

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MOVIMENTO DE RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
UM ESPAÇO DE CONVIVÊNCIA DA TRADIÇÃO E DA
MODERNIDADE**

ANTÔNIO LOPES RIBEIRO

GOIÂNIA

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MOVIMENTO DE RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
UM ESPAÇO DE CONVIVÊNCIA DA TRADIÇÃO E DA
MODERNIDADE**

ANTONIO LOPES RIBEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Teles Lemos.

Goiânia

2011

R484m Ribeiro, Antônio Lopes.
 Movimento de Renovação Carismática Católica : um
 espaço de convivência da tradição e da modernidade /
 Antônio Lopes Ribeiro. – 2011.
 171 p.

 Bibliografia : p. 163-171
 Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica
 de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2011.
 “Orientadora: Profa. Carolina Teles Lemos”.

 1. Renovação Carismática Católica – tradição -
 modernidade. 2. Cura – aspecto religioso. 3. Libertação –
 aspecto religioso. 4. Racionalização. 5. Sociologia da
 religião. I. Título.

 CDU: 298.9(Renovação Carismática Católica)(043.3)
 316.74:2

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 08 DE FEVEREIRO DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 9,5 PELA
BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente) Carolina Teles Lemos

2) Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Membro) Alberto Moreira

3) Dra. Maria da Conceição Silva / UFG (Membro) Maria da Conceição Silva

Este trabalho é dedicado à minha esposa, Marta, e aos meus filhos, Daniel e Lucas, pela paciência e compreensão em momentos difíceis e pelo amor e carinho com que sempre me incentivaram em minha busca por novos conhecimentos. Eles são o motor que me impulsiona e me motiva a vencer as dificuldades da vida cotidiana e me dedicar mais e mais nesta árdua tarefa de vencer novos desafios. A eles, todo o meu amor, amizade e carinho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela vida, pela saúde e pela inteligência que me deu, por tantas oportunidades de trabalho, de estudos, e também pelo chamado vocacional para servi-lo.

À minha querida avó, Ana, já falecida, que sabiamente me dizia: “cabeça desocupada é oficina do diabo” e isso me levaria durante toda a vida a me ocupar com as coisas que edificam, principalmente os estudos.

À minha querida mãe, que Deus tão cedo a levou para junto de si, por todo seu amor, carinho e dedicação, tudo fazendo para que não me faltasse nada, inclusive materiais escolares, que comprava com sacrifício e suor, debruçada até altas horas da noite, sobre uma máquina de costura, para conseguir nosso sustento.

Ao meu tio Toninho, que foi um grande pai para mim, me ensinando desde cedo a me dedicar ao trabalho na roça e também aos meus estudos.

À minha santa e amada esposa, Marta, e aos meus amados filhos, Daniel e Lucas, pelo amor, pelo carinho, pela compreensão que sempre tiveram comigo, me ajudando a enfrentar todas as dificuldades cotidianas, sem os quais certamente não teria forças para chegar até onde cheguei.

A todos os meus professores no Mestrado, bem como aos colegas, pelo aprendizado e convivência que me proporcionaram, em dois semestres muito profícuos, de um modo especial, ao amigo Edson Matias, meu companheiro de idas e vindas no trecho Brasília/Goiânia, com quem muito aprendi sobre coisas da vida.

Finalmente, quero agradecer à minha orientadora, Doutora Carolina Teles Lemos (Professora Carol), pelos diversos encontros que tivemos, durante os quais me orientou com maestria no que se refere tanto à forma quanto ao conteúdo desta dissertação, além da indicação precisa de bibliografia.

RESUMO

RIBEIRO, Antônio Lopes. *Movimento de Renovação Carismática Católica: um espaço de convivência da Tradição e da Modernidade*. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

A presente dissertação versa sobre o êxito do Movimento da Renovação Carismática Católica e do Pe. X, na Paróquia PSP, envolvendo a oferta de bens simbólicos de cura e de libertação. A metodologia adotada envolve pesquisa bibliográfica e de campo empírico, com observação e aplicação de questionário aos fiéis que freqüentam a PSP. Na primeira parte, descrevemos o conceito de modernidade líquida de Bauman, bem como de suas principais características, destacando-se dentre elas a centralidade do indivíduo e a racionalidade. Depois, desenvolvemos uma trajetória histórica do processo de construção da racionalização que vai desde o jardim encantado de Max Weber, cuja característica principal é uma concepção mágica do mundo, indo até a racionalidade moderna, cuja característica principal é o desencantamento do mundo, expressa por Max Weber na sua metáfora, a “Jaula de Ferro”. Ainda nesse capítulo descrevemos a realidade do campo religioso atual, num contexto de racionalidade instrumental, no qual percebe-se o ‘retorno ao sagrado’, e a religião se encontra de forma pluralizada e diversificada. Na segunda parte, destacamos um movimento inverso, que vai da racionalidade à magia. Descrevemos aí o processo de pentecostalização protestante e católica, em suas três fases distintas (ondas), desde suas origens: os acontecimentos de Pentecostes, descrito no livro de Atos dos Apóstolos, na Bíblia Cristã, o evento fundante do pentecostalismo protestante, Azuza Street e a experiência vivida por católicos leigos na Universidade de Dusquene, na Pensilvânia, EUA, considerado o marco inicial do Movimento de Renovação Carismática Católica. Por fim, na última parte, descrevemos a atuação do Pe. X, na PSP, enfocando os processos de cura e libertação que se desencadeiam durante as missas especialmente celebradas para esse fim, tanto na paróquia quanto durante o evento anual “Semana de Pentecostes”. Nesse capítulo priorizamos a análise dos testemunhos dos fiéis que ali vão e que demonstram ser o Movimento de Renovação Carismática Católica um espaço de convivência da tradição e da modernidade.

Palavras-chave: cura, milagre, magia, tradição, modernidade.

ABSTRACT

RIBEIRO, Antônio Lopes. Catholic Charismatic Renewal Movement: a space of coexistence between tradition and modernity. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

This dissertation analyses the success of the Catholic Charismatic Renewal Movement and Priest X, from the church PSP, involving the supply of symbolic goods that are: cure and freedom. The methodology used involves bibliographic and empirical field research, with observation and application of a questionnaire to the people who attend the PSP. In the first part, in a first time it is described the concept of liquid modernity by Bauman, as well as its main features, emphasizing the centrality of the individual and the rationality. Then, it is developed a historical path of rationalization, that starts on the enchanted garden from Max Weber and goes to the rationality, there is described by a dual process: the rationalization of religion that begins in the magical world, and the disenchantment of the world. The second one has its starting point in the appearance of the ethic prophecy in the ancient Jewish, and its arrival point in the rationality expressed by Max Weber in his metaphor, the "Iron Cage". In this chapter it is also described the current reality of the religious field, in the context of the instrumental rationality, in which religion is plural and diverse, what is called: "return to the sacred". In the second part ,through an inverse movement from magic to rationality, it is described the process of "pentecostalização" of Protestant and Catholic religion, in its three different stages (waves), since its beginning: the events of Pentecost described in the Acts of the Apostles, from Christian Bible, the founding event of the Protestant Pentecostalism, Azusa Street and the experience lived by Catholics laymen in Dusquene University, Pennsylvania, USA, that it is considered the initial milestone of the Catholic Charismatic Renewal Movement. Finally, in the last part, it is described the acting of Priest X, in PSP, focusing on the processes of curing and release, which happen during the masses celebrated especially for this purpose, in the church and during the annual "Week of Pentecost". In this chapter it is prioritized the analysis of testimonies made by people that attends the church, which demonstrates that the Catholic Charismatic Renewal Movement is a space of coexistence between tradition and modernity.

Keywords: cure, miracles, magic, tradition, modernity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Assembléia de Deus

CB – Correio Braziliense

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CN – Canção Nova

CONCLAT – Conselho Carismático Latino-americano

CPT – Comissão Pastoral da Terra

ICCRS – International Catholic Charismatic Renewal Services

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

MRCC – Movimento de Renovação Carismática Católica

PO – Pastoral Operária

RCC – Renovação Carismática Católica

SVES – Seminário de Vida no Espírito Santo

TL – Teologia da Libertação

TP – Teologia da Prosperidade

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT.....	7
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	8
1 INTRODUÇÃO	12
2 DA MAGIA À RACIONALIDADE: A RELIGIÃO EM PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO	21
2.1 MODERNIDADE LÍQUIDA	22
2.2.1 Aspectos comuns entre as diferentes nomenclaturas.....	24
2.1.2 Centralidade do indivíduo: subjetividade e individualismo	27
2.1.3 Racionalidade instrumental.....	29
2.1.4 O problema da continuidade ou descontinuidade da tradição na modernidade líquida.....	31
2.2 CONCEITOS BÁSICOS À SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO	34
2.2.1 Magia.....	34
2.2.2 Racionalização.....	35
2.2.3 Desencantamento do mundo.....	36
2.3 O MUNDO MÁGICO: O JARDIM ENCANTADO.....	37
2.4 RELIGIÃO	41
2.4.1 O que é religião.....	42
2.4.2 Ética religiosa.....	43
2.4.3 O quadrinômio da ação religiosa: mago, sacerdote, profeta e leigos.....	44
2.4.4 O problema da teodiceia.....	46
2.4.5 As vias de acesso à salvação.....	48
2.4.6 O ápice da racionalização religiosa: ponto de chegada do desencantamento do mundo.....	50
2.5 RACIONALIDADE INSTRUMENTAL	53
2.5.1 A religião como parte da dinâmica da modernidade líquida sob o	

