

Os leigos no altar: catolicismo carismático e controle eclesiástico

Maurício Rodrigues de Souza¹

Resumo

Dentre as características que parecem fornecer a(s) identidade(s) da Renovação Carismática figura-se a maciça participação laica nas atividades do movimento e, ao mesmo tempo, a equivalente estrutura de controle eclesial que a acompanha. Enfatizando as relações entre ritual e poder debatidas pela Antropologia Política de autores como Gluckman ou Turner e tomando por base os dados de uma recente pesquisa de campo realizada em Belém-PA, o presente trabalho discute um possível caráter de “rebelião controlada” também nesta nova modalidade de catolicismo. Neste sentido, a máscara de uma aparente inversão de papéis, num ritual eminentemente dionisíaco, agiria bem mais como uma canalizadora de forças do que como um verdadeiro questionamento de hierarquia, algo que faz com que o movimento se constitua numa renovação, mas seguramente não numa revolução.

“Sim, nós queremos uma religião, mas uma religião simples, sábia, augusta, menos indigna de Deus e mais feita para nós; numa palavra, queremos servir a Deus e aos homens.”

(Voltaire: Deus e os Homens)

¹ Mestrando em Antropologia Social pela UFPA e bolsista da CAPES.
E-mail: mrsouza@ufpa.br

Introdução

Tarde de terça-feira. Fazia muito calor na ensolarada Belém do Pará e também na Basílica de N. S. de Nazaré. Sede da paróquia de mesmo nome e localizada na região central da cidade, este é o destino de uma das procissões mais conhecidas do Brasil e do mundo: o Círio de N. S. de Nazaré. Tal Basílica imponente, de grandes dimensões e toda construída em mármore no melhor estilo neoclássico, não estava completamente tomada naquele dia, até pelo próprio horário (por volta das 16 horas). Ainda assim, um bom número de pessoas se reunia ali, na casa da “padroeira dos paraenses”, para a celebração da reunião semanal do grupo carismático local².

Até então o encontro decorria como sempre, repleto de cânticos de louvor, palmas, gritos, orações em voz alta e uma série de expressões corporais, tão caras ao pentecostalismo e também aos cultos carismáticos. Mais eis que de repente, por volta das dezessete horas, já nas bênçãos finais oferecidas pelo padre destinado a acompanhar as atividades do grupo, ocorre o inesperado: insatisfeita com a atuação do referido padre, que, por um motivo ou outro, recusou-se a aspergir água benta nos inúmeros fiéis que se aglomeravam em frente ao altar naquele momento, sobe ao altar uma leiga e, aproveitando-se do momento em que o sacerdote se retirava do púlpito, toma em suas mãos o aspersório para ela mesma “completar o serviço”, respingando, para delírio geral, as pessoas que ainda se faziam presentes à reunião.

Obra de ficção, fruto dos devaneios de um estudante de mestrado à beira de um ataque de nervos? Pelo menos por enquanto, ainda não. Tudo bem que os textos antropológicos podem não passar de uma grande ficção (Geertz 1989), mas esta história de uma breve tomada de poder leiga e subversão da ordem eclesial ocorreu de verdade, quando do primeiro ano de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida sobre a Renovação Carismática em Belém-PA³.

² Marcadamente composto por senhoras de meia idade, o grupo “Glória no Senhor” utiliza como sede as dependências da Basílica de N. S. de Nazaré, tanto para as suas reuniões semanais, quanto para encontros mensais e de maior porte, denominados “Missas da Renovação Carismática”.

³ Veja Rodrigues de Souza (1997). O trabalho de campo referente a esta pesquisa e artigo foi em sua maioria conduzido entre 1997 e 1999, tomando como *locus* de estudo, além da já citada Paróquia de N. S. de Nazaré, a Paróquia de N. S. de Fátima, dois dos maiores centros propagadores da RCC no Estado do Pará. Este material está atualmente tomando a forma de uma dissertação de mestrado.

Foi, portanto, este incidente, aliado a vários depoimentos obtidos junto a padres, lideranças de grupo e fiéis em geral, os quais atestavam a grande importância da participação laica na RCC e, ao mesmo tempo, a equivalente estrutura de controle montada pela Igreja Católica local para conter o ímpeto destes fiéis, que motivaram a confecção deste trabalho. Assim é que nos propomos a retomar aqui uma temática seguramente antiga, mas, a nosso ver, sempre atual: a das relações entre política e religião. Desta feita, tomando como foco a nova febre do catolicismo ‘pós-moderno’: a Renovação Carismática Católica – RCC e, mais especificamente, as suas tensões internas e relativas aos eventuais choques de interesse entre participantes leigos e autoridades eclesiais.

Injusto seria deixar de mencionar o quanto as questões político-partidárias (ou suposta falta delas) vêm ocupando a grande maioria das análises dos cientistas sociais brasileiros sobre a Renovação (Ribeiro de Oliveira *et alii* 1978; Benedetti 1988; Prandi & Souza 1996; Aguado 1997; Prandi 1997; Carranza 1998). O principal *Leitmotiv* aqui é a comparação entre duas propostas recentes do catolicismo: a primeira, de cunho salvífico notoriamente individual, que caracterizaria a RCC, em relação a uma outra, marcadamente social e que comporia a identidade religiosa da “opção preferencial pelos pobres”, adotada pelas Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s e Teologia da Libertação – TL.

Longe de negar a importância desta discussão, que parece refletir o choque entre alas mais progressistas e conservadoras da Igreja contemporânea, ressaltamos que nossa perspectiva é um pouco diferente. Assim, não se espante o leitor conhecedor da tradição antropológica da região Norte com o título proposto para este artigo. Isso porque é fundamentalmente a grande tensão entre leigos e sacerdotes que nos interessa aqui (Maués 1995). Contudo, ao invés de nos ocuparmos do chamado “catolicismo popular”, preocupa-nos aqui uma outra modalidade religiosa que, em analogia, denominamos “catolicismo carismático”.

