destruição da racionalidade dos preconceitos consagrados pela tradição. Compreender o sentido fundamental e a lógica da “racionalização” e do “desencantamento” do mundo é tomar esta “racionalidade” como a expressão significativa da formação do mundo contemporâneo.

Empreender um estudo sociológico do fenômeno religioso é assumí-lo estreitamente relacionado à concepção da sociedade e da compreensão própria que a sociologia tem de si mesma. Para isso, é preciso recorrer aos clássicos, às suas contribuições, de forma particular à teoria sobre religião, da qual podemos interpretar a nossa situação histórico-social.

A centralidade da religião na sociologia clássica é evidente. O fenômeno religioso tem uma importância na compreensão da lógica interna da sociedade. Os clássicos da Sociologia dialogaram com a realidade da religião na tentativa mais ampla de individuar as características da nova sociedade, industrial, burguesa, capitalista, moderna que estava se delineando no começo do século XIX. Durkheim e Weber referendaram suas idéias nas mudanças sociais vigentes nas sociedades européias, principalmente na crise e na decadência da autoridade das estruturas religiosas; eles ampliaram o conjunto dos cientistas sociais que contestavam rigorosamente o racionalismo abstrato do Iluminismo, propondo o estudo da dimensão e da esfera “não-racional” do comportamento social. Esta propositura deu condições, sob ângulos precisamente originais, para que Durkheim e Weber redescobrissem a relação entre a experiência religiosa (as idéias e as práticas) e a sociedade moderna, ressaltando e tornando inteligível o complexo papel da religião no desenvolvimento da consciência humana (Machado, 1996: 13-14).

Assim como foram inúmeras as interpretações sobre a natureza dessas sociedades e sobre os fatores da mudança social, foram inevitavelmente diferentes as interpretações da função que a religião exercia nessa mudança, assim como a resposta à questão se a religião teria um futuro na nova sociedade. Isto explica a pluralidade de abordagens sugeridas pelos clássicos (organicismo positivista, materialismo dialético e a teoria da ação).

A religião, sob a abordagem da sociologia clássica, aparece como um pretexto teórico, metodológico e epistemológico no estudo das causas sociais da grande mudança social, da transição da sociedade tradicional para a industrial, dos possíveis remédios para os problemas sociais e para as implicações no tecido social. Temáticas e questões como a divisão social do trabalho e desemprego, expansão e intensificação das desigualdades sociais, conflitos e lutas de classes, anomia, desvios, entre outras, aparecem como preocupações visíveis discutidas pelas teorias sociológicas durante o século XIX, em vista de uma resposta intelectual de intervenção sócio-política. Foi na perspectiva de considerar as situações sociais, coletivas, dotadas de uma dimensão ética, que os clássicos da sociologia propuseram o problema da religião, pelo fato de a terem considerado como um fator decisivo para se explicar as estruturas e os processos que promoviam e condicionavam a ordem e o controle social nas sociedades humanas (Martelli, 1995: 31).

As relações sociologia/religião e religião/sociedade podem ser estabelecidas no sentido de se empreender uma compreensão da religião como constituinte da cultura e da sociedade moderna e também os mecanismos geradores da cultura que a religião permite e se utiliza. Há mecanismos que a religião se utiliza para contribuir na organização societária.

A apresentação dos aspectos religiosos dispostos nas obras clássicas, que ora fazemos, quer também destacar aquilo que pode, de certo modo, ser gerador de

outros “problemas de investigação” e, por efeito, motivar os homens de ciência para a possibilidade da tarefa de desvendar novos caminhos para o estudo e a análise do crescente fenômeno religioso no Brasil, particularmente em Manaus.

É nosso interesse também mostrar que a relação religião e modernidade foi uma preocupação que esteve presente nos autores clássicos desde o surgimento da sociologia. Com o crescimento das religiões na realidade brasileira, temas como a problemática do sagrado e profano, fé e razão, ciência e religião, indivíduo e sociedade, ordenação racional do mundo, o eterno retorno, a história das religiões e a experiência religiosa se entrelaçam e voltam com a mesma força e intensidade de outras circunstâncias históricas, sociais e intelectuais.

Compreender as perspectivas teórico-metodológicas e epistemológicas dos estudos sociológicos, nas suas variedades e complementaridades, nas suas aproximações e distanciamentos, é descobrir as temáticas e os vieses sugeridos por elas no tratamento e na forma de abordagem do fenômeno religioso; sem eles e sem os conceitos produzidos por eles, com certeza nossas próprias buscas seriam mais limitadas e inconclusas. Estudar sociologicamente a religião é possível pelo fato de ser considerada como uma importante chave para se compreender as estruturas e os processos sociais.

Com este capítulo, queremos estudar a forma de abordagem sociológica do fenômeno religioso, pela sociologia clássica, tomando a religião como um sistema cultural e destacando as suas possibilidades na sociedade contemporânea. Para fins deste estudo, importa-nos compreender as análises, os conceitos e as categorias elaborados por Max Weber.

I - Weber e a racionalização religiosa do mundo

Weber não estava preocupado em estudar a essência do fenômeno religioso,

porém interessou-se pela investigação do comportamento e da conduta significativa do ser religioso, uma vez que está baseado e orientado significativamente de acordo com determinadas experiências singulares, sobre representações significativas e objetivos ordinários. É por isso que Weber quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência: é preciso entender os dogmas religiosos e sua interpretação como partes integrantes dessa visão de mundo para que se possa compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos (prioritariamente seu comportamento econômico). Esta é que se constitui a área da sociologia religiosa weberiana.

A tradição sociológica weberiana enfatizou e deu prioridade a uma particularidade do fenômeno religioso, ou seja, privilegiou-se o estudo da formação de uma ética protestante racionalista. Weber quis compreender qual a influência do comportamento religioso sobre as outras atividades, ética, econômica, política ou artística, e quis apreender os conflitos que pudessem surgir da heterogeneidade dos valores que cada uma delas pretendia servir (Freund, 1987: 130).

A grande hipótese de investigação de Weber é de que a vivência espiritual da doutrina e da conduta religiosa, exigida pelo protestantismo, teria organizado uma maneira de agir religiosa com afinidade à maneira de agir econômica, necessária para a realização de um lucro sistemático e racional, daí o esforço em provar a concepção de que havia estreitas relações existentes entre os fundamentos religiosos do calvinismo e as estruturas mundanas do capitalismo. É então possível sugerir que a corrente culturalista weberiana buscou compreender e explicar o capitalismo através dos fatores externos à economia. O capitalismo, sob este olhar metodológico e epistemológico, constitui-se a partir do legado de um modo de pensar as relações sociais, herdado pelas manifestações da Reforma na Europa (de Lutero, mas principalmente mais ainda do calvinismo).

Compreendendo a religião como um constituinte da cultura¹, concorda-se que a sociologia das religiões mundiais, delineada e constituída por Weber, é rigorosa e fundamentalmente uma sociologia da cultura, pelo fato de provocar e efetuar um estudo de estilos de vida e visões de mundo elaborados culturalmente, materializados e cristalizados nas religiões. A atenção de Weber estava ancorada na explicação de como um valor–racionalidade–de si, elemento cultural, transita da esfera cultural para a esfera social (o Estado e a economia).

É inegável que Weber pretendia, na verdade, dar inteligibilidade ao movimento lógico da transição e da travessia das fronteiras de um elemento cultural para o seu alojamento na tessitura do social, imprimindo uma realidade com outras configurações.

O estudo sociológico esboçado em “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*” (1905), propôs o exame das implicações das orientações religiosas na conduta econômica dos homens, procurando constatar a contribuição, a relevância e a intervenção da ética protestante, essencialmente a calvinista, na promoção e consolidação do moderno sistema econômico². A ética da acumulação e da poupança proporcionou o desenvolvimento do capitalismo³. Weber compreendeu o

¹ Esta idéia pode ser verificada na postura objetiva de Weber de querer demonstrar e provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, por efeito, uma das causas das transformações econômicas das sociedades.

² Vale ressaltar que não se deve dar à relação causal entre protestantismo e capitalismo o sentido de uma relação mecânica, mas é verdadeiro que se diga que “*o ethos protestante foi uma das fontes da racionalização da vida que contribuiu para formar o que ele chama o “espírito capitalista”*”. Não foi a causa única nem mesmo bastante do próprio capitalismo” (Freund, 1987: 149). Isto significa que a argumentação de Weber passa longe da afirmação de que a variável religiosa determine unilateralmente o êxito econômico. Todavia, é adequado provocar a assertiva de que as concepções e as visões religiosas de mundo tem a habilidade de interferir na orientação e no encaminhamento da atividade humana e de seus agrupamentos.

³ Gian Enrico Rusconi, em Norberto, Bobbio. Dicionário de política, 1993, p. 143, esclarece esta questão propondo que a contribuição de Max Weber para a definição de Capitalismo se coloca no contexto de duas questões: as origens do Capitalismo moderno, ou seja, os requisitos culturais

capitalismo como civilização, como um empreendimento significativo da civilização do moderno mundo ocidental. O fio condutor que fundamentou o pensamento weberiano foi a idéia da formação de um espírito racional e sua concretização com a emergência e consolidação dos processos e das relações capitalistas. Uma outra tese é a de que em nenhum outro lugar os movimentos religiosos tiveram conseqüências tão amplas como teve no desenvolvimento do mundo ocidental. Esta abordagem se propôs a identificar uma possível relação *“entre as imagens religiosas do mundo e a possibilidade de inovação e de mutação social; interroga-se sobre o futuro da sociedade ocidental, caracterizada por um persuasivo e incontido processo de racionalização, que se traduz no plano religioso em “desencanto do mundo”* (Martelli, 1995: 75).

Octávio Ianni afirma que o contraponto “ética–economia” ou “religião–capitalismo”⁴ foi um tema clássico abordado por Weber. Na sociologia da sociologia weberiana que empreende, acredita que, quando Weber se refere à religião, o que está em causa é tanto a religião como a cultura; cultura esta da qual a religião é uma dimensão privilegiada, mas não única. A religião pode ser compreendida como um elemento nuclear da cultura. O estilo de vida e a visão de mundo envolvidos sinteticamente na religião em geral correspondem às dimensões essenciais da cultura (Ianni, 1995: 118).

A teoria weberiana registra a idéia de que os fenômenos sociais, dentre os quais o religioso, são essencialmente históricos. Acredita-se, dessa forma, que

que permitem o surgimento e o desenvolvimento do Capitalismo e a questão da especificidade do Capitalismo ocidental moderno na sua relação com outros modos de produção históricos e extra-ocidentais.

⁴ Segundo Ianni, em relação a esse tema contribuíram, de forma notável e original, os estudos e as idéias de Sombart, Troeltsch e Tawney, entre outros: os quais investigaram tanto as realidades e as configurações históricas que Weber se preocupou, como outras, além de terem apresentado o empreendimento teórico que desenvolveram acerca do contraponto protestantismo–catolicismo–judaísmo–capitalismo (1995: 117).

historicamente se individualizam; os fenômenos sociais devem ser tratados como individualidades históricas. Os fenômenos religiosos se particularizam, individualizam-se na história por intermédio do estabelecimento concreto e real de determinados valores em conjunturas e contextos históricos particulares. Daí, também, dizer que não é coerente defender a propositura de que há elementos religiosos permanentes e universais em tais fenômenos.

Na interpretação de Weber, o “espírito” objetivo do capitalismo, onde quer que possa estar, caracteriza-se por esta vontade de querer sempre aumentar a riqueza adquirida, ampliar o capital. É desta forma que constata que capitalismo não se confunde com “impulso para o ganho”, com “ânsia de lucro”. Não é aqui que se encontra a diferença específica entre os capitalismos.

A justificativa de se estudar o Ocidente se expressa no fato de que foi aí que se desenvolveu uma gama de configurações do capitalismo que nunca existiu antes em parte alguma, e sugere que é na intenção sustentada pelo agente econômico que se deve buscar o elemento diferenciador do capitalismo ocidental. Mas como aparece em Weber as respostas para a preocupação de como essa nova ordem econômica dinâmica chegou exatamente ao Ocidente e, especialmente a regiões protestantes? Weber descobre uma decisiva força inicial dentro do mundo ascético do puritanismo, no qual uma extraordinária energia religiosa foi conduzida para a atividade econômica, uma vez que a religiosidade puritana tem no capitalismo a própria orientação econômica (cada um orientado na mentalidade do princípio da execução).

Weber não trata da ideologia religiosa, mas dá prioridade aos “sacerdotes”, aos “mágicos” e aos “profetas”, tendo em vista ser o indivíduo o “átomo” de sua sociologia. Seu esquema explicativo fundamenta-se na interpretação a partir de conceitos que se articulam com as ações dos seres humanos individuais. Ortiz

argumenta que a sociologia weberiana “*transforma-se desta forma numa paciente construção de esquemas explicativos extraídos das relações interindividuais*” (1980: 117).

O discurso weberiano, então, só tem sentido na medida em que se vincula a ação dos sujeitos individuais, ou seja, ao tentar compreender e explicar o capitalismo deve se privilegiar uma análise do capitalista. Nestes termos, a religião, portanto, faz parte do mesmo quadro explicativo.

Na compreensão de Martelli, a religião aparece, na abordagem simbólico-cultural weberiana como “*depositária de fundamentais significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividade são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente*” (1995: 34).

Na teoria de Weber se compreende que a religião é um relevante e importante recurso simbólico para a sociedade, tendo em vista ter ela uma particularidade em relação aos outros códigos culturais, fornecendo, assim, uma legitimação dos significados sociais.

Os estudos acerca das religiões, empreendidos e efetuados por Weber, giravam em torno e em função de um problema, ou seja, compreender e explicar o surgimento da sociedade moderna. Para isto, duas grandes questões foram postas e formuladas em seqüência lógica: Por que o capitalismo ocidental nasceu no Ocidente e não no Oriente? Por que nasceu ele nos países protestantes e não nos países católicos?

A questão perseguida por Weber é se a religião tem um peso significativo ou se interfere na organização social, na sua transformação, não pela inculcação de idéias ou crenças, mas através das imagens que inculca em seus adeptos; estas imagens do mundo não são puras representações essenciais do mundo à maneira de um espelho que reproduz objetos ou pessoas que estão diante dele, mas elas têm um

potencial de racionalidade, ou seja, têm uma exigência de se entender o mundo com leis próprias. Do contrário, seria inculcação de ilusão (Rolim, 1996: 18).

Faz-se necessário e fundamental enfatizar que a imagem do mundo opera e conduz desencantamento do mundo, pelo fato de ela conter uma racionalidade (condição *sine qua non* para o agir ético racional). É deste modo que Weber compreende que a conduta principal e o modo de pensar calvinista traduz-se na rígida e ascética valorização do trabalho, no exercício de uma profissão (como sinônimo de vocação)⁵, com o intuito de garantir a salvação pessoal ao lado de uma orientação ascética, para se renunciar todos os gozos e prazeres deste mundo⁶. O acúmulo de riquezas oriundas do trabalho e a atitude da poupança demonstravam a realidade verossímil de que o indivíduo fazia parte de um grupo seletivo de “predestinados”. Desta forma, num mundo profanizado, constituído do pecado, o crente deve trabalhar na obra de Deus, dedicar-se ao trabalho, conscientemente para ultrapassar o obstáculo da angústia oriunda do espírito da incerteza e da dúvida da salvação. O trabalho, portanto, acaba sendo sinônimo de uma forma de obediência a um mandamento divino. São estas idéias que formariam o fundamento de uma ética, elaborada pela Reforma (expressão de uma “mentalidade” e de um “espírito” capitalista). Em outras palavras, a produtividade maior no trabalho e a recusa do luxo condicionaram a origem de um estilo de vida que influenciou

⁵ A ética calvinista, fundamentada na palavra alemã *Beruf* (vocação como profissão), é tomada como o elemento decisivo para a socialização e divulgação de uma conduta de vida ascético-racional (base fundamental para o espírito capitalista moderno). O duplo significado vocação como profissão originou-se com Lutero, que traduziu a Bíblia para o alemão e quis revalorizar o trabalho como âmbito no qual os leigos realizam a própria santificação e preparam o advento do reino de Deus (Cf. Martelli, 1995: 78).

⁶ Nesse sentido, o homem deve combater sua tendência ao prazer e ao gozo, privando-se de todas aquelas coisas que não são estritamente necessárias para a sua subsistência ou para que possa levar um estilo de vida digno e seguro; é condenável tudo aquilo que considera-se supérfluo, bem como todo tipo de pompa ou de ostentação, tudo aquilo que implique desperdício ou esbanjamento.

imediatamente o espírito do capitalismo, conseqüentemente forjando um clima favorável ao seu desenvolvimento⁷.

Na ética calvinista há uma exigência em relação a contabilidade diária do tempo, no sentido de uma preocupação com o desperdício. É pecado mortal o desperdício do tempo com conversas ociosas, com sonhos, uma vez que a duração da vida é infinitamente curta e preciosa. Por conta disto, o tempo do homem é a serviço de Deus para garantir o seu espaço entre os “eleitos”. Esta ética protestante, por conseqüência, acaba levando o crente a ignorar os bens deste mundo e privilegiando um comportamento ascético.

Uma outra coisa importante que se deve considerar como característica do espírito calvinista é que há uma valorização favorável da riqueza acumulada, oriunda e formulada por esse trabalho (tendo esta que ser economizada) para, conseqüentemente, ser reinvestida e poupada com o intuito de produzir novas formas de trabalho. Na verdade, o protestantismo é que traz a racionalização do agir em nível mais radical.

“Nos calvinistas e nos adeptos das seitas brotadas da Reforma, o controle constante dos próprios progressos morais foi a pré-condição psicológica para a instauração do racionalismo econômico. O ativismo racionalista dos puritanos foi um poderoso fator que predispôs a afirmação de um novo tipo de homem, o capitalista, para o qual o cálculo do tempo e do aproveitamento são os pressupostos da habilidade na profissão e da audácia nos negócios”
(Martelli, 1995: 79).

O capitalismo, por conseqüência, aparece como a cristalização de tais máximas teológicas e éticas. Tais premissas, portanto, materializaram-se no modo de produção capitalista (trabalhar para criar riqueza para criar novamente trabalho).

⁷ A máxima da ascese temporal protestante era produzir o máximo e consumir o menos possível.

Esta mentalidade construiu e configurou o estereótipo do empresário moderno, com a iniciativa e o propósito de acúmulo de capital para produzir mais riqueza. A ética protestante calvinista, assim, configurou e estruturou a mentalidade e as noções de “negócio”, de “empresa”, de “profissão”, de “ofício”.

Assim, ao estudar o calvinismo, Weber constatou uma ética racional que possibilitou as condições de emergência de um espírito capitalista; demonstrou que há uma racionalidade nas religiões e nas sociedades, nas existências vividas e pensadas, mesmo que não seja uma racionalidade científica. Quando empreendeu uma análise do hinduísmo, do budismo, do confucionismo descobriu uma ética que obstaculizava a emergência do capitalismo no Oriente. A religião ora aparece como força de transformação, ora como elemento de estagnação da ordem econômica (Ortiz, 1980: 110). Assim, para Weber, “*existe capitalismo onde quer que a provisão industrial das necessidades de uma comunidade seja executada pelo método de empresa, pelo estabelecimento capitalista racional e pela contabilidade do capital*” (Weber, 1992: 89).

O capitalismo moderno pode ser caracterizado como um vasto complexo de instituições interligadas que trabalham com base mais na prática econômica racional do que na especulativa; pressupõe a organização racional do trabalho (o lucro não pode ser consumido, mas poupado para favorecer o desenvolvimento dos meios produtivos). Compreende, particularmente, empresas que operam com inversão de capitais a longo prazo; em uma oferta voluntária de trabalho, no sentido jurídico da palavra; em uma divisão de trabalho planejada no interior das empresas e em uma distribuição das funções de produção entre umas e outras mediante o funcionamento de uma economia de mercado. Mas embora constataste algumas manifestações de capitalismo em outras culturas, Weber preocupou-se em analisar a particularidade e a especificidade do capitalismo ocidental na era moderna. Ele, aliás, “*é o único que, mesmo tendo rompido com as premissas da filosofia da*

história e as hipóteses fundamentais do evolucionismo, concebeu, no entanto, a modernização social da velha Europa como resultado de um processo histórico universal de racionalização” (Araújo, 1996: 114).

Em outras palavras, o capitalismo para Weber, diz respeito e refere-se a uma dimensão econômica profunda e específica do comportamento econômico racionalista, do qual fazem parte os processos de racionalização burocrático-administrativa e jurídica, típicas do Estado moderno ocidental.

Sobretudo, torna-se visível que a relevância dos valores religiosos está na justificativa e no fato de imprimir sentido à existência humana. É por este viés que Weber tomou a ética racional com fundamentos religiosos, porque pela sua ligação com a racionalidade das imagens do mundo ela vai eliminando gradativamente as sombras da magia e, através dos valores religiosos, imprime sentido à existência e dá rumo aos homens.

Aparece aqui um problema sociológico de grande relevância, o da influência das concepções de mundo nas organizações societárias e nas atitudes individuais. Isto quer dizer que a visão de mundo orienta e comanda a direção e o destino dos interesses de cada ator social.

Weber nos ensina a pensar religião e ética associadas à imagem do mundo, uma vez que não são as idéias (morais e materiais) que comandam a ação humana, mas é a visão de mundo que aguça o agir dos homens nas trilhas e nos percursos construídos pelos interesses. Ensina-nos mais ainda quando prova a concepção de que há estreitas relações existentes entre as aspirações religiosas do calvinismo e as aspirações mundanas do capitalismo (Weber, 1994); não queria afirmar com isso que o capitalismo seria, simplesmente, um produto da religiosidade protestante e que o moderno capitalismo poderia ser explicado suficientemente com essa tese.

A produção intelectual weberiana, nesse sentido, se torna indispensável em qualquer análise da relação entre religião e modernidade, uma vez que a teoria da

religião proposta por ele evidenciou a importância da racionalização das visões de mundo na emergência e constituição das sociedades modernas. A questão central da teoria de Weber é a emergência da sociedade moderna ocidental, do processo universal de racionalização e de desencantamento do mundo. À propósito, qual o seu significado? Como se define para Weber este processo?

1.1 O processo de "desencantamento" do mundo

O mundo “encantado”, uma época recorrente que antecedeu o capitalismo industrial e ao desenvolvimento da racionalidade científica, caracterizou-se pela relação homem-mundo conduzida pela tradição animista e religiosa: era o mundo em que a subjetividade humana soldava-se à realidade objetiva; o desejo e a realidade encontravam-se fundidos; a Física e a Ética, a realidade objetiva e os interesses subjetivos humanos se confundiam entre si. É isto que se convencionou denominar o “encantamento do mundo”. A estrutura do “mundo encantado” revela-se como o habitat de seres misteriosos, mágicos e miraculosos, governando-o ou dirigindo-o por meio de forças ou poderes mágicos, irracionais e arbitrários, por “energias” incompreensíveis racionalmente e inexplicáveis logicamente.

O mundo “encantado” apresenta-se aos nossos olhos como objeto de uma crença coletiva e irracional, só conhecível pelas relações de “simpatia” nele existentes e de uma causalidade direta de nosso pensamento sobre os seres e as coisas através de recursos simbólicos (como as palavras, gestos, desenhos, entre outras). É neste sentido que se pode dizer que na anterioridade do processo de consolidação da ciência moderna (século XVII), o homem conduzia-se e era conduzido por uma concepção “encantada” do mundo, ou seja, era comandado por dispositivos religiosos míticos e místicos.

O “encantamento do mundo” (antiga aliança) quebrou-se em virtude do desenvolvimento da racionalização da sociedade industrial moderna e com a consolidação da autoridade da racionalidade científica. É exatamente esta racionalização científica (a intelectualização) que culmina com aquilo que Weber denominou “desencantamento do mundo” e esta realidade só ocorre e se estabelece na medida em que se dá autoridade a um conhecimento orientado para a prática (diferentemente do conhecimento contemplativo ou especulativo).

A opinião de Weber sobre o “desencantamento” encerra um elemento do liberalismo e da filosofia iluminista que construiu a história do homem como um “progresso” unilinear na direção da perfeição moral (sublimação), ou no sentido da racionalização tecnológica cumulativa (Mill, 1982: 69). A forma do estabelecimento das condições deste desencantamento está na razão direta da possibilidade do avanço de espaços administrados pelo pensamento controlado e sistematizado, ou seja, onde os espaços passam a ser administrados pela razão e pelo cálculo. Vislumbra-se, desta forma, que o princípio da racionalização é o elemento mais geral na filosofia da história de Weber. Deste modo, sua teoria da religião aponta para a importância da racionalização das visões de mundo na emergência e constituição das sociedades modernas (Araújo, 1996: 111). As contribuições de Weber, aliás, são imprescindíveis em qualquer estudo que possa ser realizado da relação entre religião e modernidade.

As proporções e direção da “racionalização” são, assim, medidas negativamente em termos do grau em que os elementos mágicos do pensamento são deslocados, ou positivamente pelas proporções nas quais as idéias ganham coerência sistemática e consistência naturalística (Mill, 1982: 68).

Com o processo de intelectualização e racionalização crescentes do mundo contemporâneo abandonam-se e desautorizam-se as explicações sobrenaturais, religiosas da sociedade, implicando no “desencantamento do mundo”. À medida

que a racionalização e a intelectualização avançam, o processo do mundo se desencanta, perdendo seu sentido mágico.

A vigência do “caráter profanador” e dessacralizador da mentalidade científica possibilitou o aniquilamento radical das “ilusões” animistas e religiosas: o que antes era inviolável, dissipou-se da sociedade industrial moderna com a consolidação da autoridade da racionalidade científica.

Concretizava-se, assim, a desautorização do domínio da ‘antiga Aliança’, da qual a realidade que emerge reivindicava uma objetividade crua, desprovida de sentido e alheia ao destino dos sujeitos e dos atores sociais. Como os valores e os desejos humanos surgem como qualidades da subjetividade, desencadeia-se a oposição entre ciência e religião. É desta forma que Weber acredita na insolubilidade da tensão entre o domínio dos valores da ciência e o ambiente do espectro religioso. A racionalidade científica, como uma mentalidade secular, possui uma autoridade e um poder particularmente diferente e alheio aos valores religiosos. O mundo que a ciência desvenda é um mundo diferente e estranho às significações e valores que o homem possui, uma vez que a ciência não se desenvolveu nem como uma revelação nem como meio de salvação. Assim, em Weber, a racionalização produz o desencantamento e de que este foi gerado pela ciência.

A expressão “desencantamento do mundo” foi amplamente utilizada por Max Weber, primeiramente em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, para designar a eliminação da magia enquanto técnica de salvação, eliminação esta vinculada ao fim de um processo secular que coincide com o começo da época do judaísmo antigo e do surgimento do puritanismo calvinista e pietista. Nos textos de 1913 a 1919, além desse emprego, a expressão adquire um sentido mais amplo e, ao mesmo tempo, mais vago. Ela também revela a depreciação e perda de

hegemonia do domínio religioso sobre as representações gerais e a forma de leitura que os homens elaboravam acerca do mundo e do sentido de sua existência.

A tese resolutamente sustentada por Max Weber da diferença radical entre ciência objetiva, conhecimento factual e engajamento pessoal com relação a valores, tem sua origem exatamente nessa interseção: o “desencantamento do mundo” nos tempos modernos, isto é, na separação e na adversidade entre ser e valor, dualismo entre sujeito e objeto, o que continua e se aprofunda no desenvolvimento da racionalidade científica e industrial.

O desencantamento do mundo, produzido no movimento interno do processo de racionalização crescente das relações sociais, no contexto do capitalismo, subtraiu da existência dos homens os deuses e demônios que outrora eram elementos constituintes de sua cultura. Com o compromisso de esclarecer o significado da racionalização intelectualista, provocada pela ciência e pelo avanço tecnológico (conduzido cientificamente), Weber imprime essa discussão nos seguintes termos: a racionalização intelectualista é ainda um processo que significa ainda mais, além das apreciações já supramencionadas, o conhecimento ou crença de que se quiséssemos poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Ou seja, de que não existem forças misteriosas incalculáveis, mas que é perfeitamente possível dominá-las pelo cálculo: isto significa, como critério de visibilidade, que o mundo foi desencantado: é poder ter a certeza de que não precisamos mais recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar a ação dos espíritos, como era típico do selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos adquirem autoridade suficiente para a realização do serviço. É isto, na verdade, que significa a intelectualização (Weber, 1982: 165).

Os processos de intelectualização e de racionalização da conduta humana consideraram, também, a esfera da religiosidade, uma vez que as grandes religiões se organizaram como instâncias mediadas por teologias, instituições, hierarquias.

Na verdade, na sociedade contemporânea, as rotinas da vida diária desafiam e mobilizam a religião; vários deuses antigos ascendem de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por assim dizer, a forma de forças objetivas, impessoais, estão lutando no sentido de alcançar poder sobre a vida das pessoas e estabelecem de novo uma luta eterna entre si. É difícil para o homem moderno, em especial para a nova geração, estar a altura da existência do trabalho cotidiano, e *“a busca onipresente de “experiência” nasce dessa fraqueza; pois é uma fraqueza não ser capaz de aprovar a inexorável seriedade de nossos tempos fatídicos”* (Weber, 1982: 176). O processo de civilização em que nos encontramos nos possibilita compreender essas supostas “lutas”, compreensão esta impossibilitada historicamente por uma cegueira milenar fundamentada pelas orientações exclusivas e socializatórias em que estivemos atrelados, concedidas pelo fervor moral da ética cristã.

O ressurgimento de antigos deuses e a retomada de suas eternas lutas parece que pouco pode contribuir com o homem moderno, tendo em vista ser a sua dificuldade maior se situar à altura da existência cotidiana. E é por isso que as igrejas estão abertas para acolher a todos os que não tiveram condições de responder com virilidade o destino promovido pelo processo civilizatório. Esta é a orientação que Weber propõe aos que não puderam enfrentar como homem o destino da nossa época (Weber, 1982: 183).

Num de seus textos mais conhecidos, a conferência sobre *“A ciência como vocação”*, constata-se o desencantamento do mundo como produto do processo de intelectualização e concomitantemente do próprio processo de formação da modernidade; ele implica, não apenas a negação da interferência do sobrenatural sobre este mundo, mas a ausência mesmo de sentido. A intelectualização é um outro nome para a racionalização, considerada no plano das imagens do mundo. Assim, um mundo intelectualizado é um mundo no qual reina a seguinte convicção:

tudo que existe e acontece, aqui em baixo, é regido por leis que a ciência pode conhecer e que a técnica pode dominar; e nada existe que não seja previsível. Trata-se de um mundo sem magia, pois exclui toda intervenção do supra-sensível na ordem das coisas (naturais e humanas), e desprovido de sentido (Japiassú, 1996: 105; Colliot-Thélène, 1995: 90). É a ética protestante que origina a configuração e os rearranjos típicos de um mundo “desencantado”, mundo este que só se efetiva quando a lógica da economia capitalista produz comportamentos de que necessita para a sua reprodução. Desse modo, é apenas quando a lógica da economia capitalista produziu, dela mesma, os comportamentos que ela requer para se perpetuar que o desencantamento pode ser considerado cumprido (cf. Colliot-Thélène, 1995: 92).

Dessa forma, Weber caracteriza o desencantamento do mundo como essa retirada da vida pública dos valores essenciais e mais sublimes da vida pública para refugiarem-se no reino transcendente da vida mística, e isto significa que o homem moderno destina-se a viver num mundo desencantado sem seus antigos deuses nem profetas (Weber, 1982: 182). Mas não temos como fugir da constatação de que o destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”.

Weber aposta na superioridade do retorno religioso à tentativa de se construir intelectualmente novas religiões sem uma profecia nova e autêntica. Caso o contrário ocorra, ou seja, *“se tentarmos construir intelectualmente novas religiões sem uma profecia nova e autêntica, então, num sentido íntimo, resultará alguma coisa semelhante, mas com efeitos ainda piores. E a profecia acadêmica, finalmente, criará apenas seitas fanáticas, mas nunca uma comunidade autêntica”* (Weber, 1982: 183).

É impossível um retorno ao passado em que deuses e demônios eram presenças vivas e reais. Não cabia à ciência a tarefa de preencher o vazio espiritual

do homem moderno. Weber acreditava de outro modo que o destino de uma época cultural, que provou o fruto da árvore do conhecimento, é ter a plena consciência de que não podemos deduzir o sentido dos acontecimentos mundiais a partir dos resultados do seu estudo, mesmo sendo ele criteriosamente bem elaborado; na verdade, pelo contrário, devemos ser capazes de criá-los por nós próprios. *“As concepções do mundo nunca poderão ser produto de um saber empírico progressivo, e que, por conseqüência, os ideais supremos que mais intensamente agem sobre nós, apenas se concretizam, em todos os tempos, graças à luta com outros ideais, que são tão sagrados para os outros como os nossos o são para nós”* (Weber, 1991: 10).

É esse pluralismo que se faz necessário resgatar, revalorizando a multiplicidade de mundos de significados e experiências criados pelos homens no devir histórico. O desencantamento do mundo vai se configurando na medida em que os indivíduos são sociabilizados a medir racionalmente custos e benefícios de suas ações, mas não se dão conta de que são levados a se constituírem prisioneiros da sociedade, processo este cada vez mais marcante na sociedade moderna; por efeito, tal processo promove a transformação de homens livres em homens esmagados pela rotina burocrática e, portanto, significa o crescente estreitamento da liberdade do homem.

1.2 A tipologia do líder carismático e sua legitimidade

Ao elaborar o conceito de *“dominação”* (probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato), Weber pretendia construir um esquema explicativo no sentido de querer compreender quando e por que os homens obedecem; por que, nos variados setores da vida social, em todas as fases históricas

que se conheceu, há uma relação de mando-obediência: há um ator que manda e um que obedece as ordens que lhe são formuladas pelo dominante. Em outros termos, a discussão é como uma pessoa, pela força da personalidade, e não pelo direito adquirido ou pela promoção dentro de uma burocracia, é capaz de adquirir e se revestir de poder e colocar-se como um legislador legítimo? Como a dominação adquire legitimidade? A legitimidade acontece na medida em que os indivíduos se subalternizam diante das ordens de seus supostos superiores, aceitando com resignação as ordens estabelecidas para se encaminhar e se situar com “normalidade” nas relações sociais.

No sentido das pretensões de compreender as tipologias e as formas de dominações, tanto pretéritas como as do tempo presente, Weber esquematizou um modelo analítico de tipos puros de dominação legítima, o qual pode ser encontrado nos estudos registrados tanto em “*Economia e Sociedade*” como em “*Ensaio de Sociologia*”. As formas de vigência da legitimidade das dominações fundamentam-se essencialmente por um *caráter racional* (domínio em virtude da “legalidade”, fé na validade do estatuto legal e da “competência” funcional, baseada em regras racionalmente criadas), *tradicional* (a autoridade do “ontem eterno”) e *carismático* (a autoridade do dom da graça, extraordinário e pessoal).

O estudo formal do carisma dá-se com a referência do senso de existência de algo de perigoso no alvoreço que os políticos poderiam suscitar a partir dos mais triviais aspectos de suas vidas privadas. Tendo o medo desse poder da personalidade dominado o pensamento de Max Weber, ele vai ser o primeiro sociólogo a individuar o termo “carisma” e a analisar suas origens sociais (Sennet, 1998: 331). Este estudo ocupou Weber durante o período de 1899 até 1919, coincidindo com o período no qual ele estava elaborando sua obra mais importante, *Economia e Sociedade*. A idéia de carisma foi sendo formulada e ao mesmo tempo reformulada no processo de desenvolvimento da própria obra. Para efeito de

aprofundamento e fundamentação teórica, destacaremos a *dominação carismática*, a qual produz um ambiente particular no qual a extração da obediência não se dá em função de leis ou da tradição, mas pelo carisma do líder, de sua ampla capacidade de atração pessoal.

A dedicação ao carisma do líder significa que este é pessoalmente reconhecido como o líder inerentemente “chamado” dos homens; os homens o obedecem não pela tradição ou pela lei, mas porque acreditam nele. Isto quer dizer que a dedicação dos seguidores é orientada pela pessoa e pelas qualidades que o líder possui. O líder carismático, desse modo, sintetizaria na sua vontade e no seu comando os desejos de seus comandados. A dominação com caráter carismático está “*baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas*” (Weber, 1994: 141).