	domínio da racionalidade instrumental.....	58
2.5.2	O campo religioso brasileiro	61
2.5.3	A volta da magia em tempos de racionalidade.....	65
3	DA RACIONALIDADE À MAGIA: UM NOVO ENCANTAMENTO?..	71
3.1	O MOVIMENTO PENTECOSTAL	71
3.1.1	Ancestralidade pentecostal.....	72
3.1.2	O espírito sopra onde quer: o começo de uma nova fase do protestantismo.....	73
3.2	O PENTECOSTALISMO PROTESTANTE BRASILEIRO EM ONDAS	75
3.2.1	As duas primeiras ondas do pentecostalismo brasileiro	78
3.2.2	Terceira onda do pentecostalismo: o neopentecostalismo.....	79
3.2.3	Características do neopentecostalismo.....	81
3.2.3.1	Exacerbação da guerra espiritual	82
3.2.3.2	Pregação enfática da Teologia da Prosperidade	83
3.2.3.3	Liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade.....	85
3.2.3.4	Organização empresarial	86
3.3	RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL.....	88
3.4	NEOPENTECOSTALIZAÇÃO	89
3.5	UMA TIPOLOGIA DO PENTECOSTALISMO CATÓLICO: A RCC EM ONDAS	91
3.5.1	RCC: Um movimento de dupla reação.....	92
3.5.2	Características e espiritualidade da RCC.....	96
3.5.3	Uma formulação tipológica do pentecostalismo católico.....	100
3.5.3.1	Primeira onda: a etapa fundacional.....	101
3.5.3.2	Segunda onda: proliferação dos padres e leigos cantores.....	104
3.5.3.3	Terceira onda: a neopentecostalização católica.....	107
4	ESTUDO DE CASO: AS PRÁTICAS DA RCC NA PSP, EM TAGUATINGA SUL – DISTRITO FEDERAL	112
4.1	A PARÓQUIA PSP	112
4.1.1	A oferta de bens simbólicos da PSP.....	116
4.1.2	A clientela da PSP: os leigos.....	120

4.1.3	O agente religioso: um mago-sacerdote.....	121
4.2	PALAVRAS-CHAVE DA PESQUISA EMPÍRICA	124
4.2.1	Fé.....	125
4.2.2	Cura e libertação.....	125
4.2.3	Velas de Pentecostes.....	128
4.2.4	Milagre.....	129
4.3	ANÁLISE DE DADOS DA PESQUISA EMPÍRICA	131
4.3.1	Cura de doenças físicas com revelação do Pe. X	133
4.3.2	Cura de doenças físicas sem revelação.....	136
4.3.3	Cura de doenças físicas atribuídas às Velas de Pentecostes.....	138
4.3.4	Cura de doenças físicas atribuídas a Nossa Senhora.....	141
4.3.5	Cura interior simples.....	143
4.3.6	Cura interior seguida de conversão.....	145
4.4	RELEVÂNCIA SOCIAL DA RCC NA PSP	148
5	CONCLUSÃO	157
	REFERÊNCIAS	162

I - INTRODUÇÃO

Vivemos numa sociedade ocidental dita pós-moderna, a qual Bauman denomina de modernidade líquida, cuja principal característica cultural é a racionalidade instrumental, fruto de um duplo processo de racionalização e de desencantamento do mundo, sendo este último, mais jovem e menos complexo, um desdobramento do primeiro. Após um desencantamento radical promovido pela ciência, a qual relegou a religião para o nível da irracionalidade, o homem moderno se viu escravizado, preso numa *iron cage*, um jaula de ferro (WEBER, 2004), desumanizado, egocentrista, insensível, escravo de suas próprias decisões e das instituições burocratizadas, sem qualquer possibilidade de encontrar sentido para a vida e sem qualquer esperança, seja ela motivada pela tradição, pelo presente ou pelo futuro, pois não acredita mais em milagres, os quais são por eles vistos como algo irracional, por não poderem ser comprovados empiricamente. Essa jaula de ferro da racionalidade na qual o homem moderno se vê preso abre somente pelo lado de dentro e a única possibilidade de libertar-se se traduz em um alto preço a ser pago: o sacrifício do intelecto, e isso, na era da racionalidade, significa para muitos autores uma volta à irracionalidade, um passo atrás rumo à tradição, um retorno à magia. Assim pensado, estabelece-se uma contraposição entre magia e racionalidade, entre tradição e modernidade, o que tentaremos mostrar, com o auxílio de alguns autores importantes da área das Ciências da Religião, mostrar que tal oposição, na prática, é totalmente fluída.

Ao tempo em que a ciência se desvencilha de todos os elementos mágico-religiosos, se torna incapaz da tarefa de dar sentido à vida do homem moderno. Ora, se a ciência não dá sentido à vida, a religião então continua na sua tarefa de dar sentido à vida do indivíduo, tal qual fazia antes de ser relegada pela ciência ao âmbito da irracionalidade. Porém, com a racionalidade, tudo mudou. A forma de o homem ver o mundo não é mais a mesma. Ao livrar-se da jaula de ferro, o homem moderno não consegue desvencilhar-se das profundas marcas deixadas pela racionalidade em seu coração. Num contexto de globalização, as influências de uma sociedade de consumo, que tem no capitalismo sua principal matriz, se fazem sentir por toda parte. Aquela visão religiosa de antes foi relegada ao passado, a tradição. Agora, num mundo cada vez mais secularizado, aqueles que experimentam o vazio no mais íntimo de seu ser que ousam volver seu olhar para a religião, a vêm como

uma dentre tantas outras possibilidades existentes em um universo religioso plural, no qual sua escolha vai recair sobre aquela que melhor lhe ofereça uma resposta para o problema de sua teodiceia individual, cuja solução é sempre voltada para este mundo e não mais ao transcendente, como ensinava a tradicional escatologia cristã. Isso tem, historicamente, uma razão de ser.

Em “*A gaia ciência*” Nietzsche noticia a morte de Deus, através das falas insensatas de um louco. No mesmo dia em que esse louco saiu pelas ruas anunciando a morte de Deus, após ser expulso de uma igreja por entoar seu “*Requiem aeternam Deo*”, ao ser interrogado por alguém, responde: “Para que servem essas igrejas, se não são os túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2006, p. 130), frase esta traduzida de outra forma como “O que são estas igrejas senão túmulos de Deus?” (SIMÕES, 1994, p. 110). Esta declaração de Nietzsche, sobre a morte de Deus, tornou-se um fenômeno que entrou para a história como uma tentativa do iluminismo de destronar Deus da sua qualidade de criador do universo, de impulsionador do Cosmo, de influenciador dos destinos da humanidade. Os chamados “filósofos das luzes” tudo fizeram no sentido de desendeusar Deus, de desdivinizá-lo, de declará-lo como destituído de qualquer sentido, afinal, a ciência moderna simplesmente não aceita Deus como o princípio criador e impulsionador do universo.

Essa constatação niilista sobre “A morte de Deus”, em plena modernidade, pode ser interpretada não como a morte de Deus em si mesmo, mas como a morte de Deus no coração do próprio homem moderno, que assim o fez ao retirá-lo do centro das atenções da humanidade (teocentrismo), colocando-se ele mesmo (o homem) em seu lugar (antropocentrismo). Se antes, Deus era a medida de todas as coisas, com o advento da modernidade o homem passou a ser a medida de todas as coisas. Trata-se de um humanismo absoluto em que o homem se apresenta “como valor supremo em si mesmo – sem nenhuma referência a qualquer outro princípio” (SIMÕES, 1994, p. 109).

De acordo com Emílio Roger (1999, p. 94), “a morte nietzschiana de Deus foi sucedida pela foucaultiana morte do homem”. Vista como uma herdeira “da não menos famosa ‘morte de Deus’”, a morte do homem anunciada por Foucault mostra a impossibilidade da existência deste sem a existência de Deus: “*podem muito bem ter matado Deus com o peso de tudo o que disseram; mas não pensem que poderão fazer, com tudo o que dizem, um homem que o sobreviva*” (FOUCAULT *apud*

ROGER, p. 94) (grifos do autor), o que leva a entender que “quando se fala da morte de Deus [...] isto também implica a morte do homem [...] que só encontra apoio ontológico, epistemológico e ético em referência a Deus. Sem dúvida, se Deus morreu, o homem pereceu definitivamente com ele” (ROGER, 1999, p. 94). Porém, na era contemporânea, denominada por Bauman de modernidade líquida, não só não se verifica “a morte de Deus”, como também a Igreja não se transformou em “túmulos de Deus”, pois o que se vê é uma efervescência do sagrado em que a religião está em toda parte (HERVIEU-LEGER, 2008).

Por outro lado, pode-se dizer que embora não se tenha verificado nem a morte de Deus, nem o fim da religião e nem o fim do próprio homem, houve, no entanto, uma mudança radical na maneira de se ver a religião, de ser religioso, de ser cristão na modernidade líquida. Esta, caracterizada pela racionalidade instrumental, também igualmente o é pela centralidade do indivíduo. Mais do que nunca, prevalece na era atual aquela visão iluminista antropocêntrica, em detrimento de uma visão teocêntrica, o que leva a religião a voltar seu olhar mais para o homem, com suas necessidades mais prementes (mundanas) do que para Deus, colocando-se em relação direta, em primeiro lugar, com o homem e depois, com Deus. Isto se torna fortemente visível tanto no pentecostalismo protestante quanto no pentecostalismo católico, diga-se: na Renovação Carismática Católica (RCC). É a igreja posta em mercado, numa relação de concorrência com outras igrejas, num mercado religioso que tem de tudo, inclusive ofertas religiosas fora do contexto cristão.