Dadas as suas especificidades, seguramente estas duas formas de religiosidade (catolicismo popular e carismático) não podem ser comparadas *ipsis litteris*. Contudo, como nos ensina um trabalho mais recente do mesmo autor citado há pouco (Maués 1998a), certas semelhanças também não podem passar despercebidas. Principalmente porque, como vimos pelo exemplo da história relatada acima, apesar de se considerarem “obedientes”, também os carismáticos, como os leigos em geral, não escapariam à tendência a um certo “autoconsumo religioso” (Bour-

dieu 1974), o que geraria a necessidade do reforço de um controle institucional sobre este bem simbólico que constitui a religião.

Como já percebeu o leitor atento, trata-se aqui de relações políticas e, neste sentido, relações de poder. É assim que, utilizando-nos da clássica fórmula antropológica de “tornar o familiar em exótico e o exótico em familiar” e, voltando um pouco na história da nossa disciplina, tentaremos resgatar o referencial teórico da chamada Antropologia Política para, juntando-o ao material etnográfico que vimos obtendo sobre a RCC, responder à seguinte pergunta: o que teriam a ver certos “rituais de rebelião” africanos com as cerimônias da Renovação Carismática em Belém-PA? Iniciemos, portanto, com uma breve discussão sobre as origens e contribuições desta modalidade da antropologia.

Renovando o carisma da Antropologia Política

“Em suma, não há sociedade sem poder político, não há poder sem hierarquias e sem relações desiguais instauradas entre os indivíduos e os grupos sociais. A antropologia política não deve nem negar nem desprezar esse fato; incumbe-lhe, pelo contrário, mostrar as formas particulares que assumem o poder e as desigualdades em que êle se apóia no quadro das sociedades ‘exóticas’.” (Balandier 1969:74)

Estes são os preceitos fundamentais de uma área especializada da antropologia que, ainda segundo Balandier (1969:10), deteria como principal finalidade a determinação de sistemas políticos não necessariamente ligado às chamadas sociedades estatais. Neste sentido, graças a um estudo comparativo e a uma aproximação com a história, acabaria também por lançar luz sobre a formação e eventuais transformações mais amplas das relações de poder em várias regiões do planeta.

Apesar de seu caráter relativamente recente no corpo da Antropologia Social (particularmente a década de 1930), para o autor francês citado há pouco, a antropologia política deteria suas origens associadas ao bojo mais amplo de todo o pensamento ocidental desde a Grécia antiga. É desta forma que poderíamos buscar entre os precursores da disciplina o próprio Aristóteles, passando por Francis Bacon e Maquiavel. Mais especificamente, porém, teríamos no pensamento do século XVIII a verdadeira mola-mestra do que mais tarde viria a se chamar Antro-

pologia Política. Vale mencionar aí o referencial de Rousseau e seu *Discurso sobre a Desigualdade*, mas, sobretudo, o gênio de Montesquieu no *Espírito das Leis*, que, além de ocupar um lugar de destaque na época, posteriormente viria a ser retomado por Marx e Engels na busca do processo de formação do Estado e das classes sociais ainda nas comunidades ditas “primitivas”.

Já em termos de uma então ainda embrionária ciência antropológica, os espíritos dos pioneiros do chamado evolucionismo social do século XIX também permaneceriam obrigatoriamente invocados. Sobretudo os vultos de Sir Henry Maine e L. H. Morgan. Teríamos, porém, de esperar até a década de 1920 para conhecermos uma Antropologia Política mais explícita e talhada por W. C. Macleod, R. A. Lowie e Sir James Frazer, a quem, mais uma vez segundo Balandier (1969), deveríamos o início do pensamento antropológico acerca das relações entre o poder e o sagrado.

Contudo, os verdadeiros especialistas do campo da Antropologia Política só apareceriam mesmo com os chamados estudos “africanistas” da década de 30. É quando ocorreria o crescimento dos estudos de campo sobre as chamadas “sociedades segmentárias” (sem Estado), bem como um maior volume de trabalhos sobre as estruturas de parentesco.

Estes esforços viriam a ser prorrogados pela década de 40, com os trabalhos de pesquisadores do porte de Evans-Pritchard. Apesar de ter a sua *autoridade etnográfica* recentemente questionada devido a uma suposta adequação forçada da pesquisa empírica à teoria estrutural-funcionalista de que dispunha na época, deve-se àquele autor algumas das hoje clássicas obras da antropologia política. Dentre elas, temos *Os Nuer* (1978) e, em parceria com Meyer Fortes: *African Political Systems* (1940), coletânea de textos que, além de fornecer uma primária classificação dos sistemas políticos africanos em bandos caçadores, sociedades de linhagens segmentárias e estados centralizados, faria com que fosse virtualmente estabelecido o ramo da Antropologia Política.

Impulsionada por estas etnografias africanistas, liderada por Max Gluckman e criticando o que caracterizava como o caráter “estático” do estruturalismo é que surgiria a *Escola de Manchester*, propondo uma abordagem política mais dinâmica para a análise das relações de poder nas sociedades tribais do “continente negro”. É, portanto, a um dos trabalhos deste antropólogo inglês, *Rituais de Rebelião no Sudeste da África* (s/d), que voltaremos nossa atenção a partir de agora. Tanto pela aplicação empírica de alguns dos pressupostos da Antropologia Política, quanto pelo destaque conferido ao ritual religioso enquanto momento ímpar à análise da

dinâmica social. Afinal: “Em nenhuma sociedade o poder político é totalmente des-sacralizado (...) Discreto ou aparente, o sagrado está sempre presente no interior do poder”. Entretanto: “A astúcia suprema do poder consiste em contestar-se *ritualmente* para melhor consolidar-se efetivamente” (Balandier 1969:38,41).