Aqueles que caem sob o encanto de uma personalidade poderosa tornam-se passivos, esquecendo-se de suas próprias necessidades quando são empolgados (cf. Sennet, 1998: 330). No caso da dominação carismática, os dominados e comandados se sujeitam ao líder carismaticamente revestido por esta qualidade, “*em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma*” (Sennet, 1998: 330).

O conceito de “carisma” (“graça”) foi emprestado da terminologia do cristianismo primitivo. Outros acreditam que o conceito tenha outras fontes primárias. Mas estas possibilidades teóricas todas sustentam a posição de que o conceito, de certa forma, não é novo. Weber reproduziu esse conceito do historiador da igreja e jurista de Estrasburgo Rudolf Sohm. “*Devemos a Rudolf Sohm ter ressaltado a peculiaridade sociológica desta categoria de estrutura de domínio para um caso historicamente especial, ou seja, o desenvolvimento histórico da autoridade da Igreja cristã em seus primórdios*”. Sohm realizou essa

tarefa com coerência lógica e daí, necessariamente, ter sido unilateral de um ponto de vista rigorosamente histórico. Em princípio, porém, esse mesmo estado de coisas se repete universalmente, embora com frequência se desenvolva mais claramente no setor da religião (Weber, 1982: 284).

O conceito sociológico clássico de carisma foi apresentado por Max Weber como um recurso para caracterizar um exercício típico e específico de poder, conceito este pelo qual analisa a existência de líderes, cuja autoridade se fundamenta não no caráter sagrado de uma tradição nem na legalidade ou racionalidade de uma função, mas num dom (significando a capacidade extraordinária e excepcional que o líder possui). Dessa forma, Weber define “carisma” como uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder” (Weber, 1994: 159).

O carisma, dito de uma outra forma, significa a qualidade extraordinária de um profeta ou líder capaz de agregar um conjunto de discípulos em comunidades ou movimentos de forte caráter emocional, expressando demandas normativas que dificilmente seriam inaceitáveis sem tais qualidades; pode ser tomada como uma qualidade insólita de uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, sobre-humano ou pelo menos incomum, expressando-se como um ser providencial, exemplar ou fora do comum e que por essa razão agrega e congrega em torno de si seguidores e partidários. De acordo com Mill, o carisma, significando literalmente “dom da graça”, é usado por Weber para caracterizar o líder auto-indicado, seguido pelos que estão em desgraça e seguem-no por acreditarem ser ele extraordinariamente dotado (Mill, 1982: 70).

Neste sentido, a figura carismática era alguém que se encarregava de seus sentimentos subjetivos de modo vigoroso, agindo, portanto, em meio a paixões intensas. Os fiéis que reconhecem esse dom (do carisma) reconhecem o dever de fidelidade e comunhão com o chefe carismático, obedecendo-o de acordo com as regras prescritas por ele, em virtude da própria credibilidade do carisma e não em virtude de pressões ou de cálculo.

O papel do líder carismático, portanto, é arrancar os homens da rotina e do enfado da vida cotidiana, exaltando os aspectos irracionais da existência. É por isso que para Weber o aparecimento e a vigência de tais líderes é descontínuo, porque é apenas em determinadas épocas que a sociedade experimenta processos de desordens e se sente incapaz de equacionar por si mesma, recorrendo assim a um diálogo com a esfera extramundana e ao auxílio do Além. Revela-se aqui a própria contradição e ambigüidade do processo de racionalização: as estruturas institucionais consolidadas podem se desintegrar e as formas racionais de vida podem se mostrar ineficientes e insuficientes no domínio do estado crescente de tensões, pressão ou sofrimento. O carisma está lá onde alguma coisa está errada, fora do lugar, em momentos de crise; está lá onde as necessidades exigem uma resposta além da rotina diária. A história revela que os líderes naturais (de conhecimento especializado, que ocupam cargos com remuneração) não prevaleceram como titulares de uma “ocupação” em momentos de crises psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas ou políticas; *“os líderes naturais nas dificuldades foram os portadores de dons específicos do corpo e do espírito, dons esses considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos”* (Weber, 1994: 283).

No sentido de perceber o modo objetivamente “justo” e “correto” de como avaliar o conceito e a qualidade de “carismático”, a compreensão weberiana desconsidera o ponto de vista ético, estético ou qualquer outra postura, propondo,

ao contrário disso, considerar a condição dos sequazes envolvidos em tal relação, ou seja, o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados, ou seja, leva-se em conta as impressões dos “adeptos”.

O domínio carismático implica na entrega dos homens à pessoa do chefe, que se acredita predestinado a uma missão. Seu fundamento é, pois, emocional e não racional, tendo em vista que toda a força de uma tal atividade repousa na confiança, na maioria das vezes cega e fanática, e na fé.

A validade do carisma e sua comprovação é livremente reconhecida pelos adeptos mediante provas (o milagre é um bom exemplo como teste da veracidade aqui pretendida e exigida), entrega à revelação, oriunda da veneração de heróis ou da confiança no líder. Ou seja, *“o carisma só conhece a determinação interna e a contenção interna. O seu portador toma a tarefa que lhe é adequada e exige obediência de um séquito em virtude de sua missão. Seu êxito é determinado pela capacidade de consegui-los. Sua pretensão carismática entra em colapso quando sua missão não é reconhecida por aqueles que, na sua opinião, deveriam segui-lo. Quando se aceita o líder carismático ele se torna o Senhor, e esta condição dura na medida em que souber manter essa aceitação, “provando-se”. Este direito não é obtido por vontade dos seguidores, como é típico o que ocorre numa eleição, acontece o inverso: é dever daqueles a quem dirige sua missão reconhecê-lo como seu líder carismaticamente qualificado (Weber, 1982: 285). Este critério de reconhecimento não constitui o todo da razão da legitimidade do carisma, mas ele é, antes, “um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude de vocação e provas” (Weber, 1994: 159). Sob o crivo da psicologia, tal reconhecimento revela a exigência de uma atitude de doação, uma entrega inteiramente pessoal do crente provocada ora pelo entusiasmo ora pela condição da miséria e da esperança. “Se o agraciado carismático parece abandonado por seu deus ou sua força mágica ou heróica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e,*

sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática” (Weber, 1994: 159). O desprezo dos sequazes pode revelar a dessacralização do líder carismático e, portanto, a perda de sua autoridade e dominação.

O quadro administrativo, que comporta as relações típicas do senhor carismático, pelo qual exerce e confere a sua dominação, está distante de ser comparado a um grupo de “funcionários profissionais” e nem se confunde com a burocracia racional-legal. Ao contrário disso, o tipo de associação comunitária que promove a subalternização dos adeptos é caracterizada por uma relação comunitária de caráter emocional. Em plena oposição com qualquer tipo de organização burocrática, a estrutura carismática desconhece uma forma ou um processo ordenado de nomeação ou demissão; ignora qualquer “carreira”, “progresso”, “salários” regulares, ou o treinamento especializado e regulamentar do portador do carisma ou de seus auxiliares. *”Não conhece qualquer agência de controle ou recurso, bailios locais ou jurisdição funcionais exclusivas; nem abarca as instituições permanentes como nossos “departamentos” burocráticos, independentes das pessoas e do carisma exclusivamente pessoal*” (Weber, 1982: 284-285).

É pelo estabelecimento do critério das qualidades carismáticas que o quadro administrativo é selecionado. Portanto, ele não é hierárquico; não existe “clientela” nem apropriação de poderes funcionais em virtude de “privilégios”; não existe “salário” nem “prebenda”, mas a relação está pautada pelo comunismo de amor ou camaradagem; não há “autoridades institucionais” fixas, mas “emissários carismaticamente encarregados”; não há regulamento algum. Dito de outra forma, “não há “colocação” ou “destituição”, nem “carreira” ou “ascenso”, mas apenas nomeação segundo a inspiração do líder, em virtude da qualificação carismática do invocado (Weber, 1994: 160). Estas características elucidam o pressuposto de que a

dominação carismática, de caráter extracotidiano, opõe-se estritamente tanto à dominação racional (essencialmente a burocrática) quanto à tradicional, e revela, portanto, que o domínio carismático é o oposto mesmo do domínio burocrático. Esta oposição justifica-se pelo fato de que tanto o domínio racional quanto o tradicional apresentam-se como formas de dominação especificamente cotidianas – a carismática (genuína) é especificamente o contrário, tem um caráter extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à prova destas.

Ao contrário do domínio burocrático (que depende de uma renda regular, de uma economia monetária e tributos em dinheiro), os portadores de carisma não dependem deste tipo de estrutura, pois apesar de viverem neste mundo, não são e nem se confundem com este mundo (Weber, 1982: 285). Eles devem manter-se distantes dos laços deste mundo, distantes das ocupações rotineiras, bem como distantes das obrigações rotineiras, da vida de família (Weber, 1982: 286) e isto é fazer justiça à sua missão. O carisma abstém-se da posse de dinheiro e de renda pecuniária, rejeita como indigno todo e qualquer lucro pecuniário que seja metódico e racional; rejeita todo e qualquer comportamento econômico racional (Weber, 1982: 286). Portanto, é preciso manter um distanciamento inevitável deste mundo todos os que partilham do carisma.

O domínio carismático nunca pode ser fonte de lucro privado para seus possuidores, mediante a exploração econômica; nem é uma fonte de renda na forma de compensação pecuniária, e também raramente exige uma tributação formal para as necessidades de manutenção de sua missão. Ele é oposição mesmo de toda economia ordenada, uma força que desconsidera a economia. Neste sentido, o domínio carismático é singularmente irracional em virtude do não reconhecimento de regras. De acordo com Freund, os limites e as normas são os que o chefe fixa por sua própria autoridade, em virtude das exigências do que ele acredita ser sua

vocação; sua legitimidade vem de si mesmo, independentemente de todo critério externo, pronto a renegar e a eliminar os partidários que se recusem a segui-lo no caminho em que ele e apenas ele fixa o rumo (1987: 169). Isto quer dizer que “só é “legítimo” enquanto e na medida em que “vale”, isto é, quando o carisma pessoal encontra reconhecimento, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhe são úteis enquanto tem vigência sua confirmação carismática”. Segundo Weber (apesar de não esclarecer o mecanismo exato através do qual o carisma opera em um líder ou seus seguidores), as comunidades carismáticas apresentam uma dimensão não-racional do comportamento religioso.

Considerando as bases de sustentabilidade da autoridade carismática, ela não só tem um suporte estável (no caso do Papa, do Presidente da República e do Imperador), mas revela-se como dotado de um fundamento instável (pela sua própria natureza), ou seja, isso significa que o carisma pode ser subtraído do seu possuidor, criando o sentimento de que foi “esquecido pelo seu Deus”; dando-lhe a impressão de que a virtude o abandonou. É a prova de que a autoridade carismática é naturalmente instável, podendo o seu portador perder a virtude do carisma. O tédio e o espírito de rotina anulam o desejo de se ter um líder carismático, até porque o carisma não aparece como um alívio fantasiado que as pessoas necessitem ter diante de suas tarefas mundanas. São exatamente estas condições que enfraquecem e fragilizam a missão do portador do carisma, dando a impressão de que sua missão chegou ao fim. A esperança representada nele é transferida, agora procura um novo portador. Por efeito, *“o líder carismático é então abandonado pelos seus seguidores, porém (somente) porque o carisma puro não conhece outra “legitimidade” a não ser a advinda da força pessoal, ou seja, a que está sendo constantemente submetida à prova”* (Weber, 1982: 287).

A autoridade do líder carismático, desse modo, não tem sua base de sustentação e nem se fundamenta nos códigos e estatutos, nem no costume

tradicional. Aliás, “*carisma se opõe a todas as rotinas institucionais, as da tradição e as sujeitas ao controle racional*” (Mills, 1982: 70). Dessa forma, o líder carismático “*ganha e mantém a autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Se quer ser profeta, deve realizar milagres; se quer ser senhor da guerra, deve realizar feitos heróicos*”; sua missão divina deve ser “*provada*”, fazendo com que todos se deixem fielmente ser conduzidos e possa ter êxito. Caso contrário, se isso não acontecer, ele evidentemente não será considerado o mestre enviado pelos deuses (Weber, 1982: 287).

A liderança carismática “*prova*” a qualidade de sua missão quando se faz perceber e se percebe pessoal e verdadeiramente o senhor desejado por Deus. “*Milagres e revelações, feitos heróicos de valor e êxitos surpreendentes são marcas características de sua estatura. O fracasso é a sua ruína*” (Mills, 1982: 70). São seus próprios pecados e ineficiências que promovem seu próprio aniquilamento diante de seus comandados, necessariamente quando ele não consegue afastar certos problemas e dificuldades daqueles que se subalternizam diante da sua autoridade. O carisma vacila porque os adeptos de um líder carismático esperam que ele proporcione bem-estar, mas ele se mostra incapaz de traduzir suas intenções de fazê-lo em atos de bem-estar, porque está em incorrespondência: sua aura é apenas uma mentira compartilhada; assim sendo, ele deve ser negado e por fim ser descartado como um impostor: é o caso da história do imperador chinês, relatada por Weber, que se mostrou incompetente e incapaz diante dos deuses de não ter tido suas orações ouvidas por eles, no sentido de parar as enchentes. O imperador chinês passou a ser visto como uma pessoa como outra qualquer, sendo punido por fraude e por exercício artificioso de poder. Esta é a contradição interna do domínio carismático.

Mas quando um líder carismático é destruído, o fenômeno do carisma, enquanto tal, não desaparece; ele rotiniza-se, ou seja, o posto ou a posição do líder

carismático recebe o reflexo do entusiasmo que estava ligado à sua pessoa. Há uma transferência do homem dotado de carisma para o posto que ocupava: aqui o carisma pode ser tomado como uma força de estabilização, ou seja, o posto suscita algum sentimento porque as pessoas guardam a lembrança do grande homem que o ocupava, e desse modo o posto adquire uma certa legitimidade (cf. Sennet, 1998: 335). Os fiéis podem prestar um “reconhecimento” mais ativo ou passivo à missão pessoal do mestre carismático. O poder do líder, na verdade, baseia-se nesse reconhecimento puramente fatural e nasce da dedicação fiel; é a devoção ao extraordinário e inaudito, ao que é estranho a toda regra e tradição e que, portanto, é considerado como divino. Esta dedicação nasce da dificuldade e do entusiasmo (Weber, 1982: 288).

Se o domínio carismático desconhece os códigos jurídicos abstratos e os estatutos e qualquer estrutura formal de adjudicação, a lei “objetiva” do carisma emana concretamente da experiência altamente pessoal da graça celestial e da força divina do herói. Ou seja, o domínio do carisma não se refere a nenhuma ordem externa, mas à glorificação absoluta da revelação pura do profeta e da mentalidade do herói. Os heróis e profetas carismáticos são vistos como forças realmente revolucionárias na história, uma vez que *“seus movimentos são entusiásticos, e nesses entusiasmos por vezes as barreiras de classe e status dão lugar à fraternização e aos sentimentos de comunidade exuberantes”* (Mills, 1982: 70). Pelo fato do carisma puro ser essencialmente alheio à economia, estabelece-se onde há uma “vocação” (entendida aqui como “missão” ou “tarefa” íntima). Por determinadas condições, transforma substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (no sentido da legalização), ou ambas as coisas, em vários aspectos.

Os fatores econômicos são um dos elementos que determinam a rotinização do carisma (a necessidade de camadas sociais, privilegiadas através das ordens

política, social e econômica existentes, terem “legitimadas” as suas posições sociais e econômicas): “*desejam ver essas posições transformadas de relações de poder apenas de fato em um cosmo de direitos adquiridos e saber que assim, estão santificadas*” (Weber, 1982: 302). Desse modo, um movimento carismático pode ser rotinizado no tradicionalismo ou na burocratização. A rotinização do carisma essencialmente é semelhante a um ajustamento às condições da economia, às rotinas permanentemente efetivas da vida de trabalho diária.

O carisma autêntico baseia-se na legitimação do heroísmo pessoal ou da revelação pessoal. Estas qualidades do carisma, tomadas como sinônimo de “*poder extraordinário, supranatural, divino, o transforma, depois de sua rotinização, numa fonte adequada para a aquisição legítima de poder soberano pelos sucessores do herói carismático*” (Weber, 1982: 302-303).

A forma da legitimação do domínio e do poder carismático depende da relação que o portador original deste mantém com as autoridades supranaturais; o detentor do carisma legitima-se por uma força carismática que é o poder hierocrático (o soberano por representar uma encarnação divina por efeito possui o “carisma pessoal” mais elevado).

No diálogo com a teoria weberiana, é possível evidenciar as condições típicas do aparecimento dos fenômenos carismáticos. Há várias manifestações desse processo, ou seja:

1 - Quando estão em evidência o líder e a sua proposta e plano de salvação, a origem do fenômeno carismático pauta-se na teoria do pavor coletivo de um povo, de uma minoria religiosa e étnica numa condição de plena insegurança e de socialização da angústia. O carisma surge sob condições de distúrbio e de tensão, sendo o líder carismático visto como o “salvador” capaz de dar respostas convincentes e eficazes a esses problemas diversos. São nestas condições que as pessoas estão prontas para delegar poderes e investir alguém com a aura do poder

divino, de modo que possa apresentar-se como tendo a autoridade para administrar situações especiais e específicas que os outros “comuns” não podem estabelecer domínio. É desse modo que o líder torna-se emblemático e, portanto, figura simbólica portadora da segurança básica, da esperança; ele é a possibilidade do fim das aflições e das angústias, porque se espera nele o que se deseja;

2 - A manifestação carismática ocorre também sob as manifestações das insuficiências, ausências e dos vazios de condições de modernização político-econômica.

Sobretudo, a noção de carisma representa uma categoria de enorme relevância para o estudo que efetuamos. Isto se justifica pela constatação do fato de que ela manifesta e revela a probabilidade de que um fato essencialmente surpreendente e inesperado possa ser produzido no desenrolar da história da humanidade. E o que é mais interessante para esta pesquisa é a idéia da possibilidade de que ainda que o carisma se rotinize com o movimento lógico da história, institucionalizando grupos religiosos ou movimentos políticos, Weber ainda reconhece que a emergência de comunidades em torno de grandes líderes tem sido um fenômeno recorrente na história do desenvolvimento social.

CAPÍTULO II
***CARISMA E SOCIEDADE: fenômenos religiosos num mundo
desencantado***

Na sociedade contemporânea, a ressurgência de crenças religiosas provocam determinados tipos de questionamentos e confrontos com as teorias que apostavam nas possibilidades da religião numa sociedade em tempos intensos de racionalização e secularização. A configuração da realidade social atual passa a ser contornada por uma diversidade de cultos e seitas (catolicismo, confucionismo, protestantismo, islamismo, as crenças tradicionais como candomblé, umbanda, vodu e outros) que revelam o florescimento e o revigoramento dos ritos religiosos. Não há como negar. Estamos experimentando tempos em que o sagrado está solto, livre, não mais sob o domínio do Estado, nem condicionado pelo confronto com ele, porém encontra-se como que flutuando sobre a dinâmica da sociedade. Esta realidade do reavivamento de formas religiosas diversas prova que “*os homens do século XIX, diante do avanço da técnica e da sociedade industrial, se equivocaram ao preconizar o apagamento dos deuses*” (Ortiz, 1994: 218).

A sociedade brasileira dos anos 40 e 50 experimentou um período de intensas mudanças sociais, dentre as quais a expansão de expressões religiosas novas que iriam dinamizar o cenário religioso do país nas décadas subsequentes.

Com os acontecimentos típicos dos anos 60 gestava-se, pela base, o que viria a ser o grande movimento católico popular: as comunidades eclesiais de base, fundamentadas pela Teologia da Libertação. Este novo modelo de ser igreja, o qual

mantinha um diálogo de resistência à ditadura militar, despontava-se como a voz dos que não tinham voz, representando a “opção preferencial pelos pobres”. Simultâneo a este acontecimento, surge, no interior da igreja, os movimentos de reavivamento espiritual, os quais fundavam-se na proposta da experiência religiosa pautada na doutrina, na tradição, na busca incessante da santificação individual e no exercício contínuo dos sacramentos. Estes movimentos estabeleceram um diálogo com a crise de hegemonia que o catolicismo romanizado já experimentava desde o Vaticano I (1870).

A modernização da igreja nos anos 60, que significou um processo de atualização e reatualização àquela contemporaneidade, promoveu um caminho de mão dupla: de um lado as ações da ala esquerda efervesceram-se e lideraram uma importante mudança institucional que foi sustentada pelo Concílio Vaticano II, significando basicamente um passo na direção de uma elaboração teológica que contemplava os problemas sociais, a teologia da libertação; o outro lado se encaminhou pela esteira mais conservadora que culminou na elaboração da Renovação Carismática. Podemos assinalar que no Brasil e em outros países do terceiro mundo, a Igreja católica acabou concebendo dois irmãos, antagônicos, que não poderiam conviver facilmente no mesmo espaço: as comunidades eclesiais de base da teologia da libertação e o movimento carismático, cada um reivindicando a paternidade do Concílio Vaticano II só para si, buscando a legitimidade de serem filhos da grande reforma da igreja no século XX.

O Vaticano II é certamente o emblema do que existe de mais significativo na vida da igreja contemporânea; é o motor de toda a mudança, foi quem a sistematizou.

No entanto, foi a Igreja católica da década de 70, considerada a mais progressista de toda a América Latina, que tornou as CEBs (Comunidades Eclesiais

de Base) modelo para a Igreja dos países do terceiro mundo, fundamentada numa militância política de esquerda.

Nos dois primeiros anos do governo de João Paulo II houve um relacionamento amistoso do Vaticano com a igreja popular. Depois disso muita coisa mudou. Defendia-se que igreja não devia se envolver com questões sociais, pondo prejuízo à sua missão especificamente religiosa. O papa tomou muitas medidas contrárias ao modelo da igreja popular. Tais medidas (seminários vigiados, teólogos desautorizados, livros censurados, trocas de bispos e outros) tornaram-se obstáculos à expressão e ao avanço da igreja popular. A Renovação Carismática avançou com todo o apoio do Vaticano, avanço este facilitado pelo incentivo político de Roma e a ajuda financeira das associações internacionais. De acordo com o discurso do papa, insistia-se na necessidade de se optar por uma igreja despolitizada. Este discurso papal demonstrava uma justificativa às tendências carismáticas, secundarizando a opção pelos pobres da teologia da libertação.

Na década de 90, a RCC (Renovação Carismática Católica) ocupou um espaço significativo na mídia, sendo alvo e referências de notícias; teve a oportunidade de usufruir dos meios de comunicação social, deixando cada vez mais nítida sua especificidade religiosa dentro do catolicismo; distinguiu-se da teologia da libertação e das igrejas pentecostais, opondo-se às práticas religiosas da primeira e preocupando-se em delimitar fronteiras com as segundas (Carranza, 2000: 17).

O catolicismo sempre se apresentou como dominante e com o poder maior de influência no Brasil, no qual podemos encontrar um dos seus segmentos que são os “católicos tradicionais” que desenvolvem práticas populares de devoção aos santos, de promessas, milagres e peregrinações aos santuários; é importante frisar que a maioria deles tomam a religião apenas como identidade social, participando da igreja só nos momentos dos rituais de passagem.

Também no catolicismo há um outro segmento significativo que está sob a orientação de uma outra modalidade de engajamento: são os católicos das Comunidades Eclesiais de Base, as Comunidades de Renovação Carismática Católica, os encontros de casais com Cristo, os grupos de jovens e outras variadas formas de organizações de culto. Os carismáticos católicos apresentam-se com um perfil diferente dos católicos tradicionais, uma vez que a religião é vista por eles como uma escolha, em que os valores e atitudes desejados são explicitados e enfatizados, na qual o significado da adesão a esses movimentos implica a idéia de conversão, de reorientação religiosa. No caso dos sequazes tradicionais, ao contrário, professa-se a religião de seus pais, na qual foram educados; a tradição religiosa é hereditária. Na primeira, visualiza-se a idéia de liberdade de consciência religiosa, de livre escolha; enquanto na segunda, aparece o sentido e a idéia da imposição, da obrigação, a idéia de que a religião dos pais deve ser incondicionalmente a dos filhos.

Entre todas as possibilidades católicas mencionada, privilegiaremos, por excelência, duas dessas manifestações religiosas: primeiro as CEBs, movimento que teve sua origem no processo dos anos 60 aos anos 70, hoje em notável desgaste, onde seus espaços estão sendo subtraídos.

“Caracterizam-se por valorização da vivência religiosa que enfatiza os interesses coletivos das classes sociais desfavorecidas, a famosa ‘opção pelos pobres’. Acreditam na participação militante dos católicos no mundo, de modo a promover a transformação material da sociedade, que consideram socialmente injusta. Atribuem por isso menos importância à esfera da vida íntima como espaço privilegiado da religião. Por sua politizada concepção de mundo, (...) têm estado associadas aos mais diferentes movimentos sociais de reivindicação e de construção de identidades no campo e na cidade, muito próximas dos partidos políticos de esquerda, sobretudo o Partido dos

trabalhadores e, em menor grau, o Partido Comunista do Brasil, tendo-se mostrado eficientes na 'produção de militantes', ou seja, na formação de lideranças comunitárias e partidárias de esquerda” (Carranza, 2000: 38).

Outro movimento religioso estudado é o surgimento e as razões do avanço da Renovação Carismática Católica. Seu nascimento deu-se no final dos anos 60 através de acadêmicos e do corpo docente da Universidade de Duquesne, em Pittsburgh, na Pensilvânia (Estados Unidos), que reunidos em retiro espiritual, queriam discutir sobre a vitalidade da vida religiosa. Por vários motivos, buscavam, portanto, uma forma de renovação espiritual a qual tanto afetaria a igreja, assim como o estilo de vida que deveriam adotar no mundo. Os participantes envolvidos nesse retiro tinham contato com diferentes grupos avivados protestantes. O movimento chega ao Brasil na década de 70, no momento em que as CEBs ganhavam terreno entre as camadas subalternas.

Mas os carismáticos, diferentes do estilo das comunidades eclesiais de base, centram a vida religiosa na esfera da intimidade, desenvolvem acentuado controle moral no âmbito da família, dos costumes e da sexualidade, desinteressam-se completamente dos problemas de caráter coletivo, e, por conseguinte, da militância política. Sua teologia prioriza os dons do Espírito Santo, principalmente a glossolalia e o dom da cura divina, fundamentos estes que dão uma certa proximidade com os evangélicos pentecostais. O movimento, que se propaga dentre as variadas formas religiosas existentes, marca a sua diferença a partir de sua identidade católica (devoção a Nossa Senhora, apego à Eucaristia e obediência ao Papa).

A Renovação Carismática pode ser considerada um movimento de dupla reação: se o tomarmos a partir do diálogo que desencadeia com o catolicismo, promove uma oposição aos católicos da Teologia da Libertação; quando estabelece

a possibilidade de requisitar um lugar privilegiado no mercado religioso, imprime com os evangélicos pentecostais uma disputa pelos conversos sedentos de experiências imanentes e sagradas.

O estudo proposto neste capítulo fundamenta-se no pressuposto de que a religião católica pode ser uma realidade basilar e essencial para se empreender uma compreensão da cultura brasileira, tanto como uma instituição portadora de um domínio de intervenção e de mudança no tecido social constituído, quanto uma instituição que convive com crises internas (entre conservadores e progressistas). A oportunidade de mergulhar no catolicismo pode sugerir e revelar algumas das tendências dos fenômenos sociais que estão presentes na sociedade contemporânea.

2.1 O modelo das CEBs e seu preferencial pelos pobres

É no século XIX que os problemas sociais passam a ocupar um lugar na teoria e prática religiosa da Igreja Católica, com a criação da “Doutrina Social da Igreja”. Este século será marcado com a elaboração de uma teologia da secularização por parte dos países anglo-saxões e da teologia das realidades terrestres pensada pelos países latinos. Mas a idéia de uma teologia da libertação é favorecida pelas decepções com o fracasso do modelo desenvolvimentista na América Latina, discutidas na década de 60 na Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM – em Medellín (1968). O objetivo era contribuir para a construção de uma sociedade alternativa.

“A teologia da libertação é concebida, a partir deste momento, como ‘novo modo de fazer teologia’, segundo o qual a práxis é o elemento chave (...). Ela se orienta, em última análise, para a formação de movimentos sociais com

vistas à libertação das formas de opressão impostas pelo capitalismo”
(Scherer-Warren, 1989: 121-122).

A igreja passa a ser “voz dos que não têm voz”, empenhando-se resolutamente na campanha de denúncia às torturas e pela defesa dos direitos humanos; ela passa a ser alvo do terror repressivo: religiosos foram condenados por tribunais militares; padres foram assassinados pela polícia; um bispo foi seqüestrado e mal tratado por grupos direitistas. A sociedade redescobre a igreja não só como espaço de expressão e nutrição da fé, mas também como espaço de organização e mobilização. As comunidades eclesiais de base passam a representar uma nova forma de organização pastoral, uma vez que a renovação da igreja iniciada com o Vaticano II, com implicações significativas na América Latina, a partir da reunião de Medellín, em 1968, fez com que a hierarquia eclesial se aproximasse sempre mais das classes populares, das quais o Estado se encontrava cada vez mais distanciado. As CEBs passam a ser evidenciadas como um verdadeiro fenômeno de movimento social porque articularam-se em responder às contradições, às temáticas conflituosas e às situações problemáticas, efervescentes no interior da sociedade. Aparece aqui uma radical insatisfação e descontentamento com as estruturas massificantes e despersonalizadoras do capitalismo que tem suas origens em uma excessiva centralização e hierarquização.

Tomando os movimentos eclesiais como um dos movimentos portadores de uma idéia de sociedade nova, eles acabam sendo criadores de uma nova mentalidade e de uma nova cultura política de base. E trazem como proposta atitudes que negam e contradizem a forma organizativa de sociedade vigente através da oposição às formas autoritárias e de repressão política, avançando propostas de democracia direta e de base ou representativa, *“pelo questionamento da distribuição do poder, pela reação à centralização do poder, avançando idéias*

de autonomias locais e de autogestão, pela oposição ao modelo econômico e pelo encaminhamento de novas formas de vida comunitária” (Vigevani, 1989: 130).

Se o Concílio Vaticano I teve por consequência a romanização, o Concílio Vaticano II trouxe para a América, pela mediação da Conferência Episcopal em Medellín, uma nova forma de catolicismo, que tem como portadores principais as comunidades Eclesiais de base e pastorais populares, cujas ações nos meios populares manifestam opção preferencial pelos pobres. Articula-se vivência religiosa às práticas coletivas de libertação das diversas opressões nas quais as camadas populares estão submetidas.

A Teologia da Libertação surge no contexto pós-conciliar como uma nova forma de olhar teologicamente as relações sociais na América Latina, de forma especial no Brasil; dela surge um dos mais notáveis frutos que são as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's); sua metodologia exige a análise da realidade na perspectiva da maioria excluída social, econômica e politicamente, privilegiando como eixo central de sua ação a opção preferencial pelos pobres.

Com a laicização da teologia e da descoberta do leigo como força potenciadora da ação sócio-política, efetuada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), parece que sua contribuição básica residiu na descoberta da função social da igreja no mundo, através de um discurso que só ela seria capaz de formular. Isto exigiu que saísse de si mesma e se dedicasse ao serviço da humanidade, rompendo, em tese, com a exclusividade estrutural de seu verticalismo, do caráter de concentração de poder autoritário e dominador, onde o saber teológico era reservado ao segmento clerical. A pedagogia do movimento eclesial aparece como uma proposta de favorecimento da participação efetiva do povo, no sentido da reflexão-ação dos seus problemas.

Os teólogos da libertação reconheceram a necessidade de combinar a teoria social com a teologia (Erickson, 1996: 248), porque era seu projeto mudar o

mundo; queriam contribuir para a construção de uma sociedade alternativa. Neste sentido, *“ela se orienta, em última análise, para a formação de movimentos sociais com vista à libertação das formas de opressão imposta pelo capitalismo”* (Sherer-Warren, 1989: 122).

A organização das CEBs vislumbra-se como possibilidade de *“uma resistência e uma vontade de mudança dos rumos a que a sociedade está atrelada, como nunca houve antes”* (Paiva, 1987: 141), resistência esta que dialoga criticamente com uma sociedade capitalista dependente, opressora, excludente, marginalizadora, voltada para a concreção e objetivação de interesses não-populares. As CEBs surgem

“marcadas pela experiência dolorosa da gente do povo, em fome, em perseguição política, atingida no seu direito à vida e à liberdade. Isso faz parte de sua história. Isso favoreceu o sentido comunitário das pessoas, revivescido pelas condições adversas, em direção à transformação” (Paiva, 1987: 142).

Esta forma popular de catolicismo, o da libertação, trouxe a centralidade da bíblia, as celebrações vinculadas à vida coletiva e um novo modo de organização eclesial como uma das inovações significativas do ser igreja. A teologia da libertação, com a qual ele normalmente se identifica, é a expressão erudita da vida religiosa que nela se desenvolve e que tem sua raiz numa espiritualidade fundada na leitura bíblica na perspectiva dos empobrecidos. A bíblia é assumida por leigos e leigas das camadas populares e reveste-se de uma forma contestatória de amplas implicações, em direção a uma crítica não só da ordem social, econômica e política, mas também da própria religião à medida que fundamenta a utopia igualitária do povo em todas as esferas de sua vida, inclusive da igreja.

Na leitura efetuada por Frei Betto (1985: 22-24), as CEBs obedeceram quatro estágios interligados entre si: 1.º estágio: movimentos especificamente da comunidade em si, centrada em sua motivação religiosa, recorrendo ao evangelho em busca de pistas para sua atividade social; 2.º estágio: fase dos movimentos populares, surgidos com a participação dos membros das comunidades (católicos, protestantes, espíritas, ateus, etc.; todos os que se colocam ao lado dos oprimidos); 3.º estágio: significou o fortalecimento do movimento operário. Muitos membros das comunidades eclesiais participaram da oposição sindical e dos sindicatos autênticos, valorizando-os como verdadeiro órgão de classe (atuantes nas greves e lutas de suas categorias); 4.º estágio: fase da reformulação partidária, onde se procurou novos canais de expressão política para a sociedade civil brasileira.

O modelo das comunidades eclesiais de base apresenta-se como uma possibilidade mesma de provocar reflexões acerca dos problemas do bairro, da família e do trabalho no sentido de se sentirem responsabilizadas a criar ou recriar os movimentos populares autônomos (clubes de mães, movimento custo-de-vida, loteamento clandestino, grupos de teatro, defesa dos posseiros e dos seringueiros, luta pela causa indígena, entre outras). Em suas reuniões, as questões focalizadas estão voltadas para os problemas sociais que afligem os seus membros, ligadas à sobrevivência das classes populares. As CEBs abrem-se, assim, ao movimento popular, ajudando a criar as condições e propiciando o fortalecimento de formas de organização popular autônomas, desvinculadas do Estado e da Igreja. Elas representam a possibilidade de luta da “base” com vontade em consolidar e ampliar a democracia, com anseio de participação consciente e própria na construção do processo sócio-histórico, despontando com um conteúdo subversivo e “anormal” à ordem sócio-eclesial.

O termo libertação aparece com primazia no vocabulário das CEBs; ela se expressa nos cânticos, na meditação do evangelho, na modificação do modo de

produção capitalista. A libertação proposta pelos grupos de base está longe de querer ser subjetivista; ela não quer sugerir medidas momentâneas, superficiais e sem aprofundamento para as questões sociais, mas num regime fundamentado em elementos ditatoriais, que provoca a subtração política e econômica do povo; o essencial é o desvelamento da raiz das mazelas sociais. As CEBs, pela sua ousadia, quer evidenciar a contradição entre o capital e trabalho. Com elas, os membros que eram orientados a buscar na religião um sedativo para os sofrimentos, encontram agora um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante e de organização popular capaz de resistir à opressão.

Portanto, as CEBs configuram-se como um novo modo de ser igreja, publicando a idéia do compromisso de transformar a sociedade a partir de uma opção ética, fundamentada no discurso do cristianismo.

2.2 A ascensão da RCC na realidade brasileira

A história progressista da igreja mudou de "espírito". Vislumbra-se uma realidade na qual padres que personificaram e representaram a figura idealizada pela Teologia da Libertação, aos poucos mudam de discurso e de ação. Práxis política, utopias de mudança social, de justiça social, de compromisso político, cada vez mais progressivamente são palavras, conceitos e discursos que se deslocam de espaços que lhe são negados e que vão sendo subtraídos e eliminados em favor de segmentos tradicionais do catolicismo. No lugar onde se experienciava os propósitos da transformação e da libertação popular, florescem os grupos da Renovação Carismática.