Com isso, a Igreja Católica, já multifacetada em sua maneira de ser igreja, em plena modernidade líquida, se vê acometida por um duradouro surto religioso denominado Movimento de Renovação Carismática Católica, capaz de lotar estádios de futebol, teatros, cinemas, parques de exposições etc, com uma prática que envolve, de um lado, um agente religioso alinhado com a racionalidade, vez que faz parte de uma instituição burocrática tipo igreja, e de outro, a magia, mais alinhada com a irracionalidade, tendo como ofertas religiosas, cura e libertação, oferecidas a indivíduos cansados de esperar por soluções na esfera pública, aos quais não resta outra saída a não ser abrir mão de seu intelecto e voltar-se para os braços da religião (WEBER, 2009), onde encontra ali não só alento espiritual, mas principalmente soluções para seus problemas materiais.

Na relação entre “indivíduo” e “sociedade”, Norbert Elias (1974) aponta para uma configuração em que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se tornava livre dos constrangimentos do passado, ficava “obrigado” a usar sua liberdade individual, “condenado” a tomar decisões por si mesmo. Essa nova configuração era compatível com as tendências da civilização ocidental, calcadas na livre competição econômica e política e associadas ao declínio dos controles sociais proporcionados pelos estamentos, pelas famílias, pelas religiões e pelas comunidades locais (ELIAS, 1974). Nesta mesma linha de pensamento estão as afirmações de Zygmunt Bauman, para quem a individualização, como processo imanente à modernidade mostra-se compatível com a racionalidade dos empresários, na fase de consolidação da sociedade burguesa (BAUMAN, 2001). A “modernidade líquida”, nos termos postos por Bauman, corresponde a uma realidade histórica que é o resultado concreto da confluência de várias transformações macro-sociais, como as crises do mundo capitalista e a decadência e o colapso final do sistema socialista soviético. A partir dessas crises, o que impera é uma espécie de “desordem”, uma situação aparentemente caótica, em que os indivíduos sentem-se desgarrados, isolados, desconectados de quaisquer certezas ou objetivos estáveis. No mundo da modernidade líquida, tudo parece perder o “sentido”, especialmente aquilo que, no passado, significava para os indivíduos fontes de segurança existencial e coletiva (BAUMAN, 2001). A partir das afirmações dos autores acima citados, quanto às características da cultura moderna, situamos a problematização de nosso objeto, ao nos perguntarmos, em primeiro lugar, como essa ordem ou, melhor dizendo, essa “desordem” de coisas se reflete no universo das religiões?

Para Mariana Cortês (2007), o movimento de mudanças religiosas que estão ocorrendo no Brasil nas últimas décadas se manifesta em centros, onde as instituições perderam sua capacidade de oferecer um eixo sólido para os comportamentos e um individualismo feroz se instala, na base do “salve-se quem puder”. Muitas experiências religiosas seriam, dessa forma, simples recursos para os indivíduos preservarem-se num mundo caótico e sem sentido. Se for assim, considerando a dinâmica como se apresenta o Movimento de Renovação Carismática Católica (MRCC) no campo religioso brasileiro, nos perguntamos se seria esse o motivo pelo qual uma oferta religiosa como esta encontra tanta aceitabilidade social? O que estariam buscando encontrar nela os sujeitos que dela participam?

Na perspectiva de Paula Montero (1994), o que mais deixa perplexo o observador da cena brasileira é o fato de que as religiões que mais cresceram nos últimos vinte anos têm um caráter acentuadamente mágico. Para a referida autora, a magia, com a "onipotência" que caracteriza seu modo de intervenção na sociedade e na natureza, aparece como um terrível sintoma de que a modernidade brasileira efetivamente fracassou. Com a expansão da magia, o pensamento religioso brasileiro parece dar um passo atrás e revelar que ainda não fomos capazes de entrar de modo eficiente e duradouro na verdadeira modernidade. Essa impressão pode estar fundada na certeza da incompatibilidade entre pensamento mágico e pensamento racional. Essa afirmação da autora nos leva à seguinte pergunta: que papel desempenha a complexa interação entre milagre-magia e sacerdócio-racionalidade no MRCC? Ou seja, entendemos que, embora a racionalização seja uma das características da cultura atual, a RCC apresenta-se como um dos movimentos sócio-religiosos que mais se destacam no campo religioso brasileiro e mais particularmente na Igreja Católica.

O milagre-magia e o sacerdócio-racionalidade são elementos aparentemente antagônicos, constituintes da RCC. Seria a aliança entre esses dois elementos o segredo de seu êxito na atualidade? O que significa, para os sujeitos, encontrar em uma mesma oferta religiosa esses dois elementos? Não poucos autores sugerem haver uma dicotomia entre tradição e modernidade. Como superar esta dicotomia, visto que na prática, elementos de ambas se imbricam, se articulam, se relacionam tranquilamente sem quaisquer conflitos? Normalmente, ao tratar sobre a racionalidade a maioria dos autores deixa de lado a irracionalidade. Até que ponto pode-se afirmar que uma ação religiosa magicamente motivada seja irracional? No âmbito das ciências da religião, na modernidade líquida, em que os sólidos são fluídos, inclusive muitos conceitos 'dogmatizados' que são simplesmente pulverizados, as fronteiras conceituais entre racionalidade e irracionalidade, tradição e modernidade não estariam também passíveis de serem fluídas?

Podemos dizer que a modernidade se apresenta às pessoas como um modo de vida centrado ao mesmo tempo na racionalidade e no indivíduo enquanto sujeito ator, planejador e diretor de sua própria biografia, com todas as exigências e consequências que essa centralidade representa (GIDDENS, 1997, p. 24). A experiência de tal realidade apresenta-se aos sujeitos de nossa investigação como desafiadora em relação às suas necessidades de significar suas experiências de

doenças e sofrimentos os mais diversos, uma vez que quem deve dar conta da administração de suas vidas são eles mesmos.

Isto nos leva a defendermos a seguinte hipótese: A RCC apresenta-se aos sujeitos como um espaço que articula, de forma complexa, elementos que não retiram a centralidade do indivíduo: ele é sujeito de suas escolhas religiosas e da forma como resolver seus próprios problemas; nem a importância da racionalidade: o sacerdote é um agente religioso em instituições de tipo igreja, cuja forma de institucionalização está mais próxima da racionalidade que do carisma (WEBER, 1999). Mas não retira também a presença da magia: oferece a possibilidade da cura e da salvação através de milagres que podem ser realizados mediante a ação do agente religioso, o sacerdote-mago. Portanto, na RCC, elementos aparentemente antagônicos como a magia e o sacerdócio se articulam nas práticas pastorais de cura e libertação, oferecendo aos sujeitos respostas tanto às suas necessidades de significar, por meios mágicos, suas dores e sofrimentos, quanto sua necessidade de ser parte da racionalidade moderna, a partir da qual o indivíduo deve ser sujeito de sua própria vida. A essa articulação se deve o êxito obtido pelo Pe. X, em sua prática de cura física e libertação psíquica e espiritual.

A presente dissertação, que tem como tema o “Movimento de Renovação Carismática Católica: a relação entre milagre-magia e sacerdócio-racionalidade nas práticas pastorais de cura e libertação na PSP”, foi construída a partir de uma pesquisa qualitativa de campo empírico sobre esse fenômeno que é a RCC, cujo êxito se torna bem visível na paróquia a qual denominaremos ficticiamente de PSP, onde se encontra um agente religioso, um mago-sacerdote (BOURDIEU, 2009; WEBER, 2009), que será aqui tratado de Pe. X, com suas ofertas de bens simbólicos de cura e libertação, oferecidos em missas especialmente celebradas para esse fim, inclusive na Semana de Pentecostes, um evento anual capaz de reunir em um único local, por três dias, em torno de 2.400.000 pessoas, segundo estimativas da polícia militar e do corpo de bombeiros de Brasília, conforme publicado no jornal local, “Correio Braziliense”, datado de 23 e 24/05/2010.

O objeto desta dissertação é o milagre-magia e o sacerdócio-racionalidade como elementos constituintes, em interação, como fatores de êxito da RCC: o caso Pe. X, da Paróquia PSP, em Taguatinga Sul-DF, através das ofertas de cura e libertação. Como indica o próprio título “Movimento de Renovação Carismática Católica: um espaço de convivência da tradição e da modernidade líquida”, a

presente pesquisa tem por objetivo analisar a complexidade da relação magia-sacerdócio presente na oferta de cura e libertação (milagres) da Paróquia PSP e no evento anual “Semana de Pentecostes”, uma vez que estes são elementos constitutivos da RCC e favorecem o êxito da mesma, naquela paróquia, como oferta religiosa, em um contexto cultural marcado pela racionalidade. Ali, como até o final desta pesquisa tentaremos demonstrar, é visivelmente possível o encontro e a convivência harmoniosa entre tradição e modernidade.

Na expectativa de obtermos êxito no presente trabalho, optamos por uma metodologia de estudo que envolveu pesquisa bibliográfica e pesquisa qualitativa de campo empírico, por meio da observação *in loco* (na paróquia PSP) e da aplicação de um questionário aos sujeitos da pesquisa, pessoas adultas, que participam das missas de cura e libertação da referida paróquia, contendo três capítulos, que vão desde a magia à racionalidade e da racionalidade à magia. O projeto da investigação do campo empírico foi aprovado pelo Comitê de Ética da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Na estrutura desta dissertação, no primeiro capítulo, intitulado: “Da magia à racionalidade - a religião em processo de racionalização” traçamos uma trajetória, que vai desde a magia à racionalidade. Para essa construção, utilizamos como principal referência o pensamento de Max Weber. Entendemos que tal processo tem como ponto de partida o “jardim encantado”, conforme designa Weber, a ser desencantado pela religião quando do surgimento da profecia judaica, tendo como ponto de chegada a racionalidade, representada metaforicamente com a “jaula de ferro”, na qual se encontra preso o “o especialista sem espírito, o homem sem coração”, o típico homem moderno, dominado pela ciência e pela razão. Também trataremos, nesse capítulo, sobre o tema da modernidade líquida, bem como suas características principais: a racionalidade e a centralidade do indivíduo, além de outras características como: capitalismo, globalização, secularização, pluralismo religioso, fechando o capítulo com os temas: O campo religioso brasileiro e a volta da magia em tempos de racionalidade, oportunidade a qual procuramos mostrar que as oposições magia/racionalidade e tradição/modernidade, são simplesmente fluídas em contexto de modernidade líquida, caracterizada pela dissolução de sólidos.