Política e religião: Max Gluckman e os rituais de rebelião africanos

É em *The Golden Bough* (O Ramo Dourado), obra de Sir James Frazer, que Gluckman busca inspiração para a abertura do seu estudo sobre o povo banto. Assim é que parte de um relato sobre a tradição de uma localidade italiana que associava sucessão sacerdotal e assassinato para, daí em diante, ater-se de forma específica às relações rituais destas tribos do sudeste africano. Interessa-lhe fundamentalmente a maneira explícita como certas celebrações, originalmente ligadas aos períodos de colheita e fertilidade agrícola, evidenciavam em sua organização as tensões sociais daqueles povos. Nas suas palavras:

“[...] as mulheres têm que demonstrar licenciosidade e dominância, em contraste com sua subordinação formal aos homens; príncipes devem se comportar com relação ao rei como se ambicionassem o trono; e os súditos demonstram abertamente seu ressentimento contra a autoridade.” (s/d:2)

Foi precisamente esta aparente inversão de papéis sociais que levou o antropólogo inglês a classificar tais cerimônias como “rituais de rebelião”. Muito embora estes não rechassem especificamente o todo estrutural do sistema banto, mas sim certas distribuições particulares de poder, como as relações de hierarquia e gênero mencionadas acima. É nestas últimas, aliás, que se centraliza o foco inicial de análise. Gluckman toma assim alguns exemplos de situações em que as mulheres assumiam temporariamente o poder, adotando ainda uma postura lasciva e atividades especificamente masculinas, como ordenhar o gado, para classificá-las como um primeiro exemplo de rebelião ritual: “[...] aparentemente contra a ordem estabelecida, mas que pretende abençoar tal ordem, com o fito de conseguir prosperidade” (s/d:4).

Interessante notar, diz-nos Gluckman, que nestas ocasiões, além dos homens se absterem da participação cerimonial, convencidos estavam de que estes eventos

realmente auxiliariam a comunidade a obter colheitas fartas e garantidas pelos bons humores da deusa Nomkubulwana, a quem se celebrava. Assim é que sua atitude essencial era esconderem-se e permitirem que as mulheres, como já dissemos, fizessem o seu trabalho e vestissem as suas roupas, assumindo, ao contrário da discricção e subordinação que normalmente as caracterizava, uma atitude veementemente dionisiaca.

É mais adiante, porém, que Gluckman passa a ater-se a uma outra modalidade de ritual, também ligada à colheita, mas que agora, além de uma questão de gênero, evidenciaria a realeza e uma rebelião mais especificamente associada à estrutura política. É a cerimônia do *incwala*, que, apesar de variar conforme a idade do rei, adquiriria alguns contornos básicos. Dentre eles, a separação física entre o povo e seu soberano, agora confinado em um curral e sujeito a torturas físicas (corte da pele pela relva) e psicológicas (cantos e xingamentos raivosos dirigidos pelo povo). Curiosamente, é em paralelo a esta sujeição que o mesmo rei é continuamente tratado com remédios variados por uma outra parcela dos seus súditos. Ou seja: numa demonstração de total ambigüidade, torna-se ritualmente (e, assim, virtualmente) adoentado, recluso e execrado para ser, ao mesmo tempo, curado e acolhido.

De volta ao processo ritual, este tem seu ápice em pelo menos dois momentos: primeiramente, quando o rei é convocado aos gritos pelos seus guerreiros a sair do cercado que até então o protegia, sendo exposto de forma literalmente “nua e crua” à opinião pública. E em seguida, já quase no encerramento, quando ressurge de forma triunfante, entre gritos, cantos e danças de revolta, para, numa demonstração da sua verdadeira autoridade, arremessar uma abóbora verde nos então amedrontados guerreiros que o cercavam, forçando-os à dispersão.

Pois bem, é precisamente após esta condição temporariamente “liminar” (Turner 1974b) que o soberano passa novamente a gozar de grande prestígio e poder mágico, sujeitando, inclusive, a população a tabus em sua homenagem. Isso acarretaria, então, num processo de mútua identificação. Finalmente, são queimados alguns utensílios usados na cerimônia e espera-se a estação das chuvas para apagar tantas chamas. Pelo menos, até o próximo ano.

Na análise de Gluckman, o ritual simbolizaria as enormes tensões constitutivas da vida nacional, em especial a oposição povo *versus* rei-Estado. Ao mesmo tempo, evidenciaria a grande ambigüidade entre amor e ódio nesta relação. Eis as palavras do próprio autor:

“Essa cerimônia não é apenas uma declaração maciça de união, mas também uma ênfase no conflito, uma alternativa de rebelião e rivalidade contra o rei, com afirmações periódicas de união com o rei e de retirada de poder do rei (...) Há outros elementos observáveis, mas já ficou claro que os Suazi acreditam que a representação simbólica e dramática das relações sociais, em toda a ambivalência destas, consegue unidade e prosperidade.” (s/d: 10)

A leitura destas considerações parece tornar claro o fato de que a rebelião ritual, ao menos na forma proposta por Gluckman, a despeito de promover uma aparente inversão da ordem social, acaba por se tornar uma forma de perpetuação do *status quo*. Isso tanto por permanecer contida no quadro do ritual, quanto por dirigir-se fundamentalmente a pessoas específicas e possuidoras do poder político, mas nunca ao sistema social como um todo.

Deixemos, contudo, ao menos por hora, o referencial de Gluckman de lado, retomando-o mais adiante nas nossas considerações finais. Convido então o leitor a debatermos de forma um pouco mais esmiuçada estas potencialidades do estudo ritual. Para tanto, vale a pena consultarmos um outro “africanista”, que, ex-aluno do próprio Gluckman e, dada a importância da sua obra para a moderna antropologia, seguramente pagou com juros a dívida que o mestre lhe deu. Trata-se de Victor Turner.