A crítica radical às injustiças sociais estabelecidas pelas CEBs, vai saindo de cena e um outro personagem ganha força: a crítica e a negação à todos os procedimentos que defendem a possibilidade da desalienação das discussões

políticas. Estabelece-se um confronto com os movimentos de libertação e de manifestações político-revolucionárias. Mais do que uma opção pessoal, as transformações ora visualizadas refletem a alteração do perfil da igreja, numa estratégia elaborada pelo Vaticano há anos e só agora materializada.

Na tentativa de brevar o avanço das organizações pentecostais, os católicos procuram reforçar cada vez mais a ação essencialmente religiosa e não admitem a primazia da atuação política. Na sociedade contemporânea, torna-se inexorável o otimismo dos setores da igreja, pelo qual são levados a reconhecerem a relevância e a positividade do *ethos* carismático para a sustentabilidade e manutenção da supremacia do catolicismo.

No desenvolvimento da história das CEBs provocou-se um rompimento significativo entre o projeto dessa "nova igreja", viabilizada e consolidada pelos agentes de pastoral progressistas, dentre os quais, padres, seminaristas, religiosos e leigos e a realidade da pastoral popular. Mesmo por conta da grande quantidade de CEBs atuantes no país, seu objetivo originário não conseguiu se estabelecer, ou seja, elas não conseguiram mobilizar amplamente as pessoas da forma em que pretendiam.

No interior do universo de disputa por hegemonia na igreja, numa relação com outras opções religiosas, as comunidades eclesiais de base confrontaram-se com uma estrutura extremamente hierarquizada, provocando-lhe certas descaracterizações em seus fundamentos.

Alguns preceitos podem ser elencados e que revelam e explicam as alterações experimentadas pela pastoral popular. Dentre eles temos, a) o isolamento provocado pelo radicalismo diante da burguesia (maniqueísmo político); b) distanciamento entre militantes e base (dicotomia religião-política); c) ausência de organização em âmbito nacional como efeito de um certo espírito basista (improvisado e voluntarismo das grandes lideranças); e d) deslocamento da igreja

para fora do centro de oposição ao governo. Estes preceitos levaram as CEBs a sofrer um grande esvaziamento, tanto quantitativo, ao criar outras formas de organizações sociais, quanto qualitativo, ao perder o ímpeto de renovação das estruturas da igreja e da sociedade. De acordo com o discurso de algumas lideranças oficiais, o momento histórico que se presencia está revestido de outros ingredientes, dentre os quais a Teologia da Libertação perde expressividade, uma vez que ela não corresponde mais aos interesses da igreja e de seus sequazes.

O processo de mudança e esvaziamento por que vêm experimentando as CEBs é determinado por três fatores considerados decisivos: O primeiro é a política de "restauração conservadora", desencadeada pelo alto controle institucional da igreja, centralizado na autoridade do Papa. Esta política consiste, de forma básica, em designar bispos não-progressistas para pastorear as paróquias, controle na forma de institucionalizar os presbíteros, controle pela divisão das paróquias ("reparoquialização"), a desautorização da Teologia da Libertação (referencial ideológico da pastoral popular) e a punição de seus protagonizadores.

Um segundo fator seria o retrocesso dos movimentos sociais realçado por conta da crise da utopia política acelerada pelo desmoronamento do socialismo no Leste europeu, o esvaziamento teórico do pensamento de esquerda e a inexistência de alternativas de mudança social.

Um outro elemento é a crise do catolicismo no âmbito da pluralidade religiosa, concorrência com outras opções religiosas, de forma particular com o pentecostalismo que tem provocado grande evasão de fiéis, principalmente dos segmentos mais desfavorecidos e vítimas da exclusão social.

No contexto da realidade das conversões religiosas, o catolicismo das comunidades eclesiais de base sente-se impotente para enfrentar as concorrentes, pois padece das conseqüências advindas de sua concepção de indivíduo e sociedade que dá prioridade ao coletivo, em detrimento da individualidade, tão valorizada na

sociedade contemporânea, mesmo quando se trata da própria concepção de fé. Isto significa dizer que a Renovação carismática avança com força porque o individualismo é uma característica da sociedade contemporânea.

A aproximação que a RCC estabelece com a ideologia pentecostal foi a maneira encontrada pela igreja católica para competir no mercado religioso e reafirmar a sua autoridade e permanecer hegemônica. Encontrar-se aqui a razão explicativa da lógica que dinamiza o pentecostalismo e outras preferências religiosas, com as quais o catolicismo da libertação não se sente competente para estabelecer e manter um diálogo conseqüente e que faça a diferença, exatamente pelo fato de se tratar de mundos extremamente distintos e antagônicos. Ou seja, no caso das Comunidades eclesiais de base, seu objetivo é extremamente pretensioso, a mudança da sociedade. Esta mudança, que deve estar longe de ser metafórica, deve ser objetiva, concreta e histórica. Mas tal propósito é ambíguo; de um lado pode representar a força e de outro a própria fraqueza da Teologia da Libertação.

Os carismáticos florescem e se difundem cada vez mais na medida em que se sustenta e ganha credibilidade a idéia de que a igreja não deve se envolver em política. O púlpito não pode ser usado para o exercício da política. Com esta nova postura católica, algumas conseqüências políticas são inevitáveis. Provoca-se um afastamento da igreja dos movimentos reivindicatórios e diminui o poder de influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Uma outra questão é de que os carismáticos representam uma estratégia para deter a evasão de fiéis.

Na medida em que se efetiva a reinvenção e a mudança no rosto da igreja católica, simultâneo a este episódio, os "progressistas" vão sendo substituídos, estrategicamente, por conservadores e ultraconservadores. Os conservadores são contra o engajamento político da igreja e contra a Teologia da Libertação. Defendem que os católicos devem abandonar a luta social e priorizar a luta pelo Reino de Deus. Segundo seus pressupostos, as transformações sociais devem

resultar da atitude de se guardar os mandamentos de Deus, tendo em vista de que não é o discurso pela luta de classes que deve ser considerado, mas a igreja deve assumir o discurso de "colaboração" entre as classes sociais.

Esses procedimentos e a mudança no perfil da igreja, da ação radical do clero no sentido de negar e reprimir as experiências políticas da igreja, culminam, por efeito, no reforço da ação dos carismáticos.

Os segmentos conservadores religiosos têm difundido a idéia de que a Teologia da Libertação (exercitada pelas CEBs) foi um "erro histórico" da igreja. Mesmo que esta matriz discursiva proponha um discurso libertador, ela revela uma imposição autoritária. É por conta desta constatação que é preciso mudar no sentido de se resgatar o apego à Bíblia (antes era relegada a terceiro ou quarto planos). A Bíblia deve ser colocada no coração e na práxis da Igreja, caso não se queira que a Igreja do futuro represente uma igreja ignorante de sua missão essencial e exigente.

Assiste-se, portanto, um desinteresse pelas programações políticas, e dá-se mais atenção às atividades devocionais, numa conjuntura em que as perspectivas pentecostais são aceitas mais facilmente pelos pobres brasileiros do que o modo de vida da CEB e a teologia da libertação. Assiste-se um afastamento forte das CEBs da cultura popular e um infiltramento de êxito das agências pentecostais e neopentecostais.

A aproximação e distanciamento do povo em relação às CEBs e o estreitamento da preferência pelos carismáticos podem ser colocados nos seguintes termos: As CEBs desejavam uma mudança cognitiva, procurando transformar as pessoas por terem um conhecimento errado, vulgar, popular; os carismáticos querem a mudança normativa pelo fato de as pessoas sustentarem "valores errados". Com os carismáticos, há uma separação entre religião e cultura; considera-se a cultura como diferente da religião; por isso, o que precisa ser mudado é a religiosidade das pessoas em vez da cultura.

As finalidades das CEBs são diferentes. A proposta é mudar a cultura popular e para que isso ocorra é necessário romper com ela. Os carismáticos, ao contrário destes procedimentos, estão interessados em milagres, em curas e com o poder deles neste mundo. As CEBs “*não se identificam com milagres e, certamente, não relacionam estes com o plano de libertação e de transformação de Deus*” (Erickson, 1996: 251).

Por fim, o problema do esvaziamento e do distanciamento das CEBs e da adesão popular à estrutura carismática pode ser revelado pela compreensão de que foram os pobres que escolheram e fizeram a sua opção preferencial pela RCC, ao passo que as CEBs é que fizeram a opção pelos pobres. É, portanto, esta dinâmica Igreja-CEB a chave para se entender a diminuição da influência das CEBs sobre a vida dessas pessoas.

2.3 A carismática despolitização da igreja

O movimento de Renovação Carismática (RCC) surge na revivescência pós-conciliar, representando uma modulação do catolicismo no diálogo com a era pós-moderna, oferecendo uma nova subjetividade religiosa fundamentada nos paradigmas neopentecostais de emotividade e se estabelecendo como uma agência moderna de aflição. Nasce nos Estados Unidos no final da década de 60, espraiando-se de forma surpreendente por todos os cantos e recantos dos continentes. Atinge a Sociedade brasileira aproximadamente no ano de 1969.

O movimento católico pentecostal começou em Pittsburgh, Pensilvânia, Estados Unidos, na Universidade de Duquesne, dirigida pela fundação “Padres do Espírito Santo”. Em 1966, dois professores leigos de teologia, de Duquesne, Ralph Kiefer e Bill Storey, começaram uma busca espiritual que os levaram a ler os livros “*A Cruz e o Punhal*” de David Wilkerson e “*Eles Falam em Outras Línguas*” de

John Sherril. Depois de ler estes livros, os dois homens começaram a procurar alguém na região de Pittsburgh que tivessem recebido o batismo no Espírito Santo, com acompanhamento de línguas. Com o tempo e com a ajuda de um sacerdote da Igreja Episcopal entraram em contato com um grupo de oração liderado por presbiterianos. Neste grupo de oração pentecostal Kiefer e Storey foram batizados no Espírito Santo e falaram em línguas que nunca tinham aprendido.

Os dois professores realizaram um retiro de fim de semana para várias pessoas, com a intenção de sentirem a experiência do Espírito Santo na Igreja Católica. Aproximadamente trinta leigos católicos, entre professores, estudantes formados e suas esposas reuniram-se durante o fim de semana, de 17 a 19 de fevereiro de 1967, em Pittsburgh, para a primeira reunião católica de oração em busca do Espírito Santo: *“insatisfeitos com seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e sobretudo com suas experiências religiosas, buscavam uma forma de renovação espiritual que viria a afetar drasticamente a própria Igreja”* (Prandi, 1997: 32). As reuniões foram realizadas numa grande casa de retiro conhecida como “A Arca e a Pomba”. Este encontro ficou conhecido como o “fim de semana de Duquesne”.

O Movimento de Renovação recebeu diretamente influências de grupos avivados protestantes; aliás, tais grupos participavam dos retiros espirituais, aproveitando o desejo de todos na experiência da transformação que o Espírito Santo podia favorecer na vida das pessoas. As pessoas envolvidas nesses encontros espirituais tinham consciência do que queriam:

“Sentiam que o aprofundamento da vida espiritual não podia resultar simplesmente da ação humana, o que sempre deixaria cada um sentir-se como órfão invadido pelo vazio e pelo desânimo. Acreditavam que era o Espírito que

renovava a face da Igreja e do mundo, através de sua ação nas pessoas”
(Prandi, 1997: 33).

A Renovação Carismática Católica se organiza em torno de *grupos de oração* e *Seminários de Vida no Espírito*. Outras reuniões como cenáculos, rebanhões, encontrões, festivais são outras atividades que provocam aglutinações massivas.

“Os grupos de oração na RCC podem ser interpretados como espaços religiosos que permitem ao fiel procurar uma satisfação espiritual, desligando-se do mundo material. Ao ser essa satisfação desligada simbólica e ideologicamente da própria experiência material dos membros, que se confrontam na vida cotidiana com conflitos pessoais e de classe, o mundo objetivo das relações de produção e reprodução da existência humana ficam exteriores ao grupo. Consequentemente, ao não ser trazida para dentro do grupo essa realidade objetiva, é mais difícil que os grupos possam vir a ser agentes de transformação social” (Rolim, 1995: 95).

Mas são os grupos de oração o alicerce social da estrutura do Movimento; sua atividade central é a oração, louvor, ação de graças, oração em línguas, de contemplação, de libertação e de cura. Vive-se nos grupos de oração um clima de emoção, de manifestação de experiências pessoais (testemunhos, depoimentos, relatos de experiências), de leitura bíblica e cantos variados; há um clima emotivo e festivo que acontece aproximadamente durante duas a três horas; há orações em línguas (glossolalia), curas interiores e físicas. Ao aderir os grupos de oração, os fiéis estão à procura de uma resposta religiosa para os seus sofrimentos cotidianos. Estas características assemelham os carismáticos aos pentecostais, os diferenciam de outros grupos religiosos atuantes no interior da Igreja Católica.

São nos grupos de oração e na ritualização da Palavra que a proposta religiosa da RCC (Renovação Carismática Católica) se torna visível e é através deles que acontece a adesão dos fiéis como membros: é assim que se forma a base social do Movimento. Por outro lado, a formação das comunidades carismáticas representam a base da estrutura da RCC. Todos os grupos de oração devem objetivar viver a experiência de comunidade, aliás o amadurecimento da Renovação deve levá-los a organização de comunidades de formação.

Movimento originariamente de classe média, é necessário assinalar que a RCC tem “*penetrado no segmento mais popular e pobre da população, através de suas atividades massivas. Essas classes contribuem mais para a formação da clientela religiosa flutuante do que como membros incorporados para engrossar o movimento*” (Carranza, 2000: 49). A expansão da RCC pode ser explicada pela forma de penetração no universo simbólico e religioso da classe popular. Isto quer dizer que a proposta religiosa da RCC relaciona-se estreitamente com o modelo católico tradicional da sociedade brasileira e da classe popular.

O Movimento Carismático atinge o Brasil em 1974, na cidade de São Paulo, através dos padres jesuítas, em especial do Pe. Harold J. Rahm, e a cidade escolhida foi Campinas. Harold J. Rahn é um jesuíta que veio dos EUA para o Brasil investido da incumbência de estimular aqui o movimento carismático católico. Mas quais os fatores sociológicos que contribuíram para que a RCC se enraizasse e consolidasse nesta cidade? É preciso considerar os fatores conjunturais no final da década de 60. A Igreja de Campinas queria consolidar um tipo de catolicismo por opção ou convicção, tendo em vista a crise do catolicismo urbano que a igreja enfrentava, perante as transformações sociais que a cidade estava envolvida. O catolicismo urbano tradicional de Campinas estava em crise na metade da década de 60. O esforço da igreja concentrou-se na pregação de um catolicismo por opção ou convicção, o qual teria expressividade na classe média,

que através dos movimentos revivalistas assumiria a tarefa de retomar a hegemonia da Igreja, como uma missão profética. A estratégia de começar o movimento carismático nessa cidade do interior de São Paulo se prende ao fato de lá se concentrarem muitos missionários evangélicos norte-americanos, significando assim uma ameaça às tradições católicas campineiras. De Campinas, a RCC se espalhou para todo o Brasil. A expansão do movimento deu-se rapidamente entre os católicos, apesar das restrições impostas pelo clero brasileiro. Atuando clandestinamente, o movimento praticamente tornou-se de leigos, e poucos padres apoiavam.

Ainda em relação ao distanciamento das CEBs, a emergência e o avanço da RCC acentuou este fenômeno pela aglutinação que passa a provocar com a presença de segmentos populares em suas atividades e programações.

É através dos *Seminários de Vida no Espírito* que a RCC mantém e reproduz o seu quadro dirigente. Os *Seminários* acontecem para os principiantes, os iniciados na RCC, onde recebem formação para se constituírem servos. São esses *Seminários* que garantem, portanto, a dinâmica da RCC em todos os lugares; têm uma metodologia própria que garante a identidade do Movimento e criam as condições para a disseminação de suas propostas; têm a responsabilidade de formar os futuros líderes, treinando-os no amadurecimento dos diferentes dons ou carismas (dom de orar em línguas, dom de cura, dom de profecia, dom de interpretação). É o *Seminário de Vida no Espírito* que produz a unidade e a reprodução ideológica do movimento.

Os temas oficiais do *Seminário de Vida no Espírito Santo* pode ser elencados na seguinte disposição: sementeiro, amor a Deus, pecado e salvação, Senhorio de Jesus, Fé e conversão, Serás inteiramente do Senhor teu Deus – falsas doutrinas, amor aos irmãos – perdão, cura interior, a promessa do Pai – o Espírito Santo,

grupo de oração, caminhar no Espírito Santo, a Igreja Católica tem uma mãe, não é órfã.

O *Seminário* se propõe aos seguintes objetivos: evangelizar os participantes, levando-os a terem um encontro pessoal com Jesus; despertar os participantes para a realidade de uma vida conduzida pelo Espírito Santo e para o uso dos carismas a partir do batismo no Espírito Santo; renovar e reforçar a fé daqueles já engajados na igreja pastoral e movimentos, levando-os a um novo ardor no poder do Espírito; criar nos participantes um elo forte de fraternidade e amizade, base futura no grupo de oração; engajar os participantes na igreja, num grupo de oração fixo, conduzindo-as a uma caminhada permanente de serviços e crescimento de fé (Silva, 1997: 27).

As programações e as atividades da RCC são viabilizadas por um projeto mais amplo conhecido como *Ofensiva Nacional*, que vem realizando no Brasil, desde 1995, um trabalho de expansão e atração dos membros distanciados da Igreja Católica. A *Ofensiva* parte de três pontos: a Unidade, a Identidade e a Missão do movimento.

A efetivação da *Ofensiva Nacional* nas dioceses existentes dá-se através da mobilização de uma série de secretarias. Elas, de certa forma, mostram de modo claro o processo de burocratização dos dons e carismas na RCC. Para agilizar as diversas expressões da RCC, existem várias Secretarias Nacionais coordenadas por uma Comissão Nacional, cujas designações e funções seguem-se.

1. Secretaria Ágape: atua com os casais; este projeto visa trabalhar com a família como um todo (pais e filhos, viúvos e viúvas, desquitados e divorciados). Pretende-se promover a evangelização da família, uma das prioridades da RCC;

2. Secretaria Atos 2: o derramamento do Espírito provoca vida comunitária. Esta secretaria trabalha no sentido de esclarecer o significado do que é viver em comunidade;
3. Secretaria Rafael: realiza trabalhos de libertação. Orienta o exercício do ministério da cura interior e libertação; promovem a formação e orientação para este serviço.
4. Secretaria Marcos: atua com jovens. É um projeto voltado para suscitar lideranças jovens e a criação de uma linguagem própria para a juventude, levando-a a se engajarem na Igreja pela RCC;
5. Projeto Davi: atua na área musical. Estabelece orientações para o ministério de música, através de cursos, festivais e congressos. Por ter uma ligação com os jovens, este projeto trabalha em parceria com a Secretaria Marcos;
6. Secretaria Lumen: orienta todas as iniciativas de meios de comunicação da RCC, estimulando a utilização desses meios de comunicação;
7. Secretaria Marta: serve na Ação social e promoção humana. Divulga, orienta e estimula a promoção humana na RCC no Brasil (engajamento em trabalhos com creches, menores abandonados, toxicômanos, marginalizados, os quais precisam de apoio e orientação);
8. Secretaria Matias: atua no setor político;
9. Secretaria Pedro: objetiva congregar e formar pregadores da RCC no Brasil; promove o cadastramento dos pregadores e realizam encontros regionais e nacionais de pregadores;
10. Secretaria Magnificat: trabalha com as irmãs religiosas. Tem o objetivo de levar a RCC às religiosas por meio de retiros, grupos de oração, seminários e grupos de intercessão;
11. Secretaria Renascer: atua com os seminaristas. Está preocupada e dá apoio à formação dos novos pastores e líderes das Comunidades carismáticas; quer

dar apoio aos seminaristas engajados na RCC, promovendo retiros e encontros a nível nacional e estadual, estabelecendo correspondência com todos eles com a finalidade de mantê-los integrados à RCC;

12. Secretaria Moisés: trabalha com intercessão (Carranza, 2000: 60; Ofensiva Nacional : E sereis minhas testemunhas 1, 1993: 81-85).

Há outras secretarias especiais como o projeto Jornal Jesus Senhor que trabalha com meios de comunicação e o projeto Escola Nacional de Formação Paulo Apóstolo.

A Escola Paulo Apóstolo tem como finalidade básica unificar a linguagem para a Ofensiva Nacional (Marketing da Fé). Uma outra finalidade é a organização da Escola Nacional de formação de coordenadores, professores e diretores de Escolas Diocesanas. A Escola deve organizar cursos por correspondência, produção de vídeos, fitas cassetes, livros e coordenação dos cursos oferecidos pelas Secretarias.

2.4 A pentecostalização da Igreja Católica e a “opção” do povo

O movimento de Renovação Carismática surge como um fenômeno articulado e com estreitas relações com o pentecostalismo protestante, sendo denominado no seu início de pentecostalismo católico. A pentecostalização da Igreja Católica traz uma nova espiritualidade cristã que prioriza o gosto pela leitura da Bíblia, a crença nos dons recebidos no batismo pelo Espírito Santo. Mas desde a sua origem, a Renovação Carismática estabeleceu alguns caracteres diferenciadores com o pentecostalismo protestante materializados na noção de autoridade, de obediência e de identificação à Igreja Católica.

“À medida que a RCC ia penetrando na geografia brasileira levantava suspeitas sobre suas expressões pouco ortodoxas – sobretudo ligadas ao pentecostalismo. Além disso chegavam ao país informações desencontradas sobre o pentecostalismo católico difundido na Europa e Estados Unidos. Tudo isso suscitou na CNBB a necessidade de solicitar informações e esclarecimentos dos fundadores sobre esse novo movimento espiritual no Brasil. De tal maneira que, em 31 de maio de 1973, com a presença do Pe. Haroldo e mais outro sacerdote, realizou-se uma reunião na CNBB, Brasília, em que foi definida, pela primeira vez, em solo brasileiro a RCC como um novo modo de ser Igreja” (Carranza, 2000: 37).

Esse pentecostalismo católico avança criando tensões e resistências no interior do próprio catolicismo, suscitadas principalmente pela denominação que possuía; aos poucos, o rótulo de pentecostalismo católico foi substituído pela denominação Renovação Carismática Católica. Era necessário a mudança do termo; ele representava um incômodo, tendo em vista ser uma designação pejorativa dos evangélicos que não pertenciam às igrejas históricas. No Brasil, a RCC muda de nome pelo cuidado de não ser confundida com os fundamentalistas brasileiros. Todas essas mudanças, que não são só de cunho semântico e de termo, representam o início do distanciamento da “abertura ecumênica, que a RCC desejava adotar (Carranza, 2000: 35). Contrária e em oposição à Teologia da Libertação, a RCC suscita resistências no segmento progressista da Igreja Católica. Os carismáticos nascem pentecostais; centralizavam tudo na pessoa de Jesus, impulsionados pelo Espírito Santo, em detrimento ao culto a Maria, aos santos e a outras práticas específicas do catolicismo.

Na década de 70, a RCC marca já a sua atuação significativa no Brasil provocando no interior da Igreja rejeição e apoio, assimilação e domesticação do movimento (Cf. Carranza, 2000: 16). Os anos 80 representam tanto a sua

consolidação institucional como seu avanço pela sociedade nacional. Configurando-se como um movimento de massa, sua base social está além da classe média; atinge também grande parte do setor popular do catolicismo.

Quando se faz uma comparação entre os movimentos neopentecostais de tradições religiosas distintas, como, por exemplo, de um lado o carismático dentro do território católico e de outro o pentecostal na tradição protestante, dá-se conta que a hegemonia histórica da Igreja católica, no campo do pluralismo religioso brasileiro, tem sido desafiada pelo processo de pentecostalização. Em todos os limites territoriais carismáticos (nos cultos de celebração e missa, nos grupos de oração, nas comunidades, no seu cotidiano), constata-se que os fiéis católicos estão adotando práticas e estilos de celebração típicos da conduta religiosa e do modo de ser pentecostal. E o fundamento dessas práticas e dessas crenças residem na *“crença de que o Espírito Santo derrama sobre os fiéis a variedade de seus dons, repetindo-se hoje episódios do cristianismo primitivo”* (Edson Pascoal, 22, professor de teologia do IBADAM, evangélico pentecostal).

Tanto a crença pentecostal como a carismática é veiculada através de textos bíblicos que evocam a força do Espírito Santo e através dos depoimentos sobre a mudança de vida que possa levar à conversão de outros. Tais experiências religiosas não estão preocupadas com provas de veracidade do poder do Espírito, mas a tônica é viver a manifestação dos poderes de Deus intensamente, seja através de curas e do dom de falar línguas, seja através da oração em línguas e por meio de profecias. Mas se no pentecostalismo a comunicação com o sagrado ocorre sem a mediação de agentes especializados, nos carismáticos aparece a figura de Maria na função de intercessora.

“Os carismáticos, portanto, na disputa por adeptos, colocam-se no universo de competição religiosa aproximando-se do estilo pentecostal. Neste processo de

diminuição das diferenças com os pentecostais, copiam o que estes grupos tem de mais atraentes, provando a tendência contemporânea da homogeneização dos grupos religiosos cristãos. Mas “*a tradição católica tem um peso muito grande e faz com que os adeptos deste movimento [dos carismáticos] vivam uma tensão entre as crenças pentecostais e as doutrinas e normas da Igreja católica*” (Machado, 1996: 187).

A pentecostalização do “povo” católico revela e sugere o avanço do pensamento conservador em detrimento às possibilidades reivindicadas pelos segmentos populares que aderem o motivo da transformação social.

Quando se evidencia a rápida expansão do pentecostalismo, como o fenômeno mais importante no cenário religioso do Brasil, neste final de milênio, percebe-se o fato de se ter refreado o crescimento das Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs) da Igreja Católica e o avanço, em seu interior, do Movimento de Renovação Carismática. É como se acreditasse que as CEBs fosse um fato social dos anos setenta e o pentecostalismo um fato social dos anos noventa.

A expansão inusitada e o êxito da Renovação Carismática pode sugerir a relevância, o valor e o significado do pentecostalismo como ideologia estratégica na conquista de adeptos. Com esta força, o mundo católico assimila esta visão de mundo, esta cosmovisão e esta forma doutrinária e ética de conduta; os carismáticos emprestam dos movimentos pentecostais algumas receitas para adquirir mais popularidade e visibilidade. A aceitação da matriz discursiva pentecostal revela um descontentamento do “povo” católico com o catolicismo tradicional e, por outro lado, possibilita a visibilidade de uma não socialização satisfatória e sólida das pessoas à estrutura hierárquica católica como se imaginava. É como se o pentecostalismo obrigasse a Igreja tradicional a constatar a sua falha histórica, sua fragilidade para despertar a fé, sua parcialidade no ato de evangelizar

apesar ou por causa de todo o seu aparelho complicado, supostamente orientado para a evangelização (Comblin, 1998: 151).

De acordo com Rolim, a penetração do pentecostalismo protestante nos segmentos populares dá-se por conta da ausência de elitismo, diferentemente das formas doutrinárias das igrejas protestantes tradicionais e da Igreja católica. E talvez seja esta ausência de elitismo o segredo do seu sucesso, de sua reprodução (1980: 139). A Igreja católica, ao construir sua sociabilidade fundamentada nos valores pentecostais, tem a clareza das condições de favorecimento da aproximação de sua estrutura com a massa popular. O pentecostalismo é um fenômeno eminentemente de massa; e esta representa o solo social, por excelência, onde o discurso e os valores pentecostais germinam e crescem de forma surpreendente.

“Assim, os agentes religiosos transmissores da mensagem, saídos das camadas populares, bem como a comunicação por meio de uma linguagem popular demarcavam as barreiras que separavam o pentecostalismo tanto do evangelismo tradicional como do catolicismo oficial. Pastores pentecostais e simples crentes se serviam da Bíblia como fonte exclusiva de suas crenças e de suas prédicas. Enquanto o evangelismo utilizava-se da Bíblia e a difundia através de um processo organizacional elitista e o catolicismo empenhado na catequese adotava procedimentos também elitistas, expressando um e outro formas culturais autoritárias, de cima para baixo, de quem sabe para quem não sabe, o pentecostalismo desde o início rompeu este esquema. Não olhou para as massas à luz da discriminação cultural e social” (Rolim, 1980: 140).

O catolicismo sempre olhou com indiferença as pessoas simples do povo, considerando-as religiosamente ignorantes. Essa gente marginalizada pelo catolicismo elitista passa a ser acolhida por um novo tipo de evangelismo que fala a língua deles, possibilitando-lhes um espaço à espontaneidade de suas crenças. Do

ponto de vista comparativo, o pentecostalismo propunha a transição da condição de objetos para sujeitos da sua evangelização pessoal e coletiva: o que era monopólio de uns passa a estar ao alcance de cada um.

Considerando o exemplo da experiência espontânea, típica da estrutura pentecostal, a RCC reinventa a pedagogia eclesial, na qual os fiéis tomam consciência, ao contrário da igreja oficial, tradicional, que podem exprimir sua crença, livremente, com espontaneidade de gestos e palavras; que podem ter acesso a Deus através do diálogo da oração.

A socialização do pentecostalismo católico, em vários lugares, acontece com o reconhecimento e obediência à autoridade papal, interesse pela leitura bíblica, zelo missionário, primazia e relevância aos dons e carismas, a experiência do falar em línguas estranhas (a glossolalia), culto ao Espírito Santo, a Virgem Maria e o fundamento básico da oração.

As mudanças complexas, mas significativas, que ocorreram no universo religioso brasileiro, causaram algumas implicações na hegemonia da Igreja Católica. Desse modo, o catolicismo assume a condição de ser uma entre várias ofertas religiosas; ele deixa de ser a religião da cultura brasileira.

CAPÍTULO III

RACIONALIZAÇÃO E RCC: a atuação dos carismáticos em Manaus

"O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo irracional" (Max Weber)

Antes do advento da ciência moderna (século XVII) interpretava-se a realidade social a partir de uma perspectiva e de uma concepção “encantada” (baseada numa visão onde o mundo era habitado por seres misteriosos, mágicos e miraculosos, governando-o ou dirigindo-o por meio de forças ou poderes mágicos, irracionais e arbitrários, por energias incompreensíveis racionalmente e inexplicáveis logicamente). O mundo “encantado” só é conhecível por meio das relações de “simpatia” existentes nele e pela causalidade direta de nossa maneira de pensar os seres e as coisas, pelo recurso das estruturas simbólicas (palavras, gestos, gravuras e desenhos). O mundo encantado era regido, dogmaticamente, pelos imperativos religiosos, míticos e místicos.

O “desencantamento do mundo” acontece, assim, na medida em que o conhecimento contemplativo ou simplesmente especulativo se orienta e é comandado para a prática (saber como poder). É neste sentido que a ciência moderna aparece com o propósito de desencantamento do mundo.

Weber propõe o desencantamento do mundo para caracterizar o dissolvimento da magia enquanto técnica de salvação; significa a desdogmatização

do poder religioso sobre as representações gerais que os homens se fazem do mundo e de sua própria existência. O “desencantamento” é tomado como produto do processo de secularização (outra denominação para a *racionalização*) que faz parte da formação da tessitura da modernidade.

Na medida em que se estabelecem relações, processos e estruturas próprias do capitalismo, desenvolvem-se formas racionais de organização das atividades políticas, econômicas, jurídicas, educacionais, religiosas e outras. As diversas esferas da vida social, aos poucos, vão sendo burocratizada; e tudo se burocratiza regido por um padrão burocrático racional legal. “*Desde que se formou o moderno capitalismo, o mundo passou a ser influenciado pelo padrão de racionalidade gerado com cultura desse mesmo capitalismo*” (Ianni, 1995: 114). O processo de desenvolvimento do capitalismo é simultaneamente um processo de racionalização.

Quando se percebe que o mundo intelectualizado é o mundo onde reina o controle da lógica científica, regido por leis que a ciência pode tornar inteligível e que a técnica pode prevalecer, comprova-se que é o lugar, por excelência, onde tudo é passível de previsibilidade: trata-se de um mundo sem magia, pelo fato de excluir toda e qualquer autoridade do supra-sensível na ordem das coisas (naturais e humanas); porém, é desprovido de sentido. Tudo que acontece aqui tem uma explicação racional. O desencantamento do mundo implica, portanto, não somente a não interferência do sobrenatural ou divino, mas a vacância mesma de sentido (Japiassú, 1996: 105). A possibilidade da efetivação deste desencantamento relaciona-se com a condição de que a lógica da economia capitalista produza e estabeleça comportamentos necessários para a sua reprodução e avanço.

A esfera racional convive com o domínio tradicional e carismático. O homem contemporâneo, moderno e pós-moderno, portanto desencantado, destina-se a conviver e a se relacionar com uma época de recorrência intensa e enérgica a Deus, aos profetas e mágicos, na qual os valores essenciais, indispensáveis e mais

sublimes retornam à vida pública e social. Esta é uma propositura teórica recorrente no debate contemporâneo. Se em determinadas situações pode prevalecer o padrão carismático ou o tradicional, é visível também situações em que a dominação racional predomina amplamente, fundamentada no padrão estabelecido pelo moderno capitalismo europeu, com tendências mundiais.

O progresso científico e tecnológico induziu o indivíduo a deixar de ter fé e de tornar inacreditáveis os efeitos dos poderes mágicos, a força dos espíritos e dos demônios; com isto perdeu-se o sentido do profético e, sobretudo, do sagrado. Se a mundialização do capitalismo, por efeito, propõe acelerar o processo de racionalização do mundo, é preciso explicar o refúgio em potencial dos homens às coisas divinas e sagradamente superiores e que coisas são estas que as pessoas estão à procura.

Considerando que *“o desencantamento do mundo, que veio pela mão da racionalização crescente das relações sociais no contexto do capitalismo, arrancou da existência dos homens os deuses e demônios que em tempos passados foram presenças vivas e atuantes”* (Lazarte, 1996: 75), cogita-se a hipótese de que a racionalidade neocapitalista faculta condições para o retorno e vigência desses deuses e demônios.

“No jogo das relações sociais e na trama dos padrões e valores culturais, tendo em conta processos e estruturas também econômicos e políticos, as mais diversas formas de vida religiosa não só são levadas a inserir-se e redefinir-se no âmbito da sociedade como um todo como podem rotinizar-se e secularizar-se, constituindo segmentos mais ou menos básicos da cultura” (Ianni, 1995: 119).

Essa realidade, de certa forma, propõe e significa a fragilidade e a fragmentação deste “desencantamento”. Mas a racionalização e a intelectualização

produzem, entretanto, uma conseqüência decisiva: elas desencantaram o mundo. Este processo significa que com o progresso da ciência e da técnica, passou-se a desacreditar na vitalidade dos poderes mágicos, nos espíritos e nos demônios; perdeu-se, assim, o sentido profético e, portanto, do sagrado (Freund, 1976: 23). A conjuntura contemporânea em que se insere é a fragilidade e limitações desses progressos científicos e tecnológicos.

O processo de desenvolvimento da ordenação capitalista desencadeia, ao mesmo tempo, um processo de racionalização. Assim, *“com o vaivém, de permeio às mais surpreendentes situações, juntamente com as relações, os processos e as estruturas próprias do capitalismo, ocorre o desenvolvimento de formas racionais de organização das atividades sociais em geral, compreendendo as políticas, as econômicas, as jurídicas, as religiosas, as educacionais e outras”* (Ianni, 1995: 113). O desenvolvimento do capitalismo confunde-se com o desenvolvimento de uma racionalidade característica, a qual se transforma na medida em que a estrutura capitalista se expande e se globaliza.

A racionalidade tende a permear todas as relações sociais humanas e formatá-las sendo que

“originada com o mercado, a empresa, a cidade, o Estado e o direito, tende a organizar progressivamente os mais diversos círculos de relações sociais, compreendendo os grupos sociais e as instituições em que se inserem, da fábrica à escola, da agência do poder estatal à família, dos sindicatos aos partidos políticos, dos movimentos sociais às correntes de opinião pública” (Ianni, 1995: 114).

Instaura-se um processo de burocratização societária pautado num padrão burocrático racional legal. A fragilidade, o caráter fragmentário e fragmentado deste processo secular do “progresso” marginalizou, privou e excluiu o homem

moderno de seus proveitos e benefícios, daí poder constatar que as velhas igrejas abrem seus braços acolhedores aos que não puderam suportar com vigor e robustez o destino da nossa época, destino este caracterizado por uma racionalização e intelectualização e pelo “desencantamento do mundo”.