O segundo capítulo, intitulado: “Da racionalidade à magia: um novo encantamento?”, trata um pouco sobre a história de como surgiu o pentecostalismo, incluindo os eventos da vinda do Espírito Santo sobre os discípulos de Jesus, no dia

de Pentecostes, conforme descrito no livro de Atos dos Apóstolos, no Novo Testamento da Bíblia cristã, e o de Azusa Street, nos EUA, que são as raízes do pentecostalização protestante, do qual originou o pentecostalismo católico. Nesse capítulo nossa pretensão foi apresentar primeiramente o pentecostalismo em suas três versões tipológicas propostas por Paul Freston (1993) e aperfeiçoadas por Ricardo Mariano (2005): o pentecostalismo clássico (primeira onda); o deuterpentecostalismo (segunda onda) e o neopentecostalismo (terceira onda), sendo que neste último tema, damos um enfoque especial na Igreja Universal do Reino de Deus, por se destacar dentre as igrejas ditas neopentecostais. Esse capítulo também inclui o processo de pentecostalização católica desde seu aparecimento em Dusquene, nos Estados Unidos, em 1967, num contexto pós-conciliar, que foi também tipificado por Brenda Carranza (2000; 2009), a exemplo de Freston, em três ondas distintas, sendo a primeira onda corresponde à etapa fundacional, desde seu surgimento nos EUA e também de sua propagação no Brasil, graças aos sacerdotes jesuítas, Pe. Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty. A segunda onda corresponde à proliferação dos padres e leigos cantores, como um momento de consolidação cultural e social da RCC, em que esse movimento, com o propósito de atrair fiéis, cria a fórmula “música, lazer e oração”, capaz de reunir milhões de fiéis, num único espaço físico. A terceira onda refere-se à ‘neopentecostalização católica’, com um “novo estilo”, um catolicismo “tipo exportação”, que tem como principais características, de um lado, a proliferação das Novas Comunidades e de outro, a opção pela cultura midiática pelo Clero e por alguns leigos.

O terceiro e último capítulo, intitulado “Estudo de caso: as práticas da RCC na PSP, em Taguatinga – Distrito Federal” refere-se ao campo empírico de nossa pesquisa, propriamente dito, em que descrevemos sobre como aquela paróquia encontra-se atualmente burocratizada, em torno do seu grande líder carismático, o mago-sacerdote, Pe. X, bem como sua atuação, oferecendo às pessoas que ali vão, a cura e a libertação. Nesse capítulo analisamos os dados coletados, confrontando-os com conceitos de cura física interior (psíquica e espiritual) e a repercussão que tais fenômenos exercem na vida das pessoas. Por fim, defendemos, a título de conclusão da presente dissertação, a hipótese sugerida acima, à luz dos dados coletados em nossa pesquisa, por meio do questionário aplicado.

Para concluir esta introdução, gostaríamos de enfatizar que fomos motivados a analisar esse fenômeno que ocorre na PSP, envolvendo as missas de cura e

libertação, na vida cotidiana daquela paróquia, bem como no evento anual denominado de Semana de Pentecostes que arrasta multidões, por acreditarmos que tal fenômeno acontece devido à oferta praticada pelo Movimento de Renovação Carismática Católica, no presente caso, na PSP, através do Pe. X, ele mesmo uma junção, um misto ou fluidez (na perspectiva de Bauman) de mago e sacerdote, “um mago-sacerdote”, disponibilizando a seus fiéis a cura e a libertação, o que é comprovado pelos testemunhos dados pelas graças alcançadas como: a cura física, a cura interior (psíquica e espiritual). Cremos ser este um tema relevante para o meio acadêmico, que mereça ser abordado. Com a realização desta pesquisa esperamos estar dando nossa contribuição acadêmica, abordando um tema tão atual, visto que a prática da magia, em sua versão moderna, se faz cada vez mais presente no pentecostalismo católico, embora estejamos vivendo numa era sob o domínio da racionalidade instrumental.

2 DA MAGIA À RACIONALIDADE: A RELIGIÃO EM PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO

A procura nos clássicos da Sociologia da Religião por uma referência teórica básica que nos possibilitasse compreendermos a fim de melhor explicitarmos sobre a relação entre milagre-magia e sacerdócio-racionalidade, no contexto da paróquia PSP, em Taguatinga-DF, nos deparamos com Max Weber, o qual se nos apresentou como o melhor referencial para nossa análise, no que se refere ao presente capítulo. Weber deu uma grande contribuição para a sociologia da religião, sendo um dos autores mais citados em trabalhos acadêmicos, tendo como tema principal a racionalização da religião e o desencantamento do Mundo, em que descreve, passo a passo, a desmagificação da religião, o que, sob seu ponto de vista, contribuiu para o progresso do capitalismo moderno. Na análise que faz desse duplo processo, Weber utiliza como método a sociologia compreensiva, em que busca por compreender a sociedade, a partir da interpretação das condições e efeitos das ações (religiosas) realizadas pelo indivíduo. Para a construção de seu pensamento faz uso de importantes ferramentas de trabalho cujos conceitos são denominados de ‘tipos ideais’¹, que constrói para descrever conceitos como: ação religiosa, mago, magia, sacerdote, profeta, ascetismo, misticismo etc. Esses e outros tipos ideais vão surgindo no cenário de seu desencantamento do mundo, conforme se desenrola sua descrição sobre o processo de racionalização da religião.

A exemplo de Durkheim (2008), Weber trabalhará com dois modos de religiosidade em sua análise: a magia e a religião, que são “duas formas distintas de lidar com o sagrado” (PIERUCCI, 2001, p. 90). Para Durkheim (2008, p. 139), esses dois elementos, magia e religião, “são muito estreitamente solidários para que seja possível separá-los radicalmente”, havendo uma interpenetração entre ambos. Também em Weber, na prática, magia e religião se mesclam, ao que ele utiliza o termo de fluidez. Sua descrição sobre a racionalização da religião, que implica

¹ De acordo com Carolina Teles Lemos (2007, p. 31), o tipo ideal Weberiano é “um quadro conceitual que não contém a realidade nem a cópia” e as construções que o mesmo representa, “jamais podem ser encontradas empiricamente na sua pureza ideal”. É utilizado por Weber apenas para análises comparativas, não existindo na realidade. Os mesmos partem do geral para o singular. São um somatório de várias características de um determinado fenômeno, que são analisados em confronto com a prática: Eles depuram “as propriedades dos fenômenos reais desencarnando-os pela análise, para depois reconstruí-los.” (LEMOS, 2007, p. 32).

necessariamente um desencantamento do mundo será como um fio condutor que nos possibilitará a compreensão das tendências religiosas atuais, no contexto de uma sociedade caracterizada pela racionalidade.

Conforme o próprio título deste capítulo indica, procuraremos descrever, a partir de Max Weber, o processo de racionalização da religião com o conseqüente desencantamento do mundo. Antes, porém, veremos o conceito da era contemporânea em que vivemos, no qual se enquadra nosso tema, bem como alguns conceitos básicos da sociologia da religião os quais entendemos ser de essencial importância para uma melhor compreensão de nossa análise.

2.1 MODERNIDADE LÍQUIDA

A busca por um conceito da era contemporânea na qual vivemos, por muitos dita como oposta à tradição,² se nos apresenta de tal forma desafiadora que nos faz sentirmos como náufragos em um *mare magnum* de possibilidades. Os autores que se ocuparam em estudá-la divergem muito entre si no que se refere à nomenclatura, conceitos e características, em função do ângulo de visão a partir do qual a mesma é analisada. Uns se posicionam no conceito de modernidade, outros no de pós-modernidade e alguns como Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash (1997), por exemplo, mais cautelosos, preferem usar o termo “modernidade reflexiva”, para referir-se às conseqüências da modernidade que levam a um descontentamento tal que faz com que ela própria realize uma reflexão a partir de si mesma.