Religião, ritual e poder: Victor Turner e os Ndembu da África Central

Como mencionado há pouco, é justamente no contexto da “empreitada africana” dos antropólogos ingleses de Manchester que pode ser compreendida a inserção de Turner no quadro teórico da nossa disciplina. Assim é que certamente também se fazem presentes em seus trabalhos alguns dos aspectos discutidos há pouco na obra de Gluckman. Nos seus próprios termos auto-biográficos:

“Fui educado na tradição social-estruturalista ortodoxa da antropologia britânica, a qual – para expressar um raciocínio complexo com crua simplicidade – considera uma ‘sociedade’ como um sistema de posições

sociais. Tal sistema pode ter uma estrutura segmentária ou hierárquica, ou ambas. O que desejo acentuar aqui é que as unidades da estrutura social são relações existentes entre ‘posições’, funções e cargos.” (1974a:160)

Por exemplo, a leitura de um trecho de *The Forest of Symbols* (1974a:42) também evidencia um aspecto de “rebelião” no hoje consagrado (ao menos para os “iniciados”, é claro) ritual *Nkula* que Turner estudou detalhadamente. É quando da descrição de uma mulher que, impossibilitada de gerar filhos, veste roupas tipicamente masculinas e, dançando, personifica um caçador. O texto continua, porém, versando exatamente como esta performance, longe de significar um real desejo de inversão de papéis de gênero, serviria mesmo para persuadi-la do verdadeiro lugar feminino no grupo: proporcionar, via procriação, a continuidade da sua linhagem.

Entretanto, apesar de aparentemente seguir um padrão comum à época, já a tese de doutorado de Turner continha alguns elementos inovadores. Isso porque *Schism and Continuity in an African Society* (1957) “[...] utilizava a idéia de ‘drama social’ como artifício analítico para apresentar as contradições estruturais e conflitos da sociedade Ndembu” (Peirano 1995:113).

Na verdade, os aproximadamente três anos das pesquisas africanas de Turner, além de apresentarem o povo Ndembu ao mundo acadêmico, acabariam por remodelar alguns dos preceitos da antropologia da época. Isso porque a adoção do ritual enquanto elemento privilegiado de análise viria por aumentar as possibilidades da utilização instrumental do conceito de “dramas sociais”, a medida em que os primeiros, menos aleatórios, constituir-se-iam em elementos mais fixos e rotinizados, facilitando a análise sociológica (Peirano 1995:60).

Ao analisar este tema, além de corroborar com os estudos do estrutural-funcionalismo inglês da época, Turner dava continuidade à perspectiva anteriormente inaugurada por Van Gennep (1977), que: “[...] introduz, certamente pela primeira vez no campo da Antropologia Social (ou Sociologia Comparada), o ritual e seus mecanismos básicos como um tópico de estudo relevante” (DaMatta 1977:12). Contudo, vai mais além quando se volta para a natureza e características da fase “liminar” dos ritos de passagem. É quando nos apresenta um dos estudos que certamente o imortalizariam: a discussão dos conceitos de *liminaridade* e *communitas* (Turner 1974b).

Vale lembrar que o interesse de Turner no trabalho citado é o fato de tais fenômenos liminares nos oferecerem uma mistura de submissão e santidade, num momento situado dentro e fora do tempo e da estrutura social profana. Mais ainda, os fenômenos liminares revelariam duas facetas diferentes do relacionamento humano numa mesma sociedade. A primeira, uma sociedade estruturada, diferenciada e freqüentemente hierárquica. Já a segunda, evidenciada no período liminar, seria um “comitatus” rudimentarmente estruturado, uma comunidade de iguais que se submeteria a uma autoridade anciã, e não social-hierárquica. A vida individual alternar-se-ia, portanto, entre a exposição à estrutura e a *communitas*, entre estados e transições.

Após tecer estas considerações sobre o estado de liminaridade e o fato deste demonstrar a dialética da vida social, Turner traça uma homologia entre a fraqueza e a passividade da liminaridade nas transições diacrônicas e a inferioridade “estrutural” ou sincrônica de certas pessoas ou categorias sociais nos sistemas político-econômicos. Considera, portanto, uma marginalidade estrutural em relação a uma outra, diacrônica-ritual, ambas relacionadas à noção de *communitas*, que: “[...] irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade” (1974b:156)⁴.

Eis o que definiria, então, o seu caráter sagrado: a potencialidade criativa e transgressora sobre as relações estruturadas, com o conseqüente poderio do novo. Tudo isso ligado à marginalidade, à liminaridade. De forma conclusiva, o certo é que, para Turner, nenhuma sociedade sobreviveria sem o balanço dialético entre a potencialidade criativa da *communitas* e a organização da Estrutura. Estes dois “antagonistas imortais” constituiriam, portanto, a própria condição humana.

Sem nos alongarmos mais nesta tentadora recapitulação da obra de Turner, torna-se importante destacar o que nela mais nos interessa para o momento. É a análise dos rituais enquanto elementos compensatórios para tapar as frestas de uma sociedade aparentemente tão conflitiva como a Ndembu, em sua difícil convivência com dois princípios que, apesar de estruturais, soam no mínimo contraditórios: a matrilinearidade e a virilocalidade. Nessa constante fissão, que envolvia elementos variados como política, gênero e economia, é que Turner aponta a relação diretamente proporcional entre aumento de conflitos e de rituais: “[...] entre os ndembos [sic], existe uma conexão estreita entre conflito social e ritual, nos níveis da aldeia e

‘vizinhança’ [...] e que a multiplicidade de situações de conflito está correlacionada com uma alta frequência de execuções rituais” (1974a:24).

Guardemos, então, estas idéias para com elas atravessarmos o Oceano Atlântico. Assim, dando um salto de quase quarenta anos desde os estudos de Turner na África, atenhamo-nos agora aos elementos constitutivos dos rituais religiosos da Renovação Carismática na Belém dos anos 90.

Debatendo o carisma da Renovação: atuação laica e controle eclesial

Interessa à nossa discussão destacar fundamentalmente dois aspectos da RCC: o seu caráter de movimento eminentemente leigo (Maués 1998b) e, estritamente relacionado a este, o enorme aparato montado pela hierarquia eclesial para proteger a instituição contra eventuais “cismas”. Isto pode ser evidenciado, por exemplo, pela preocupação das lideranças do movimento em transferir a sua conferência anual de 1975, até então efetuada nos Estados Unidos, para Roma, centro do catolicismo mundial. Este foi seguramente um momento crucial para a RCC, já que: “Durante a conferência, o papa formalmente reconheceu o movimento. A liturgia carismática, incluindo o orar em línguas, foi conduzida na Basílica de São Pedro e, neste contexto carregado de simbolismo, a ‘profecia’ foi proferida” (Csordas, 1997:321)⁵.