O desencantamento do mundo e a racionalização crescente deixaram nas almas grandes lacunas e a destituíram de significados relevantes, principalmente ao perceber que tal realidade perde o sentido que movimenta e dinamiza a ação humana. Tenta-se organizar e confortar a alma com uma amálgama de religiosidades, esteticismos, moralismos e cientificismos. Este é um pressuposto fundamental para se começar uma reflexão metódica acerca do contexto real e dos nexos lógicos entre sociedade e religião na era contemporânea de intensificação do espírito capitalista.

A compreensão dessa relação e da própria explicação temática sobre as preocupações postas nesta projeção investigatória pode se dar a partir do momento em que se constata que o mundo sem encanto, sem magia, submetido ao cálculo e ao interesse, esvazia a vida cotidiana de sua expressão significativa; o seu sentido se esvanece, desfaz-se. São efeitos do “*mundo da razão instrumental, da razão subjetiva, o mundo que o iluminismo ajudou a construir, e cujo destino se mostra incerto em virtude do desenvolvimento a que essa racionalidade conduziu*” (Lazarte, 1996: 80).

Constata-se a fragilidade e fragmentação dessa racionalização crescente, afirmando-se que ela está longe de representar um progresso no sentido corrente do termo, e até mesmo de ser razoável. “*Conquanto tenha por fundamento a técnica científica, não se pode dizer que constitua um progresso do saber no sentido de um melhor conhecimento de nossas condições de vida*” (Freund, 1976: 20). Esta condição conjuntural não significa que seremos inseridos num processo de intelectualização do mundo, de pensar e apreender de forma crescente os

significados e as significações do que constitui o nosso universo social; não significa, pois, absolutamente um conhecimento geral crescente acerca das condições nas quais estamos envolvidos e que nos envolvem.

A compreensão do significado da epifania (apropriação e crença nas manifestações religiosas e sobrenaturais) pode facultar e corresponder a possibilidade de apreensão e apropriação de um mundo desconsiderado e relegado pela secularização e racionalização da conduta humana. De certo, especula-se que as objetivações do espírito sobre-humano não devam estar voltadas para o homem externo, mas de forma estratégica para os conflitos existenciais íntimos da vida humana. Ele reivindica para si o que foi esquecido e não contemplado pela racionalidade instrumental.

Se a crise da sociedade se agudiza e o universo e a dimensão da orfandade humana cresce, fortalece-se e potencializa-se a recorrência às agências do sobrenatural. Questiona-se, portanto, se a racionalização vigorosa e expansiva possa ter proporcionado homens mais pacíficos, mais morais, mais conscienciosos, mais tolerantes, mais felizes, mais plenos.

O significado e a característica da natureza da racionalização (associada aqui à noção de intelectualização) vislumbra-se como resultado da especialização científica, da diferenciação e adversidade técnica peculiar à civilização ocidental; consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades, com base no controle preciso das relações entre os homens, dos seus instrumentos e seu meio, com vistas à maior habilidade e produtividade.

Segundo Octávio Ianni, “à medida que corre o século XX, atravessando guerras e revoluções, nacionalidades e nações, culturas e civilizações, o capitalismo intensifica e generaliza o desencantamento do mundo” (Ianni, 1995: 133), e com ele, concomitantemente, vislumbra-se o retorno de algumas assombrações pretéritas, de um revanchismo do sagrado e de uma pretensa

“ressacralização da vida”.

Pressupõe-se que o homem racionalizado esteja consciente de que vive no provisório, no temporário; sofre, na medida em que percebe que sua felicidade é frequentemente adiada para o amanhã, ou para depois de amanhã, e porque se encontra envolvido e situado numa dinâmica que não cessa de surpreendê-lo e decepcioná-lo com novas e criativas possibilidades e esperanças. Percebe-se o caráter utopista da racionalização, uma vez que deixa acreditar que a felicidade é para os filhos, para os netos, para as gerações subseqüentes e assim por diante, e que o homem de hoje não deve desfrutá-la.

O homem que tem sua felicidade adiada e, ao mesmo tempo, subtraída, é impedido de se satisfazer com aquilo que lhe é oferecido e disposto, tendo em vista que a racionalização e a intelectualização crescentes transformam a dialética do interior e do exterior na de um vazio real e de uma plenitude ilusória. Todos os significados são asfixiados e nada mais permanece.

Se o progresso é inegável por ser uma realidade concreta, é também verdade que não existe e não se dá em toda parte; dá-se de forma parcial, não chega à todos; é fragmentado, fragmentário e fragmenta. A racionalização ainda não é um sinal de progresso para todos, porque também marginaliza, exclui, subtrai, relega em benefício de outros.

O capitalismo compreende todo um vasto complexo processo social, econômico, político e cultural, o qual instaura e possibilita o desenvolvimento da racionalização das ações e relações, das instituições e organizações; esta racionalização só pode ocorrer e se desenvolver indispensavelmente a partir de modificações de práticas e ideais, padrões e valores sócio-culturais, transformando-se o imaginário e as atividades de uns e outros.

No seu itinerário de formação, consolidação e expansão, o capitalismo influencia, cria, tensiona, modifica, recobre, subsume e até mesmo dissolve outros

modos de organização das atividades produtivas e da vida sócio-cultural. É este o contexto conjuntural que favorece o retorno das assombrações e fantasmas, do apego ao sagrado e ao tradicional. Isto quer dizer que “*o padrão de sociabilidade envolvido no processo de racionalização das ações, relações, instituições, organizações e formações sociais pode influenciar, tensionar, modificar, recobrir ou mesmo dissolver os padrões de sociabilidade não-capitalistas, tais como o carismático e o tradicional*” (Ianni, 1995: 116). Mesmo que as tradições e as instituições carismáticas ressurgam e revigorem-se ou de algum modo possam constituir-se na periferia ou no interior da estrutura racional, ou burocrático legal, reconhece-se que este se mantém com certa dominância na história moderna europeia e mundial. O modo em que se dá a mundialização, a globalização, a complexificação, abrangência e expressividade das relações, processos e estruturas típicas do capitalismo como civilização, as instituições que constituem a vida social passam a ser modificadas, diluídas e subsumem-se com o avanço desse padrão. Constata-se que a expansão e avanço da esfera religiosa não significa sua prevalência e perspectiva de dominância no cenário local, regional, nacional e global. É possível dizer que é um processo que faz parte e convive com a racionalização do mundo, mas não significa ameaças de dissolução e descaracterização deste processo, uma vez que a racionalização tem sido a força decisiva no mundo moderno.

O racional pode perfeitamente conviver e interagir com o poder tradicional e o poder carismático. A realidade social, que é sempre confusa, complexa, múltipla, desordenada, infinda e caótica, pode ser interpretada e compreendida a partir desses três tipos de dominância.

Assim, mesmo com o despertar e o avanço do sagrado, são evidentes as situações nas quais a dominação racional predomina amplamente, segundo o padrão inaugurado com o moderno capitalismo europeu e progressivamente

mundial (1995: 114), propõe Ianni. O avanço do sagrado não tem toda esta dimensão e proporção de instaurar e consolidar o reencantamento da conduta humana. A vigência do sagrado é um processo marginal à realidade da secularização e racionalização do mundo. Esta fase de possível sacralização do comportamento e de visualização de algumas assombrações pode ser um processo provisório, passageiro, temporário, na medida em que responde a uma função social em momentos de efervescência sócio-política, econômica e cultural.

Está em curso o desencantamento do mundo, caracterizado pela universalização, generalização, globalização, intensificação e extensificação da lógica capitalista. O processo de racionalização desenvolve-se por todos os cantos e recantos da vida social, ao mesmo tempo que multiplica sua capacidade de influenciar, disciplinar e potenciar as ações e relações, assim como as instituições e organizações de todos os tipos e em todas as partes do mundo. O Movimento de Renovação Carismática se desterritorializa e deixa de ser típico e específico dos Estados Unidos, seu berço originário; logo se revela mais ou menos generalizado e vai se territorializando em determinados lugares; aparece como uma tendência a desenvolver-se em todos os cantos e recantos da estrutura societária. No Brasil, já adquire a capacidade de influenciar e disciplinar as ações e relações, submetendo os indivíduos à sua organização e aos produtos de sua invenção. Aos poucos vai sendo organizado e dinamizado pelas tecnologias da racionalização, por excelência, pelo recurso da psicologia.

Na dinâmica da sociedade, emergem valores sólidos, singulares, contraditórios e críticos. Consta-se que os valores que libertam também podem aprisionar os homens. É desse modo que o próprio capitalismo, ao libertar a humanidade do apego à tradição, desgastou os vínculos comunitários, coletivos e societários, marginalizando e legando aos homens uma vida sem sentido, presa a uma insatisfação permanente, um tempo presente sempre esvaziado – propondo a

expectativa irônica de se alcançar o que se espera no depois, mais adiante, algum dia, amanhã.

O mais interessante no desdobramento da racionalização e intelectualização, onde nota-se sua progressão em superfície por todos os domínios da atividade humana, é que não se consegue imprimir absolutamente o esgotamento do “império do irracional”. Há uma relação de interdependência, de exclusão mútua e, ao mesmo tempo, tensa e contraditória entre essas duas realidades. Há uma tendência de que com a racionalização crescente, o irracional se reforce em intensidade (Freund, 1976: 24).

A realidade disfarçável do “reencantamento do mundo” ou “revanche do sagrado” é um desdobramento do padrão de sociabilidade desencadeado pela racionalização capitalista do mundo. Se a racionalização tem sido a força decisiva no mundo moderno, então o progresso no âmbito da conduta, da empresa, da organização, da tecnologia, da lei e da ciência tem resultado num profundo desencantamento do cosmos que caracteriza a nossa época, daí não poder imaginar e acreditar, ao contrário, numa ressacralização desse cosmos.

A realidade do cotidiano, ao se tornar enfadonha e repulsiva, despotencializada e utilitária, registrou nas almas dos homens marcas de um grande vazio que os levam à busca de preenchê-la com a agitação, excitação e com toda espécie de recursos engenhosos e antídotos mágicos. A Renovação Carismática Católica representa esta realidade. Entregues ao relativismo precário, ao provisório e ao ceticismo tedioso, os seres tentam mobiliar sua alma com uma confusão de religiosidades, esteticismo, moralismo e cientificismo, enfim, com uma espécie de filosofia pluralista que acolhe indistintamente as máximas mais heteróclitas de todos os cantos do mundo (Freund, 1976: 23).

As formações sócio-culturais de grupos humanos, com suas identidades e características, com história e estilo de ser podem ser alterados, abalados, mutilados

ou recriados pelas relações, processos e estruturas que constituem a organização e a dinâmica do capitalismo como processo civilizatório. O mundo desdobra-se e encaminha-se num processo de burocratização caracterizado pela calculabilidade, contabilidade, administração, ordenamento jurídico, desempenho, eficácia, produtividade, lucratividade, racionalidade. A base de sua sustentabilidade é o direito racional que é o coroamento do processo de racionalização que se dá de forma concomitante ao desenvolvimento do capitalismo como processo civilizatório. “*Juntamente com a racionalização do mercado, da empresa, da cidade, do Estado, do ensino, da cultura e da religião, desenvolve-se e generaliza-se o direito racional*” (Ianni, 1995: 123). É fato que está em curso a racionalização das ações e relações, instituições e organizações, em escala local, nacional, regional e mundial.

As apreciações críticas que podem ser feitas diante da realidade social contemporânea é a de que a sociedade foi parcialmente desencantada, ou seja, o desencantamento, no sentido weberiano, que o mundo experimentou, não aconteceu na sua totalidade. O desencantamento e a racionalização, processo este que não foi capaz de aniquilar as significações religiosas e míticas, deixaram possibilidades para a vigência e atualização dos fenômenos religiosos na vida contemporânea, em especial as práticas carismáticas que são o foco deste estudo.

3.1 Práticas das Comunidades Carismáticas em Manaus

Um dos efeitos característicos e peculiares da Renovação no Espírito Santo foi e continua sendo a formação de grupos e comunidades de oração. A Renovação carismática organiza-se a partir do modelo de grupos de oração, os quais se reúnem por semana com a finalidade de provocar a “renovação espiritual” de seus adeptos. Priorizamos, nesta pesquisa, duas comunidades carismáticas que atuam na cidade

de Manaus, a comunidade Hallel e a comunidade Nova Aliança, a fim de fundamentar melhor nosso trabalho. Elas foram eleitas pelo fato de apresentarem uma estrutura organizativa mais completa e por isso nos levou a uma compreensão ampla da dinâmica e dos fundamentos do movimento carismático.

Nas reuniões desenvolvidas nas comunidades estudadas objetiva-se a complementação da vida sacramental (batismo, crisma, eucaristia, etc.), as quais levam os participantes para a “vida no Espírito”, por meio da prática da oração, dos cânticos e do exercício dos dons carismáticos, a leitura da Bíblia, os testemunhos e as partilhas.

O universo simbólico dos carismáticos é por excelência diferente do ambiente das comunidades eclesiais de base. Com os carismáticos, o discurso racional perde centralidade, perde significância, e a concepção da transcendência adquire valor, concretizada fundamentalmente numa relação entre o indivíduo e o Espírito Santo: cria-se todo um ambiente de entrega aos ordenamentos e direção de “Deus Todo-poderoso, onipotente, onisciente, através da presença do Espírito Santo”.

Os grupos de oração multiplicam-se de forma surpreendente em quase todas as dioceses do mundo e são considerados as maiores riquezas da Renovação no Espírito. Deslocam-se e evoluem nos mais diversos espaços e tempos, representando células vivas da Igreja. A pluralidade e diversificação desses grupos e de seus adeptos revelam a sua “catolicidade”. Eles, na verdade, são tomados como *“fonte de edificação cristã, estímulo para a fé e oração, oferecem apoio mútuo e são uma forma de testemunho apostólico”* (Cordes, 1999: 72).

Os bispos, sacerdotes e padres empenham-se cada vez mais no cultivo de um zelo pastoral ativo e oportuno pelos grupos de oração, porque eles proporcionam a revelação de vocações para o sacerdócio e para a vida religiosa, sinal da presença e da intervenção do Espírito Santo na consolidação satisfatória da Igreja. De acordo

com a exortação do papa João Paulo II (discurso aos dirigentes da Renovação Carismática Católica, em 07 de maio de 1981), o segmento sacerdotal é chamado a exercer uma responsabilidade pastoral nos grupos de oração, tendo um papel único e indispensável a executar em favor da RCC; sua missão nunca deve estar de forma contrária e subversiva em relação ao legítimo papel dos leigos.

Nas reuniões semanais dos grupos de oração e das comunidades Hallel e Nova Aliança em Manaus, acontecem genuínas cerimônias de euforia, onde se experimenta uma forte carga emocional, que se intensifica na medida em que a reunião vai se encaminhando; nelas o mais importante é que os participantes sintam a experiência emocional do Espírito Santo, minimizando a importância da capacidade de querer compreendê-lo racionalmente, as coisas de Deus, o seu mistério e ministério só podem ser entendidos por “olhos espirituais”.

É no grupo de oração que se experimenta aquilo que há de mais relevante na vida carismática, traduzido, sobretudo, na vivência das mais diversas formas de adoração e louvor; são nesses grupos que os fiéis têm a liberdade de cantar, pular, extravasar as tensões, trocar calor, sentir-se importantes e poderosos e, desse modo, podem receber as “bênçãos” que Jesus vem para lhes entregar.

“Esses encontros procuram levar os participantes a uma vivência de transcendência individual com a experiência do transe do Espírito Santo e sua glossolalia que, por estas além das categorias da linguagem discursiva, reduz grandemente o sentido do discurso racional. O amplo uso das orações e dos cânticos, que criam um ambiente festivo, é uma forma de louvar o Espírito e ‘abrir o coração’ dos participantes para ele, levando os participantes a uma experiência mística insuspeitada para quem se habituou a ver o catolicismo, especialmente o das comunidades de base, como religião que buscava o sentido religioso no exercício da razão, ou, se não isso, como religião desinteressada do êxtase religioso e que adotara como prática regular, entre os fiéis e até

mesmo entre seus seminaristas, a sua interdição, afastando com rigor a euforia mística e controlando os místicos” (Prandi, 1997: 63).

Os encontros carismáticos católicos de Manaus tentam seguir uma forma ritual mais ou menos padronizada no sentido de poder controlá-los. A prática de orações e cânticos não acontece de qualquer forma, não acontece por acontecer, não se dá de forma aleatória; existe toda uma organização ritual, uma seqüência litúrgica dirigida pelo animador do encontro que se utiliza dela para administrar todo o processo de desenvolvimento da cerimônia.

As reuniões começam sempre com o ato de contrição desenvolvido pela reza do terço, nas quais há um momento especial de reverência e devoção a Nossa Senhora, implorando-a no exercício de seu papel de intercessora junto ao Pai. São quase 40 minutos revivendo o “mistério glorioso de Jesus e Maria”. O clima é favorável também para o início do processo de “avivamento” (santificação, fervor, alegria, estar cheio da “graça” de Deus) dos corações dos fiéis e para o recebimento do poder do Espírito Santo. Todos são orientados e motivados a depositarem os seus problemas materiais, espirituais, sentimentais, existenciais aos pés da Mãe Universal, que compadecida pela humilhação pública que todos precisam experimentar, solidariza-se com a causa e com isso possa levar todos os pedidos e oferecimentos que lhe foram feitos para serem entregues ao Pai Criador, levá-los diretamente ao “trono da glória de Deus”. Paira a idéia de que aquele que mais se humilha, que demonstra genuína obediência, esse é que pode e deve receber mais: porque é promessa divina.

Depois de todo o ritual do terço, é a vez de se invocar a presença do Espírito Santo para que venha derramar suas bênçãos sobre as vidas através da distribuição dos dons e carismas prometidos. Orientam-se os crentes a uma reflexão do por que estarem ali, sobre a transformação de suas vidas que o Espírito Santo pode

proporcionar. Ora-se em gratidão e louvor ao Espírito Santo por tê-los levado para aquele lugar; isso é sinal de que Ele tem um propósito muito especial. Aliás, ninguém entra naquele lugar sem ter sido convocado pelo Espírito Santo de Deus; todos foram chamados porque necessitam de ajuda: o “Deus do impossível”, das causas impossíveis, está pronto para equacionar e resolver as necessidades de diversas ordens daqueles que se submetem e acreditam em Seu poder. Mas é necessário que tudo que se faça, dentro e fora do ambiente sagrado, faça-se no reconhecimento, na humilhação, no ato de fé, na obediência, numa busca persistente, durante o processo da cerimônia, da soberania do Espírito Santo. Neste processo que se desenrola sempre com um forte teor emocional, semelhante como aquele que acontece no pentecostalismo, a alma e o espírito, a mente e a razão, devem estar voltados para a referência imediata ao Espírito Santo ou a Jesus.

A reflexão, o silêncio das orações e o “momento da escuta” da voz de Deus nos corações dos adeptos é interrompida com um período de grande alegria, efusiva adoração, cânticos alegres e louvores festivos, onde todos, os já reconhecidamente adeptos e os visitantes das comunidades, se abraçam e se saúdam, desejando uns aos outros bênçãos e a “paz do Senhor Jesus Cristo”.

É típico das reuniões carismáticas, tanto na comunidade Hallel como na Nova Aliança, momentos de alegria e de superação da tristeza. Lá, no momento de confissão, cria-se um ambiente em que os participantes são levados a reconhecerem sua condição de pecador, os seus limites, as impotências e fragilidades humanas; todos são incitados a fazerem uma retrospectiva e uma auto-análise de suas condições diante da autoridade de Deus, no sentido de assumirem uma atitude de dependência e subalternização diante do Seu plano, o qual inclui e prefere aqueles que se sentem “chamados”. Ilustrando sua condição com uma referência bíblica, uma adepta declara que *“maldito do homem que confia em outro homem; só Deus é digno de confiança; Ele é nosso único e suficiente amigo e salvador; por isso*

estamos aqui; Ele jamais vai negar sua mão amiga, sua palavra de conforto” (Maria do Socorro, 39 anos, contabilista, membro). A evidência do “*falar em línguas*” (a glossolalia) acontece como um elemento de transição entre a confissão e o período de louvor.

Abre-se uma sessão ritual de testemunhos da atuação do Espírito, ou seja, quer se revelar como o poder de Deus está agindo no meio do povo. A cada verbalização de visões e testemunhos (como confirmação das visões), os presentes exaltam a Jesus com “gloria a Deus”, “aleluias”, aplausos calorosos. Estrategicamente, tudo isso culmina na reafirmação da fé de cada um. No final do rito, o clima é de grande satisfação; todos estão revigorados e refortalecidos para enfrentar os problemas do cotidiano; conseguiram aquilo que queriam: um sentido para as suas vidas.

As pessoas aderem os grupos de oração e aderem as comunidades carismáticas em Manaus porque eles proporcionam a cura para todos os males. O poder de cura é um dom muito valorizado e é considerado um dos atributos doutrinários do catolicismo carismático. Uma prerrogativa fundamental dos grupos existentes é a de que existe pelo menos a promessa do milagre e da possibilidade de sua experiência. Esta possibilidade tem atraído um contingente significativo de adeptos de volta às igrejas católicas, que vêem a oportunidade de equacionar os seus problemas.

A condição para o crescimento e para a manutenção de uma vida espiritual dinâmica, proporcionada nas reuniões dos grupos de oração, significa a possibilidade de se receber “*as graças de um derramamento contínuo do poder, louvor e culto do Senhor, o exercício dos carismas, a evangelização ativa, a acolhida franca e sincera de novos membros e um espírito de serviço humilde entre os próprios membros*” (Cordes, 1999: 73). A saúde e a vitalidade espiritual de um grupo de oração e de uma comunidade depende da sua liderança, tendo em vista

que orientar, animar e coordenar um grupo requer maturidade pessoal e espiritual, bom senso e discernimento guiado pelo Espírito, muita abnegação e disposição para servir, pois o contexto do universo carismático é marcado pela diversidade de atores e de serviços. Neste universo religioso, o significado de liderança não pressupõe poder e nem autoritarismo, mas sinônimo de serviço fundamentado e desempenhado no amor.

A Renovação tem sido rotulada como uma forma de espiritualidade marginal ou questionável, mesmo quando se leva em consideração as avaliações favoráveis elaboradas por papas e bispos de todo o mundo. Longe de ser causa de desmotivação ou de atitudes que levem à rebeldia e à manifestações de independência da legítima autoridade da igreja, ela promove cada vez mais a vivência de uma espiritualidade de forma mais madura, transparente e consistente, e através disso o testemunho da realidade da ação do Espírito Santo.

Desse modo, a existência dos grupos carismáticos relaciona-se com o estabelecimento de vínculos de aproximação com a Igreja, seus líderes e pastores designados, no exercício de sua missão no mundo.

3.2 O universo simbólico dos carismáticos

Todos e quaisquer sistemas religiosos constituem-se de expressões religiosas como os ritos, a veneração devocional, sacramentos (simbologias sagradas, como o batismo, crisma, eucaristia e outros), fervor religioso, sacrifício e rituais litúrgicos. São práticas simbólicas que finalizam a exigência de fazer com que o homem seja resgatado da trivialidade da rotina desgastante da vida (Houtart, 1994: 73). Nestas expressões simbólicas, a afetividade, os sentimentos, a sensibilidade exercem uma função necessária porque significa uma auto-implicação; *“o indivíduo e o grupo se envolvem e se sentem comprometidos pelo ato, dando sentido a essa prática*

simbólica” (Houtart, 1994: 73); é o grupo que dá sentido a esta prática. É preciso ter clareza de que a função primordial das expressões religiosas não é a de transmissão de um conhecimento ou de um saber fundamentado em exigências racionais; seu papel e suas pretensões é a de reafirmar um sentido. As práticas simbólicas revelam a força de seu sentido quando motivam os atores sociais a se redefinirem, a se reafirmarem como comunidades ou grupos. É através da auto-implicação que os sentidos são produzidos, que promovem as práticas e as reproduzem. A religião dá um tratamento aos aspectos da vida cotidiana dando-lhe um outro sentido ou um sentido adicional.

A prática e o exercício do culto estabelecem e propõem a função primordial de estreitar os laços que unem o fiel ao seu deus. As práticas do culto, quaisquer que sejam, não são movimentos inúteis e gestos sem eficácia; elas objetivam o estreitamento dos vínculos que soldam os indivíduos à sociedade na qual estão inseridos. O culto religioso é o lugar privilegiado de expressão das coisas sagradas; é o lugar, por excelência, onde se estabelece vínculos próximos e diálogos estreitos com um ser sobrenatural, dotado de uma força que não se confunde com a humana.

O sentido da religião está no fato de nela se permitir que os indivíduos possam compreender a sociedade da qual fazem parte e as relações implícitas mais íntimas que mantêm com ela. O culto pode possibilitar a criação mesmo do sentido e da razão de se fazer parte de uma religião; ela ganha sustentabilidade no interior do culto devocional. Por isso que é preciso fazer acontecer cultos, ritos e cerimônias periódicas, extraordinárias, nos quais os adeptos garantem a revivificação de sua fé comum, manifestando-a em comum, pois o culto favorece a reafirmação dos sentimentos do crente e de suas crenças.

Durkheim definiu religião como um “*sistema solidário de crenças segundas e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma igreja, todos os que a ela aderem*” (Durkheim, 1989:

79). A idéia da inseparabilidade entre religião e igreja fundamenta a noção de religião como coisa eminentemente coletiva. A idéia de religião associa-se à idéia de sagrado, que por sua vez envolve a referência ao profano. O sagrado apresenta-se absolutamente de forma diferente e em oposição ao profano; são gêneros separados; dois mundos entre os quais não há nada em comum. As energias que se manifestam em um não são simplesmente aquelas que se encontram no outro; são de outra natureza: o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente da realidade do cotidiano (Rosendahl, p. 27). A realidade do sagrado pertence ao nosso mundo.

“O ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado. Não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, e sim da adoração de algo sagrado que ele contém e que o distingue dos demais. A cruz de madeira, por exemplo, se revela para o cristão como sagrada e aponta para uma realidade sobrenatural, para algo que não está ali. Aparentemente, entretanto, ela continua de madeira, apesar de representar outra coisa que simbolicamente contém. Há uma aptidão do homem em reconhecer o sagrado, como que uma disponibilidade não divino. O homem religioso busca um poder transcendente que o sagrado contém” (Rosendahl, p. 27-28).

O domínio do sagrado equivale ao poder, e esta realidade explica o desejo profundo do ser religioso de querer participar da existência num mundo sagrado. “*O poder é um atributo do sagrado e no discurso religioso força compulsiva e imprevisível*” (Rosendahl, p. 28), tendo em vista o sagrado ter o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências sagradas das não-sagradas. Estabelece-se, então, a separação dos fortes e dos fracos, dos que estão revestidos de poder e aqueles que têm como incerto o seu futuro.

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade (Rosendahl, p. 30). São por estas condições que se possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente, com Deus. A experiência que se vive no espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso e é seu referencial. O espaço sagrado é uma das dimensões na qual a religiosidade redefine-se, assegura sua autonomia, impõe-se, reproduz-se.

O templo da igreja passa a ser tomado pelos seus freqüentadores como um espaço significativamente diferente da rua onde ela se encontra; aliás, o espaço limitado e demarcado quer ser sempre um espaço diferente. Nele há sempre uma entrada e uma saída. Por isso, a porta que se abre para o interior da igreja significa o limite que separa os dois espaços (a rua e esse “lugar diferente”), indicando, ao mesmo tempo, a comunicação e a passagem do espaço profano (a rua) para o espaço sagrado (o lugar diferente). A entrada, o portão ou a porta, que se abre para o interior, significa a passagem do mundo profano para o mundo religioso, e isto impõe um processo de metamorfose ao crente, o qual é conduzido a uma passagem ritual de um mundo caótico para o reino do poder (Hanicz, p. 89). A natureza desse reino proporciona o lugar da submissão do fiel, dos sequazes, aos seus deuses. Sendo possível a passagem de um reino para outro, a forma em que se dá essa passagem revela e evidencia a dualidade essencial dos dois reinos. Isto prova que há uma comunicação entre os dois mundos, onde o sagrado só tem sentido porque estabelece um diálogo com o reino profano, porque o toma como referência.

O profano, ao invadir os limites do sagrado, perde seus caracteres específicos; ele é levado a se tornar sagrado de alguma forma, em algum nível, porque “*os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua*

natureza própria” (Durkheim, 1989: 72). Esta transformação substantiva torna-se visível pelos ritos de iniciação. A iniciação é uma longa série de cerimônias que têm por objetivo introduzir o jovem na vida religiosa: ele sai, pela primeira vez, do mundo puramente profano onde passou a sua primeira infância, para entrar no âmbito das coisas separadas (Durkheim, 1989: 70-71). A realização desta passagem vem acompanhada de inúmeros ritos; fazem-se reverências, variados gestos pelos quais os crentes exprimem seus sentimentos e sua dependência.

Passar pelo limite, pela porta, evoca sempre respeito e “temor” em quem o transpõe. O sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos “*movimentos de aproximação que qualquer religião requer*” (Hanicz, p. 88). Quando se entra no limite do universo religioso, há toda uma simbologia que deve ser respeitada, atendida e reverenciada segundo as expectativas deste mesmo universo. Há uma exigência de certas atitudes e há todo um tipo de comportamento esperado no âmbito do mundo sagrado que deve ser respondido. Isto leva as pessoas, todas as vezes que cruzarem tal limite, expressarem o sinal da cruz e em concomitância dobrar os seus joelhos. Além de significar um sinal de respeito, estas expressões gestuais podem significar um diálogo direto e particular com o sagrado, com o deus ou os deuses que se acredita: é a senha, o segredo, o passaporte que coloca as pessoas em condição de entrar em contato com o sagrado e deixarem-se ser dominadas por ele.

As missas tradicionais da Igreja Nossa Senhora da Conceição, mais conhecida como a Igreja da Matriz, ganham outras características todas as quartas-feiras, pelas condições típicas do culto carismático.

Admitidos no interior da igreja, notamos centenas de pessoas se aglomerando e já amontoadas no salão do templo. O público é misto. Encontram-se lá adultos e idosos, homens, mulheres e crianças, mas a maioria dos participantes são jovens. Suas vozes ecoam e se mostram expressivas através das orações fervorosas,

louvores e cânticos de adoração. Semblantes cansados e carregados, corações desesperados, cheios de angústias, incertezas e de amarguras, vozes que ao cantarem gritam por socorro, vidas cheias de problemas de todas as ordens. Aquele lugar santo foi feito para elas, porque é onde podem refrigerar e suavizar as suas almas e suas vidas. Aquele lugar é para os necessitados, para os excluídos: “*Jesus veio para aqueles que precisam, para os pecadores*”; Ele não veio chamar os justos, mas os pecadores ao arrependimento: quem precisa de médico são os doentes, não os sãos (discurso do padre na homilia, referindo-se ao texto de Mateus 9, 13). Este discurso propõe e supõe que aqueles que não experimentam algum tipo de problema, de carência, de necessidade, sua presença lá naquele ritual não tem muito sentido.

A procissão de entrada dá início à esperada celebração eucarística. O som de um louvor melódico, que desperta mais a emoção e a euforia nos presentes, traz pela porta principal o sacerdote e seus ministros, todos eles exibindo um aparato simbólico (cruz, bíblia, o corpo e o sangue de Cristo, etc.). A cerimônia começa sempre com invocações e clamores a Maria e ao Espírito Santo, com leituras e cânticos. Na medida em que o culto avança, a espontaneidade vai tomando lugar na vida da assembléia presente, algo semelhante a uma descarga elétrica. O informal e o espontâneo nas atitudes carismáticas estabelecem uma ruptura com o formalismo legalista dos cultos católicos tradicionais.

O louvor sempre cria momentos especiais que leva todos a se entregarem a Deus e agradecerem a Ele pela vida, por tudo que são e por tudo que têm; o louvor deve possibilitar a sujeição do coração para receber as promessas do Senhor Jesus. A animação coordenada do dirigente da reunião estabelece um diálogo, no qual os fiéis emocionados respondem com aleluias e glórias a Deus. A exaltação e a euforia aumentam quando é anunciada a possibilidade da operação de curas divinas e de expulsão de demônios, ao mesmo tempo que o nome de Jesus é aclamado e

reconhecido por aplausos constantes e demorados. Os fiéis emitem sons confusos que podem ser interpretados desde murmúrios aos pés da cruz como mesmo o falar em línguas estranhas, descritas no livro de Atos dos Apóstolos.

A cerimônia formal, propriamente dita, é dirigida pelo padre que incita e motiva os fiéis a um sincronismo gestual surpreendente. Por intermédio de palmas e de acenos com as mãos saudando Jesus Cristo e a entrada de Maria Santíssima, todos são levados a se sentirem sujeitos co-partícipes da celebração. Aqui são várias as expressões de reverência, de submissão, de euforia diante das imagens, dos agentes especializados, do padre, dos símbolos que revelam a presença de Deus naquele lugar: cabeças erguidas para o alto, olhos fechados ou abertos, braços levantados exprimindo gestos trêmulos, rostos escondidos, mãos sobre o peito. Diferente visivelmente das missas tradicionais, cheias de formalidades do passado, quem entra no território carismático talvez possa se deparar preconceituosamente com expressões desalinhadas, como se a missa apostasse numa desordem. Mas a noção de ordem e desordem não aparecem como preocupação dos participantes. O que importa é que se consiga estabelecer uma comunhão e laços de intimidade com Maria (Mãe), Deus (Pai), Jesus Cristo (Filho) e o Espírito Santo (O Consolador).

A curta procissão que chega ao altar é comandada pelo padre que cumprimenta a todos com o sinal da cruz, sob a regência de músicas, aplausos e uma aeróbica corporal surpreendente. O culto prossegue, onde o padre conclama a todos que sintam a presença do Espírito Santo, porque Ele tem o poder de transformar a vida dos pecadores. Ao som de um louvor todos cantam:

Espírito Santo, vem! (4x)

Estamos todos reunidos neste lugar e a presença do Santo Espírito

Queremos clamar

Vem! Espírito Santo (3x) Vem nos transformar (bis)

*Derrame sobre nós teus servos: o fogo abrasador do coração do Pai,
Que venha Teu divino amor.*

O momento do ato de piedade, de penitência, é a oportunidade que todos têm para pedir perdão a alguém, e também de si mesmos pelos pecados que cometeram. É típico entre os carismáticos a oração coletiva. Todos oram ao mesmo tempo em voz alta; é como se esforçassem para que alguém que está muito distante tivesse a capacidade de ouvi-los. De um extremo a outro o templo é tomado pelas orações fervorosas dos fiéis. Rompe-se com o formalismo da prece; ela aparece amalgamada com sentimentos, emoções, exclamações, frases quebradas ou comidas pela metade, gritos de louvor, palavras estranhas, de expressões corporais segundo ao gosto de cada um. Neste sentido, as orações, coletivamente proclamadas, não obedecem mais a fórmulas pré-fabricadas. Cada um, com suas próprias palavras, registradas com espontaneidade, efetivam-na, fazem-na acontecer. A essência de tais orações é a inspiração.

Nesse clima onde a espontaneidade parece não ter controle, o padre aconselha e persuade os crentes a se arrependem e registrarem o pedido de perdão de suas culpas e de seus pecados, porque esta é a condição para se manter a intimidade e a comunhão com Deus e garantir as bênçãos prometidas que vem direto do Seu trono: *“Nós precisamos permitir que o Espírito Santo cure nossas feridas para que possamos ser reintegrados na comunidade e na sociedade”* (Emanuel Brito, membro, 38).

A missa transcorre com um festivo hino de louvor e glórias ao Senhor, acompanhado de uma coreografia sincronizada por parte dos presentes. Todos acompanham espontaneamente. A repetição dos gestos e também os gestos de uns parece inspira e coagir os presentes a adotarem a uniformidade dos movimentos. O ensaio é realizado no exato momento da festa; cada um fica no compromisso de

acompanhar os movimentos dos outros.

Um visitante, com um olhar mais descuidado, com uma percepção mais desatenta, pode imaginar que entrou numa igreja evangélica pentecostal, cujos membros são conhecidos por sua adoração fervorosa ao Senhor Jesus. Mas ao se ambientar melhor, utilizando-se de uma observação mais atenciosa, nota-se logo a figura de gesso na cruz representando o Filho de Deus em sofrimento e um altar enfeitado com santos, aguardando as reverências de seus devotos. Mais tarde, no decorrer dos vários momentos da celebração, podemos ouvir menções e homenagens à figura santificada da virgem Maria, a Nossa Senhora, no mesmo pé de igualdade, através das músicas, dos pedidos de intercessão e declarações públicas de amor e respeito.