Embora haja divergências nas formas e no conteúdo das diferentes nomenclaturas, referente ao momento atual, o certo é que vivemos numa era de

² Tradição é um termo que se origina do latim “*traditio*”, designando “o ato de entregar alguma coisa”. Do ponto de vista sociológico, referente a seus portadores, a sociedade e os indivíduos, tradição tem duas funções: no que se refere ao indivíduo, “ela é criadora de grupo, enquanto transmite valores culturais que oferecem possibilidades de identificação” e no que se refere à sociedade, a tradição “possibilita ao homem entender-se como ser histórico ao participar num processo contínuo que sobrepasa às gerações.” (EICHER, 1993, p. 960). De acordo com Libânio (2004, p. 367), “Tradição pode ter um sentido ativo ou passivo. No sentido ativo, ela é o ato de transmitir (*tradere*). No sentido passivo ou receptivo, é a realidade transmitida, recebida (*traditum*)”. Para ele, Tradição, no sentido religioso do termo, “inclui [...] tudo o que é transmitido: Escritura, sacramentos, instituições eclesiais. Em suma, é toda a realidade do cristianismo, que supera toda enunciação textual. É a verdadeira tradição apostólica.” Historicamente falando, no âmbito religioso, a tradição está ligada a uma teoria da história, também chamada de “ultramontanismo” fundamentando-se “na afirmação de que toda ordem social e histórica deve estar submetida à autoridade superior da Roma católica e deve articular-se numa hierarquia de origem divina.” (SEIBLITZ, 1992, p. 253).

grandes transformações, de dúvidas e incertezas que marca uma transição que implica uma ruptura drástica com a tradição “nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Um evento heurístico de amplas proporções, abalando não só as convicções, mas também as visões do mundo” (IANNI, 2007, p. 13), que pode ter como principal evento simbólico aquele que se refere à queda do muro de Berlim, no ano de 1989, que pôs fim ao regime comunista, que na visão de Giddens (2004, p. 14) é, sem qualquer dúvida, “uma das transformações mais monumentais do século”.

De acordo com Jameson, estamos vivendo numa era pós-moderna que tem como lógica cultural uma terceira fase, a do “sistema social capitalista”, por ele denominada de “capitalismo tardio”; Lyotard popularizou o termo “pós-modernidade” e defende a ideia de que o marco histórico dessa era é o fim das metanarrativas, que “foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências” (ANDERSON, 1999, p. 32). Lipovetsky (2005, p. 73), refere-se ao termo “hipermodernidade”, caracterizando-a por uma rápida e profunda erosão sofrida pelo ideal da mulher no lar. Anderson, tendo por base o pensamento de Harvey, data o início da pós-modernidade como sendo o ano de 1973, marcado pela forte recessão pela qual passou o fordismo, “minado pela crescente competição internacional, lucros corporativos em baixa e inflação acelerada”, que fez com que mergulhasse “numa crise de superacumulação, adiada por muito tempo” (ANDERSON, 1999, p. 94). Para Beck (1997, p. 13), que defende a tese de que “a modernização normal e a modernização adicional” estão dissolvendo “os contornos da sociedade industrial” estamos vivendo num estágio de “radicalização da modernidade”. Giddens (1991, p. 13) usa o termo “modernidade tardia”, justificando que “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”. Já para Scott Lash (1997, p. 251), que juntamente com Beck e Giddens defende a “modernização reflexiva”, afirma que “realmente vivemos, em um sentido fundamental, pela primeira vez em uma sociedade pós-tradicional”, a qual denomina de “alta modernidade”.

Embora tendo presente a complexidade do debate apontado acima, pretendemos mostrar, com o presente trabalho, a possibilidade de convivência, sem qualquer constrangimento, num mesmo espaço, de duas realidades ‘aparentemente’ distintas que são a tradição e a era contemporânea, caracterizada pela

racionalidade. Em função disso, optamos pela nomenclatura “modernidade líquida”, conforme descrita por Zygmunt Bauman, que para referir-se à era pós-moderna pega de empréstimo da Física o termo “fluidez”, que é “qualidade de líquidos e gases”, e o utiliza como metáfora para mostrar que “o estágio presente da era moderna” não é algo sólido, estanque, inflexível, mas sim algo “líquido”, “fluído”, que não se fixa no espaço nem se prende ao tempo. Mesmo concordando que alguém possa vir a se estranhar com os termos modernidade “líquida” ou “fluída”, o autor contrapõe: “Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo e principal realização? A modernidade não foi ‘fluída’ desde sua concepção”? (BAUMAN, 2001, p. 9). Assim, sólidos como: fronteiras, tempo e espaço simplesmente são liquefeitos.

Antes de tudo, porém, vale dizer que a era contemporânea não significa a suplantação da era moderna. Esta está contida na era atual, só que de outra forma. Bauman (2001, p. 36) nos mostra isso: “a sociedade que entra no século XXI não é menos ‘moderna’ que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente.” A modernidade sempre teve como característica principal, como uma ‘marca indelével’, a racionalidade instrumental. Esta, por sua vez, como veremos, é fruto de um longo processo de racionalização, melhor descrito por Weber, em sua sociologia da religião, com duas consequências distintas: Primeiro, o mundo mágico é desencantado pela religião. Posteriormente, a própria religião é desencantada pela ciência que a desloca para a irracionalidade, dando lugar à racionalidade instrumental, propriamente dita.

2.1.1 Aspectos comuns entre as diferentes nomenclaturas

Embora haja divergência entre os autores que defendem esta ou aquela maneira de apresentar a modernidade, existem determinados aspectos que lhes são comuns e invariavelmente, de uma ou de outra forma, são sempre por eles referidos. Dentre outros, destacamos os seguintes pontos: a globalização, o neoliberalismo, a secularização³ e o pluralismo religioso, e o capitalismo.

³ No geral, a secularização é vista como uma ruptura entre a religião e o estado. Originalmente o termo remete à Idade Média, à época da Reforma, em que era usado juridicamente, segundo Giacomo Marramao (1995, p. 29), como uma metáfora “para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”. Ao longo do século XIX, o termo

A tese de McLuhan segundo a qual vivemos numa “aldeia global” mais do que nunca se confirma na era contemporânea. De acordo com Giddens (1991, p. 69), a era moderna se caracteriza por um “nível de distanciamento tempo-espaço” bem maior “do que em qualquer período precedente” no qual “as relações entre formas sociais e eventos locais e distantes se tornam correspondentemente ‘alongadas’”, de tal forma que “as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais se enredaram através da superfície da Terra como um todo”. Com a globalização as relações sociais se intensificam em escala mundial. Embora possa trazer benefícios à humanidade, principalmente através dos meios de comunicação, ela também tem suas consequências sobre nossas vidas. De acordo com Octávio Ianni (2007, p. 13), a globalização provoca uma “ruptura drástica nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular”. Enquanto “evento heurístico de grandes proporções”, abala “não só as convicções, mas também as visões do mundo”, influenciando nossa vida cotidiana e segundo Giddens (2010, p. 17), “para bem ou para mal, estamos sendo impelidos rumo a uma ordem global que ninguém compreende plenamente, mas cujos efeitos se fazem sentir sobre todos nós.”

A nova ordem econômica imposta pela pós-modernidade, neste mundo globalizado, tem seu sustentáculo no neoliberalismo. Com um “discurso forte”, de um “realismo” inquestionável, que aumenta cada vez mais devido à desregulamentação, com o conseqüente enfraquecimento das instituições políticas, o neoliberalismo “passou no ‘teste da realidade’ ao ‘orientar as opções econômicas de todos aqueles que dominam as relações econômicas e ao acrescentar sua própria força, verdadeiramente simbólica, à relação de forças resultante’” (BAUMAN, 2001, p. 36). Longe de melhorar as condições de vida das pessoas, a ideologia neoliberalista incentiva a cultura do consumo e a acumulação de riquezas, aumentando ainda mais o fosso existente entre ricos e pobres. De acordo com Adorno e Horkheimer (1985, p. 105), de uma vez por todas, “a violência da sociedade industrial instalou-se

secularização ganha uma “notável extensão semântica: primeiramente, no campo histórico-político, em seguida à expropriação dos bens e dos domínios religiosos fixada pelo decreto napoleônico de 1803”, assumindo posteriormente, no campo ético e sociológico o significado de “categoria genealógica” cujo sentido como “evolução histórica da sociedade ocidental moderna” corresponde à “passagem da época da comunidade à época da sociedade, de um vínculo fundado na obrigação a um vínculo fundado no contrato, da ‘vontade substancial’ à ‘vontade eletiva’” (MARRAMAIO, 1995, p. 29).

nos homens” de tal forma que os produtos por ela fabricados “podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente”.

Um aspecto que tem ocupado diversos autores, que se empenham em compreender a cultura atual, principalmente na área das Ciências da Religião, é a secularização e o pluralismo religioso. Estes dois termos se entrelaçam vez que secularização implica pluralismo. Na proporção que a sociedade se seculariza ela se torna pluralista. Com o advento da modernidade, em consequência do poder secularizante, a religião se retira da esfera pública e se enclausura na esfera privada. Essa retirada de cena da religião passa a ser vista como um “eclipse do sagrado”. É o reinado do niilismo: “Deus está morto”. A razão reina absoluta. Mas, nas últimas décadas do século XX, acontece um fenômeno contrário: o “eclipse da razão”. É o surto do religioso, um retorno ao sagrado, da tradição, só que de forma totalmente nova, pluralizada, em que o cristianismo se vê, de repente, fazendo parte de um mercado religioso competindo consigo mesmo, com o sincretismo, com o esoterismo e com o ocultismo (HERVIEU-LÉGER, 2008).

O capitalismo, que historicamente se fundamenta ao mesmo tempo na razão e no liberalismo, em um mundo globalizado, se apresenta como sistema político único, podendo fluir livremente pelo mundo inteiro, principalmente após a queda do muro de Berlim, quando então perde seu maior opositor, o socialismo. Com direito a organização em potências econômicas, o chamado G7, que congrega superpotências que comandam a economia mundial, na pós-modernidade, com mão de ferro, o capitalismo simplesmente vai diluindo cada vez mais as economias pobres de países emergentes que acabam por se tornarem escravos desse sistema que, de acordo com Max Weber (2004), a própria religião, por meio do ascetismo protestante, ajudou a construir. Na era atual, “o mecanismo da oferta e da procura continua atuante na superestrutura como mecanismo de controle em favor dos dominantes”, em prejuízo dos dominados, os “consumidores [que] são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses”, que são mantidos pela produção capitalista, “bem presos em corpo e alma [de forma tal] que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 110). Como diz Giddens (2007, p. 555), “não há nada na história para sugerir que o capitalismo é algo além de divisório, sujo e desigual, por mais avanços materiais e tecnológicos que ele traga.” Isso diz tudo: o capitalismo é ‘selvagem’, ‘monstruoso’, ‘desumanizante’. Considerando esse contexto, a seguir,

descreveremos duas características da modernidade líquida que serão decisivas para o desenvolvimento de nossa reflexão: a centralidade do indivíduo e a racionalidade instrumental.