No caso dos carismáticos, apesar do olhar desconfiado de parte do episcopado, é certo que esta atuação leiga vem funcionando bastante, seja na divulgação do movimento em rádios, canais de TV ou jornais, seja na promoção de eventos

⁴ “Apenas nos poucos meses finais pôde conversar efetivamente com os informantes que, conta ele, eram mestres em esquivar-se de suas perguntas. Em tais circunstâncias, sua monografia é uma espécie de milagre” (Clifford 1998:31).

⁵ No original: “During the conference the pope formally addressed the movement. Charismatic liturgy including prayer in tongues was conducted in St. Peter’s basilica, and in this symbolically charged setting, ‘prophecy’ was uttered” (trad. nossa, MRS). Vale dizer que também estas “profecias de Roma” constituir-se-iam num redirecionamento do movimento e, neste sentido, numa aproximação mais efetiva junto às diretrizes do catolicismo mais amplo. Isso porque, como nos mostra a análise do discurso empreendida por Csordas (1997), serviram para reforçar tanto a noção de que a Igreja como um todo estaria “em perigo”, quanto um suposto papel dos carismáticos em protegê-la contra as “forças da escuridão”. Para além da edificação de grupos de oração carismáticos individuais, portanto, dever-se-ia formar a “comunidade das comunidades”, num único reino de Deus.

que, para além dos grupos de oração semanais, incluem reuniões mensais de carácter mais voltado à cura, ou mesmo cenáculos, encontros geralmente anuais e de grandes proporções, reunindo milhares de fiéis em lugares amplos como estádios de futebol. Importante ainda notar como, neste esforço pela arregimentação de novos fiéis, especialmente o núcleo familiar mais restrito (maridos, esposas e filhos) torna-se um alvo a ser conquistado, até mesmo por sentirem mais intimamente as mudanças experimentadas pela conversão de qualquer um de seus membros (Machado 1996).

Sem dúvida que esta grande responsabilidade e participação dos leigos na RCC não está desacompanhada de uma equivalente estrutura de controle eclesial, baseada, entre outras coisas, no receio de uma eventual confusão com elementos de culto do pentecostalismo mais amplo e, assim, no descrédito de alguns ícones do catolicismo, como o culto à Maria e a obediência ao papa. Se não, vejamos os seguintes termos do padre Jorge⁶:

“É, sim. Há uma preocupação por parte dos bispos. Nossos bispos já chamaram todos os padres que estão com Renovação Carismática em suas paróquias e nos falaram seriamente a respeito dos exageros, porque existem grupos imaturos que fazem do repouso no espírito uma maneira de ... ao extremo. Depois, as curas, que também existem e muitas vezes não são bem interpretadas. Falar em línguas, também. Então, essas preocupações os bispos já expressaram para nós e pediram que tivéssemos um pouco de prudência no acompanhamento desses grupos, para dar uma orientação mais amadurecida, para que não haja o exagero. Porque, de repente, na Igreja Católica, nós podemos estar nos parecendo mais ou menos com os pentecostais, que estão muito próximos da Renovação Carismática, no sentido de manifestações externas”.

Evidentemente, tais posicionamentos causam algumas visíveis manifestações de descontentamento por parte dos leigos. É o que nos sugerem as palavras de Afonso:

“Essas críticas ... eu acho que seja também motivo de louvar, louvar e orar também por essas pessoas, porque quando a coisa é de Deus, existe muita dificuldade [...] Agora, em grupo aberto foi proibido que seja exercitado os dons, e tudo isso abafa a

⁶ Entrevista obtida em 04.11.1998. Por razões éticas, os nomes utilizados aqui são fictícios.

manifestação de Jesus, porque talvez Jesus queira aquilo e, porque um homem não quer, a obra de Deus não é realizada.” (entrevista obtida em 29.11.1998)

Para além das posições contrastivas dos discursos de párocos e leigos, torna-se importante demonstrar que, se é que desde o começo este rebanho, embora bastante atuante, manteve-se absolutamente firme aos preceitos e orientações da hierarquia católica, seguramente o fez também porque deteve pastores bem atentos a vigiá-lo. É o que pode ser mais bem visualizado a seguir:

“A Renovação Carismática é um tipo de movimento com novas características no interior da Igreja Católica [...] Seguindo um estilo próprio deste o princípio, sua organização central é basicamente laica, mesmo sediando-se em Roma sua direção máxima [...] Abaixo desse escritório internacional há uma divisão continental. Na América Latina a sede localiza-se em Bogotá, Colômbia [...] No Brasil, um conselho nacional composto de quinze membros que se reúne semestralmente, se incumbem da avaliação do movimento e definição de projetos. Há também, além desse conselho, equipes regionais que acompanham os trabalhos e, dependendo do bispo, equipes diocesanas responsáveis pela coordenação dos encontros diocesanos, animação e acompanhamento da vida dos grupos de oração.” (Prandi & Souza 1996:65)

Este quadro geral é o mesmo aplicado a Belém, onde, sem querer abusar da paciência do leitor, pedimos permissão para uma nova citação:

“Na arquidiocese de Belém existe uma coordenação geral, que possui sala própria no prédio central da mesma, onde trabalha a coordenadora, que é eleita de dois em dois anos, tendo como auxiliar uma secretária. Há também um conselho, que se reúne periodicamente. E uma coordenação estadual, que supervisiona o movimento no interior. Nas dioceses do interior do Estado do Pará existem, por outro lado, suas próprias estruturas organizacionais.” (Maués 1998a:10)

Assim é que, após demonstrarmos as várias formas desta grande (e supervisionada) participação laica num contexto mais amplo, atenhamo-nos agora, de forma mais específica, a uma breve análise de alguns aspectos desta mesma participação

(e, conseqüentemente, como veremos, deste mesmo controle) no contexto ritual da RCC. Sem nos atermos a uma análise muito detalhada das etapas da reunião, utilizaremos como base, além de algumas observações diretas particulares, alguns trabalhos recentes (Prandi 1997 e Sena 1998), para evidenciaremos apenas alguns pontos-chave para a nossa discussão.