Na liturgia da palavra, o líder da reunião, vestido da batina ou não, leva os participantes a uma reflexão e os aconselham a não deixarem de confessar seus pecados à autoridade eclesiástica, onde somente ele poderá imputar a penitência. Dá-se início a homilia. Diante do cenário exposto, não resta mais dúvida que aquilo que está acontecendo é uma missa do Movimento de Renovação Carismática, a qual se aproxima estreitamente das características dos cultos evangélicos.

A expressão gestual do povo dá um toque especial ao rito; deixa-se ser conduzido pelos ordenamentos do padre; exercita-se o espírito da submissão. Quando se anuncia a presença de Jesus Cristo na Palavra que foi lida, há uma euforia expressa por aplausos e louvores. Todas as palmas são enviadas para Jesus. Ele é o personagem de referência naquele lugar; tudo gira em torno Dele; tudo é dedicado a Ele.

“Quando obedecemos a uma pessoa por força da autoridade moral que reconhecemos nela, seguimos os seus conselhos não porque nos pareçam prudentes, mas porque uma energia física de determinado tipo é imanente à

idéia que temos dessa pessoa, a qual dobra a nossa vontade e a inclina no sentido indicado. O respeito é a emoção que experimentamos quando sentimos essa pressão interior e espiritual produzir-se em nós (Durkheim, 1989: 261).

Acontece agora o momento da profissão de fé e logo seguidamente a oração dos fiéis; na medida em que cada pedido é encaminhado, invoca-se a providência de Deus em busca da obtenção de uma resposta. Todos tomam consciência de que o culto é de todos e que todos têm a plena liberdade de expressão. Se o templo aparece na representação dos fiéis como seu, como uma extensão familiar, a espontaneidade é provocada e provoca gestos, aniquila a timidez e irrompe a palavra.

Ao som de uma música do ofertório, os auxiliares exibem para os presentes uma cesta: é a hora do recolhimento das contribuições. Feita a procissão das oferendas, consagra-se o pão e o vinho em corpo e sangue de Cristo. A apresentação da hóstia, do corpo e sangue de Jesus, é recebida de joelhos, louvor e muita reverência. Todos vibram, cantam, deliram. O padre vai exibindo para toda a igreja o corpo de Cristo, a hóstia, o qual é aclamado por aplausos enquanto todos os fiéis cantam: *“Minha mão celebra, minha voz te louva, o meu ser se alegra”*. É como se todos pudessem contemplar a presença viva de Deus.

Na oração do Pai-Nosso, que se faz cantando, as pessoas se conectam pelas mãos, demonstrando um sentimento familiar diante do Pai de todos. É a hora que todos se dão conta que são irmãos de Cristo.

Faz-se, em pontos estratégicos do templo, uma fila para se receber a hóstia. Os ministros dão assistência aos fiéis que vão recebê-la. Um clima de seriedade toma conta do Templo. Todos recebem o “corpo de Cristo” em seus respectivos lugares, porque não é possível todos entrarem na fila no centro da igreja. Enquanto uns assumem uma atitude de interiorização, de recolhimento para dentro de si,

outros se manifestam festivamente, exteriorizando a sua gratidão, a sua alegria através de contínuos louvores que são entoados no período da comunhão eucarística. Há um grande contingente de atores religiosos naquele lugar. A eucaristia é um dos pontos mais altos da espiritualidade carismática: porque é considerada uma ação de graças ao Pai; significa a reunião dos fiéis para ouvir a Palavra de Deus e participar do banquete do Senhor; acredita-se que através dela Jesus chega ao fiel pela palavra e pela comunhão para curá-lo e torná-lo íntegro, aceito. *“Este símbolo é o elemento fundamental da eucaristia e a expressão do sacrifício da vida pelos demais; trata-se da vida de Cristo, que continua sacrificando-se pelos humanos, geração após geração”* (Houtart, 1994: 74). Este símbolo só pode ser entendido quando se faz uma referência ao conjunto da práxis e da mensagem de Jesus Cristo, que não só sacrificou sua vida como o fez em função de uma posição muito clara de identificação com os pobres.

Antes de dar a bênção final, o padre convida para que todos levantem os seus objetos, seus pertences, seus materiais para serem abençoados. Ele vai liberar poder: *“e se alguém crê, algo de sobrenatural pode acontecer”*, exclamava o padre. Todos saem do templo aliviados; estão se sentindo revitalizados para retornar à rotina do mundo profano. Agora a conversa é outra: e ao saírem do domínio do sagrado, a vida continua. Agora estão fortalecidos para enfrentar as agruras da vida, estão cheios de energias, de Deus, da força do Espírito Santo. Todas as quartas-feiras têm-se a oportunidade de tomar uma porção e dose mágico-religiosa para revitalizar a vida, para ser melhor economizada.

Em sua significação religiosa, o culto representa o conjunto de ritos, símbolos e cerimônias pelos quais os fiéis exprimem ou alimentam seus sentimentos de submissão e devoção a seres superiores. Os variados gestos que os fiéis fazem têm algo de dominador. É como se o seu próprio pensamento desconhecesse a noção de medida, permitindo levá-lo a todo tipo de exageros. *“É*

que ele sente em si como que uma pletora anormal de forças que o ultrapassam e que tendem a se difundir fora dele”; pode-se até ter a impressão de estar dominado por força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete (Durkheim, 1989: 264-265).

A representação que os fiéis devem fazer acerca da “santa missão”, segundo o padre Isac Valle (1999), sugere quatro grandes pilares normativos ou valores constitutivos para a fé carismática católica: 1) **perpetuação do sacrifício do calvário**: ela é o sacrifício do calvário para a reconciliação do ser humano com Deus, em Cristo Jesus, e celebrado pela igreja em todos os tempos; 2) é também o **sacramento da presença real de Jesus Cristo** glorificado, em todos os altares do mundo; 3) **sacramento do banquete dos filhos de Deus**: é o sacramento da família de Deus pelo qual se recebe o pão da vida, o maná celestial, Jesus eucarístico, seu corpo e sangue em alimento e sustento na caminhada da vida. É o sacramento do alimento espiritual do povo de Deus; 4) **sacramento de nossa cura**: é o sacramento pelo qual Jesus nos cura de nossas enfermidades, nossos desamores, nossas raízes pecaminosas. Pela eucaristia, Jesus, o medido divino de nossa pessoa, toma conta de nossa alma, para nossa vida, portanto (p. 93-94).

Desse modo, é no interior do recinto sagrado que o mundo profano é transcendido, que os problemas pessoais podem ser superados, porque é nele que é possível se comunicar com Deus e com os seres que habitam o céu; é nele que Deus e as forças celestes, por excelência, podem descer à terra e o homem pode subir simbolicamente ao céu (Hanicz, p. 89). É aqui que a comunicação com o divino torna-se possível. É possível tocá-lo com a mão (Rosendahl, p. 33).

A irreverência, a insubmissão, o pecado e as preocupações seculares que fazem parte do “reino profano” têm que morrer quando se adentra o universo sagrado. Mas há uma condição para se pertencer plenamente a um desses universos: ‘preciso fazer uma escolha; para pertencer a um é necessário negar o

outro. O crente é incentivado a se retirar totalmente dos comandos do profano para levar uma vida exclusivamente religiosa; ele deixa de ser o que era e uma outra condição substitui a precedente. “*Ele renasce sob forma nova*” (Durkheim, 1989: 71). Entrar na igreja significa sair das trevas e entrar na luz. A igreja, segundo Durkheim, é uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas; ela não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes (Durkheim, 1989: 75-77). Ela se apresenta como um lugar diferente, não se confunde com o mundo, apesar de o mundo o invadir. E o culto é uma das cerimônias apropriadas onde se realiza a morte e o renascimento, onde os crentes experimentam mudanças que não são apenas de nuances e de graus, mas o homem natural torna-se outro, dotado de uma outra cidadania.

“As duas mais altas concepções de doutrinas religiosas da salvação, sublimadas, são o renascimento e a redenção. O renascimento, um valor mágico primevo, significava a aquisição de uma nova alma por meio de um ato orgiástico ou através de um ascetismo metodicamente planejado. Os homens adquiriam transitoriamente uma nova alma no êxtase; mas, por meio do ascetismo mágico, podiam tentar conquistá-la permanentemente” (Weber, 1982: 322).

As agências carismáticas levam para o templo da igreja da matriz, para os grupos de oração, para as comunidades, para o seu território, a linguagem verbalizada e os problemas sociais (desemprego, carências pessoais, psicológicas, afetivas, problemas conjugais, crises existenciais) e os colocam sob o julgamento e sob as manifestações do poder do Espírito Santo para confrontá-los e contestá-los por intermédio de sua linguagem própria. Isto quer dizer que existem manifestações

de protestos contra a organização da sociedade, mas em formas simbólicas, provando o vínculo das comunidades carismáticas com a sociedade.

Este vínculo com a sociedade se expressa numa relação entre espaços com características diferentes e divergentes. Na interpretação de Rolim, *“os grupos são permeáveis à realidade macro-sociológica que os penetra e influencia por todos os lados, sob a forma de obrigações contraditórias e de estruturas interiorizadas. São sistemas abertos”* (1980: 158). O muro que cerca a igreja demarca o limite do espaço sagrado e do espaço profano, produzindo dois mundos que devem ser tratados não só como separados, mas como adversos e em constante luta pelo domínio de um sobre o outro (Durkheim, 1989: 71). O muro significa *“a vedação, no meio de um espaço ‘caótico’, de um espaço organizado, ‘cosmicizado’ e sagrado. É o limite entre dois espaços heterogêneos. Entrar neles exige algum gesto preparatório”* (Hanicz, p. 88).

A igreja revela-se não somente como um lugar em que se reúnem os fiéis, mas igualmente o recinto protegido das influências dos meios profanos (Rosendahl, p. 33); é o lugar que garante segurança e proteção aos fiéis. É o lugar, por excelência, no qual os seus membros são inseridos num processo de socialização e de definição de seu papel, a forma como devem manter relações com as coisas sagradas e como cultuá-las (Durkheim, 1989: 78).

Envolvidos no cenário e na cena apoteótica vivida na igreja da Matriz, as pessoas, ao experimentarem as expressões simbólicas carismáticas, desencadeiam as forças emotivas que estão nelas. O culto carismático suscita alegria, paz interior, serenidade e entusiasmo, que significa a prova experimental de suas crenças. No meio daquela assembléia, animada por uma paixão comum, o fiel torna-se suscetível de sentimentos e de atos que pode ser incapaz quando conta apenas com a sua força; quando ela se dissolve, quando o adepto se encontra só com ele mesmo, volta-se ao seu nível considerado normal (Durkheim, 1989: 264). As

condições criadas no território dos carismas, por este clima, provocam nos fiéis um sentimento de poder. Como muito oportunamente explica Durkheim, o crente que comunga com o seu deus não é apenas um membro que vê e experimenta verdades novas que o incrédulo ignora: *“é o homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal”* (Durkheim, 1989: 493).

Quando estuda o papel e a razão da existência da religião na vida social, Karl Marx a revela como tendo uma função opiácea, levando o homem a um estado de narcose; ela constitui um poderoso e eficaz instrumento e forma de controle social da consciência proletária, conduzido e manejado pelas classes dominantes. O diálogo que Marx elabora tem outras características. Em referência às suas proposições, o culto religioso tem um caráter estratégico que leva os fiéis a uma consciência mistificadora e alienada, porque oculta as reais forças que provocam e que podem conduzir à mudança e transformação, e encobre as contradições, os conflitos e as tensões típicas da esfera da produção, obstaculizando, conseqüentemente, a autodeterminação do homem.

Com a integração da emoção às manifestações públicas de fé, a RCC pode proporcionar o resgate do elemento integrador entre corpo e espírito, tornando-se assim realmente libertadora desse dualismo cristão. Aliás, a divisão entre corpo e espírito é característica distintiva do cristianismo (Carranza, 2000: 150).

Todavia, a liberdade corporal e emotiva, típicas da liturgia ritual das comunidades carismáticas, aparece como inovadora só no que diz respeito ao campo ritual, uma vez que seu discurso sobre aspectos sexuais são extremamente conservadores e moralistas.

3.3 Carisma e mudança social

A RCC representa os carismas como dádivas de Deus e devem ser usados por aqueles que tiverem o privilégio de recebê-los. Os dons divinos são praticamente classificados em nove, divididos em três grupos: 1) dons das palavras: dom das línguas estranhas, das interpretações e das profecias; 2) dons do poder: fé, cura, milagre; 3) dons das revelações: sabedoria, ciência e discernimento.

Dependendo do nível de desenvolvimento e maturidade do grupo, privilegia-se ou prioriza-se um ou outro carisma. A intercessão entre os grupos carismáticos é que todos devem dar destaque ao **dom de línguas** – como evidência e revelação pública do batismo com Espírito Santo -, a **fé** (fundamento da clamorosa e emocional oração semanal coletiva, a cerimônia de euforia), e o **poder de cura** (é aquele carisma que revela a capacidade de se exorcizar todos os males e doenças através da imposição das mãos). Estes são dons que podem ser distribuídos para os membros comuns das comunidades carismáticas; a faculdade de ser capaz de distinguir o certo do errado, proporcionada pelo **dom do discernimento**, é uma prerrogativa da cúpula da liderança e que por gozar de tal privilégio deve manter a direção do movimento.

As Comunidades Carismáticas em Manaus, no exercício e serviço do dom e carisma da cura, oferecem também o atendimento a todas as pessoas portadoras de problemas psicológicos e fisiológicos, de feridas psíquicas, pessoas que passaram por momentos dolorosos e ficaram marcadas, feridas, abaladas, portadoras, portanto, de traumas. Muitas pessoas que procuram inserir-se nos grupos de oração e nas comunidades estudadas normalmente sofrem ou sofreram problemas internos que as marcaram profundamente.

Essas pessoas que sofrem ou sofreram traumas profundos se manifestam em forma de medos infundados, fobias, pânico, complexos, resistências pessoais,

agressividades sem motivos, neuroses inconscientes e doenças psicofísicas (ou psicógenas, de origem psicológica, mas com repercussões fisiológicas). Nas comunidades carismáticas a prática da terapêutica religiosa é exercitada de forma metódica; ela não é eventual, é sistemática.

“Existem sofrimento interiores que prejudicam o ser humano em sua realização pessoal e cristã. São marcas tão profundas no inconsciente. Humano que nem sempre se tem acesso a elas, nem meios para resolvê-las. A cura interior tem se mostrado um excelente meio de fazermos a graça de Deus chegar às profundezas de nosso ser e debelar as trevas do temor, dos sofrimentos ainda não redimidos e das emoções negativas registrados pelo inconsciente, em nosso passado, distante ou próximo” (Valle, 1999: 82).

O problema do sofrimento, como um problema da esfera religiosa, de acordo com Geertz, é paradoxalmente uma questão que privilegia não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer (Geertz, 1978: 119).

Há uma mentalidade popular no seio dessas comunidades de que só a “graça de salvação” de Jesus é que pode curar de forma plena problemas com tais dimensões. Na cura interior, o “paciente” precisa reconhecer e submeter-se a autoridade e ao poder de Deus e ter a convicção de que só Ele pode operar; é preciso reconhecer o poder curativo de Jesus. Na medida em que se toma o poder da cura como “*administração de graça carismática*” está interiormente muito próxima das manipulações mágicas (Weber, 1994: 318). Assim, a medicina tradicional deve ser vista como não mais tendo a competência para responder com eficácia; ela perde sua autoridade diante de problemas que os indivíduos sofrem, como conflitos passados, bloqueios em certas áreas da vida, problemas de pânico,

de medo, de fobias, rejeições que se experimentam desde a concepção, gestação, nascimento, infância. Estes são problemas que podem ser curados pela *regressão de idade* (abordagem do inconsciente humano onde estão arquivadas nossas emoções prejudiciais). Este método de tratamento submete o “paciente” a um relaxamento e à concentração, pela redução ao “estado alfa” – onda cerebral de 8 a 12 ciclos por segundo, que caracteriza o estado relaxado, mas vigilante, de consciência – sua amplitude relaciona-se com a profundidade de concentração.

As informações detalhadas das lembranças dos problemas dos “pacientes” (revivescência dos traumas), revividas sempre com fortes emoções, só são possíveis pelo acesso ao inconsciente. Estes procedimentos devem ser sempre acompanhados com a oração em línguas, porque capacita o líder com sabedoria e discernimento para ter sucesso em tal empreendimento. A cura interior passa a ser representada como o verdadeiro instrumento de poder dos líderes carismáticos, precisamente na vida cotidiana; e quanto mais influencia o modo de viver, mais ético é o caráter da religião. Este método se insere no carisma da cura. Sua eficácia está em se constituir numa espécie de administração de consolo religioso individual em matéria de aflições internas e externas (Weber, 1994: 318).

Na cura interior, o “paciente” precisa reconhecer e submeter-se a autoridade e ao poder de Deus e ter a convicção de que só Ele pode operar; é preciso reconhecer o poder curativo de Jesus. A cura interior não é efetuada de qualquer maneira; ela não pode ser vista como qualquer tratamento espiritual; os carismáticos a tomam como algo diferente de crescimento ou de melhoria qualitativa, ou seja, “*a cura quer dizer esse processo pelo qual o que está ferido ou enfermo recupera a integridade e a saúde*” (Scanlan, 1975: 17). Através da cura interior, da alma, é possível dar assistência religiosa aos indivíduos, porque em sua forma racional-sistemática aparece como produto da religião profética revelada (Weber, 1994: 318). Desse modo, a cura deve ser induzida à obtenção da saúde; ela

pode ser explicada pelos processos naturais, porque está sujeita a eles; qualquer tipo de estratégias e formas de intervenção se explicam pelas leis observáveis da natureza. Isto quer dizer que a cura espiritual, segundo Sales, membro da equipe Rafael, “*é aquela pela qual estímulos espirituais aceleram os processos naturais*”.

Os conhecimentos emprestados da psicologia humana são usados na própria condução do processo da oração de cura interior. Eles proporcionam a desarticulação dos mecanismos internos de autodefesa, de transferência, de autopunição e reajustes da auto-imagem que se faz. Junto com outros procedimentos espirituais, a ciência psicológica pode facultar condições para o êxito da cura. Assim como a cura espiritual pode implicar uma intervenção satisfatória na necessidade fisiológica das pessoas (já aconteceu de que muitas moléstias fisiológicas desapareceram depois que foi administrada a cura interior na pessoa), pode ocorrer também, em nível de competência, um limite de diferenciação entre cura espiritual e fisiológica. Na verdade, quando os líderes carismáticos definem cura interior como cura do homem interior (fazendo alusão às suas áreas intelectuais, volitivas e afetivas, que correspondem mente, vontade e coração, mas também as emoções, a psique, a alma e o espírito) estabelece-se, desta forma, uma distinção entre cura interior e cura fisiológica. Tal distinção está no plano de atuação diferente e, ao mesmo, complementar entre ciência e religião.

“As curas ocorrem quando há condições corretas. Há condições fisiológicas que só médico está qualificado para conhecer e preparar. Há também condições emocionais que podem ser suscitadas pelas pessoas exercitadas em psicoterapia. E finalmente, a cura requer condições de natureza espiritual, que podem ser vistas e acompanhadas melhor pelos que se exercitaram e tornaram práticos nas tradições únicas da Igreja cristã vital. Em conjunto, formam uma equipe de que Deus precisa” (Scanlan, 1975: 23).

Na “cidade carismática” em Manaus, organiza-se, dentre os vários serviços, uma equipe de atendimento preparada para esse serviço de cura e libertação o qual está ligado à Secretaria Rafael. Seu grande objetivo é evangelizar as pessoas e não apenas ministrar orações de cura ou libertação, abandonando-as em seguida.

Uma pessoa “assistida” deve ser instruída nos conhecimentos religiosos, receber formação nos diversos níveis, deve ser engajada nas diversas atividades e levada a participar da vida da comunidade: esta é a condição, inclusive, para que os problemas não retornem para atormentar as pessoas. Em outras palavras, depois da “libertação” a pessoa não pode ficar desencaixada, solta, entregue a si mesma. Há o perigo da reincidência e a pessoa abandonada a si não tem a força suficiente para evitar este retorno. Fica evidente a idéia de que o indivíduo é visto como desprovido de autenticidade, porque todos dependem de Deus, sem o qual se tornam vítimas de forças malignas. Necessariamente isto deve levá-la a participar de um grupo de oração ou de uma comunidade para confirmar o efeito do tratamento. Há pessoas “especializadas” nas comunidades, dotadas de autoridade, de carismas, para neutralizar a “atuação diabólica” sobre as vidas das pessoas. Na cidade carismática é possível encontrar conselheiros que atuam nesta área.

A maioria das pessoas que procuram ou se engajam nos grupos de oração, de intercessão e nas comunidades carismáticas estão marcadas negativamente por sentimentos, ódios, lembranças dolorosas, relacionamentos mal administrados, culpas morais, ou seja, pessoas com as mais variadas e problemáticas experiências de sofrimento. Tendo como referência e modelo as atitudes e a missão de Jesus Cristo, a equipe especializada no atendimento a estes casos acolhe e recolhe a pessoa que está toda fragmentada em sua unidade interior e trabalha no sentido de recompor sua vida, dar sentido a ela, curar as feridas apresentadas, aliviá-las da dor, do sofrimento, do problema pessoal, dos conflitos internos.

O objetivo, portanto, da cura interior é de proporcionar o transporte da luz de Cristo Ressuscitado sobre a vida dilacerada daqueles que já não conseguem suportar sozinhos o peso da dor de sua solidão e da reclusão provocada pelo seu sofrimento.

A representação simbólica que os fiéis fazem e acreditam estão fundamentadas no livro sagrado: a cultura bíblica revela que Jesus tem o poder de curar e de que Ele é o médico dos médicos; *“mas é preciso que os ‘doentes’ marquem um encontro com o Senhor; ele tem prometido na sua Palavra: Vinde a Mim todos aqueles que estão cansados, sobrecarregados e oprimidos e Ele aliviará”* (Orlando Libório, membro da Comunidade carismática, 24).

A preocupação de compreender o sentido que move as pessoas à procura da eficácia da cura interior pode revelar o interesse das pessoas na idéia de que os problemas estão nelas mesmas e de que precisam organizar o seu mundo interior. Só desta forma, podem alcançar uma vida mais sadia, mais serena e equilibrada.

“A coisa mais bonita que encontrei na Renovação Carismática é o que se chama cura interior. Assim como o nosso corpo é atacado por diferentes enfermidades, também interiormente podemos estar enfermos por traumas, complexos, medos, rancores e todo tipo de inseguranças. E mais: uma grande quantidade de casos físicos (de doenças) são apenas sintomas de desajustes psicológicos. Ao serem curados estes, desaparecem aqueles. Se nossos sentimentos foram feridos, tornamo-nos desconfiados. Se lembramos de alguém que nos traiu, sentimos raiva de todo o mundo. Às vezes fomos defraudados no amor e, desde então, nosso coração se fecha a toda a manifestação de carinho. Jesus, no entanto, veio curar os corações partidos e oferecer-nos um coração novo” (Lenir Ferreira, coordenadora de comunidade).

O Sr. Francisco Menezes (membro de comunidade carismática, 37 anos) acredita que diferente do passado, hoje as pessoas estão mais mobilizadas em equacionar seus problemas emocionais, estão dispostas a enfrentá-los, querem soluções novas e rápidas, soluções “plausíveis” para os problemas que os afligem. O indivíduo procura as comunidades carismáticas porque existe uma equipe que está pronta para escutar, para acolher as pessoas com seus problemas, lá é possível receber uma palavra de sabedoria, na orientação e condução a uma resposta que possa ser considerada satisfatória. Mas para que a cura interior aconteça de maneira eficaz, a pessoa que quer ser curada precisa demonstrar concretamente a vontade de ser realmente curada. Esta é a orientação que a Ofensiva Nacional da Renovação Carismática Católica divulga, até no sentido da preservação da unidade doutrinária do movimento.

Com o intuito de demonstrar a eficácia da cura interior, da força do carisma e da autoridade intercessora da cura, os agentes administradores desse dom tornam visível a mudança de vida de quem já se submeteu a este processo.

“Já rezamos por mulheres que odiavam homens, homens que eram rebeldes e irreverentes contra todos os representantes da autoridade na sua vida (na verdade, levamos à consciência de que a negação era para Deus, porque Deus é que delega e constitui a autoridade terrena); homens e mulheres que já tinham introjetado a idéia de que não eram amados pelos outros; homens e mulheres incapazes de confiar no seu próximo; rezamos por alcoólatras, toxicômanos, esquizofrênicos; vidas foram restauradas do medo da escuridão, da solidão, do fracasso, do sexo; os que se sentiam oprimidos por sentimentos de culpa e inferioridade. O trabalho de perseverança que fazemos sempre tem resultado, notamos uma melhora nessas pessoas” (Clenir Lobato, líder de equipe, 39).

O exercício do ministério da cura interior nas Comunidades Carismáticas estão baseadas bíblicamente na passagem de Tiago 5, 13-16 que diz: *“Alguém de vocês está sofrendo? Reze. Está alegre? Cante. Alguém de vocês está doente? Mandar chamar os Presbíteros da Igreja para que rezem por ele, unguendo-o com óleo, em nome do Senhor. A oração feita com fé salvará o doente: O senhor o levantará, e se ele tiver pecados, será perdoado”*. Weber sugere que a cura de almas tem como fonte *“o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido”* (Cf. Weber, 1994, p. 318). E a cura interior, por excelência, é uma oração que objetiva estabelecer uma intervenção no mundo interior das pessoas; ela é feita considerando as lembranças mais tristes e dolorosas (cura das memórias, conscientes e inconscientes), os recalques, os desajustes emocionais, as rejeições sofridas no percurso da vida, a falta de amor e de perdão, relacionamentos traumatizantes da infância e adolescência. A equipe designada para realizar serviços de libertação e cura interior tem um objetivo específico que é a *“cura das lembranças”*, pelo fato de serem determinantes em nossos sentimentos e atitudes.

Desse modo, esta equipe ou serviço não pode ser coordenada por qualquer pessoa. Todos os *“especialistas”* chamados para esta vocação e para este serviço devem necessariamente mostrar-se capacitados com uma visão equilibrada, de modo a poderem servir a todos aqueles que os procurarem; os *“escolhidos”*, chamados para atuarem neste ministério de cura e libertação, devem dar testemunho de vida convertida, ter uma caminhada de igreja, ser participante do grupo de oração e da comunidade, ter uma vida de oração e sacramento e possuir uma leitura desse assunto. A comunidade só deve convocar para tal serviço pessoas consideradas maduras e de muitos conhecimentos. A exigência de maturidade é na verdade a maturidade de caráter somada ao dom do discernimento na administração

dos dons do Espírito. Este serviço recebe orientação da Secretaria Rafael da Renovação Carismática Católica.

Todos que se sentem atribuídos a exercerem o carisma da cura sentem-se como que chamados a serem *ministros de reconciliação*; e por ser um intercâmbio entre o Senhor e os que necessitam da cura, são investidos do papel de soldar os laços entre o Criador e a criatura, entre o servo e seu Senhor; entre o patrão e o empregado. O ministro da cura age com o discernimento e sob as orientações da revelação de seu Senhor; de seu Deus; é o seu Senhor, através da atitude de seus servos, que opera o milagre, que resolve os problemas: “*essa revelação pode vir de muitas formas, de fontes naturais e sobrenaturais, mas precisa ter um sinal de confirmação por parte do Senhor*” (Sebastiana Alencar, líder de equipe, 38).

O “escolhido” para o serviço da cura e libertação é alguém que possui uma qualidade extraordinária; uma autoridade carismática exerce um domínio sobre os outros homens e estes se submetem e reconhecem a autoridade do líder pela crença de que o líder está revestido de uma qualidade extraordinária.

O líder carismático não age segundo os seus projetos e propósitos nem em seu próprio nome; ele é executor das ordens de um Ser Supremo, ele age em nome de um Ser Onipotente. O líder não executa a cura, não têm poderes para isso; é o Senhor Jesus que realiza através dele. O líder carismático sente-se revestido de poder e autoridade dada por Deus para que possa combater o mal: “*devemos estar revestidos da armadura de Deus, para que possamos resistir aos empreendimentos do diabo, pois a nossa luta é espiritual, não contra carne e sangue, não contra os governantes, as autoridades constituídas. Nossa luta é contra o diabo e seus anjos dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos maus que invadiram o nosso espaço*” (Adalberto Lima, membro, 27). O mal não é só o desemprego, a crise econômica, os problemas sociais, mas é a presença concreta de um agente efetivo, um ser espiritual vivo, pervertido e perversor, e que a autoridade

carismática precisa exorcizar do outro, porque o “amarra”. Isto deve ser feito antes da oração da cura. O líder carismático precisa dar “provas” das qualidades de que está revestido, através de milagres, de sucesso e êxito em seus empreendimentos espirituais (Weber, 1982: 340).

“A missão do homem de Deus deve se basear com convicção na autoridade de Jesus. Isto significa dizer que ele deve estar confiante na verdade e no poder da palavra da Escritura; deve estar certo de que o Senhor ama as pessoas necessitadas de cura, que o Senhor quer que o poder de curar esteja a serviço do amor e, por conseguinte, que todas as vezes que a cura for o que mais estiver em harmonia com o amor pela pessoa, no interior de todo o corpo, a vontade do Senhor é que a cura se realize. Finalmente, o ministro deve estar certo de que o Senhor quer se servir dele para curar a outros” (Beth Pereira, líder de grupo, 31).

O ministério de cura e libertação não é um serviço isolado da dinâmica das Comunidades carismáticas; ele necessariamente deve estar inserido no grupo de oração e estar submetido à coordenação do grupo e às estruturas da Renovação, Paróquia, Diocese. Este serviço deve ser visto como que engajado ao grupo de oração e não pode ser estruturado como uma equipe ou grupo separado.

O objetivo fundamental do viver carismático é a renovação interior; por este motivo toda possibilidade de atuação na área social deve ser resultado do amadurecimento interior e individual: *“qualquer mudança social é sempre concebida como projeto de moralização, de uma moral do indivíduo, do sexo e das relações mais intensas da vida familiar”* (Prandi, 1997: 171).

Na verdade, a atuação no mundo social e político é mínima. Esta renovação espiritual deve ser resultado da importância que se dá aos carismas e aos dons do Espírito Santo.

O projeto de transformação social dos carismáticos revela que as efetivas mudanças no tecido social devem ser resultado da transformação na espiritualidade de cada um. Mas estas transformações são provenientes de mudanças na vida familiar e depois, de forma lenta, em mudanças no interior de toda a sociedade. A mudança acontece primeiramente no indivíduo, e então a sociedade por lógica mudará. As finalidades da Renovação carismática estão voltadas primeiramente para a preservação da família; há um desinteresse pelo processo e pela dinâmica da sociedade.

Aos moldes carismáticos, mudar a sociedade implica mudar e reorganizar primeiro o interior do indivíduo; *“acreditamos que o homem se comporta, toma decisões, assume determinadas atitudes de acordo com aquilo que o seu interior está cheio”* (Margareth, líder, 25). Os pecados, os maus comportamentos, falta de ética, falta de educação, aversão contra si mesmo, a incapacidade de ter confiança, o remorso, as ansiedades, o temor pelo futuro e ressentimentos recalcados levam à condutas transgressoras, criam as condições para brigas, discussões, crimes de violência, luxúria, gula, fraudes, furtos, mentiras, alcoolismo, toxicomania e compulsões de suicídio. A vigência de tais sentimentos negativos evidenciam o diagnóstico de que as pessoas necessitam de mudança, necessitam de tratamento especial; o pecado significa que todos precisam ser sarados, porque estão doentes na alma, enfermos espiritualmente.

A condição para que não se peque mais é que o “doente” se submeta à cura interior; o pecado revela que o ser dos homens está marcado de ferimentos e cicatrizes e só o pronto-socorro espiritual carismático está revestido de autoridade para reconstruir a identidade dilacerada.

A RCC está preocupada, nesse sentido, com a questão moral, ética do comportamento: segundo sua perspectiva, reside aqui a possibilidade do equacionamento dos males sociais; ao se eliminar os pecados pela cura interior,

nova sociedade pode ser construída, uma vez que as pessoas “resolvidas” internamente vão estar prontas para viver uma unidade nas relações sociais. Equilíbrio interno individual provoca coesão social; interior desorganizado, sociedade desestruturada. Portanto, há uma preocupação de moralizar a sociedade e, nos moldes de uma teologia medieval, procura-se resgatar a família como o bem maior que Deus deu à sociedade. A família, como célula-mãe da sociedade, é fonte de uma sociedade sadia; ela é a fôrma que pode dar equilíbrio e coesão social.

3.4 A RCC e os problemas sociais

Como o cristão deve se comportar no mundo? Quais as orientações que a prática carismática propõe? Como a RCC motiva seus adeptos a ter uma atitude autêntica diante de uma sociedade problemática? Veremos agora como os carismáticos enfrentam os problemas típicos da sociedade e a atuação da Secretaria Marta, em Manaus.

Na concepção da RCC, o leigo, compreendido como todos aqueles cristãos que pelo batismo passam a fazer parte do Corpo de Cristo, constituindo o “povo de Deus”, não só deve exercer sua missão na igreja como também é chamado a interferir no mundo secular.

O crente, ao aderir a crença religiosa, mesmo que lhe seja exigido imprimir uma “rejeição do mundo”, vive nele através das múltiplas instituições sociais que ele recorre para suprir suas necessidades; adentrar ao mundo sagrado exige uma condição: deixar de ser comandado pelas orientações da “carne”, das leis naturais, das leis mundanas, para que seu comportamento natural seja moldado e disciplinado pelos “frutos do Espírito”, pelas leis celestiais e sobrenaturais; é necessário que se renuncie a condição de “cidadão do mundo” para se transmutar para “cidadão dos Céus”. Mas o homem e a mulher não deixa por isso de ser

secular; sagrado e profano coexistem, um depende do outro, negam-se e se excluem mutuamente, mas caminham juntos.

O Concílio Vaticano II reconhece que a índole secular é própria e peculiar dos leigos, e por ser secular, o leigo deve exercer funções e tarefas temporais; vive no século através de todos e de cada um dos ofícios e trabalhos que desempenha no mundo. O exercício de uma profissão deve ser visto, na verdade, como um chamado de Deus, representados na imagem dos trabalhadores da vinha registrada no Evangelho de São Mateus 20, 1-2, ou seja, “(...) *o Reino de Deus é como um patrão, que saiu de madrugada para contratar trabalhadores para a sua vinha. Combinou com os trabalhadores uma moeda de prata por dia, e os mandou para a vinha*”. A contextualização que a RCC faz é que “*a vinha é o mundo inteiro e os trabalhadores são os fiéis leigos*” (Promoção Humana – Secretaria Marta, 1998, p. 13). A vinha é este mundo em que se vive com todas as suas formas de problemas econômicos, sociais, políticos e culturais, e é nesse mundo que os cristãos leigos são chamados a desempenhar sua missão.

Os verdadeiros seguidores do “Messias” são aqueles que se constituem “*fermento na massa*”, “*sal da terra*” e “*luz do mundo*”. Desta forma, a base de atuação dos cristãos, cômicos desse compromisso, deve ser a família e a sociedade; todos são chamados a serem fermentos que leveda a massa com o propósito de santificação do mundo, pelo testemunho de vida fundamentada na fé, na esperança e caridade. Os seguidores dos princípios carismáticos devem promover o crescimento do próximo em Jesus Cristo.

A RCC surge com a tarefa de tornar a igreja presente e operosa em todos os lugares e contextos onde apenas por meio dela pode chegar com a função de “*sal da terra*”. Estas pretensões sugerem a explicação de que o mundo experimenta crises exatamente pelo fato da igreja não exercer sua missão; a sociedade está no caos, fragmentada, anômica, pelo fato de a igreja não ter compreendido o sentido

de sua missão. Segundo os carismáticos, foi para esta missão que eles foram convocados; a atuação da igreja é necessária lá onde alguma coisa anda errado, onde as coisas estão fora do lugar, da ordem, do consenso; mas sua posição anterior de “rejeição ao mundo” foi ideologicamente interpretada; sua função era a de antifermento, impedindo que as pessoas pudessem crescer. Com esta postura, mesmo que implicitamente, a RCC tece uma crítica ferrenha ao catolicismo tradicional e às demais formas de religiosidades. “A RCC veio com todo o esforço para mudar este quadro”, conscientizando que os cristãos devem ter uma atuação social semelhante ao sal na conservação e no realce do sabor dos alimentos.