2.1.2 Centralidade do indivíduo: subjetividade e individualismo

Dadeus Grings (1995, p. 117) descreve três tipos de centralidade, para as quais convergem as preocupações da humanidade: A centralidade cosmológica, tendo o mundo como epicentro do universo; a centralidade teológica, que tem como epicentro, Deus; e a centralidade antropológica, tendo como epicentro o homem. A tradição tinha uma visão teocêntrica e Deus ocupava o centro de tudo. Era “o sentido, a origem e o fim de todas as coisas”. Hoje, os papéis se invertem: A razão tira Deus de cena e o homem passa a ocupar seu lugar, nas esferas de interesse. Porém, tratar dessa centralidade do indivíduo, na modernidade líquida, implica necessariamente tratar o tema da subjetividade, da qual o indivíduo é sujeito. A subjetividade, de acordo com Habermas (*apud* REIS, 2003, p. 32), ocupa lugar central na modernidade sendo marcada por quatro princípios:

a) o individualismo (a singularidade infinitamente particular que faz valer as suas pretensões); b) o direito à crítica (cada um só pode aceitar o que lhe parecer justificado); c) a autonomia da ação (somos responsáveis por nossa ação); d) a filosofia idealista (que apreende a idéia que a consciência tem dela mesma) (HABERMAS *apud* REIS, 2003, p. 32).

Essa configuração da subjetividade tem como sujeito o indivíduo, que ao congrega ao mesmo tempo esses quatro princípios, passa a ser uma espécie de “super-homem”, cheio de poderes determinados pela razão, tornando-se: “soberano, crítico, livre e reflexivo”, fazendo valer seu poder de “discernimento individual” (REIS, 2003, p. 32). Portanto, pode-se afirmar que o individualismo nasceu com a modernidade, tendo o indivíduo como um sujeito autônomo em suas decisões, que tem como referencial absoluto do seu modo de ser, julgar, agir e pensar, a racionalidade instrumental, a partir da qual passa a construir suas visões de mundo. A partir do pensamento de Giddens, afirma Beck que na modernidade o indivíduo, torna-se “ator, planejador, prestidigitador e diretor de cena de sua própria biografia, identidade, redes sociais, compromissos e convicções” (BECK, 1997, p. 25). Essa centralidade do indivíduo se traduz numa prática egocêntrica e tudo passa a girar

em torno dele e qualquer coisa somente passa a ter valor se vai de encontro aos seus interesses. Se antes quem ditava as regras a serem seguidas pelos homens, era a tradição, agora, de acordo com a cultura moderna que “se assenta na liberdade e na reflexão da subjetividade”, eles devem agir de acordo com a razão. Ou seja, “o que os homens devem fazer é a Razão que lhes responde e não a transcendência” (REIS, 2003, p. 32). Com isso, seus desejos, sentimentos, ações, paixões, necessidades, aspirações, sonhos, passam a ser controlados pela racionalidade instrumental que, enquanto sustentáculo do capitalismo, em tudo seguirá sua lógica.

Na modernidade líquida, a subjetividade se fecha sobre si mesma tornando-se uma “subjetividade apenas imediata, particular e arbitrária” (W. OELMÜLLER *apud* BINGEMER, 1997, p. 27). Ela se torna filha absoluta da alta tecnologia e mais do que nunca continua ocupando lugar de centralidade. A subjetividade nunca foi tão “intimista, individualista, egocêntrica, afetiva. Abre-se até o infinito pela telemática. Fecha-se em seus interesses, gozos e prazeres até o extremo. É uma subjetividade extremamente tecnológica e fruitiva” (LIBÂNIO, 2004, p. 84). A fragmentação do indivíduo (a nível consciente e inconsciente) se torna a marca registrada da modernidade líquida e isso faz com que sofra pela falta de sentido, pelo ceticismo, pelo tédio, pela insatisfação, pela insegurança, pela perda de valores. Em tempos de modernidade líquida, com a exacerbação da subjetividade, o individualismo, em sua versão extremada, ganha novos adjetivos, prescritos por ideologias pós-modernas: materialista, hedonista, permissivista, consumista, relativista etc. Isso faz com que o indivíduo do final do século XX aparente agir não mais movido pela razão, e sim por um instinto desenfreado, supervalorizando a linha do “ter”, em detrimento da do “ser”. Norbert Elias (1994, p. 27) nos mostra o porquê disso. Para ele “somente na relação com outros seres humanos é que a criatura impulsiva e desamparada que vem ao mundo se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de ser humano adulto”. Uma vez isolado da relação com outros seres humanos, o indivíduo “evolui, na melhor das hipóteses, para a condição de um animal humano semi-selvagem”.

A centralidade do indivíduo frente às preocupações do mundo, e isso pensado de modo racional, haveria de supor necessariamente sua primazia em ações das diversas esferas da existência, inclusive da religião, só que de forma positiva, com tudo concorrendo para que tivesse uma vida digna, feliz, pautada no amor, na

solidariedade e na convivência harmoniosa com seus semelhantes. Hoje, o que se observa no cenário social, é o contrário, e isso beira à irracionalidade. A indústria duplamente alimentada pelos indivíduos, tanto quanto por sua mão de obra quanto por seu consumo, só se interessa por eles “como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva”. Na qualidade de empregados “são lembrados da organização racional e exortados a inserir nela com bom senso” e, na qualidade de consumidores ou clientes, “verão o cinema e a imprensa demonstrar-lhes, com base em acontecimentos da vida privada das pessoas, a liberdade de escolha, que é o encanto do incompreendido”, ou seja, meros objetos de manipulação e nesse caso, “objetos é que continuarão a ser em ambos os casos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 121). Desta forma, o indivíduo é transformado num simples objeto de desejo, um cobiçado consumidor em potencial, manipulável pelas mãos inescrupulosas daqueles que somente visam o lucro, o que facilmente se observa também no meio religioso, numa realidade em que as religiões competem entre si, num concorrido mercado de “bens simbólicos de salvação”, numa relação do “toma-lá-dá-cá”. O indivíduo precisa de cura, de libertação, que o pastor ou o mago-sacerdote oferece. Em troca, em muitos casos, chega a pagar um preço muito alto por isso, às vezes dispondo do último centavo que teria para pagar o pão do dia seguinte ou a passagem para ir ao trabalho.

2.1.3 Racionalidade instrumental

De acordo com Teles Lemos (2007, p. 19), Max Weber se ocupa do exercício da sociologia a fim de compreender “a ação e as relações sociais”, numa sociedade concreta que “se situa num momento histórico bem preciso: a modernidade”, tendo como uma das características principais “a racionalidade enquanto elemento característico da cultura”. Assim pensado, cada cultura tem sua racionalidade própria que a espelha. De uma cultura especificamente racionalizada, cuja configuração ‘cultural’ é explicitada por um código de conduta racionalizado e que se refere a um determinado período histórico ou uma época, emerge valores dentre os quais uma ética e uma razão moral que lhe convém e que lhe justifica. A racionalidade dominante, específica da cultura ocidental, é a do capitalismo moderno que “veio à luz”, na cultura do ascetismo protestante, que Weber explica em detalhes, na “Ética

protestante e o espírito do capitalismo”, como “uma forma econômica racional, uma organização funcional orientada pela formação de preços em um mercado livre” (THIRY-CHERQUES, 2008, p. 203).

A partir dos conceitos de ação social, “de modo racional referente a fins” e “de modo racional referente a valores”, Weber (2009, p. 15), irá construir seu conceito de racionalidade, na análise sociológica que faz sobre a constituição da sociedade moderna, que “num contexto teórico-metodológico”, envolvendo “as formas da consciência”, bem como a materialização destas, “na racionalidade das instituições sociais da modernidade [...] que orienta a ação racional com definição de objetivos e dessa maneira conduz a um processo de condutas sociais para alcançá-los”. Tal racionalidade pode ser definida “como o sistema de regras de pensamento e ação que se estabelecem dentro de esferas⁴ econômicas, políticas e ideológicas, legitimando determinadas ações e conferindo um sentido de organização da sociedade em seu conjunto” (LEFF, 2006, p. 243). Vista sob esse ângulo, a racionalidade pode variar de acordo com a respectiva esfera: o que é racionalidade numa determinada esfera, pode não o ser em outra e isso pode resultar em “infundáveis ‘relações de tensão’” (WEBER, 1995, p. 34). Ao ser relacionado com as esferas, no âmbito da economia, do direito e da religião, que compõem a cultura ocidental, esse conceito, portanto, não se dará de forma unívoca, variando de acordo com os quatro tipos de racionalidade que orientam a ação social, os quais são distinguidos por Weber como sendo: teórica, formal, substantiva e instrumental. Interessa-nos aqui descrever a racionalidade substantiva, referente à tradição e a racionalidade instrumental, que caracteriza a modernidade.