Um êxtase controlado? Breves comentários sobre o ritual da RCC

Tanto a pesquisa de campo efetuada em Belém, quanto a literatura sociológica mais ampla sobre a RCC apontam para pelo menos duas características fundamentais das reuniões semanais dos grupos de oração carismáticos. A saber: a importância da participação laica, seja na condução⁷, seja na participação efetiva da reunião e, neste sentido, também a grande ênfase no louvor, cantos, orações, danças e técnicas corporais (Maués 2000).

Já quanto ao contexto ritual, tais encontros parecem poder ser divididos em pelo menos cinco momentos básicos: entrada, ruptura, preparação à palavra, carismas e despedida, o que nos mostra que: “A manifestação dos carismas acontece, porém é propiciada pelo lugar e momento” (Sena 1998:5).

A “entrada” consistiria no recebimento das pessoas desde a porta da igreja. Em muitos casos, algo efetuado por leigos específicos, mas também com saudações do público em geral, através de abraços, apertos de mão e algumas expressões como “seja bem vindo, irmão”, ou “a paz do Senhor”. É quando teria início o segundo momento, o de “ruptura”⁸. Neste, a meta principal seria a de, com a utilização de música, cantos e gestos, espantar o cansaço do dia-a-dia e romper o vínculo das pessoas com o mundo lá fora, preparando-as para a libertação do Espírito Santo. Ou seja: o tempo ritual é evidenciado como fora do tempo e espaço do cotidiano, enquanto uma emocionalidade crescente “[...] introduz o fiel na vivência do transcendente, que pode ser vivido ‘imediatamente’” (ibidem).

Com o término do louvor, em alguns grupos (como os que pesquisamos), segue-se um momento de penitência ou “perdão”, quando as pessoas são exortadas a se arrependem das suas faltas e perdoar os seus desafetos. Em seguida, vem a

⁷ Alguns grupos não contam com a presença constante de sacerdotes nas suas reuniões, tendo total liderança laica.

⁸ Também caracterizado como de “louvor” (Prandi 1997).

“pregação” ou “palavra”, quando, subindo ao altar e utilizando veementemente a Bíblia (outra característica essencial da RCC), uma liderança leiga passa à leitura e comentários de textos do Evangelho. A isso se seguem os “carismas”, quando, de volta ao louvor, geralmente ocorrem orações individuais em voz alta e, em vários casos, a manifestação da glossolalia (ou “falar em línguas”), especialmente os “Atos dos Apóstolos”. Precisamente aqui é quando: “[...] a identidade pessoal é atenuada, e emerge uma forte identidade coletiva” (Sena 1999:6). Finalizada esta etapa, a “despedida” geralmente consiste em avisos sobre as programações vindouras do grupo, abraços, apertos de mão e saudações de boa viagem, sempre “na paz de Cristo”.

De posse destes dados e, num breve apanhado geral, torna-se importante destacar que, se estes leigos de certa forma tomam o lugar dos sacerdotes ao assumirem para si a incumbência de promover os rumos da Renovação, isto não se dá de forma aleatória. É sim algo programado e, sobretudo, coordenado pela direção do movimento, por sua vez subordinada aos cânones da hierarquia eclesial:

“Apesar de todas as inovações que implementou no território católico e da sua convivência com movimentos evangélicos, a RCC não abandonou a presença da reza do terço, do culto a Maria, da unção aos enfermos e da bênção do Santíssimo Sacramento. A Renovação é carismática, porém, católica.” (Prandi 1996:43)

Entretanto, para além da possibilidade de uma confusão com a religião dos “crentes” (ou associada a esta), é o receio do individualismo que parece atormentar a hierarquia eclesial. No caso específico da RCC, pode-se perceber uma clara oscilação entre o poder altamente particularizado dos carismas e, ao mesmo tempo, a necessidade de inserção deste movimento no quadro de uma instituição mais ampla: “De exigidos, após Pentecostes, os carismas passaram a ser aceitáveis e finalmente rejeitados já que, vinculados às pessoas, constituem uma ameaça à instituição (Oro 1996:116). Ou ainda: “É significativo que o movimento opere dentro da maior estrutura institucional particular do mundo, a Igreja Católica Romana, na qual torna-se potencialmente tanto uma fonte de mudança interna, quanto de cismas” (Csordas, 1992:5)⁹.

⁹ No original: “It is significant that the movement operates within the world’s largest single institutional structure, the Roman Catholic Church, in which it is potentially either a source of internal change or schism” (tradução nossa).

Talvez pudéssemos considerar que esta tensão ficaria mais evidente por este movimento aparentemente situar-se num interstício entre os padrões de lideranças carismáticas e as relações de troca mais particularizadas da umbanda e, ao mesmo tempo, a proposta institucionalmente burocratizada e de contratos mais sociais, caracterizada como pentecostal (Fry & Howie 1975). Identificamos, contudo, o caráter experimental destas idéias, que, sugerimos, podem vir a ser mais bem trabalhadas numa outra oportunidade. Com isso, deixando nossas hipóteses de lado para o momento, porém retomando a discussão sobre ritual e poder que perpassou todo o nosso texto, passemos a uma breve discussão sobre as possíveis relações entre cerimônias africanas e carismáticas.

Algumas considerações finais

(ou: como, resgatando a Antropologia Política, podemos tentar aproximar rituais africanos aos carismáticos)

“De fato, todo fenômeno, quer se apresente ostensivamente religioso (uma peregrinação, um rito de proteção individual ou coletiva) ou como declaradamente médico (uma intervenção cirúrgica), é sempre um ‘fenômeno social total’ que demanda o esclarecimento de vários procedimentos sucessivos: o da antropologia médica e o da antropologia religiosa, mas também da antropologia política, econômica [...] dos quais convém, a cada vez, articular as pertinências ou, como diz Devereux, a ‘rentabilidade’ respectiva.” (Laplantine 1986:214)

As idéias de Laplantine sobre esta complementaridade dos fenômenos sociais merecem abrir estas palavras finais, quando, retomando o referencial teórico da Antropologia Política sobre as relações entre poder e ritual, propomo-nos a sugerir algumas pistas úteis à análise das tensões entre catolicismo carismático e controle eclesial. Neste sentido, rendendo homenagens aos esforços dos antropólogos “africanistas” citados aqui, vale lembrar que, em se tratando da etnografia: “[...] as reanálises podem ser vistas como sinal de densidade das etnografias originais que permitem, com sorte, uma nova visão, não ‘por cima dos ombros do nativo’, como queria Geertz, mas, nesse caso, do etnógrafo” (Peirano 1995:56).