“O mundo não pode ficar tranqüilo e satisfeito diante da situação caótica e desconcertante que se apresenta diante dos nossos olhos: nações, setores da população, famílias e indivíduos cada vez mais ricos e privilegiados diante de povos, famílias e multidões de pessoas submergidas na pobreza, vítimas da fome e das doenças, carentes de moradias dignas, de assistência sanitária, de acesso à cultura. Tudo isso é testemunho eloqüente de uma desordem real e de uma injustiça institucionalizada, à qual se somam, às vezes, o atraso em tomar medidas necessárias, a passividade e a imprudência, bem como a falta de uma séria moral administrativa. Diante de tudo isso, impõe-se uma ‘mudança de mentalidade de comportamentos e estruturas’ (Centesimus Annus, 60), a fim de superar o abismo existente entre os países ricos e pobres (cf. Laborem Exercens, 16; Centesimus Annus, 14), bem como as profundas diferenças existentes entre cidadãos de um mesmo país. Numa palavra: é preciso fazer valer o nosso ideal de solidariedade diante da vontade falaz de domina” (Ofensiva Nacional. E sereis minhas testemunhas 1, 1993: 48).

As agências carismáticas estão organizadas para desempenhar a missão de dar sabor e sentido à vida, levar os seus seguidores a gostar da vida. Todo o universo da RCC existe para promover a vida, levando os adeptos a usufruírem

aquilo que ela tem de bom e de melhor. Mas a real promoção humana deve respeitar sempre a verdade sobre Deus e a verdade sobre o homem, os direitos de Deus e os direitos do homem (Ofensiva Nacional. E sereis minhas testemunhas 1, 1993: 48).

As orientações e concepções que o discurso carismático imprime estão fundamentadas em algumas virtudes que os leigos devem assimilar ao se inserir nas múltiplas relações em sociedade: competência profissional, espírito de família e de civismo, prática da honestidade, o espírito de justiça, ser autêntico, zelar pela afabilidade e coragem. Só assim é possível ser a metáfora da “*luz do mundo*”, seguindo o exemplo do Mestre Jesus, porque “*aquele que O segue não anda nas trevas, mas possui a luz da vida*” (Márcia Araújo, membro, 49, fazendo referência ao Evangelho de João 8,12). O carismático é chamado à responsabilidade de ser a “*luz do mundo*”, no universo da sua família, na sua comunidade, na escola, no trabalho. Ser “*luz do mundo*”, portanto, é possuir objetivos definidos de vida; é ter consciência de como deve fazer, agir e viver na trama das relações societárias.

O chamado da missão carismática revela o “mundo” como o ambiente e o meio, por excelência, da vocação cristã dos fiéis leigos, no sentido de transformá-lo para também dar glórias a Deus; o carismático é chamado a não se conformar com as estruturas deste mundo, não deve se amoldar a elas, mas deve revolucioná-las pela renovação da mente, do entendimento, para se saber distinguir qual o perfeito comportamento que se deve ter para agradar a Deus. Os leigos, quando são chamados ao viver carismático, não são convocados a deixarem o lugar que ocupam no mundo, “*porque a Bíblia exorta que cada um deve se apresentar diante de Deus na condição em que estava no momento de sua convocação*” (Margarete Teixeira, líder de grupo, 29). Por outro lado, os cristãos carismáticos “*são convidados a assumir os valores cristãos como elemento de sua identidade cultural, sentindo a necessidade de um compromisso eclesial e evangelizador no*

mundo do trabalho, da política, da economia, da ciência, da arte, da literatura e dos meios de comunicação social” (Renovação Carismática Católica. Promoção humana – Secretaria Marta, 1998: 14). A preocupação pelo social faz parte da missão evangelizadora da Igreja. A revolução que quer ser feita está longe dos moldes marxistas; a mudança é interior, individual, espiritual, para se atingir a estrutura social; mudando-se os valores éticos e religiosos das pessoas, pressupõem a mudança da sociedade.

A RCC condena a solução da redução do crescimento demográfico; ela é desumana e falaz; é uma medida que não se importa com a moralidade dos meios usados para atingir as suas finalidades. A possível medida que deve ser tomada, nesse sentido, é de aumentar os meios e socializar com maior justiça a riqueza, para que todos possam usufruir dignamente dos bens produzidos. As soluções e o enfrentamento dos problemas devem ser necessariamente em nível mundial, de forma a estabelecer uma genuína economia de comunhão e participação de bens.

Contudo, a missão de ser “luz do mundo” não contempla e nem trata o problema social como um fato concreto, resultado do desenvolvimento do sistema social e de suas contradições; ou seja, ela está longe de querer desmascarar as tramas que os donos do poder têm tecido para iludir e oprimir, mutilar e marginalizar, excluir e diminuir. Na verdade, vive-se uma missão dentro de um universo limitado, criado pela própria estrutura carismática: as prioridades não são com as práticas sociais, mas privilegiam-se os compromissos essencialmente religiosos, desempenhados uma vez por semana.

A compreensão que a consciência carismática faz acerca da realidade e da dinâmica da organização social, política, econômica e cultural, está longe da vontade e da possibilidade de querer superar a ignorância sócio-política, o analfabetismo, a demagogia, a corrupção, a alienação, a miséria e as mortes.

O comportamento carismático é de submissão, levando todos aqueles que aderem esse estilo e essa forma de relacionar-se para longe de uma atitude crítica diante da realidade social, afastando-os de qualquer tipo de procedimento político de reivindicação, de inconformação, de insatisfação.

A crença carismática no poder de Deus, na força do Espírito, está fundamentada no conhecimento empírico dos eventos e das vigências da rotina da vida social; assume-se este tipo de saber comum, periférico, que mantém os carismáticos distantes de assimilarem uma consciência crítica da dinâmica social concreta em que estão embutidos, incapacitando-os de promoverem uma ruptura com o senso comum. Na verdade, se é possível visualizarmos quaisquer manifestações de protestos, estas aparecem como prática e manifestação simbólica.

No ambiente carismático podemos presenciar um clima religioso intensa e extensivamente sacral, desarticulado e descontextualizado das práticas sociais. Estes tipos de relações experimentadas representam uma aliança dos carismáticos com os donos do poder, com a classe privilegiada dominante. A ausência de práticas sociais, no projeto carismático, voltadas para os problemas concretos da vida das massas populares, é a condição para que o conhecimento vulgar não possa ser superado e dê lugar pouco a pouco ao conhecimento questionante em nível do homem comum. Pelo fato de alijar seus sequazes das possibilidades de práticas e de luta contra as privações sociais, a ética carismática mantém todos aprisionados nas crenças fundamentadas no conhecimento vulgar. O que na verdade subtrai os carismáticos de uma atuação e ação transformadora na sociedade é o fato de suas crenças estarem desarticuladas das práticas sociais, desvinculadas das condições sociais concretas e das práticas sociais provocadoras de questionamentos. A explicação deste desvinculamento com as práticas sociais não está simplesmente no fato da crença no poder do Espírito.

De outro modo, na medida em que a religião considerar e priorizar as práticas sociais, desse modo poderá se manifestar significativamente como uma força de mudança social e de intervenção comprometida no seio das massas populares, uma vez que o religioso jamais se desnudará de suas aderências mágicas a não ser pela direção das práticas sociais. São as práticas sociais e as políticas principalmente que possibilitam a abertura no horizonte das crenças, como sua ausência é o fechamento das crenças sobre si mesmas (Rolim, 1980: 194).

Na perspectiva dos carismáticos, então, a proposta da saída para os problemas sociais está no auxílio, no refúgio e na crença no poder de Deus. O reino carismático é um mundo sacral que ao expropriar oprime, não só pela justificativa de submergir seus membros no mar da sacralidade, mas porque não oferece os canais e os horizontes de libertação. Naquele reino, os desfavorecidos são expropriados e desarmados das formas, das estratégias e dos possíveis encaminhamentos indispensáveis para o combate à miséria e à sua condição de pobreza, apesar de ser adestrado e disciplinado moralmente para ser um bom e obediente servo. Todos estão envolvidos num movimento de expropriação da sua condição de sujeito da história social, mantendo-o dominado na sociedade e no mundo sacral.

CAPÍTULO IV

IDENTIDADE CATÓLICA CARISMÁTICA: dimensões da religião no contexto global

“Numa situação de pluralismo religioso, a concorrência inter-religiosa para cooptar adeptos e mantê-los é acirrada. Cada religião procura imprimir seus símbolos e marcas distintivas nos fiéis para que sejam identificados e reconhecidos por pertencerem a ela” (Ricardo Mariano)

Quando o mundo experimenta processos de transformações significativas, afeta todos os povos e interfere em todos os níveis da vida social. A religião muda quando há transformação na sociedade; adapta-se às transformações sociais e culturais, e num esforço para não perder o trem da história ela se racionaliza. A religião muda para melhor competir com as outras em termos de adesão de fiéis e não em razão de se pôr numa posição axiológica mais compatível com os avanços da sociedade. A religião se seculariza para poder sobreviver.

Na era do globalismo, a religião pode crescer no mundo desencantado, que continua desencantado, e que tal processo não representa o fim do século da razão. Indaga-se sobre o significado que a religião se reveste na sua reciprocidade com o mundo moderno.

A discussão teórica vigente, nesse sentido, articula-se com a pressuposição

ideológica de que a reemergência de formas de vida religiosa põe fim ao desencantamento histórico do mundo; ou de que a condição e os modos de ser da realidade contemporânea, moderna e pós-moderna, se confundem, se perplexificam e desordenam-se com os movimentos de retorno do sagrado, tendo em vista se acreditar que estamos em tempos de "reencantamento" do mundo, tempos de recorrência e de retorno à magia e às agências do sobrenatural como modelos explicativos e solucionadores das angústias existenciais e como respostas às necessidades práticas dos homens e das mulheres; estamos experimentando tempos de suposição de que a concepção religiosa esteja subsumindo a razão científica.

Na era dos fluxos globais, os processos locais de secularização, com intensificada mobilização religiosa, hoje são produzidos com uma incidência mais ampla. Adquirem visibilidade as condições em que a população brasileira, em seus mais distintos segmentos sociais, experimenta a relevância da realidade do reavivamento e efervescência religiosa, correspondendo, por efeito, a uma crescente importância da religião na vida das pessoas. Mas como a realidade histórica muitas das vezes experimenta o gosto dos paradoxos,

“é preciso que entendamos que, por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa de modo algum o fim do processo de secularização. Antes pelo contrário, ajuda-o, acelera-o” (Pierucci,1996: 258).

A nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no seu governo, nem para o seu progresso, nem para a eficácia de suas políticas. As nossas recorrências primordiais estão, de forma geral, remetidas e orientadas necessariamente às

esferas profanas, ao Estado e às suas instituições políticas, à ciência e tecnologia, ao pensamento laico.

A sociedade que constitui o mundo desencantado é uma sociedade problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária. As vantagens das descobertas e políticas capazes de propiciar o bem-estar não chegam a todos igualmente. O processo contemporâneo de reemergência dos movimentos religiosos caracteriza-se simultaneamente pela decorrência de um processo de marginalização, subalternização acentuada, proletarização das consciências e, por efeito, por rupturas e descontinuidades da sociedade. As mudanças sociais e culturais carregam rastros de um passado vivo e tradições superadas que convivem com aquilo que se pode chamar de “progresso”; este, quer seja para o bem ou para o mal, não atinge a todos igualmente nem ao mesmo tempo nem com o mesmo vigor. A explicação da adesão atual ao sagrado está além desses dados que não deixam de ser significativos, mas que parecem não dar conta, por eles mesmos, de uma realidade que se torna a cada momento complexificada e distinta.

Diante de novos sentidos que engendram e organizam a ação sócio-religiosa, numa reinvenção da conduta social humana diante da realidade mundana e profana, compreende-se que é na essência das descontinuidades das mudanças e das populações marginalizadas e sofridas que crescem, sofisticam-se e progridem as religiões de massa. Acredita-se que as condições explicativas para a prosperidade atual do sagrado encontram-se na pobreza das populações que ficam social e culturalmente excluídas; são nas circunstâncias de problemas que marcam o cotidiano infeliz das populações (como saúde precária, dificuldades materiais, carência de auto-estima) que muitas religiões se especializam como solucionadoras de problemas, cada uma com seu método e mérito, oferecendo alternativas de cura e estratégias financeiras propostas como *serviços*, dentro dos quais Deus funciona apenas como *meio*. Por outro lado, aparentemente contraditório, é possível que a

religião cresça também como fornecedora de soluções para os que conhecem e experimentam o que de melhor é capaz de fornecer a nossa contemporaneidade construída na razão, na ciência e na tecnologia, que são as grandes promessas que herdamos do século passado, prometidas como fonte de bem-estar geral definitivo.

A busca de Deus e a recorrência à racionalidade do mundo do sagrado dão-se nas condições de algum tipo de necessidade e de fragilidade humana. De certa forma, onde o homem tudo pode, Deus é inútil. Se a sociedade, através de suas instituições e instâncias profanas, pode prover todo o essencial à vida, das coisas materiais ao significado, passando pela justiça e pela moralidade, nessa sociedade Deus é descartável. Desta maneira, onde o homem se sente fragilizado, fragmentado, marginalizado, excluído e subalternizado, Deus se torna útil, recorrível. Quando as respostas “profanas” e as experiências mundanas falham, propondo risco à segurança, à felicidade e ao conforto material, cada indivíduo, vitimado pela tragédia pessoal do inusitado, pode se sentir movido à procura, mesmo que efêmera, de Deus, da religião e da magia em busca de respostas tradicionais, respostas que ele já conhece historicamente e que foi levado a negar, uma vez que na sociedade contemporânea o milagre é visto como a saída do fraco, amparo do fracassado e último recurso de quem perdeu a esperança.

O ator social, que vive a experiência do retorno interessado ao sagrado, em busca de sua eficácia simbólica, não abandona seu pensamento profano-racional, nem muda as orientações mais gerais de sua conduta. As mudanças radicais na conduta dos conversos, na forma de pensar (visão de mundo), no estilo de vida, na fidelidade para com os novos valores e dogmas, na maneira de se relacionar com as coisas, com as pessoas e com o mundo, e na sua prática social cotidiana, não revelam a negação àquilo que o mundo secular pode objetivamente lhe oferecer.

Quando se defende a tese de que há mudanças dos conversos, constatadas pela visualização de seu envolvimento profundo nos rituais religiosos, de um

compromisso com a evangelização extra-eclesial (tentativa de converter outros), na preocupação com sua identidade religiosa de se perceber e fazer-se perceber integrante do mundo sagrado e na negação de valores mundanos, isto não significa necessariamente um processo de desracionalização da sociedade e o desmantelamento do mundo desencantado e da razão científica. Uma religião pode ser absorvida pelo sentido de justificação e pela capacidade de proporcionar e favorecer aos indivíduos um outro tipo de realidade existencial, uma vida localizada em outro patamar do mundo, habitado por anjos, espíritos, forças sagradas, com características das mais diversificadas, dessemelhantes e plurais. A religião apresenta um tipo de sensibilidade que a capacita e a dota muito bem na tarefa do preenchimento de certas lacunas que conseqüentemente a existência humana possibilita. Ou seja, o indivíduo só adere uma religião na medida em que ela se mostre capaz de proporcionar e possibilitar transformações significativas na sua vida cotidiana; quando ela provoca uma reorganização e um reordenamento das necessidades afetivas, sociais, familiares e carências pessoais; quando ela responde às privações dos bens necessários para se viver.

O homem, de forma particular, no campo das relações do sagrado, é um ser com características enigmáticas e complexas, mas que se apresenta com uma natureza revestida e dotada de uma potencialidade significativa. Como o próprio Durkheim propunha, este homem não é só um homem que crê, que conhece o que o descrente ignora: é um homem que pode mais. Em outras palavras, ser da religião é ser diferente, é sentir-se contra a corrente. É dar-se uma importância que o resto do mundo não dá.

4.1 Pluralismo Religioso e Globalização

Em tempos de neoliberalismo, o Estado configura-se como uma correia de

transmissão da economia mundial à economia nacional. Ao redefinir-se, o Estado-Nação perde algumas das suas prerrogativas econômicas, políticas, culturais e sociais, debilitando-se. Ao debilitar-se, devido ao alcance e à intensidade do processo de globalização das sociedades nacionais, emerge outra realidade, uma sociedade global, com suas relações, processos e estruturas (Ianni, 1997: 51).

Com a redefinição e declínio do Estado-Nação, enquanto unidade central, reflorescem diversas experiências religiosas, renascem crenças religiosas específicas, antes impossibilitadas e reprimidas por este modelo de unidade cultural (revalorização das diferenças étnicas com suas alternativas religiosas e mudança do eixo da identidade sócio-cultural). Isto acontece pelo fato da globalização apostar na diversidade e diversificação.

É dessa forma que, de acordo com algumas idéias, a expansão da religião apropria-se cada vez mais de todas as formas disponíveis de difusão de produtos e idéias, e que são meios de globalização.

A religião reivindicou, sempre, no decorrer do processo histórico, um lugar e espaço específico de expressão e de articulação de seus fundamentos e princípios, está sempre lá onde alguma coisa muito séria anda errado. Não corrige, apenas substitui. Não junta, mas separa.

O avanço religioso, especificamente notado com a sociabilidade carismática é, portanto, sintomático como expressão de um tipo de cultura moderna vigente. Daí a importância de seu estudo e de uma compreensão significativa da relevância social que adquire e das influências que imprime. Na verdade, a própria compreensão da religião e sua apropriação teórica pode favorecer as condições de uma melhor compreensão a propósito de nossa própria sociedade, acima de tudo de suas mais profundas dificuldades.

A globalização do capitalismo, ao sugerir outra interpretação do mundo, ao conduzir a um outro patamar compreensivo, revela uma tendência de desenraizar as

coisas, as gentes e as idéias. Estas coisas, gentes e idéias adquirem algo de descolado, genérico, indiferente. Tudo tende a desenraizar-se: mercadoria, mercado, moeda, capital, empresa, agência, gerência, Know-how, projeto, publicidade, tecnologia (Ianni, 1997: 93). Processualmente, expressa-se o predomínio da ordem global nos tempos atuais. A globalização tende a favorecer o desenraizamento. No âmbito da globalização de coisas, gentes e idéias, modificam-se os modelos sociais e mentais de referência. Tudo que é explicitamente local, nacional e regional revela-se também global. Isto quer dizer que as forças mundiais indicam novos padrões de relacionamento entre o todo e as partes. As macrotendências da globalização indicam novos determinantes das realidades locais; territórios e lugares são convertidos em possibilidades normativas de realização do mundo (Silva, 1997: 197). Desta forma, ao se abordar as relações entre os processos globais e locais, reconhece-se uma preeminência dos processos mundiais sobre as relações e estruturas regionalmente localizadas.

As relações, os processos e as estruturas típicas da globalização incutem em praticamente todas as realidades preexistentes novos significados, outras conotações (Ianni, 1995: 163). Mas ela é problemática e contraditória; compreende integração e fragmentação, nacionalismo e regionalismo, racismo e fundamentalismo, geoeconomia e geopolítica.

A formação da sociedade global não é um processo acabado, mas uma realidade em curso, sendo a *desterritorialização* uma característica essencial deste tipo de sociedade em configuração. Nas contribuições de Ortiz aparece o conceito de “desterritorialização” que pode favorecer a apropriação do quadro das transformações contemporâneas vigentes, exatamente pelo fato dele revelar algumas características novas das sociedades contemporâneas. Não há mais dúvidas de que vivemos um processo de transformação econômica, política, econômica e cultural em escala planetária; estamos experimentando tempos outros

(1998: 270). Este novo momento histórico desafia as formas religiosas diversificadas. Ou seja, a religião, como um dos elementos centrais do campo simbólico da sociedade, não escapa a essa dinâmica cultural em que a sociedade está envolvida, na qual o heterogêneo e o diverso contrapõem-se ao monolítico e ao homogêneo; o concreto, específico e particular ao abstrato, geral e universal. Na era da globalização assistimos a emergência de relações sociais planetarizadas, provocando a diluição do tempo e do espaço, das formas de sociabilidade e das culturas, o real e o imaginário, produzindo a desterritorialização (Ianni, 1997: 98).

Na sociedade global, a desterritorialização é um processo cada vez mais intenso e generalizado. Ianni torna inteligível o significado e as implicações desse processo, apresentando-o como manifesto tanto na esfera econômica como na ordem política e cultural. Deste modo,

“Todos os níveis da vida social, em alguma medida, são alcançados pelo deslocamento ou dissolução de fronteiras, raízes, centros decisórios, pontos de referência. As relações, os processos e as estruturas globais fazem com que tudo se movimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias” (Ianni, 1997: 94).

Na dinâmica da globalização, as instituições mais características e sedimentadas das sociedades capitalistas dominantes mundializam-se, generalizam-se, tornam-se padrões para os mais diversos povos e para as mais diversas formas de organização humana; tornam-se patrimônio de uns e outros. Este é o "*contexto em que as coisas, as gentes e as idéias passam a ser atravessados pela desterritorialização, isto é, por outras modalidades de territorialização*" (Ianni, 1995: 80).

Na nova sociedade que emerge, na qual algumas referências básicas vão se

metamorfoseando, se caracterizando e se superando, a religião também muda, ela se desterritorializa; no caso da RCC, ela deixa de ser um movimento originalmente norte-americano para se difundir em outros lugares; ela passa a não ter mais limites e não ser mais característica de um lugar. Parece que este deslocamento depende das forças mercantis da oferta e da procura; ela passa a ser orientada a adaptar-se a novas situações e novas demandas. Reage às suas concorrentes lançando mão da propaganda e dos meios eletrônicos de comunicação, simplificando sua linguagem em função de um limitado número de "produtos" religiosos, cuja propalada eficácia é o atrativo dos neodevotos que arreata em massa.

Secularização tem que ser interpretada como desenraizamento dos indivíduos e, só enquanto tal, dessacralização da cultura; ela só tem sentido na medida em que desata o indivíduo das amarras tradicionais, das lealdades tradicionais (Pierucci, 1997: 258). Enquanto desenraizamento dos indivíduos e como dessacralização da cultura, a secularização só tem sentido na medida em que provoca no indivíduo seu desprendimento dos nós tradicionais e das fidelidades às tradições. Neste sentido, provavelmente uma das coisas mais surpreendentes nessa nova dinâmica da religião é exatamente revelada nesta facilidade que qualquer um tem de mudar de uma para outra sem problemas de consciência e de constrangimentos. Isto quer dizer que a *desterritorialização* tem afetado as lealdades de grupos.

Enzo Pace, ao esclarecer os dois nós da rede de conceitos que cobre o termo globalização (o desenraizamento e a crença no relativo), possibilita uma interpretação que considera a globalização como

“um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que

permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada” (Pace, 1997: 32).

A crença no relativo, articulada pela idéia de desenraizamento planetário, de fato corrói as bases tradicionais de consenso dos sistemas religiosos institucionais e abre uma nova página nas relações entre modernidade e religião.

A mobilização religiosa de um indivíduo implica e significa as condições da dúvida à sacralidade da tradição religiosa, remetendo-o às necessidades dos processos pós-tradicionais e, portanto, ao abandono das fidelidades de suas crenças. Deste modo, a melhor forma de desenraizar as pessoas é desconectá-las da religião tradicional e da tradição religiosa, desfiliá-las de suas crenças tradicionais. As implicações destes procedimentos expressam-se nos seguintes termos:

“Quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religião e de sua diversificação intensa, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e diversificado de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a própria dessacralização da cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável” (Pierucci, 1996: 259).

Estamos na era da religião do mercado sem fronteiras; ela se espalha e se fragmenta, não se sabe mais de onde veio; refaz-se a cada demanda exigida; avança nos espaços e lança-se no mercado. Nas condições sociais contemporâneas, a religião explode, se pluraliza, e por isso se sujeita à lei da concorrência; como

mercadoria, é vendida a um conjunto de clientes que não se sentem mais obrigados a consumi-la: ela se torna acreditável e desejável porque perde a capacidade de se impor autoritariamente (Balandier, 1997: 212).

Em tempos de globalização, neoliberalismo, mundialização, modernidade e pós-modernidade, as rotinas da vida cotidiana constituem um desafio para a religião. Percebe-se a visualização de muitos deuses e espectros ressuscitando de seus túmulos; estão desencantando e por isso adotam a forma de forças não particulares, impessoais e coletivas. Lutam e se permitem por querer adquirir poder sobre as nossas vidas e recomeçam mais uma vez suas eternas lutas.

A sociedade brasileira experimenta, diferentemente de outras épocas, uma liberdade religiosa sem igual; já somos um país de diversidade religiosa; um país de uma religiosidade no plural. Novas religiões e filosofias de vida despontam e progridem aceleradamente, transformando o Brasil num país da pluralidade, mais tolerante e cada vez mais desenraizado em matéria religiosa e em termos culturais (Cf. Mariano, 1999: 119). Nunca as religiões foram tão livres para se instituírem, para concorrerem entre si e se multiplicarem. Estamos experimentando um fenômeno onde os locais de produção e de gestão do sagrado se dispersam e se diversificam, ou seja, as *“ofertas de sentido”* se multiplicam. Na conjuntura atual, *“as instituições religiosas tornam-se desse modo agências de organização do mercado e as tradições religiosas tornam-se bens de consumo”* (Balandier, 1997: 212). Esclarece-se aqui a relação religião-mundo e mundo-religião, uma vez que o sagrado se difunde no espaço profano, e por outro lado, o secular, o pós-moderno, os valores materiais invadem o território do religioso.

A situação atual da esfera religiosa brasileira é de competição pluralista e imediatamente globalizada entre religiosidades e ‘espiritualidades’ oriundas de todos os cantos e recantos do mundo e reentrâncias da nossa história. Vive-se uma livre concorrência entre as mais diferentes formações religiosas, assim como entre

os mais diversos tipos de organização religiosa (igrejas, seitas, cultos, centros, terreiros, ordens, denominações, comunidades, casas, redes, movimentos). Mas essa multiplicidade de movimentos, igrejas, seitas, cultos e grupos religiosos representam graus diferentes de intervenção na sociedade nacional, tanto por razões históricas como sociológicas; elas se inter cruzam e apresentam um ponto em comum: todos dialogam com a religião católica, ainda hegemônica no país.

A liberdade de culto e de associação religiosa que a sociedade nacional experimenta, segundo Pierucci (1996: 259), é a conclusão lógica banal da separação Igreja/Estado operada pela Primeira República já em 1890 e inscrita na Constituição de 1891. Este é o fato inaugural, a pedra de toque da modernidade da esfera religiosa em nosso país, no fundo um projeto civilizador que só aos poucos, em meio aos tropeços, vai sendo configurado nitidamente por entre os transtornos da vida republicana: a neutralização do Estado em matéria de religião, ou seja, a laicização e secularização crescente do Estado.

A intensificação e extensificação das religiões e o cruzamento de seus itinerários no mesmo espaço-tempo comprimido, produz, em contrapartida, a intensidade da secularização estrutural da cultura, uma vez que o processo histórico-cultural de secularização se projeta como a busca de liberdade religiosa e de sua garantia para todos. Tal liberdade religiosa implica um grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente (Pierucci, 1997: 259). O grau de pluralismo religioso, vigente entre nós, possibilita que o mercado concorrencial seja abastecido com ofertas religiosas diversificadas, onde o melhor produto é aquele que cada adepto elege e consome como tal, promovidas por empresas religiosas mobilizadas e motivadas para a competição. Sendo os gostos e as preferências diversificadas e diferentes, resulta-se uma espécie de guerra concorrencial que caracteriza a sociedade pluralista, em vista da conquista do maior número possível de

seguidores. Neste mercado religioso encontra-se à disposição terapia corporal, mental e afetiva; cultos de reposição de energia; crença no poder dos cristais e de tantas outras formas de espiritualidades ou de manipulação de forças e energias das tantas em voga (Carvalho, 1992: 135).

A variedade dos produtos religiosos ocorre ao lado de outras transformações na área da cultura. No mundo globalizado, Pierucci (1997: 259) acredita que quanto maior o número de religiões compartilhando o mesmo espaço-tempo comprimido, tanto mais se intensifica a secularização estrutural da cultura, seja nas sociedades individualmente tomadas, seja no próprio não-lugar da cultura global. O pluralismo religioso contribui para o processo de secularização da sociedade. Dessa forma, a secularização é um processo inexorável, irreprimível e não reversível. Isto quer dizer que não podemos separar a secularização da sociedade moderna da sua globalização.

A pluralização é considerada como um dos elementos constituintes do tripé da modernidade (ao lado da privatização e da secularização); é o rótulo de um tipo de sociedade que possibilitou os limites do desejo de escolha, de opção e de liberdade de preferências. É um fenômeno capaz de desencadear um processo inconsciente, por meio do qual as pessoas têm o entendimento de sempre escolher e manifestar a sua preferência (Amorese, 1993: 47). No caso do Brasil, aproximadamente um quarto da população adulta já teve a experiência do sentido da conversão e da adesão a uma outra religião diferente daquela que herdou de seus pais, num contexto em que cada vez mais a religião vai se adaptando e se ajustando à idéia da escolha, da livre escolha que se faz diante de múltiplas necessidades e diversas possibilidades de poder tê-las atendidas (Prandi, 1996: 257). Desse modo, o pluralismo e a diversidade aparecem como signos emblemáticos das mudanças que o mundo pós-guerra fria tem presenciado nestas últimas décadas.

Na leitura que se delinea acerca das possíveis implicações da globalização

no campo religioso, toma-se o pluralismo religioso como inevitável, uma vez que reflete o pluralismo das culturas e dos estilos de vida do mundo contemporâneo, marcado pelo processo que podemos denominar “*consciência de eleição*”, que é exatamente a possibilidade de poder fazer a escolha pretendida. A pluralidade e diversidade são sintomas de mudanças profundas no limiar do terceiro milênio, onde a liberdade de escolha e as demandas por uma cultura da diferença como crítica à cultura hegemônica produzida pela globalização dos mercados, vão traçando um caminho em direção à constituição de democracias multiculturais e multi-religiosas. É desse modo que essa nova cultura da diferença que se desenvolve como crítica hegemônica que produz a globalização dos mercados não só aceita, como assume e propõe as novas dinâmicas multiculturais nas sociedades.

Nesse sentido é que na medida em que o sagrado se desencaixa dos grandes dispositivos religiosos, ele pode sugerir-se depender mais da escolha e da apropriação individuais; ele pode perder a sua importância para aquilo que é do funcionamento geral da sociedade, mesmo que exista a evidência da função coletiva de toda criação de sentido.

Este quadro explica o por que do aparecimento e ressurgência de formas e agências de vida religiosa diversas e a razão do investimento que se faz no “marketing” religioso, cada um procurando vender a idéia de que possuem “a oferta mais vantajosa” do que a de seus concorrentes. Eles estão à procura de se tornarem aptos para ganhar a preferência do consumidor.

Quando um mercado religioso se torna realmente competitivo e pluralista, tende a aumentar o nível de participação religiosa da população. Contudo, não necessariamente, consumo religioso signifique conversão. Sob estas idéias, a globalização, também no campo religioso mundial, produziu efeitos inesperados; para alguns, efeitos perversos. A racionalização do mundo provocou o domínio laico-científico em detrimento das idéias religiosas no que diz respeito a

prerrogativa de explicar e justificar a vida. A religião é obrigada a se metamorfosear; ela abre “*o mercado de bens simbólicos necessários à formação pessoal, à busca de uma salvação individual e coletiva e antes de tudo secular em razão das perdas de sentido resultantes da modernidade*” (Balandier, 1997: 213). Neste processo, ela passa a interessar somente no sentido de seu alcance individual; aos poucos ela vai se reterritorializando na esfera do indivíduo e deste para a dinâmica das relações de consumo, vendo-se obrigada, agora, a ser regulada pelas regras do mercado, exatamente pelo fato de a sociedade e a nação não mais se utilizarem daquilo que ela poderia ter de essencial para o seu funcionamento. A sociedade passa a recorrer à religião apenas festivamente (Prandi, 1996: 260), tendo em vista o aparecimento de formas religiosas que se apresentam como espetáculo.

“Essa mudança radical na composição interna dos universos religiosos conduz a uma mudança também importante no modo pelo qual podem conviver entre si, formando o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea. (...) Não estamos mais naquele modelo antigo de convivência religiosa, às vezes pacífica, às vezes não, mas em que as identidades mútuas eram mais reconhecidas (os judeus, os cristãos, os muçulmanos etc.). Agora, a autenticidade das identidades dos grupos é mutuamente posta em questão. Ou a religião é fechada sobre si, apresentando-se como uma espécie de religião etnicizante (...) e como tal está fora desse circuito intercomunicado, cosmopolita, externo; ou então está no leque de opções. (...) Nesse caso é possível de qualquer tipo de avaliações, desde as mais civilizadas e dialogantes, como podem ser as críticas orientalistas e esotéricas ao cristianismo (...) até a rejeição agressiva, a violência explícita (como é o caso da cruzada da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros). (...) Essas interfaces estão cada vez mais frequentes e com isso o idioma da fraude, do engano, do falso, do inautêntico, passa a ser a sombra do cosmopolitismo religioso contemporâneo. A suspeita inter-religiosa é o preço que se tem de pagar por esse próprio cosmopolitismo que conseguiu

abolir (...) a intolerância religiosa, repressiva e silenciadora de outros tempos” (Carvalho, 1992: 154).

Com a diversificação dos serviços oferecidos e com a baixa regulação estatal de que gozam, em contrapartida pode se provocar o surgimento de empecilhos surpreendentes para as organizações religiosas; ou seja, assim como nos Estados Unidos, pode-se criar no Brasil um tipo de advogado especializado de defesa dos direitos do “consumidor religioso” frente às autoridades públicas. Portanto, esse seria outro efeito possível nesse processo de metamorfose da religião.

A idéia de que a religião, como qualquer outro produto, transmuda-se em consumo e o seu adepto como consumidor, numa relação de mercado regulamentada pela sociedade, pode ser justificada pela pressuposição de que “*o próprio Estado, agora separado da religião e dela desinteressado como fonte transcendente de legitimidade, pode envolver-se para preservar interesses do cidadão-consumidor*” (Prandi, 1996: 260). A combinação dessas duas noções, a de *cidadão como consumidor individual* e a de *Estado como regulador neutro do mercado plural*, pode provocar como consequência, a justificação do poder interventor do Estado na defesa do indivíduo e na correção dos possíveis abusos que possam ser cometidos por uma razão religiosa:

“Ensaia-se desse modo, nessa transmutação jurídica (...) do seguidor religioso num consumidor de bens e serviços com o direito de reclamar às autoridades proteção contra os enganadores, aproveitadores e exploradores, novo reforço de legitimidade para a vigilância pública e a intervenção estatal. O uso do modelo ‘defesa do consumidor’ pode ser uma boa saída para os mais modernos opositores da opressão religiosa: tornarem-se os defensores pós-modernos das vítimas da mercantilização religiosa, vítimas de práticas religiosas abusivas ou lesivas, vítimas da tapeação e da fraude religiosa, promessas não cumpridas,

milagres não acontecidos. Vítimas, em suma, da precariedade do carisma” (Pierucci,1996: 284).

Assim, visualiza-se um espírito mundial secular obrigando as grandes religiões a rubricarem pactos com o mundo. A globalização, neste sentido, termina por se tornar uma condição que favorece um efeito da secularização. Deste modo, enganam-se aqueles que acreditam que o processo de reflorescimento e reavivamento religioso possa negar a secularização da sociedade e instituir a prevalência da esfera mágico-religiosa. Aquela religião que era fonte de transcendência perdeu seu sentido; um outro tipo de religião que está preocupada com causas localizadas, reparos específicos, portanto, adquire expressão e relevância.

4.2 Liberdade Religiosa e o Mercado de Bens Simbólicos

As regras da expansão e do avanço do fenômeno religioso e os seus meios de difusão e propaganda são os da dinâmica do mercado de serviços protagonizado na ação do consumidor religioso, que é um ser pouco fiel, que dispõe de muitas opções neste mercado espiritual altamente competitivo. Na medida em que o mercado religioso se torna realmente competitivo e pluralista, há uma tendência de ocorrer um aumento do nível de participação religiosa da população.