A racionalidade substantiva, característica da tradição, refere-se ao ordenamento da ação social “em padrões baseados em postulados de valor” (LEFF, 2006, p. 244). No caso das sociedades tradicionais, onde “organização social e cultura se confundem”, esse tipo de racionalidade se expressa na adoção “de valores essencialmente religiosos”, por parte dos agentes sociais, que neles se

⁴ As esferas as quais Weber reconhece são distribuídas em quatro eixos “conectados empiricamente com o racionalismo ocidental”. São eles: as “*esferas culturais de valor* que compreendem a ciência e as técnicas, as artes, a literatura, o direito e a moral; *sistemas culturais de ação*, nos quais se elaboram sistematicamente essas tradições em âmbitos organizativos institucionais; os *sistemas centrais de ação* – economia capitalista, Estado moderno, família -, que fixam estas estruturas na sociedade, e os *sistemas de personalidade*, que estabelecem as disposições para a ação e as orientações valorativas que subjazem o comportamento metódico na vida” (LEFF, 2006, p. 259).

orientam. Por referir-se, portanto, à religião, em função disso, a racionalidade substantiva estará sempre em tensão radical e insolúvel com relação à racionalidade instrumental da ciência (MACHADO, 1996, p. 18-19).

A racionalidade instrumental, relacionada às esferas econômica e ao direito, pressupõe “a consecução metódica de determinado objetivo prático através de um cálculo preciso de meios eficazes”, sem qualquer referencial ético, traduzindo-se, no nível da esfera econômica, numa “elaboração e uso de técnicas eficientes de produção e em formas eficazes de controle da natureza, assim como na racionalidade do comportamento social para alcançar certos objetivos (econômicos, políticos)”, plasmando-se na esfera do direito, “nos ordenamentos legais que normatizam a conduta dos agentes sociais” (LEFF, 2006, p. 244). Esta é a racionalidade específica da ciência e que domina o mundo atual. De forma bastante simples, Mark Rowlands (2008, p. 18) nos explica como entendê-la: “Você quer alguma coisa. Qual a melhor forma de consegui-la? A racionalidade instrumental é o que vai lhe dizer como conseguir o que você quer. Os meios são instrumentos – ferramentas – para alcançar os fins.” Nessa perspectiva, entendemos que mesmo quando o indivíduo, cansado de esperar por um atendimento médico na rede pública, procure uma solução mágica (milagre) para seu problema de saúde, na paróquia PSP, por exemplo, o faz motivado pela razão, não importando que os meios para se obter a cura, sejam meios mágicos. O que importa é a cura em si, e nisso, a ação religiosa é racional.

2.1.4 O problema da continuidade ou descontinuidade da tradição, na modernidade líquida

Normalmente definida como oposta à tradição, a modernidade tem sido considerada por muitos autores como pós-tradicional. Na prática, porém, tal oposição pode não se verificar. O termo tradição, do ponto de vista filosófico, “ênfatisa as noções de continuidade, estabilidade e venerabilidade, assim como acentua o conjunto da sabedoria coletiva incluído na tradição do grupo” (SEIBLITZ, 1992, p. 253), que se perpetua no tempo, em função do grande poder ‘invasivo’ característico da própria tradição, tendo a seu favor, principalmente, a memória coletiva (HALBWACHS, 2006). Na modernidade líquida, em muitos casos, essa oposição é totalmente fluída e como veremos mais adiante, é tranquilamente factível

a convivência harmoniosa da tradição e do moderno, num mesmo espaço físico, em que elementos de uma e de outra se articulam sem quaisquer constrangimentos, como é o caso da PSP, a qual analisamos.

A oposição entre tradição e modernidade, de acordo com VENEZIANI (2005, p. 22), não tem sentido, sendo “insensato criar antagonismo entre um princípio de continuidade que percorre os tempos e um período histórico, uma concreção temporal, uma modalidade contingente.” Estabelecer tal oposição seria o mesmo que reduzir a teoria e a prática a algo incompatível e antagônico. Para esse autor, “tradição e modernidade não estão em conflito porque se situam em planos diferentes”. À sua maneira, Giddens (1997, p. 73-74) também contesta a afirmação de que a sociedade moderna seja “pós-tradicional”. Para ele, “durante a maior parte da sua história, a modernidade reconstruiu a tradição enquanto a dissolvia”. Alguns aspectos fundamentais a vida social, como família e identidade social, foram polarizados pela tradição, mantendo-se praticamente intactos diante das investidas do “iluminismo radicalizado”. Seu conceito de tradição facilita a compreensão da continuidade da mesma, na sociedade pós-moderna:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espaço da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes (GIDDENS, 1991, p. 44).

Enquanto envolvida com o controle do tempo, a tradição diz respeito não somente ao passado, mas também ao futuro. “A tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente”. Enquanto se refira ao futuro, as práticas estabelecidas pela tradição “são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro” (GIDDENS, 1997, p. 80).

A modernidade comporta tanto continuidades quanto discontinuidades, tanto permanência quanto rupturas. Na transição da tradição para a modernidade, houve uma colaboração mútua, de crucial importância “às primeiras fases do desenvolvimento social moderno – período em que o risco era calculável em relação às influências externas” (GIDDENS, 2001, p. 73). Completada essa fase, com o advento da “alta modernidade” ou da “modernização reflexiva”, a tradição “assume

um caráter diferente”. Embora permaneça na era contemporânea, passa a ser sempre contestada e em função disso tem que defender-se. Sua permanência se dá no “substrato oculto” da modernidade, afetando “os gêneros, a família, as comunidades locais e outros aspectos da vida social cotidiana” (BECK, GIDDENS, LASH, 1997, p. 8). Essa permanência da tradição, porém, não se dá de forma íntegra, pois ela é “recriada” enquanto “dissolvida”, mudando assim o seu status. Contudo, nem tudo muda na tradição: “há algo em relação à noção de tradição que pressupõe persistência; se é tradicional, uma crença ou prática tem uma integridade e continuidade que resiste ao contratempo de mudança” (GIDDENS, 1997, p. 81).

A importância da tradição como continuidade na sociedade pós-moderna, se deve também ao fato de ser portadora de “um conteúdo normativo ou moral” que lhe proporciona um caráter vinculativo entre o passado e o presente, uma vez que está “intimamente relacionada aos processos interpretativos”. Desta forma, “a tradição representa não apenas o que é “feito em uma sociedade, mas o que ‘deve ser’ feito”. Não necessariamente enunciados, mas interpretados “nas atividades ou orientações dos guardiães”, a tradição “abarca o que faz, e pode ser inferida, porque seu caráter moral apresenta uma medida de segurança ontológica para aqueles que aderem a ela. Suas bases psíquicas são afetivas.” (GIDDENS, 1997, p. 84). Imaginar a sociedade contemporânea sem a tradição, é o mesmo que imaginar alguém que perdeu a memória e não reconhece mais ninguém. Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 27) defende a hipótese de que

Nenhuma sociedade, mesmo se inscrita no imediatismo que caracteriza a mais avançada Modernidade, não pode, para existir como tal, renunciar inteiramente a preservar um traço mínimo da continuidade, inscrito de uma maneira ou de outra na referência à ‘memória autorizada’ que é a tradição. Esta hipótese permite superar a oposição clássica entre as sociedades tradicionais, em que ‘a religião está em toda parte’, e as sociedades modernas, onde a religião se concentra em uma esfera especializada voltada pela lógica da racionalização a um enfraquecimento cada vez mais nítido (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27).

Pensar a tradição como parte da cultura de um povo também ajuda a diluir essa dicotomia entre tradição e modernidade, afinal, a tradição é uma cultura “no sentido mais amplo da expressão: não uma obra intelectual, mas uma visão do mundo e uma interpretação do tempo, que permeia uma mentalidade (ou forma *mentis*) e anima uma civilização (*Kultur*).” Por sua vez, a cultura, à luz da tradição, se torna um elo entre “culto e cultivado. Por isso, fidelidade e reelaboração lhe pertencem.

É o laço nupcial que ata o céu à terra, a subida às alturas do sagrado e a descida no concreto radicar-se da realidade” (VENEZIANI, 2005, p. 24). É impensável uma cultura sem tradição, pois esta é resultado de um sucedâneo de experiências culturais anteriores, envolvendo um processo em que cada geração se constrói tendo como base a anterior, dela assimilando “valores, conhecimentos, realidades passadas da tradição para deslanchar em vista do futuro” (LIBÂNIO, 1995, p. 413), afinal, “a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes” (GIDDENS, 1991, p. 44).

2.2 CONCEITOS BÁSICOS À SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Ao estudarmos a Sociologia da Religião, deparamo-nos com alguns termos cujos significados são essenciais para uma melhor compreensão da religião na modernidade líquida: magia, racionalização, secularização e desencantamento do mundo. Embora possam estar inter-relacionados entre si, esses termos tem significados diferentes, como veremos a seguir.

2.2.1 Magia

Ao dissertar sobre o desencantamento do mundo na obra de Weber, Antônio Flávio Pierucci (2003, p. 70), afirma que “Magia é coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuração dos espíritos”. Do ponto de vista da sociologia weberiana, o conceito de magia pode ser apresentado de forma sintética como sendo “a crença na possibilidade de obrigar [coagir] deus por meios técnicos”. De uma forma generalizada, teríamos a magia como sendo “tudo o que concorre para manipular, por diversos meios, as forças supra-sensíveis, a fim de obter tal ou tal coisas” (WILLAIME, 2009, p. 105). Pierre Bourdieu (2009, p. 45), afirma que a maioria dos autores reconhece os seguintes traços nas práticas mágicas: “Visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos [...] estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais [...] e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do toma lá dá cá”.