Contudo, antes de iniciarmos nossa discussão teórica propriamente dita, é importante deixar claro que, a despeito de nos ocuparmos aqui das tensões constitutivas desta nova modalidade de catolicismo, que é a RCC, de forma alguma pretendemos subordinar a religião à política, reduzindo a primeira simplesmente a um jogo de poder. Destarte, acompanha-nos sempre a premissa de um respeito às qualidades ímpares do fenômeno religioso em si:

“Os símbolos religiosos representam realidades humanas. Mas pertence à própria essência da religião que tenha também outra referência: a religião é uma tentativa dos seres humanos simbolizarem o meta-humano, o outro. Quer dizer, os símbolos religiosos representam realidades que estão além do homem e além do mundo da experiência humana. Se não for entendido este caráter dual da simbolização religiosa, entende-se muito pouco dele.” (Berger 1986:159)

De volta à nossa discussão e também ao continente africano, enfatizemos agora o caráter multifacetário das finalidades do ritual. Para tanto, apostando que uma das maiores virtudes dos clássicos é a sua persistente atualidade, relembremos como, muito mais do que “fazer chuva”, os rituais de povos como os bosquímanos !Kung serviam, entre outras coisas, para o congraçamento e manutenção do seu caráter hierárquico e, curiosamente, unitário:

“[...] o acto ritual é um acto criativo. Mais maravilhosa que os subterrâneos exóticos e os palácios dos contos de falas, a magia dos rituais primitivos cria mundos harmoniosos cujos habitantes têm cada um o seu lugar na hierarquia e desempenham os papéis que lhes são atribuídos. Longe de ser desprovida de sentido, a magia primitiva confere uma significação à existência [...] As interdições traçam os contornos dos cosmos e da ordem social ideal.” (Douglas s/d:91)

Contudo, nos enganaríamos se achássemos que este mesmo uso político do ritual seria algo inédito ou recente dentro do próprio catolicismo. Afinal, se levarmos em conta as potencialidades do uso do fogo nas execuções em praça pública desde a Inquisição, veremos que também a Igreja nunca se poupou em utilizar a performance enquanto um elemento altamente coercitivo. Mais do que o fogo em

si, portanto, era o grande espetáculo inquisidor que mexia com o imaginário coletivo e, assim, tornava-se bastante útil à manipulação ideológica (Carneiro, 1991).

Guardadas as especificidades destes dois momentos históricos da Igreja, mas, com base no mesmo argumento da performance ritual, talvez possamos nos deslocar do fogo inquisitório ao “batismo de fogo” da RCC. Assim, aventurando-nos pelas raias deste catolicismo agora renovado, poderíamos nos perguntar: será que a grande utilização que também ele faz do poderio catártico da performance ritual não serviria tanto à re-união de um rebanho católico até então afastado¹⁰, quanto a uma reafirmação do poder simbólico de um catolicismo que, embora tenha voltado a apostar no papel do leigo e na numinosidade ritual, nunca deixou de visar a sua própria subsistência enquanto instituição? Se não, observemos os seguintes comentários acerca do poder efetivo da catarse e tiremos nossas próprias conclusões:

“Nós estamos claramente às voltas com o problema da catarsis colocado por Aristóteles em sua Política e em sua Tragédia: a purgação da emoção através da ‘piedade, do medo e da inspiração’ [...] Eu acentuaria principalmente que o ritual de rebelião ocorre dentro de uma ordem social estabelecida, não posta em questão [...] A aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica e mesmo sagrada parece permitir excessos desenfreados, verdadeiros rituais de rebelião, pois a própria ordem age para manter a rebelião dentro dos seus [sic] limites. Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos [...] É esse o quadro social em que se apresentam os rituais de rebelião.” (Gluckman s/d:10,11)

É com base nesta argumentação que, tentando responder à pergunta inicialmente formulada sobre as eventuais aproximações entre certos rituais africanos e os da RCC, sustentamos a hipótese de um caráter de “rebelião controlada” também nestes últimos. Conscientes do risco de parecermos simplistas, mas apostando na validade desta analogia, sugerimos que, aos moldes da análise de Turner (1974b),

¹⁰ Analisada detalhadamente por Pollak-Eltz (1999) em seus aspectos históricos e psicológicos, a glossolalia é um fenômeno que, embora seguramente não exclusivo deste movimento, de fato chama muita atenção na RCC. É quando, sob impulso da música, dos cantos e do clima das reuniões, alguns leigos são “tomados” pelo Espírito Santo, passando a orar em línguas estranhas e, assim, emitindo sons desconexos para os que estão de fora, mas que, para o fiel, brotariam da sua emoção mais íntima.

também a confecção de mais rituais de caráter dionisiaco poderia servir para abrandar as chamas de um catolicismo aparentemente já tão secularizado e, com isso, ameaçado.

Embarcando nesta idéia, não podemos esquecer de uma dupla vantagem deste processo: pelo uso de um ritual catártico, a estrutura eclesial poderia melhor camuflar-se, seguramente não nas selvas africanas, mas numa suposta *communitas* com espaço e tempo definidos para, ao mesmo tempo, arregimentar fiéis e sustentar o seu domínio sobre eles. Além do que, esta mesma *communitas* sufocaria ainda – ao menos em parte – o caráter individualista do próprio movimento, evidenciado pela busca de curas particulares, mas principalmente pelo *rite de passage* do “batismo no espírito”. Um último ponto a favor da nossa analogia vem à tona se levarmos em conta o sucesso desta empreitada, já que, exatamente como nas tribos banto, as queixas de alguns inconformados fiéis da RCC são bem mais dirigidas às pessoas específicas dos padres “não carismáticos” do que à estrutura mais amplo do catolicismo.