Com a globalização, o capitalismo se converte em um sistema econômico dominante no mundo inteiro, provocando, finalmente, a expansão extensiva da “civilização do mercado” por toda a esfera da sociedade. Ao se expandir, assimila os mercados regionais, a mão-de-obra outrora não aproveitada porque mais longínqua, os recursos minerais, a biodiversidade das florestas e dos mares; por outro lado, intensivamente, o capitalismo tende a integrar à sua forma de

organização social também o domínio subjetivo da vida humana (como a convivência amorosa, as artes, o lazer, a sexualidade, a emotividade, a fantasia, a imaginação). Há uma tendência de tudo tornar-se mercadoria, e estrategicamente ser fabricado para ser vendido no mercado (Moreira, 1998: 87).

A cultura do mercado, fundamentada na mercadoria e na sua metafísica, é denominada também de cultura consumista. Cultura do mercado é cultura do consumo; ela é mais do que simplesmente consumo em si. Moreira (1998) apresenta os seus elementos constituintes que podem assim ser sintetizados: 1) a cultura do mercado ou do consumo não só atribui à mercadoria (produtos consumidos) um valor material, de imediata finalidade de satisfação da necessidade do consumidor, mas também um valor simbólico, uma qualidade imaterial, mais elevada, que não está presente no produto mesmo, revestindo-a de um valor economicamente superior às outras mercadorias e à necessidade humana; 2) a cultura do mercado ou do consumo motiva os consumidores a “querer” mais do que necessitam para a sua satisfação; cria-se uma tensão entre desejo e necessidade, ou seja, uma certeza forjada de que o que se deseja é aquilo que exatamente se necessita; 3) a cultura do mercado leva à crença de que a felicidade humana consiste na apropriação e no consumo de certos objetos mortos, mesmo que esta promessa de felicidade não atinja a todos, porque é essencialmente enganosa, é um embuste; não pode fazer acontecer aquilo que sugere. A justificativa é a de que nem todos alcançam a condição de cidadão, e, portanto, de forma equivalente, a de consumidor; 4) no sentido de escamotear o sentido da posse e do controle do substrato produtivo, a cultura do mercado recorre ao símbolo e a dimensão utópica típicos do cristianismo e presentes em outras religiões. O capitalismo se apropria de conteúdos ou motivos religiosos, desvirtuando o próprio núcleo da religião e o incorpora à lógica do capital (Moreira, 1998: 143-145)

É no campo de ação e na dinâmica desse mercado de serviços que é possível

compreender o avanço e a potencialização das religiões, talvez como mais um atributo dessa sociedade problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária. Reina aqui aberta concorrência entre as mais diferentes formações religiosas, assim como entre os mais diversos tipos de organização religiosa. O conflito religioso muda de campo. No mercado religioso a mancha se espalha, no qual o conflito deixa de ser apenas de religiões.

“Uma coisa é vermos protestante brigando com católico, madre do Des Oiseux atacando huguenote, padre agredindo espírita, bispo crente ofendendo orixás. No espaço das escolhas privadas de pertença individual a grupos religiosos, a disputa e a agressividade verbal são, digamos assim, comportamentos corriqueiros. Se sou um entusiasmado neopentecostal e creio sinceramente que Nossa Senhora ou Oxum ou Iemanjá representa, porque re-apresenta e torna presente em suas imagens, o próprio diabo, não tenho como exercer meu direito de crença religiosa livre sem atacar essas deusas, ou suas imagens, com palavras que invariavelmente soarão ofensivas para o outro lado. Se eu me converto a uma igreja pentecostal, não há como não me desfazer das imagens e outras representações dos santos que eu porventura tiver, em casa ou no carro, na fábrica ou no escritório, jogando-as no lixo ou levando-as para a igreja, depois talvez de ter-lhes espatifado o barro ou o gesso com chutes ou marteladas” (Pierucci, 1996: 279).

A oferta religiosa explica mais do que a demanda. E é sobretudo numa situação de livre mercado, situação ideal da qual o campo religioso brasileiro se aproxima a passos largos, que sua capacidade explicativa se mostra ainda maior. Isto quer dizer que a "necessidade religiosa" é, por excelência, produzida na dinâmica dos diferentes agentes da oferta religiosa; a "demanda religiosa" é produzida pela oferta; ela depende da vitalidade do mercado religioso, exatamente pelo fato de o capitalismo, por meio da globalização da cultura do mercado,

estabelecê-lo como uma instância prioritária e única de intervenção e controle e como modelo cultural básico de referência para toda a sociedade. Esta pretensão só pode se materializar na medida em que ocorrer o descrédito, desautorização, destruição das outras instâncias de mediação social e produção cultural, dentre elas as religiões, propõe Moreira (1998: 146).

Dessa forma é que a existência do ator religioso depende da força e do vigor do mercado religioso. A oferta religiosa explica o aumento e aquecimento do mercado religioso. Quando Balandier propõe a compreensão da oferta religiosa, a decifra como múltipla, e ao se manifestar no campo do sagrado imprime a abundância do novo do qual é geradora: dissidências e sincretismo no cristianismo que freqüentemente tomam a forma da intolerância e lhe dão sua maior visibilidade, formas grupais que importam as características e princípios das espiritualidades orientais, centros de meditação, grupos de terapia (fazem uso da força do sagrado e do ritual). “*A modernidade é multiplicadora dos possíveis*” (Balandier, 1997: 213).

Não é a necessidade de aderir a uma religião que está se intensificando na sociedade contemporânea, mas é a atividade dos profissionais da fé que está em forte expansão. O que aumenta primeiro é a oferta de religiosidades, não a demanda. Mas se é verdade que aumenta a oferta de alternativas religiosas, é verdade também que o que se tem de novidade são novas igrejas cristãs ou novos movimentos católicos (Pierucci, 1997: 260), como a RCC, que surgem no processo de intensificação do trabalho religioso dos profissionais religiosos, o qual constrói a necessidade religiosa.

A nossa sociedade contemporânea acha-se religiosamente dinamizada tanto no seu interior, na sua essência, como na sua aparência. Não há dúvidas de que as pessoas estão hoje mais mobilizadas no que diz respeito ao compromisso religioso, e esta mobilização religiosa está associada ao fato de os agentes do mercado

religioso estarem intensa e livremente mobilizados uns contra os outros. Esta concorrência espontânea, livre, produz agentes religiosos menos acomodados, mais dinâmicos e bem dispostos a partir de organizações religiosas mais eficientes na mobilização de adeptos, seguidores, clientes.

A efervescência religiosa que ora experimentamos é o resultado explícito da liberdade ampla de que atualmente gozam os profissionais de todas as religiões, da mobilização dos agentes religiosos em luta no campo religioso.

De acordo com Peter Beyer, a noção de que existe um sistema religioso que é fundamentalmente diferenciado dentro e fora da sociedade moderna, na realidade, só assume o seu significado completo quando se avalia que esta diferenciação está intimamente articulada com a globalização da sociedade (1994: 403).

Sugere-se que a ampliação dos nexos e das articulações do religioso na estrutura social dá-se a partir de condições estruturais e conjunturais, construídas e apreendidas de modo lógico pelos agentes envolvidos, daí ser interessante afirmar que o sucesso da religião articula-se sempre com a história de algum fracasso da sociedade ou de expectativas frustradas, onde a religião representa o retorno ao passado, à tradição. O mercado religioso oferece soluções para as demandas dos fiéis; nele pode-se encontrar de tudo, da terapia corporal e mental ao poder dos cristais e energização. Qualquer momento em que os indivíduos passem por uma crise em seu estado de saúde ou em suas relações interpessoais pode ir a algum 'centro' em busca de apoio dito espiritual (Carvalho, 1992: 135).

Parece que a religião se apresenta, em momentos de crise, como uma espécie de "válvula de escape"; ela se reveste desta forma em momentos de agudização dos problemas societários.

Talvez os rumores dessa "volta triunfal" da religião e da magia nem seja mesmo a volta, mas o poder de revelar a incapacidade da sociedade de avançar, de ir adiante. É preciso que se constate que o nosso destino, como humanidade,

continua a depender essencialmente das conquistas das esferas alheias à religião, mesmo quando se trata de conquistas nos planos da ética e da moralidade, e também no plano fundamental dos direitos da pessoa, conquista vital do homem e da mulher na modernidade e que da religião, com frequência, recebem desprezo e oposição sistemática, guardada as proporções.

A reinvenção do sentido religioso, sua potencialização e investimento dá-se no âmbito da sociedade planetária atual caracterizada pela conexão e relações mútuas dos processos de produção, mercados, comunicação e consumo. Este também é um contexto onde ocorre o enfraquecimento, pelo menos aparente, da figura central do Estado-Nação como unidade essencial de referência (fundada na secularização), onde as diversidades culturais, no interior do país-nação, recuperam sentido. Os Estados nacionais perdem de alguma maneira e significativamente o controle do próprio poder.

O fato de o Brasil já ter alcançado um grau significativo de pluralismo religioso, dá condições para que o mercado concorrencial seja abastecido com ofertas religiosas variadas, promovidas por agências religiosas mobilizadas e motivadas para a competição. A mobilização progressiva dos agentes religiosos num mercado desmonopolizado, alcançou-se pouco a pouco níveis mais altos de comprometimento dos agentes com a idéia mesma de competição, dispostos agora a acirrar a inadiável disputa por consumidores e clientes, recursos e oportunidades, por mais sucesso, mais dinheiro, mais poder e mais prestígio para suas organizações eclesiásticas.

Numa sociedade plural, com um campo religioso diversificado e dinâmico, a relação competitiva entre os cultos é uma evidência. Diversidade cultural implica tudo isso, até porque convivência civilizada não quer dizer ausência de conflito; da mesma forma que trânsito religioso não ocorre sem algum iconoclasmo. Pierucci (1996) reconhece essa realidade, exemplificando-a da seguinte maneira:

“entre os grupos evangélicos, especialmente pentecostais e neopentecostais, há uma conhecida e bem-documentada tradição de ataque e vitupério a outros cultos. Depois então do televangelismo, qualquer telespectador pode assistir em casa à representação espasmódica dos exorcismos com que os pastores fustiam os outros cultos, que consideram (...) demonolatria (...). No caso brasileiro os alvos são a Umbanda, o Candomblé, o Kardecismo e a Igreja Católica; nesta, o escândalo-mor é o culto à Mãe de Deus” (p. 280, grifos meus.).

A ética dos vários grupos religiosos tem reforçado os valores da cultura moderna, explicitamente visualizados na capacidade dos atores religiosos de fazerem as suas escolhas e opções e tomar decisões no âmbito privado de suas vidas.

A realidade da competição e do espírito concorrencial do campo religioso na sociedade brasileira tem mostrado uma diminuição e abrandamento das diferenças entre os grupos confessionais, onde cada um sente-se na liberdade de reproduzir, de se apropriar e até plagiar as características mais interessantes e o que os concorrentes possuem de mais significativos e atraentes, revelando um cenário com uma forte tendência de homogeneização cristã.

4.3. Pluralização Religiosa e Identidade Carismática

O aparecimento da Renovação Carismática, no ano de 1967, recebeu uma influência marcante e visível dos protestantes que faziam parte do grande movimento pietista de avivamento espiritual, ocorrido nos Estados Unidos, na década de 50. O ressurgimento dos ideais do movimento pietista norte-americano (valorização do céu e a conseqüente separação da vida terrena) teve a capacidade de mobilizar as pessoas para realizarem encontros de louvor, dentro dos quais a

música e a glossolalia (falar em línguas estranhas) deveriam ser os pilares fundamentais. Portanto, a teologia do movimento carismático surge como expressão de uma fé marcada pelas condições criadas por esse movimento. A característica do início do movimento carismático na Igreja Católica é toda ela pentecostal, e é por isso que foram chamados de “católicos pentecostais”.

Aproximadamente em 1974, o movimento católico deixa de utilizar o termo “pentecostal” e com o objetivo de não ser confundido com os pentecostais tradicionais, faz uso de um termo mais neutro: “*carismático*”.

A “**Ofensiva Nacional**” da Renovação Carismática Católica do Brasil registra a identidade do movimento como sendo a “*vivência do Batismo no Espírito Santo, com todas as suas conseqüências, visando uma vida de santidade e serviço*” (...E sereis minhas testemunhas 1: Ofensiva Nacional, 1993: 7). Ou seja, a RCC se reveste de uma pentecostalidade que é característica do protestantismo, porque se acredita que ela surge depois do Concílio Vaticano II como um dom especial do Espírito Santo à Igreja. A razão de sua pentecostalidade se explica pelo fato de a RCC significar este impulso de Pentecostes (foi o Batismo no Espírito Santo para os Apóstolos reunidos no Cenáculo com Maria Santíssima) e de sua experiência na vida dos cristãos nos tempos atuais; a pentecostalidade designa esta experiência do batismo e do poder do Espírito Santo sobre o crente; apesar de não ser um sacramento para a Igreja Católica, movimenta as “graças” recebidas nos Sacramentos; é através desta experiência que se pode, na verdade, viver a plenitude dos sacramentos (batismo, crisma, Eucaristia).

Todo o trabalho de evangelismo que a Renovação desenvolve (realização de Seminários de Vida no Espírito, experiências de oração, retiros de fins de semana para ensino e aprofundamento, catequese, cursos de formação de novos líderes) tem sempre como ponto de partida a experiência do batismo no Espírito Santo, a experiência dos dons carismáticos, colocando-os à serviço da edificação da Igreja e

da transformação da sociedade.

Desse modo, mesmo que a concepção carismática tenha um certo distanciamento das posições oficiais da Igreja Católica, sua fundamentação doutrinária está baseada na doutrina oficial do catolicismo romano. Inclusive, as suas reuniões semanais são animadas por liderança leiga, mas assessorada por sacerdotes e teólogos engajados no movimento; usam as próprias dependências das igrejas ou outros espaços cedidos pela paróquia, de forma que são frequentadores assíduos da missa e comungam dos sacramentos oficiados pelo cura paroquial. Sabem que dessa forma podem evitar possíveis tensões e desavenças com o vigário que porventura não partilhe desse modo religioso de ser.

“A Renovação Carismática não quer promover um retorno simplista, despojado de todo sentido histórico, a uma Igreja idealizada nos Atos dos Apóstolos; reconhece, contudo, o papel único da experiência do Espírito Santo nas comunidades no Novo Testamento. Seu desejo é continuar a tradição católica que chama todos os homens à conversão e à renovação. Sejam quais forem as diferenças entre a Renovação Carismática e as formas anteriores de renovação, ela situa-se e quer continuar situada na tradição católica que deu origem aos profetas itinerantes da Igreja primitiva, ao apostolado da Palavra nas ordens mendicantes na Idade Média, aos Exercícios Espirituais de Sto. Inácio, à prática das missões paroquiais, ao movimento litúrgico e a outros movimentos de espiritualidade e apostolado. Embora com outro acento, é o mesmo apelo à conversão e renovação ao crente incrédulo, cativo de um ateísmo da inteligência e do coração, que ela quer lançar a todos os homens” (Ofensiva Nacional. ...”E sereis minhas testemunhas” 1, 1993: 18).

Podemos destacar dois aspectos básicos no estilo carismático, a questão de se poder viver uma vida nova e do poder e soberania de Jesus Cristo, nos quais é necessária a existência fundamental da presença e atuação do Espírito Santo. Desse

modo, a vida nova deve ser expressão da necessidade da orientação e condução ética e moral da vida pelo Espírito Santo, exatamente pelo fato de o crente participar agora de uma outra condição de cidadania, a celestial. Aliás, a exigência de se viver uma vida nova é a possibilidade de ter que “nascer de novo”, nascer da água, do arrependimento e do Espírito. *“Sem a efusão do Espírito Santo não é possível a Deus transformar a vida daquele que anda na fidelidade. O batismo no Espírito Santo é, portanto, fundamental para se viver uma vida nova”* (Maria Tereza, 39, membro).

Na vida do crente, Cristo é soberano, único e suficiente; deve estar acima de todas as coisas; é desse modo que Ele pode exercer Seu domínio; Ele direciona cada passo da vida dos cristãos; Jesus é Senhor, o crente é servo, é propriedade, comprado por um preço altíssimo: o sangue precioso de Jesus, derramado na cruz do calvário; quem era cativo do mundo, tem a sua carta de alforria, apesar de passar de uma condição de servo para outra, mas com uma diferença, nessa nova condição o jugo (a sujeição e a submissão) e o fardo (aquilo que moralmente é difícil suportar) são leves. O *“poder e a ação de Jesus sobre as nossas vidas só é possível se acontecer primeiro uma libertação interior”* (Carlos Sérgio, 27, membro). Caso isto não ocorra, não é possível esta presença.

O pentecostalismo se desterritorializa, seu estilo de ser invade o território católico e torna seus adeptos crentes ferrenhos. Mas a RCC aproxima-se da teologia católica e, portanto, da Instituição como um todo, na qual a vida sacramental é uma prioridade e privilégio da igreja, e não é interesse da RCC querer substituí-la; a vida sacramental é um dos traços mais marcantes da Igreja Católica, e sendo a estrutura litúrgica extremamente relevante, ao querer secundarizá-la, o resultado seria a descaracterização da catolicidade do movimento. Com a manutenção da vida sacramental, somada à idéia de que o Espírito proporciona a libertação interior e a imediata mudança de vida dos seus devotos carismáticos, é que se cogita a

hipótese de que a RCC será hegemônica na Igreja católica.

Com o auge do movimento carismático na década de 70, a Igreja Católica passa a demonstrar, neste contexto de intercruzamento de crenças religiosas, uma flexibilidade para assimilar novas tendências. O Movimento Carismático nasce pentecostal; todavia, a hierarquia católica conservadora, extremamente devotada a Maria, preocupada com o rumo do movimento, estabelece algumas diretrizes de modelação e controle do movimento no sentido de manter a sua natureza e essência católica; tais prioridades seriam a participação na missa, a eucaristia, a veneração à Maria e o reconhecimento da autoridade papal. No início, os carismáticos tendiam a centralizar a pessoa de Jesus em detrimento ao culto à Maria e aos Santos.

Dito de outra forma, no universo da pluralidade religiosa, onde diversas agências do sagrado dividem de forma amistosa e tensa o mesmo espaço, a RCC, que se aproxima dos evangélicos pela sua maneira pentecostal de ser, prega com insistência acerca da necessidade de revigorar e revivificar a devoção mariana, freqüentar os sacramentos e deixar ser conduzido incondicionalmente pelas normas da Igreja. Como bem lembra Machado (1998: 3), a Teologia Marial ou Mariologia é um dos mais complexos dogmas da Igreja Católica.

Surgida tipicamente como uma organização de leigos, a RCC caracteriza-se por um estilo pentecostal, e para imprimir sua catolicidade reconhece o poder intercessor de Nossa Senhora; neste sentido, ela é, portanto, um movimento com novas características no interior da Igreja Católica, diferenciando-se e distanciando-se, desse modo, da estrutura de organização da igreja de estilo pastoral. Desse modo, a conduta dos seguidores do Movimento de Renovação Carismática Católica compatibiliza o culto a Maria com a crença na manifestação do Espírito Santo em todos aqueles que prezem uma vida santificada.

Na medida em que a Renovação Carismática se estabelece, adquire plausibilidade e se intensifica, a relação com os protestantes ganha um contraste

maior quando o assunto é o devocional a Maria. Para os carismáticos, a condição de renovação espiritual está associada ao culto a Nossa Senhora, que é a premissa insubstituível na salvação dos homens, por isso que Machado (1998: 3) chama a atenção para o sentido de que a devoção a Maria precisa ser exercida de maneira convicta e madura, devendo estar firmemente alicerçada nos dogmas da Igreja. A condição do mercado concorrencial de credos religiosos deve, mais do que nunca, motivar os católicos a se informarem e se formarem acerca da doutrina católica, no sentido de combaterem os possíveis ataques que possam surgir.

É na delimitação de fronteiras entre suas expressões pentecostais e pertença à Igreja Católica que a RCC revela suas características. A vida carismática é extremamente semelhante ao comportamento e modo pentecostal de ser dos evangélicos. Desta forma, ao assimilar uma espiritualidade aos moldes pentecostais (glossolalia, batismo no Espírito Santo, louvores, expressões gestuais, exorcismo, curas, milagres etc.), ela precisa reforçar sua identidade católica e, assim, se diferenciar no mercado dos bens simbólicos. Todavia, assiste-se na sociedade contemporânea uma expansão e intensificação das agências evangélicas, provocando uma cisão e um desentendimento entre católicos e protestantes no que diz respeito ao mito mariano: para os católicos, Maria representa a Santa Mãe de Jesus, da Igreja e de todos os cristãos, e a ela deve ser concedido toda reverência; por outro lado, os protestantes a tomam como uma mulher que recebeu uma graça especial e que deve significar um modelo de conduta, nada a mais do que isto (Cf. Prandi e outros, 1997: 139). A crítica e a rejeição protestante ao culto mariano católico existe desde a Reforma, e é inegável que o modelo mariano de castidade, pureza e bondade exerce forte influência na construção do gênero feminino no Ocidente; é um paradigma para a mulher ocidental.

As críticas contínuas produzidas pelos protestantes acerca da adoração a imagens e aos santos, são devolvidas imediatamente pelos carismáticos. O louvor a

Maria é uma adoração àquela que foi o meio pelo qual o Salvador Jesus veio ao mundo e se fez homem como nós, e por ser Mãe de Deus, deve ser vista como toda imaculada; ela é o símbolo capaz de manter o avivamento da fé. De acordo com Dom Paul Josef Cordes, a igreja deve professar e honrar a Mãe de Deus como seu membro mais ilustre e notável, exatamente pelo fato de que foi por meio dela que Cristo fez-se carne pelo poder do Espírito Santo; foi através dela que a salvação chegou ao mundo; a vida salvífica que foi gerada nela, que é o próprio Deus, foi obra da própria onipotência divina. Maria representa o exemplo e ‘modelo perfeito’ de vida espiritual apostólica porque “o pneuma divino”, que pairava na superfície das águas em poder criativo [isto pode ser conferido no livro de Gênesis 1,2], também veio sobre a Virgem de Nazaré como o poder do altíssimo (Lucas 1,35); a nuvem que cobriu a tenda do encontro no deserto [esta passagem pode ser conferida em Êxodo 40,35s] cobriu Maria de modo semelhante. Por essa razão, aquele que vai nascer dela será chamado Filho de Deus, fazendo alusão aqui aos registros encontrados em Lucas 1,35 (1999: 40). Prova-se, portanto, o caráter imaculado de Maria, Mãe de Deus, toda santa e imune de toda mancha de pecado, modelada pelo Espírito Santo e formada nova criatura.

A devoção marial é característica dos católicos. Maria é revelada em Puebla como Mãe e Modelo da Igreja, como o grande sinal da presença do Pai e do Cristo, convidando os homens e as mulheres à comunhão e à participação com os céus e com os outros homens e mulheres.

Há quem se identifique com a Renovação Carismática por ela dar condições de ao mesmo tempo se ter o Espírito Santo e Nossa Senhora: “*Somos pentecostais sim, mas com Maria*” (Maria de Fátima, 35 anos, membro). Portanto, a catolicidade dos carismáticos está fundamentada na eucaristia, no amor e na prestação de reverência e devoção a Nossa Senhora e na sujeição às ordens do Santo Papa. E a doutrina de devoção à Maria é uma das razões fortes para a aceitação e

reconhecimento da RCC tanto entre o segmento clerical quanto pelos leigos, tendo em vista, principalmente na década de 80, ter acontecido certas resistências. Inclusive, alguns religiosos interpretam a força do culto mariano, no Movimento Carismático, como um incentivo da própria hierarquia católica para manter o movimento dentro da sua tradição (Machado, 1996: 117).

As devoções e reverências dirigidas a Maria, nos momentos das orações litúrgicas, são bem antigas, e referem-se aos primeiros séculos da era cristã.

A importância de Maria para a RCC revela-se tanto no sentido da fé, do dogma, como pela consciência da identidade católica do movimento, razão pela qual a busca da legitimação da prática da reverência mariana ser uma preocupação primordial entre as iniciativas dos carismáticos, os quais utilizam-se de todos os meios disponíveis para esta finalidade, ou seja, o uso da mídia eletrônica, a reza do Terço Bizantino realizada pelo Pe. Marcelo Rossi, o Momento com Maria, dirigido pelo Pe. Antônio Maria, os programas transmitidos pela Rede Vida, considerada a televisão da família cristã, o texto do Terço da Libertação (com ranking de venda) - o qual apresenta testemunhos de pessoas que por intermédio da reza do terço alcançaram cura divina. Ainda podemos encontrar artigos religiosos vendidos nos eventos como camisetas, bonés, adesivos de carro e alguns outros acessórios.

A devoção a Nossa Senhora, sabe-se, é particularmente própria da tradição católica. Aliás, Nossa Senhora, a Grande Mãe, é certamente uma figura central, talvez arquetípica, na representação religiosa das massas latino-americanas, onde é reservado a ela um lugar especial nos cultos das religiões afro-brasileiras, sincretizada com Iemanjá e Oxum (Cf. Prandi e outros, 1997: 137). Neste sentido, faz um questionamento básico nos seguintes termos: Onde se encontra o novo que a RCC traz a essa tradição? Talvez possamos responder esta questão a partir de três aspectos, quais sejam, o potencial mercadológico que essa devoção representa para a RCC, as conseqüências do culto mariano e a intensidade do traço identitário

(Carranza, 2000: 148-149).

Vejam os desdobramentos explicativos que a autora registra sobre esses aspectos: 1) potencial mercadológico: a RCC apresenta um grande potencial no mercado de bens religiosos, o qual se revela na diversidade de meios (TV, rádio, CDs, livros, bonés, roupas, música, adesivos de carro, visitas domiciliares com a imagem da virgem, peregrinações, terços comunitários) pelos quais é socializada a devoção a Nossa Senhora; 2) as conseqüências do culto mariano: são identificadas aqui duas dimensões. Primeiro, o impacto que a devoção mariana tem nas relações de gênero. De acordo com Machado (1996: 119-150), o culto mariano pode ser uma maneira de se perpetuar estereótipos de mulheres submissas, onde se faz uma correspondência entre a pureza do marianismo e a virtude da obediência; o culto de Maria pode ser um recurso doutrinário a mais no reforço da submissão feminina. Maria agrega todos os pré-requisitos fundamentais de obediência à Palavra de Deus que resulta na obra do Espírito Santo e na difusão da salvação divina por todo o mundo (Cordes, 1999: 40). A obediência foi a condição *sine qua non* para que Cristo entrasse na vida de Maria e o homem, por adoção, pudesse se tornar filho de Deus. Este valor representa a possibilidade de se reproduzir a assimetria nas relações de gênero, a submissão entre homens e mulheres. Segundo, o modo pelo qual essa devoção se torna um dispositivo de controle institucional do carisma no movimento, feita pela própria igreja; parte do próprio paradoxo que a RCC enfrenta. Ou seja, se a RCC adere totalmente aos dogmas e iniciativas institucionais essa adesão representa, de algum modo, um regulador desse potencial, em detrimento do carisma. Sendo a devoção mariana considerada um dogma católico, pode funcionar além disso como um dispositivo de controle do carisma. Esta razão pode explicar a tentativa da hierarquia de deslocar a ênfase no Espírito Santo (a sua manifestação e seu controle é mais imprevisível) para a Virgem Maria, valor este fundamentado na cultura brasileira (Machado, 1996: 150); 3) traço identitário:

no universo do pluralismo de religiosidades e no diálogo com os pentecostais, a RCC enfatiza a devoção mariana como a manifestação da sua identidade católica. O culto à Virgem Maria e a reza do terço são dois mecanismos fundamentais tipicamente católicos romanos, os quais representam a linha divisória entre o reino pentecostal e o reino católico; constitui uma fronteira intransponível entre estes dois territórios.

Tanto nas celebrações carismáticas como nas reuniões dos grupos de oração são dedicados a Maria as primeiras orações, cânticos e dizeres; a ela são dedicados momentos especiais e prioritários através da oração do terço, porque na busca da santidade todos os que fazem parte da membrasia da igreja devem elevar seus olhos para a Mãe de Deus. Isto é visível quando há todo um esforço de colocar a imagem de Nossa Senhora em evidência através da sua entrada triunfal em procissão, trazida pelo padre organizador da reunião. Ela é recebida sob calorosos aplausos que são sinais de amor, de carinho e de admiração pelo sim, sem hesitação, que deu ao plano de Deus; é assim que deve ser recebida a Mãe que visita seus filhos, que sai da sua casa, do seu santuário, para dizer a todos que os amam, que os quer bem, que está pronta a cumprir o seu papel de intercessora dos seus devotos e da igreja. Sua importância reside em ser ela intercessora, onipresente e suplicante, trazendo Jesus para os necessitados e levando o povo ao trono de Deus.

D. José Carlos de Lima Vaz, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, elaborou uma oração de consagração da Ofensiva Nacional da RCC à Virgem Maria, na qual revela que o movimento quer ter cada vez mais as marcas explícitas da catolicidade representada pela figura de Maria; o seu culto e a sua busca é a condição para se experimentar a ação do Espírito Santo. Por esta oração nacional é possível socializar a especificidade do Movimento carismático, as razões do respeito à Maria, o poder, o caráter, as virtudes e a necessidade da consagração marial:

“Maria Santíssima, Virgem por Deus escolhida para ser a Mãe do Verbo Divino feito Homem, que recebestes, na plenitude possível a uma criatura humana, a efusão do Espírito Santo.

Nós vos louvamos,

Por vossa Imaculada Conceição, imune a todo pecado desde o primeiro instante da existência, por uma graça especial do Pai na previsão dos méritos de Vosso Filho.

Nós vos louvamos,

Por vossa obediência à Palavra de Deus, como Serva do Senhor, em quem se cumpriram os desígnios divinos da Redenção.

Nós vos louvamos,

Por vosso Imaculado coração, transbordante de zelo e ardor missionário, levando vosso filho ao encontro de João Batista na visita a Isabel e O anunciando presente entre nós aos pastores de Belém, aos justos de Israel, aos sábios do oriente, aos discípulos que acompanhavam os Mestres nas bodas de Caná.

Nós vos louvamos,

Por vossa fidelidade à missão recebida de Deus em meio aos sofrimentos e contradições que a acompanharam, traspassando-vos o coração com a espada das dores sempre presente em vossa vida.

Nós vos louvamos,

Por vossa presença materna, reunindo os Apóstolos em oração no Cenáculo para que eles se abrissem ao Dom do Espírito Santo no milagre de Pentecostes.

Nós vos louvamos,

Por vossa glória no céu, onde presente em corpo e alma, sois a imagem definitiva da igreja na peregrinação terrestre rumo a sua realização final na Jerusalém celeste!

Virgem Mãe da Igreja, Mãe de Cristo e Mãe nossa, aqui estamos, humildes e confiantes diante de Vós, os membros da Renovação Carismática Católica do Brasil. Como para vós, também um dia o Senhor olhou para nossa humildade e se dignou abrir nosso pobre coração para uma plena aceitação da presença em nós do Espírito Santo, num revigoramento da graça batismal que conscientemente passamos a

assumir e procuramos cultivar através dos carismas que acompanham este Dom divino, por uma vida de busca da santidade e um empenho renovado em fazer de todos conhecido e amado vosso filho Divino e nosso redentor Jesus Cristo.

O Espírito Santo nos fala neste momento, Virgem Santíssima, que devemos procurar a unidade nos nossos ensinamentos, nas nossas palavras e na nossa ação, em comunhão filial e sincera com os Pastores que o mesmo Espírito colocou para governar a Igreja. Assim poderemos ser um com eles e com Cristo e por Ele com o Pai, para que todos reconheçam que Jesus é o único Senhor, mandado por Deus para salvar o mundo. O Espírito Santo nos convida a reencontrarmos nossa posição na multiplicidade dos membros do Corpo de Cristo como aqueles que procuram ser mais sensíveis à presença e à ação da força vital, da alma deste Corpo que é o Espírito Santo.

Por fim este mesmo Espírito nos impele ao anúncio missionário na e pela Igreja, como testemunhas de nossa fé e de nosso amor a Vosso Filho, em continuidade com as raízes de nosso movimento e fiéis, sem esmorecer, procurando aumentar a presença da oração e do louvor em todos os lugares onde estiver a Igreja de Cristo em nossa pátria. Esta, Mãe querida, é a nossa missão presente que foi intitulada de Ofensiva Nacional.

Conscientes da nossa pobreza e da nossa incapacidade humana para podermos responder ao apelo do Espírito Santo, a Vós, Virgem Santíssima, recorreremos, suplicando vossa solicitude maternal e consagrando inteiramente a Vós o que somos e o que queremos ser nesta Ofensiva Nacional da Renovação Carismática Católica no Brasil. Como ao humilde índio Diego em Guadalupe, dizei-nos sempre o que fazer para cumprir esta missão! Como aos pobres pescadores de Aparecida, mostrai-nos vosso semblante de Mãe e acompanhai nossos passos com vossa proteção! Permaneci no meio de nossos Grupos de Oração como fizestes com os Apóstolos no Cenáculo!

Somos e queremos sempre mais ser uma Comunidade Mariana, um movimento de nítida marca Mariana, porque somente assim o Espírito Santo virá sobre nós e o poder do Altíssimo nos cobrirá com sua sombra. E cantando vossos louvores, poderemos esperar que o Senhor renove em nós as maravilhas de um Novo

Pentecostes para que todos reconheçam e proclamem que vosso Filho Jesus é o Senhor, para a Glória de Deus Pai.

Amém!”

A ênfase que a RCC dá ao culto a Maria, levando os fiéis a procurar amparo nela e aderi-la, justifica-se tanto pela necessidade de se estabelecer diferenças, no interior do universo plurirreligioso, com as outras demais formas de vida religiosa, como também uma forma de caracterizar a especificidade das práticas carismáticas e sua autenticidade católica. É bem verdade que o apego a Maria passa a ser uma marca explícita de separação entre os carismáticos e os demais grupos religiosos. Mas também é importante considerar que a imagem mítica de Maria, Mãe universal, existência esta justificada pelo cuidado que tem com seus filhos, tem raízes muito profundas na cultura brasileira. Isto significa dizer que a devoção mariana está além de ser apenas uma característica diferenciadora entre carismáticos e protestantes. Na verdade, o que pode ser o motivo da polêmica também é a desconsideração, a renúncia ou a aceitação da imagem mítica de Maria como mãe universal, da feminilidade e do feminino como parte integrante da vida universal, da possibilidade das pessoas deixarem de recorrer objetivamente não mais a figura centralizada masculina na resolução de seus problemas, e, portanto, da desautorização e perda de hegemonia do masculino, porque foi uma mulher, Virgem, a escolhida, que deu em sua vida o exemplo daquele materno afeto do qual devem estar animados todos os que cooperam na missão apostólica da igreja para a regeneração da humanidade. É o exemplo e o modelo de Maria que deve orientar a nossa conduta.

O marianismo pode ser visto como o culto da superioridade espiritual feminina, uma construção temporal de crenças e convicções e de práticas relativas à posição das mulheres na sociedade. Está embutida nessas crenças e nessas práticas

a noção de que as mulheres são moralmente superiores e espiritualmente mais fortes do que os homens; são semidivinas. O marianismo é um tipo especial de poder ou de contrapoder das mulheres; ele pode ser interpretado como inocência, pureza, submissão, dependência, generosidade e abnegação. Deste modo, é a “outra face do machismo” predominante na cultura latino-americana, porque normatiza papéis para os homens e mulheres cristãs. Por outro lado, o machismo é o culto da virilidade que faz manifestar a altivez, a intolerância, a severidade, a violência e a agressão sexual dos homens nas relações com as mulheres. Na doutrina católica, a mulher é reificada e apresentada ora como objeto sexual e sedutor, como o sexo frágil, vulnerável à tentação (à imagem de Eva), ora como serva e/ou salvadora do sujeito sexual (à imagem de Maria, a mãe). A imagem de Maria revela elementos que contrariam essa relação de inferioridade das mulheres diante dos homens. Quando se estabelece uma ênfase na maternidade virginal facultam-se as condições para que Maria seja representada como um ser assexuado, e é nesta condição que a natureza inferior feminina adquire um caráter benigno e a mulher uma superioridade moral.

“segundo o modelo mariano, a mulher (assexuada e mãe) pode então exercer um ‘contrapoder maternal’, mostrando a força do sexo frágil e a coragem de quem suporta as dores do parto, e em função de sua pureza pode salvar os filhos do chamado sexo forte. Mas esse ‘contrapoder feminino’ não ameaça o sistema hierárquico que reserva aos homens a posição de destaque nas esferas pública e privada. (...) Esta é uma das razões por que essa ideologia encontrou terreno fértil na América Latina e o ‘estereótipo derivado do culto católico’ obteve tanto sucesso, a ponto de hoje estar impregnado nas mulheres das sociedades de cultura machista” (Machado, 1996: 120).