Com isso, convidamos o leitor a partilhar das seguintes reflexões: será que notórios aspectos destes encontros, como a catarse e maciça participação laica, não poderiam mesmo ser tomados como uma espécie de processo de “entropia”? Ou seja, um canal legítimo para se evitar o colapso de um sistema? No caso, o do catolicismo, ante a “ameaça” das igrejas pentecostais, por exemplo? Podemos chegar a estas reflexões se tomarmos os rituais da RCC enquanto espaços não somente de uma reatualização mítica do Pentecostes, mas também de uma estrutura de poder eclesial que faz com que o movimento seja sim uma “renovação”, mas seguramente não uma “revolução”.

Portanto, sé é que na nossa sociedade capitalista ocidental: “[...] existem tensões entre grupos demais, políticos e outros, para que possam ser dramatizadas de uma maneira simples” (Gluckman s/d:15), o que tentamos demonstrar aqui, através desta breve análise do referencial teórico da Antropologia Política, é que estes conflitos podem estar, também entre nós, nos contextos mais ímpares, como num ritual religioso da Renovação Carismática. Ao mesmo tempo, podemos pensar na utilização de medidas de controle semelhantes, seja aqui, seja na África, para o contorno da dialética dominação/participação que os caracteriza. Levando-se em conta esta perspectiva, seguramente pode ser que:

“Desde suas origens, a RCC se debateu entre sua potencialidade carismática (autonomia dos leigos alicerçados na certeza de serem portadores também do sagrado, exercendo os dons e carismas do Espírito Santo) e a institucionalização do carisma. No entanto, a RCC sucumbiu à rotinização e burocratização da sua capacidade de oposição ao sistema religioso estabelecido, tornando-se um movimento que vivencia o paradoxo entre a espontaneidade do carisma e a cooptação, mediante mecanismos de controle da instituição eclesial.” (Carranza 1998:48)

Vale lembrar, porém, que em qualquer religião parece haver uma certa dose de cooperação e tensão necessárias entre leigos e sacerdotes. Com o catolicismo, portanto, não seria diferente:

“Ao longo de todo este trabalho foi examinada a tensão permanente entre essas duas instâncias do catolicismo, por um período de mais de três séculos. Esse fato me permite afirmar que essa tensão é constitutiva do catolicismo, pelo menos na situação concreta da região onde se processou a pesquisa. O catolicismo vive, efetivamente desta tensão [...] Deixaria de existir se não existisse a oposição entre sacerdotes e sacerdotes e entre sacerdotes e leigos.” (Maués 1995:496,497)

Assim é que, apesar de concordarmos em boa parte com a perspectiva anterior, podemos também nos questionar até que ponto estas “ovelhas do Espírito Santo” estariam assim tão domesticadas. Basta recordarmos o breve relato com o qual abrimos este texto e ficamos com algumas pulgas atrás da orelha.

Agora, se você está se perguntado o que teria acontecido com a leiga que “tomou as vezes” de padre, poderia lhe dizer que, com o encerrar da reunião geral, foi prontamente convocada a um encontro particular com o pároco local, o que soube por intermédio deste último. O que aconteceu por lá? Não sei ao certo. De qualquer forma, permanece curioso notar como, mesmo com tantas medidas mais ou menos sutis de controle, atitudes desse tipo ainda se fazem necessárias. No que se refere à Igreja, muito provavelmente porque alcançar a “pluralidade na unidade” seja parte fundamental do carisma desta velha senhora que, longe de respeitar particularidades, parece sempre buscar aglutiná-las numa “constelação” que grave em torno de si mesma (Ribeiro de Oliveira 1972/74:575).

Bibliografia

- ALVES, Rubem. 1978. "A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil." *Religião e Sociedade*, 3.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever." *Revista de Antropologia*, 39(1):13-37.
- CSORDAS, Thomas J. 1992. "Religion and the World System: The Pentecostal Ethic and the Spirit of Monopoly Capital." *Dialectical Anthropology*, 17(1).
- _____. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- _____. 1997. "Prophecy and the Performance of Metaphor." *American Anthropologist*, 99(2):321-332.
- _____. 1997. *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- FRESTON, Paul. 1994. "Breve História do Pentecostalismo Brasileiro." In ANTONIAZZI, Alberto (org.): *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. 1996. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados.
- MAUÉS, Raymundo Herald. 1998a. "O leigo católico no movimento carismático em Belém do Pará." Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu.
- _____. 1998b. "Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no movimento carismático e na pajelança rural amazônica." Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia (GT Antropologia da Amazônia: Ontem e Hoje). Vitória.
- MAUSS, Marcel. 1974. "As técnicas corporais." In IDEM: *Sociologia e Antropologia, vol. II*. São Paulo: EPU.
- _____. 1981. "A prece." In IDEM: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- MIRANDA, D. Antônio Afonso. 1993. *O que é preciso saber sobre a Renovação Carismática*. Aparecida: Santuário.
- NEVES, Fernando Arthur de Freitas. 1996. *Batismo de fogo: a experiência da Renovação Carismática Católica*. Dissertação de mestrado. Belém: NAEA/UFPA.
- NICOLAU, Roseane Freitas. 1997. *O caminho da fé: um estudo da conversão religiosa ao pentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.
- PEDRINI, Alírio José. 1994. *Carismas para o nosso tempo*. São Paulo: Loyola.
- PRANDI, Reginaldo. 1997. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP/FAPEESP.

- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. et alii. 1978. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações sociológicas*. Petrópolis: Vozes.
- ROLIM, Francisco C. 1987. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- ROUANET, Sérgio Paulo. 1993. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SMET, Walter. 1987. *Comunidades carismáticas: o testemunho insólito da renovação cristã*. São Paulo: Loyola.
- TARDIF, Emiliano. 1996. *Jesus está vivo*. Brasília: Pelicano.