Mesmo com o estabelecimento dessas mudanças inovadoras no território

católico e sua relação com movimentos evangélicos, a RCC manteve a tradição da reza do terço, a teologia marial, a extrema unção e a bênção do Santíssimo Sacramento. Esta conduta carismática cria um paradoxo quando se percebe sua ligação com a tradição católica, onde o princípio hierárquico é central.

“Se a crença de que todos os que buscam uma vida santificada estão aptos a receber o batismo no Espírito Santo e desenvolver seus dons for levada às últimas conseqüências, não só a autoridade masculina estará ameaçada, mas também a própria instituição que se coloca como responsável pela salvação das almas. Decorre daí todo o esforço da hierarquia católica para controlar o movimento e neutralizar a busca do poder do Espírito Santo pelos carismáticos. A busca da santificação pode permanecer por meio da devoção a Maria, mas no marianismo, longe de implicar em ameaças ao monopólio do clero sobre os bens religiosos e à autoridade masculina, ela reforça a um só tempo a tradicional hierarquia católica e a ordem assimétrica de gêneros” (Machado, 1996: 199).

É dessa forma que os crentes carismáticos, na conquista da preferência dos fiéis, imprimem sua marca no sentido de competir no território do amplo mercado religioso da sociedade contemporânea. E ao se diferenciar no universo da plurirreligiosidade, mantém uma relação menos tensa com os seus irmãos pentecostais protestantes, declarando como inimigos os espíritas kardecistas, a umbanda, o candomblé, os adeptos do reverendo Moon, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Seicho-no-iê, as práticas de controle mental e de relaxamento (hipnose, ioga) e a Maçonaria.

A Renovação é carismática, mas é, acima de tudo, católica. Ela prova o quanto a imagem de Maria tem uma força simbólica ainda entre os católicos.

Sobretudo, é através dos dons carismáticos (prática semelhante ao

pentecostalismo) e da sua singularidade católica (culto fervoroso a Nossa Senhora e a reza do terço) que a Renovação Carismática demonstra sua estratégia de adquirir uma posição privilegiada num campo religioso plural, na própria sociedade e, ao mesmo tempo, de revelar sua força de querer se tornar hegemônica no mercado dos bens simbólicos.

CAPÍTULO V

CRENÇAS RELIGIOSAS E A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Estamos vivendo uma revitalização da esfera religiosa na sociedade contemporânea. Contudo, de maneira nenhuma, o avanço deste fenômeno quer representar o refortalecimento das crenças e ou a ressacralização do mundo.

No interior do processo de modernização, da estrutura e formação social moderna, convivem diversas e contraditórias temporalidades. A modernidade provoca e produz uma pluralidade de mundos religiosos, tendo em vista ser ela essencialmente politeísta. Nesta conjuntura, portanto, a religião deixa de ser uma filosofia hegemônica de compreensão e de entendimento das coisas no mundo contemporâneo; *“a posição privilegiada que ela desfrutava anteriormente cede lugar a uma diversidade que impede a existência de qualquer monoteísmo”* (Ortiz, 1994: 218). De acordo com Antoniazzi (1998), o “retorno” do sagrado se registra através de formas espontâneas, com expressões consideradas pueris, com liberdade institucional e fora do controle da regulamentação das igrejas cristãs. Nota-se a expressão livre do desejo.

A sociedade ocidental, na verdade, está transitando de uma época religiosa, com seus valores típicos e seus problemas, para outra, dotada de outros valores e outras fronteiras. Esta fase, própria dos séculos XIX e XX, é marcada intensamente pelo confronto entre ideologias totalitárias (fascismo, comunismo, liberalismo) que objetivavam a marginalização e subtração da religião na sociedade (Antoniazzi, 1998: 11-12).

Nas formas religiosas de expressão atual, a emoção é procurada em primeiro lugar. A finalidade essencial de muitos dos atuais movimentos religiosos (mesmo no interior das igrejas cristãs tradicionais) é buscar uma resposta pragmática, imediata, para as pretensões e descontentamentos humanos. “*Dramas e angústias não deixam tempo para aguardar uma resposta mais elaborada: querem que a fome de felicidade, de ‘salvação’, seja saciada já, imediatamente*” (Antoniazzi, 1998: 13).

A reinvenção da crença católica através do aparecimento em 1967, nos Estados Unidos, da Renovação Carismática e o seu deslocamento por todos os lugares é um exemplo do retorno da realidade deste cenário; ela cresce no Brasil como reação às Comunidades Eclesiais de Base (ala esquerdista da Igreja Católica) e contra o avanço do neopentecostalismo, com o qual estabelece estreitas semelhanças.

A modernidade deu condições aos homens de assimilarem uma capacidade de controlar a natureza, apesar de não possibilitar o fim das ameaças, das insatisfações e das preocupações humanas. Na medida em que algumas ameaças foram suplantadas, outras necessidades e tensões foram surgindo, e isto foi deixando intacta a condição de angústia existencial das pessoas. Neste sentido, a própria modernidade estimulou e promoveu descontentamentos e criou um estado propício para a emergência de formas organizativas de resistências na esfera cultural, de forma especial no universo religioso. Peluso (cf. 1994: 14) acredita que a “modernidade” no Brasil está associada com o capitalismo e as suas conseqüências sociais, ou seja, uma sociedade dividida em classes está caracterizada necessariamente pela miséria social. A sociedade atual, envolvida por estes processos, relações e estruturas problemáticas, fragmentadas e fragmentárias, gera, com isso, incertezas, inseguranças, e têm provocado determinadas condições para a busca de experiências de salvação, libertação, milagres, curas e felicidade.

A modernidade contemporânea se caracteriza pelo otimismo em relação à realidade da mudança social, mas por outro lado convive com relações de incertezas; sua lógica, ao perpassar todos os lugares, vai gerando contradições. A lógica e a racionalidade da modernidade contemporânea produz as representações de um mundo mais transparente pelo progresso científico acelerado, de uma natureza melhor dominada, porque mais submetida em razão dos desenvolvimentos técnicos cumulativos e rápidos. De outro modo, esta modernidade gera, produz e convive com uma realidade negativa que lhe contorna; ela é notada, e a conjuntura de crise acentua este reconhecimento de consciência do fato de que as mudanças não são necessariamente favoráveis, ela tem aspectos destruidores ou não esperados, portanto perversos (Balandier, 1997: 232).

Uma sociedade como a nossa, fundamentada em relações de violência e competitividade, envolvida por apelos e seduções que estão para mobilizar o espírito consumista, que assiste uma crise nos processos relacionais dos homens entre si e destes com a natureza (Cf. Carvalho, 1997: 13), que elabora mais insatisfações do que resoluções, produz um campo religioso marcado pela procura de respostas e soluções práticas, utilitárias, pragmáticas e imediatas.

A mobilização dos atores religiosos não acontece pelo motivo da busca de Deus ou da verdade que dá sentido a estas crenças religiosas, mas é, sobretudo, a possibilidade de terem satisfeitas as suas necessidades particulares. Um indivíduo só se converte a uma outra religião ou se envolve com ela na medida em que esta possa provocar uma mudança significativa na sua rotina; ela precisa mostrar a sua capacidade de reordenar as necessidades afetivas, sociais, familiares e as carências pessoais. A verdadeira religião é aquela que consegue alterar a rotina do fiel e pôr em ordem sistematicamente a sua biografia. Nesse contexto, a religião se reconfigura e é dotada de uma missão no sentido de cumprir diversas tarefas. A religião pode intervir de forma terapêutica nas pessoas e levá-las a uma rejeição e a

um sentimento de suportar os sofrimentos, as dores e os infortúnios provocados pelos efeitos históricos do processo de desenvolvimento social.

As novas religiosidades aparecem como respostas ao mal-estar nas sociedades atuais (Balandier, 1997: 229). Deste modo, os carismáticos construíram uma estrutura voltada para atender essas necessidades, uma base de apoio, um lugar onde é permitido sonhar, uma espécie de “ilha da fantasia”; lá os fiéis podem estabelecer e se inserir em um ambiente dotado de relações favoráveis que o sistema social não tem a capacidade de lhes possibilitar, e evitam se desgastarem no combate ou na superação das condições excludentes, marginalizadoras e “alienantes” deste sistema. Estabelece-se uma crítica sob a forma de ação social religiosa ao projeto político de transformação social defendido pelas Comunidades Eclesiais de Base.

Com a RCC, cria-se um universo diferente, uma outra manifestação social ideal de sociabilidade, dentro de uma sociedade que não permite certas expressões e manifestações; esta estrutura carismática está preparada para receber todos aqueles que estão saturados das agruras do trabalho; também aqueles que experimentam a intranqüilidade e a ociosidade, as tensões e os problemas de todas as ordens; no “reino carismático” oferece-se segurança, paz contra o caos e respostas às angústias do futuro, no interior do qual se promete uma outra vida melhor.

A formação de um ambiente carismático, na cidade de Manaus, é representado como a construção de um lugar distinto, diferente, inequívoco, no qual é possível o fiel encontrar nele todas as condições próprias para viver eticamente bem e tudo aquilo que precisa e necessita, sem ter que recorrer ao auxílio das instituições seculares ou dos “pronto-socorros de emergências”. A RCC é vista, assim, como um “*movimento inclusivo*”, porque através de suas secretarias atinge dimensões sociais, litúrgicas, eclesiais, familiares, espirituais, lúdicas,

políticas e informativas que são as demandas exigidas. O movimento carismático aparece como uma igreja dentro da igreja, uma espécie de sociedade inclusa nos processos e nas relações da própria sociedade (Carranza, 2000: 302). Ela passa a ser considerada como uma *sociedade inclusiva*, uma vez que pretende preencher todas as necessidades de seus membros e se auto-abastece e quer se constituir o referencial pleno para os seus sequazes. Ao aparecer como uma igreja auto-suficiente, voltada para si mesma, com estas características inclusivas, acaba levando os seus fiéis a uma psicose social, a uma vida numa outra dimensão; leva-os a um enclausuramento e encasulamento.

A agência carismática, sob o figurino neopentecostal, especializou-se em ser provedora de soluções simbólicas para os variados tipos de problemas sociais. Sua matriz discursiva procura fornecer sentido, orientar e ajudar as pessoas a dominar as aflições cotidianas; fornece e vende esperança e estimula a autoconfiança.

Toda e qualquer religião enfrenta o problema do sofrimento imerecido, e de formular respostas com sentido à miséria e à morte. As religiões existem com a promessa de libertar os fiéis do sofrimento, experiência esta que pode ser vivenciada tanto no além, no futuro messiânico como no aqui e agora, no mundo (Mariano, 1999: 149). Não é diferente com a Renovação Carismática. Ela dialoga, portanto, com o sofrimento humano, dando-lhe respostas escapistas. Pode residir aqui o sucesso dessa forma neopentecostal que invadiu a estrutura da Igreja Católica e que tem pretensões de se estabelecer definitivamente. Em nome da experiência dos dons espirituais e carismáticos e das iniciativas de reconstrução e renovação de seus adeptos, tem por finalidade ser a expressão mais ampla das relações, dos processos e das estruturas que constituem o Império Católico.

A penetração do discurso e da prática carismática revela um êxito surpreendente no imaginário popular. Os carismáticos apresentam uma capacidade de estabelecer um nexos lógico e uma sintonia com o universo mítico milagroso da

consciência religiosa popular. Neste sentido, os carismáticos entram em cena no momento em que as instituições seculares (como o Estado, a escola, o partido político, o direito racional, a saúde, etc.) carecem de uma resposta satisfatória e quando se ausentam de suas responsabilidades.

As estratégias peculiares e os recursos disponíveis (a cura, libertação, milagre, exorcismo, emoção, a disposição afetiva a determinados sentimentos, o consolo, o espírito da resignação, da obediência e da moralização, da mudança de comportamento), que podem ser encontrados no ambiente dos carismáticos, com eficácia objetivam a construção de um perfil a-histórico e a-crítico e representa uma forma de abrandar e motivar os fiéis, desassistidos e excluídos, levando-os a uma possível superação das angústias, do sofrimento e das inquietações existenciais. Social e espiritual se mesclam. Não há militância política; há um investimento prioritário na militância religiosa traduzida no engajamento do fiel tanto num processo de santificação como no combate espiritual, com a finalidade de promover a libertação do mal.

Naquela “sociedade”, atua uma comunidade emocional, onde o convidado tem a oportunidade de visualizar as experiências de cura física, cura interior, uma espécie de arrebatamento íntimo (o êxtase religioso), ocorrências de milagres. Estas experiências querem convencer o espectador a se converter, a se tornar uma pessoa “diferente”, um verdadeiro católico. Ele pode consumir tudo aquilo que se oferece sem sair da sua religião de origem. A estrutura da RCC em Manaus dispõe e oferece todos os serviços para os seus adeptos, fazendo com que os mesmos nem precisem se deslocar do ambiente carismático para a sociedade mais ampla.

O desenvolvimento da cultura moderna pode significar o domínio daquilo que é denominado “espírito objetivo” sobre o “espírito subjetivo”, isto quer dizer que na linguagem como na lei, na técnica de produção como na arte, na ciência como nos objetos do ambiente doméstico, está incorporada uma soma de espírito.

No emaranhado de relações complexas urbanas, o indivíduo foi usado como elo dentro de uma organização de coisas e poderes que o mutilou, subtraiu e o excluiu de todo o progresso, espiritualidade e valores, transformando a sua forma de vida subjetiva em um modo de vida genuinamente objetivo, técnico e calculista.

“O indivíduo, em seu desenvolvimento intelectual, segue o crescimento intelectual, segue o crescimento desse espírito muito imperfeitamente e a uma distância sempre crescente. Se, por exemplo, contemplarmos a imensa cultura que, durante os séculos, se incorporou às coisas e ao conhecimento, às instituições e às comodidades, e se compararmos tudo isso com o progresso cultural do indivíduo durante o mesmo período (...) uma desproporção em crescimento assustadora entre os dois se torna evidente” (Simmel, 1979: 23).

Considerando que o estilo urbano condiciona as pessoas a reagirem com a cabeça em detrimento dos impulsos do coração, tendo em vista estar marcado pela competitividade, nas comunidades emocionais carismáticas “*o fiel encontra a oportunidade de subjetivar sua vida de relações objetivas, ajudando-o a desenvolver mecanismos de sobrevivência; de aparecer em público para testemunhar suas experiências*” (Carranza, 2000: 304), provocando o favorecimento da auto-estima em ambientes que torna os indivíduos um no meio e perdido na multidão, um ser solitário entre um conjunto de seres também solitários.

Nas comunidades emocionais ainda se oportuniza a recriação de rezas e as cerimônias litúrgicas, ritualizando a palavra e rompendo com a linguagem institucionalizada da Igreja Católica. Podemos dizer que essa atitude religiosa diferencia os carismáticos do restante universo católico e os aproximam do *ethos* pentecostal.

As relações mecânicas que dinamizam os processos sociais, que permeiam o ambiente humano, desenvolvem nos indivíduos uma espécie de subjetividade

individual exacerbada, criam seres apáticos, indiferentes aos processos e eventos históricos. A dinâmica da vida urbana, o ambiente anônimo, que leva as pessoas a perderem suas referências e sua identidade, cria todas as condições para o aparecimento do homem *blasé*. Este anonimato, que acontece e é experimentado na vida urbana, particularmente visualizado nas pessoas da cidade de Manaus, pode provocar aquilo que Simmel denomina de “*atitude blasé*”. E a religião, estrategicamente, penetra nessas condições que são fomentadas pelas conseqüências desta atitude, exatamente porque está baseada no enfraquecimento da capacidade de discernir, de selecionar e de distinguir os valores das coisas; esta atitude revela a perda de sentido da vida, onde as pessoas passam a provar as coisas como destituídas de substância, não se consegue separar preferencialmente um objeto do outro.

“Não há talvez fenômeno psíquico que tenha sido tão incondicionalmente reservado à metrópole quanto a atitude blasé. A atitude blasé resulta em primeiro lugar dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada, são impostos aos nervos(...). Uma vida em perseguição desregrada ao prazer torna uma pessoa blasé porque agita os nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir. (...) Isto constitui aquela atitude blasé que, na verdade, toda criança metropolitana demonstra quando comparada com crianças de meios mais tranquilos e menos sujeitos a mudanças” (Simmel, 1979: 16-17).

Na tradição cristã, a religião só podia ser compreendida na sua relação com o Absoluto, com o Transcendental, com o Deus-Pai e Criador, como sinônimo de “temor de Deus”, baseada na consciência de que a Ele deveríamos render-lhes reverência e nos submetermos à sua autoridade. A religião atual se reinventa, ela

inverte estas atitudes: a questão não é mais como eu posso e devo servir a Deus, mas, sobretudo, como eu posso servir-me de Deus, o que Ele pode me proporcionar, de que forma Ele pode equacionar os meus problemas. Neste sentido, a estrutura da Renovação Carismática Católica transforma-se em um ambiente de solução de problemas, de cura dos males espirituais, sentimentais, emocionais, psicológicos, sociais, econômicos; o “lugar”, por excelência, do consolo, da compensação, da conformação: um “pronto-socorro de almas”. De acordo com Silva (1999), pode residir aqui uma das razões explicativas do crescimento e expansão da estrutura carismática: ela funciona como “pronto-socorro da alma”, proporciona espaços terapêuticos que prometem aos seus fiéis alívio imediato (dos problemas das drogas, do alcoolismo, das diversas doenças, dos dramas e dilemas familiares e da condição de pobreza).

Os carismáticos são, portanto, adeptos da chamada “*religiosidade de resultados*”, dessa forma favorecendo aos seus adeptos a possibilidade da conquista de uma nova identidade subjetiva e também como uma possibilidade de ascensão social. Predomina-se, então, de forma intensa, o utilitarismo; a RCC converte-se numa estrutura semelhante a uma fábrica que produz “saúde” de todas as ordens. É como se ela quisesse resgatar um novo padrão de sociabilidade; resgatar e reinventar aquilo que a modernidade desencantou: a alma, a sensibilidade, o sentimento, as paixões, as emoções, a imaginação, os símbolos, o místico e o mito, a subjetividade. São exatamente aqueles valores que a modernidade precisa manter, considerando que a maioria daquilo que fazemos e pensamos fundamenta-se pelo que é, parece ou pode ser moderno. Tudo que parece ou se assemelha com a referência daquilo é considerado moderno, modernizado, modernizável ou modernizante significa e traduz-se na noção de prático, pragmático, técnico, instrumental (Ianni, 1995: 81).

Com a modernização dinâmica das estruturas religiosas, ser moderno é fazer parte de uma religião, uma vez que o perfil do ser moderno é viver em um ambiente onde se pode experimentar aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas existentes, mas que paradoxalmente pode desfazer tudo o que possuímos, tudo aquilo que aprendemos, e o que conseguimos ser. Viver em tempos modernos é experimentar a superação de fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia. Neste sentido, a modernidade promove a união paradoxal da espécie humana: uma unidade de desunidade, ou seja, “*ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia*” (Berman, 1986: 15).

Assim como os *shows* de *rock* e os finais de campeonato de futebol, a religião está sendo responsável pelos mais grandiosos eventos de massa no Brasil. No caso da RCC, mistura-se uma boa dose de entretenimento com uma carga de experiência mística e arcaizante que se apresentam na forma de espetáculo, forma esta que em tempos atuais deixa de ser típico da arte, do esporte e da política (Cf. Carvalho, 1992: 133).

A estrutura moderna dos carismáticos promove atividades religiosas alternativas que proporcionam aos fiéis momentos de ócio (*shows*), de passeio para divertimento, de socialização (organização de grupos e caravanas para participar de determinados eventos e programações), de subjetivação das relações e dos processos rotineiros (curas, milagres), oportunidades para reanimar e legitimar os caracteres próprios e exclusivos da pessoa por meio da esfera religiosa. Estes procedimentos representam uma aproximação com a lógica do sistema, na qual se faz exigente o exercício da função consoladora e de resignação que a religião sabe desempenhar com muita desenvoltura. Ou seja, o significado da promoção de divertimentos rotineiros para os adeptos é de levá-los ao esquecimento das

condições de mal-estar e da realidade caótica da existência social, apesar de terem consciência de que não são capazes de extingui-la na sua totalidade. Desse modo, a racionalidade que permeia a sociedade contemporânea não minimiza o imaginário; ela o esconde, ela muda seus ordenamentos, libera-o e o faz flutuante, torna suas recorrências, suas manifestações e suas explorações mais aparentes.

Muitos acreditaram na decadência do sagrado pelo fato de terem construído uma imagem distorcida e exageradamente favorável dos possíveis efeitos da ocidentalização do mundo. Mas a modernidade contemporânea aposta no imaginário como um ingrediente necessário; pode ser considerado de algum modo o oxigênio sem o qual toda vida pessoal e coletiva se arruinaria.

Por outro lado, na relação e no diálogo com a conjuntura e o contexto problemático da sociedade contemporânea, a Renovação Carismática tem se alimentado da realidade e da fonte extremamente excludente da modernização que o nosso País está submerso. O desenvolvimento desigual e excludente do “progresso”, na nossa sociedade, tem provocado uma massa de marginalizados e subalternos que procuram nas experiências religiosas uma identidade subjetiva e reconhecimento social e a tomam como tábua de salvação. É dessa forma que a Renovação Carismática aparece como uma “empresa de salvação”.

Organizada de acordo com os princípios empresariais, dispondo de técnicas de aliciamento, típicas da economia de mercado, a RCC pode ser classificada como constituinte do conjunto das “religiões mágicas”, que provocam emoções fervorosas e intensas; que acreditam no potencial do milagre, das revelações, na possibilidade de curas divinas e na intervenção de Deus na história concreta da humanidade; seus cultos estão marcados pela experiência do transe coletivo, de testemunhos de conversão e no privilégio dos dons carismáticos, de forma prioritária na experiência da glossolalia. Estas atitudes, assim, se configuram e são reveladas como o modo de ser, agir, pensar e imaginar moderno da RCC; é o

“estado de espírito” presente na atitude dos carismáticos. A oferta destas experiências pode revelar também um dos outros motivos para o avanço progressivo dos carismáticos.

Isto implica reconhecer que o significado da dinâmica do processo de modernizar é possivelmente tornar contemporâneo o que é considerado pretérito. Modernizar é instalar o novo ou o desconhecido, seja ele proveniente “de fora”, seja oriundo de mudanças “internas” (Ianni, 1995: 88). Ser moderno é saber que não é mais possível. O que está em questão é o contraponto contemporâneo e não-contemporâneo. A Renovação faz exatamente este movimento: provoca uma revolução interna no catolicismo tradicional, mantendo seus dogmas e sacramentos, e toma emprestado “de fora” o estilo da pentecostalidade dos protestantes, aparecendo como uma estrutura nova, diferente, singular, própria, e se dá conta de que o modelo da teologia da libertação não corresponde mais às exigências das mudanças sociais.

A RCC representa um paradoxo entre a racionalidade administrativa e as suas mensagens e estratégias arcaicas, como sendo original, autêntica e não falsificada. O sagrado reaparece, nos carismáticos, em forma primitiva, pela experiência de forças incontroláveis, na qual o seu domínio ultrapassa a atuação do poder humano. Aquilo que antes era arcaico contemporaneiza-se. Ultramoderna, mas ao mesmo tempo, desmodernizante, diferencia-se tanto do protestantismo histórico como do catolicismo tradicional.

A religiosidade atual pode reagir aos imperativos do sistema, não somente se adaptando a ele, mas também questionando-o. No caso da Renovação Carismática, a sua atuação está desprovida de caráter crítico-social; não questiona nem proporciona a superação do *status quo*. Mesmo que não tenha consciência, favorece tal estrutura ao desempenhar um papel terapêutico no tratamento dos problemas dos seus adeptos; imprime-se na sociedade como uma espécie de harmonizador e

apaziguador das tensões internas que as pessoas estão acometidas, arrumando-as; quer aliviar as angústias produzidas pelas contradições da dinâmica social, pautada no materialismo e consumismo excessivos, desenhando o sentido e o ânimo na vida das pessoas, motivando-as a superarem as suas frustrações, seus fracassos, seus limites. E a forma carismática da religião, ao cumprir esta função terapêutica, não a faz com a intencionalidade de valorizar as pessoas, mas o faz, sobretudo, por conta de se evitar os conflitos e os embates com o sistema (Libâneo, 1998: 71). Esta sociedade, pós-moderna, globalizada, neoliberal, racionalizada e desencantada, reserva à religião a função de consolar as vítimas do sistema.

O projeto de modernidade, defendido há dois séculos atrás, registrava e defendia a possibilidade de criar todas as condições e oportunidades para a realização das necessidades e desejos humanos. Ao contrário, criou-se *“uma sociedade marcada pela racionalidade e pelo progresso, pelo avanço tecnológico mas, paradoxalmente, criou desafios cruciais para as chamadas sociedades civilizadas, na medida em que gestou um processo de desumanização sem limite, em escala planetária”* (Carvalho, 1997: 13). A modernidade subsumiu o sentimento e a estética em nome da objetividade científica.

A racionalização instituiu o desencantamento do mundo, da vida social, dos valores e símbolos que constituem o cotidiano e que foram esquecidos pela ciência e pela história. Dessa forma, o desencantamento do mundo, a racionalização das diferentes esferas da vida social produz e promove a modernidade. Nela, o processo de tecnificação e o progresso esforçaram-se no papel de secundarizar e marginalizar os deuses e os espíritos da imaginação, reservando a eles o rótulo de serem considerados superstição.

A sociedade ocidental, com o desenvolvimento do pensamento racional, funda uma sociedade permeada de relações parametradas por fatores “objetivos”, na qual as subjetividades, a imaginação, as superstições, as lendas, os mitos foram

anulados. Por outro lado, *“a vida social foi estruturada, a ciência e a história desenvolveram-se sem encantamento, guiadas por valores e concepções uniformizantes e homogeneizadoras do conhecimento, do pensamento dos homens e de suas práticas simbólicas e culturais”* (Carvalho, 1997: 14), na qual as relações sociais passam a ser dominadas pela técnica, pela ciência dogmatizada e canonizada.

Por conta disso, com o processo de racionalização e desencantamento da vida social e o desenvolvimento das ciências (século XVIII), ocorre um abismo entre compreensão científica e conhecimento religioso, conhecimento este considerado como ilusório. A ciência para se legitimar precisaria negar o universo da emoção, do sentido, da imaginação, da sensibilidade, para que predominasse a compreensão do mundo pela lógica da racionalidade, pelos mecanismos básicos da razão e não mais pelas forças sobrenaturais. Há uma interferência paradoxal da ciência sobre a religiosidade: a ciência destruiu parte das crenças religiosas, mas, por outro lado, devido as suas próprias limitações e à irracionalidade de seus resultados (criou condições para destruir o planeta e não levou à erradicação da miséria), deixou como saldo um enorme vazio de sentido, um vácuo para o ressurgimento de formas religiosas místicas, quando não francamente regressivas.

Mas o desenvolvimento racional da sociedade, sua ocidentalização, está provando que os supostos limites entre ciência e religião podem ser ultrapassados: *“estamos vivendo um momento em que, talvez, seja possível apostar na superação deste divórcio entre a ciência moderna e outras formas de pensamento, até porque a ciência é sempre algo inacabado e sempre haverá novos problemas a serem discutidos e que, anteriormente, foram postos de lado”* (Carvalho, 1997: 23). É desse modo que a linguagem religiosa, por mais paradoxal que seja, passa a ser usada como recurso para exprimir, com inteligibilidade, uma realidade social extremamente fugidia. O estabelecimento desse espaço não significa o predomínio

da esfera sagrada, religiosa. O mundo contemporâneo é que permite a validade tanto do conhecimento científico como das especulações religiosas (como uma forma de conhecimento), apesar dessa possível relação provocar oposições, contrastes e dicotomias. Tudo isto prova que a cultura técnico-científica não está isenta e desprovida da ocorrência de bolsões de analfabetismo, dos processos religiosos tradicionais, da magia, dos milagres miraculosos, do exorcismo demoníaco, das manifestações de seres espirituais.

Todavia, a condição da polêmica entre secularização e crenças religiosas não pode ser compreendida de maneira nenhuma como uma luta entre o fim e a permanência; porém, deve ser vislumbrada como sintoma de uma nova etapa, no interior da qual as explicações religiosas perdem a sua validade universal, ou seja, *“os cultos, as seitas, as crenças ressurgem e reaparecem com uma atuação limitada, sem a capacidade de articular organicamente o todo das relações sociais”* (Ortiz, 1994: 218). A secularização moderna não tem interferido negativamente na esfera religiosa; ela aparece como uma oportunidade de revelar a sua autenticidade e novidade.

O ressurgimento das religiões não invalida, portanto, a teoria da secularização, principalmente quando se vislumbra que a intensificação, o impulso, o avanço, o reaparecimento de formas mágico-religiosas representam uma outra face da secularização da sociedade contemporânea; o reavivamento religioso não significa negação da secularização da sociedade, ao contrário, ajusta-se de maneira perfeita à dinâmica e à lógica capitalista na sua expressão e forma neoliberal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. O que é religião. São Paulo: Ars Poetica, 1996.
- AMORESE, Rubem. Icabode, da mente de Cristo à consciência moderna, Abba Press, São Paulo, 1993.
- ANTONIAZZI, Alberto e outros. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. “O sagrado e as religiões no limiar do Terceiro milênio”. In: CALIMAN, Cleto (Org.). A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Religião e Modernidade em Habermas. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins fontes, 1990.
- BALANDIER, Georges. O contorno: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. 14.^a ed. São Paulo, 1986.
- BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BINGERMER, Maria Clara L. (Org.) . O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992.
- BURKETT, Bill. Pentecostais ou Carismáticos. 1.^a ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

- CARVALHO, José Jorge. “Características do fenômeno religioso na Sociedade contemporânea”. In: BINGERMER, Maria Clara L. (Org.) O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992.
- CARVALHO, Edgard de Assis. Polifônicas idéias: Antropologia e Universalidade. São Paulo: Imaginário, 1997.
- CARRANZA, Brenda Maribel. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. São Paulo: Santuário, 2000.
- COLLETTI, Lucio. Desencantamento do mundo e secularização (Encontros internacionais da UNB).
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. Max Weber e a história. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- COMBLIN, José. “O cristianismo no limiar do Terceiro milênio”. In: CALIMAN, Cleto. A sedução do sagrado: O fenômeno religioso na virada do milênio. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- CORDES, Dom Paul Josef. Reflexões sobre a Renovação Carismática Católica. São Paulo: Loyola, 1999.
- DIEHL, Astor Antonio. Max Weber e a história. Passo fundo: Ediupf, 1996.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. A ciência social e acção. São Paulo: DIFEL, 1975.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Edição livros do Brasil Lisboa (coleção vida e cultura).
- ERICKSON, Victoria Lea. Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FERNANDO, Adelson da Costa. “O fenômeno religioso em tempos de globalização”. Manaus, 2000 (trabalho apresentado ao programa de pós-graduação Natureza e Cultura na Amazônia).

- FERNANDO, Adelson da Costa. “A religiosidade do caboclo da Amazônia: catolicismo e magia no diálogo com o sobrenatural”. Manaus, 2000 (trabalho apresentado ao programa de pós-graduação Natureza e Cultura na Amazônia).
- FREDERICO, Celso. O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.
- FREUND, Julien. Sociologia de Max Weber. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIDDENS, Anthony. As conseqüências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.
- HANICZ, Teodoro. “O espaço sagrado na reconstrução da lembrança mítica das origens. In: Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião/Programa de estudos em ciências da religião. PUC-SP. – ano 1, n.º 1. São Paulo: EDUC, 1998.
- HOUTART, François. Sociologia da religião. São Paulo: Ática, 1994.
- IANNI, Octavio. Teorias da globalização. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.
- _____. A Sociedade global. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1997.
- JAPIASSÚ, Hilton. A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional. São Paulo: Letras e Letras, 1996.
- LAZARTE, Rolando. Max Weber: ciência e valores. São Paulo: Cortez, 1996.
- LIBÂNIO, João Batista. “O sagrado na pós-modernidade”. In: A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

- MACHADO, Maria das Dores Campos. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: Autores associados, 1996.
- MACHADO, Helena Lopes. Mariologia. São Paulo: Com Deus, 1998.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARINS, J. e outros. Pastoral popular: a igreja que se renova. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl. Contribuição para a crítica da economia política. São Paulo: Mandacaru, 1989.
- _____. A questão judaica. 2.^a ed. São Paulo: Moraes, 1991.
- MONDIN, Battista. Introdução à filosofia. 9.^a ed. São Paulo: Paulus, 1980.
- MOREIRA, Alberto da Silva. “A civilização do mercado: um desafio radical às igrejas”. In: MOREIRA, Alberto da Silva. Sociedade global: cultura e religião. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MILL, C. Wright. “Orientações intelectuais”. In: WEBER, Max. Ensaios de Sociologia, 1982.
- OFENSIVA Nacional. ...E sereis minhas testemunhas 1. São Paulo: Santuário, 1993.
- _____. Libertação: atuação diabólica. 2.^a ed. São Paulo: Com Deus, 1999.
- ORTIZ, Renato. A consciência fragmentada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. Mundialização e Cultura. 2.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. “Mundialização, cultura e política”. In: DWBOR, Ladislau e outros. Desafios da globalização. Petrópolis: Vozes, 1998.

- PACE, Enzo, “Religião e globalização”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 1997.
- PAIVA, José Maria. “Comunidades Eclesiais de Base”. In: POMPERMAYER, Malori José (Org.). Movimentos sociais em Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 1987.
- PEDRINI, Pe. Alírio José. Grupos de oração: como fazer a graça acontecer. 9.^a ed. São Paulo: Loyola, 1997.
- PELUSO, Luis Alberto. O projeto de modernidade no Brasil: o compromisso racionalista dos anos 70. São Paulo: Papirus, 1994.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religião e liberdade, religiões e liberdades”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Liberdade de cultos na sociedade de serviços”. In: PIERUCCI, Antônio F. e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A Realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. “Religião paga, conversão e serviço”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo. São Paulo: Fapesp, 1997.
- _____. “Religião do planeta global”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

- RAHM, Haroldo J. e LAMEGO, Maria J. R. Sereis batizados no Espírito Santo. São Paulo: Loyola, 1991.
- RENOVAÇÃO Carismática Católica. As Comunidades de renovação rumo ao terceiro milênio. São Paulo: Santuários, 1998 (coleção Paulo apóstolo; 9).
- RENOVAÇÃO Carismática Católica. Promoção humana – Secretaria Marta. São José dos Campos: Com Deus, 1998.
- _____. A dimensão social da RCC (conclusões do 1.º Fórum nacional. São Paulo: Santuário, 1999 (coleção Paulo apóstolo; 24).
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Religião e classes populares. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. O que é pentecostalismo. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Religião numa sociedade em transformação. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ: NEPEC, 1996.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena. 3.ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SENNETT, Richard. O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. 6.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCANLAN, Pe. Michael. A cura interior. 11.ª ed. São Paulo: Paulus, 1975.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica. 3.ª ed. Florianópolis: UFSC, 1989.
- SILVA, Marilene Corrêa da. Durkheim e a religião. São Paulo, 1986 (mimeo).
- _____. Metamorfozes da Amazônia. Campinas: São Paulo. [s.n.], 1997.

- SILVA, João da Mata Cardoso. Servos por amor – 2000 (manual e orientação sobre a renovação carismática católica e seus grupos de oração). Manaus, 1997.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. 4.^a ed. São Paulo: Zahar, 1979.
- VALLE, Pe. Isac Isaías. A Renovação carismática: rumo ao terceiro milênio cristão. São Paulo: Loyola, 1999.
- VELHO, Otávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. 4.^a ed. São Paulo: Zahar, 1979.
- VIANNA, Maria Lúcia. O Dom das línguas. São Paulo: Com Deus, 1999.
- _____. A unção do Espírito Santo. 2.^a ed. São Paulo: Com Deus, 1999 (Coleção Vida no Espírito; v. 7).
- WEBER, Max. Ensaios de sociologia. 5.^a ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- _____. Sobre a Teoria das Ciências sociais. São Paulo: Moraes, 1991.
- _____. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 7.^a ed. São Paulo: Pioneira, 1992.
- _____. Economia e Sociedade: fundamentos da sociedade compreensiva. 3.^a ed. Brasília: UNB, 1994.