Tanto a magia como a religião, de acordo com Malinowski (1984, p. 90), são resultados de tensão emocional. Uma e outra se distinguem no que se refere aos

atos: A magia é “como uma arte prática constituída por atos que são apenas meios para um fim objetivo que se espera vir a desenrolar posteriormente” e a religião é “como um conjunto de atos independentes que constituem por si próprios a realização da sua finalidade”. A magia tem por função ritualizar “o otimismo do homem, enaltecer a sua fé no triunfo da esperança sobre o medo. [...] exprime para o homem o maior valor da confiança em relação á dúvida, da firmeza em relação á indecisão, do otimismo em relação ao pessimismo” (MALINOWSKI, 1984, p. 93).

De acordo com Winfried Nöth (1996, p. 37), mesmo não havendo dúvidas quanto ao caráter sobrenatural de um determinado evento, o que vai definir se o mesmo é magia ou não, é o *signo* mágico, pois o inexplicável por si só não pode definir a magia. Para isso, “deve ser traçada uma linha entre a magia e o miraculoso. Sem *signo* mágico, o evento sobrenatural e inexplicável é um *milagre*, e não um acontecimento mágico.” Na modernidade líquida, entendemos a magia na sua forma modernizada, racionalizada, como um recurso da terapia alternativa para se alcançar um fim essencialmente racional, como a cura física e a cura interior, psíquica e espiritual. Na linguagem cotidiana, a palavra “magia” é comumente usada no sentido de “milagre”. Isso se deve ao fato de que no imaginário cristão, a magia é sempre associada à macumba e à feitiçaria, o que gera grande dificuldade na utilização desse termo, sendo preferível, portanto, o uso alternativo da palavra “milagre” para descrevê-la.

2.2.2 Racionalização

Max Weber trabalha o tema da racionalização a partir da religião do Ocidente, em comparação com outras religiões não ocidentais. Embora racionalização pressuponha o termo desencantamento, não é a mesma coisa. O desencantamento do mundo, juntamente com a intelectualização e secularização são apenas desdobramentos da racionalização. Esta “se dá de muitos modos, em muitos graus e em muitas direções” (PIERUCCI, 2003, p. 208). Isto equivale a dizer que desencantamento não pode ser sinonimizado sem mais nem menos com racionalização, pois esta é um processo histórico “mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca” (PIERUCCI, 2000, p. 121-122). A racionalização da religião refere-se, portanto, a um período milenar pelo qual passou a religiosidade ocidental, cujas raízes históricas, Weber localiza na

tradição judaico-cristã. Enquanto processo histórico corresponde ao “processo de sistematização teórica e, portanto, de intelectualização que conduz do tabu ao pecado, [...] da magia à religião” (PIERUCCI, 2003, p. 70). Dito de uma forma mais simplificada corresponde sistematicamente à passagem da magia para a religião.

A racionalização conceitual de Weber leva necessariamente a um duplo paradoxo: A magia é vista por ele como irracional e a religião como racional. Porém, o inverso também acontece. Há racionalidade na própria magia, no que se refere à ação mágica como uma ‘demanda por algo imanente’, assim como há irracionalidade na religião, vez que sua meta final, a salvação da alma, é uma ‘demanda por algo transcendente’. Essa dicotomia existente na religião, caracterizada ao mesmo tempo pela racionalidade e irracionalidade, se verifica em sua forma mais radical, no ascetismo protestante de linha calvinista.

2.2.3 Desencantamento do mundo

Ninguém melhor que Pierucci (2003), para nos descrever o significado da palavra “Desencantamento do mundo”, pois ele se debruçou sobre a obra de Max Weber, em seu original em alemão, esmiuçando-a, passo a passo, em busca de ocorrências desse termo, ou de referências correlatas ao mesmo, a fim de dar-nos o seu real significado. “Desencantamento”, segundo descreve o autor, vem da palavra alemã “Entzauberung”, que em seu sentido literal significa “desmagificação”. Weber a buscou “nas reflexões estéticas do filósofo e poeta Friedrich Von Schiller (1750-1805). Ou, pelo menos para chegar a ela, em Schiller foi se inspirar” (PIERUCCI, 2003, p. 28).

A noção de desencantamento do mundo “tem uma significação muito mais restrita e muito menos polissêmica do que a de racionalização” (PIERUCCI, 2003, p. 119). Como processo histórico, o desencantamento do mundo é um dos desdobramentos da racionalização religiosa e corresponde a um longo período que vai desde o surgimento da profecia ética até o protestantismo ascético. Entendido como desmagificação do mundo, em Weber esse termo não significa “uma retirada do religioso identificado com o mundo do além ou do supra-sensível [...] e sim a ‘impossibilidade de pensar o mundo moderno como um todo no qual o lugar e os fins do homem estão claramente delimitados” (WILLAIME, 2009, p. 121).

Em primeiro lugar, o desencantamento do mundo é promovido pela religião ética. Posteriormente, esse mesmo mundo desencantado pela religião, será também desencantado pela ciência, de forma mais radical ainda, pois eliminará de suas esferas da existência, não só a magia, mas também a religião, relegando-a ao mundo da irracionalidade. Porém, o desencantamento do mundo ocorre a qualquer momento na nossa vida cotidiana quando “deixamos de recorrer à ‘magia’ como recurso capaz de explicar e resolver as nossas questões existenciais.” (ALCÂNTARA, 2008, p. 190). Quanto mais alguém se alinhe com a racionalidade, tanto mais desencanta o mundo e, num processo inverso, quanto mais se aproxima da magia, tanto mais reencanta o mundo. E isso é o que mais acontece tanto no pentecostalismo protestante quanto na Renovação Carismática Católica.

2.3 O MUNDO MÁGICO: O JARDIM ENCANTADO

O mundo encantado de Weber corresponde ao mundo mágico habitado por seres sobrenaturais, que está no imaginário dos aborígenes, dos índios, de nossos antepassados e quem habitava nesse mundo, se sentia um com a natureza, estando de tal forma relacionado com o mundo que dele não era apenas um observador distanciado, mas um co-partícipe de seu drama, em que “o destino pessoal se entrelaçava com o destino do cosmo, relação que atribuía sentido à sua existência” (DOSSEY, 2004, p. 111). Esse mundo é o “jardim encantado”⁵ que aos poucos será desencantado pelo processo de racionalização, descrito por Max Weber. Para isso, ele traça uma linha de evolução histórico-religiosa que compreende, a nosso ver, cinco fases/etapas distintas: pré-animista, animista, simbolista, religiões éticas e a racionalidade.

Durkheim (2008, p. 80) descreve a fase pré-animista como uma religião “voltada às coisas da natureza, seja às grandes forças cósmicas, como os ventos, os rios, os astros, o céu etc., seja aos objetos de toda espécie que povoam a superfície

⁵ Segundo Pierucci (2003, p.127), na monografia de Weber sobre o judaísmo antigo, “ao contrastar a religião de Israel com a religião da Índia, ele fala uma vez em jardim encantado: ‘O mundo do indiano permaneceu um jardim encantado irracional’. [...] Na conclusão do estudo sobre a Índia, é digno de nota o fato de Weber aplicar a imagem do jardim encantado a toda a ‘religiosidade asiática’, e não apenas à da Índia. Na cultura asiática em seu conjunto, generaliza ele, ‘não havia nem uma ética prática nem uma metódica de vida racionais que conduzissem para fora desse jardim encantado da vida toda, para dentro do ‘mundo’”.

da terra, plantas, animais, rochas etc”. Weber se refere a esta fase como sendo “estritamente naturalista”, vinculando-a ao termo “pré-animista”, não deixando a menor dúvida de que sua intenção foi a de situar nessa raiz mais longínqua da religião, o ponto de partida para a elaboração de seu processo de racionalização. Nesta fase comum a todas as religiões, predominam-se as forças impessoais e a crença se dá na materialidade das coisas habitadas por espíritos, algo indefinido, que embora seja material, é invisível e impessoal, porém, possuidor de “uma espécie de vontade”, que confere “ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo [...] para desaparecer ou entrar noutra pessoa ou noutra objeto” (WEBER, 2009, p. 280).

Nesse reino pré-animista ou naturalista, a ação religiosa se dá de forma mágica, irracional, sem perguntas, sem reflexão, movida pelas forças da natureza, pela emoção, pelo instinto, pela tradição, tendo como sujeito um carismático, indivíduo especialmente qualificado, portador do carisma, o mago, indispensável para dirigir a orgia (forma social da ação religiosa), que tem no êxtase um objeto de “empreendimento”, estado no qual “especificamente representa ou transmite o carisma” (WEBER, 2009, p. 280). Por sua vez, o leigo é um participante passivo dessa ação religiosa e somente tem acesso ao êxtase como um fenômeno ocasional, conforme assim o exija a vida cotidiana. A evolução do pensamento que atinge a representação de uma alma, que propicia a passagem para a fase seguinte, é creditada por Weber (2009, p. 280), tanto aos estados experimentados nas orgias quanto em alto grau, à influência exercida pelo mago, em sua prática profissional.

A passagem do estágio pré-animista para o animista representa um salto qualitativo. Significa uma racionalização dentro da própria magia: se na fase pré-animista não existia a ideia de separação das coisas, com seu devido significado, agora, nos deparamos com a noção da alma, um “protótipo a partir do qual foram construídos os outros”, um “princípio da vida” que anima o corpo humano, dirá Durkheim (2008, p. 297). É autônoma, distinta e independente do corpo, sobrevive sem ele. A crença na alma representa uma evolução com relação à crença nos espíritos, ocorrendo uma separação “entre a ideia da entidade sobrenatural e os objetos concretos os quais, agora passam a ser apenas habitados ou possuídos” (SOUZA, 1997, p. 56). O estágio animista é caracterizado por Durkheim (2008, p. 80) como uma religião com crença em seres espirituais, como: espíritos, almas, gênios, demônios, divindades, “agentes animados e conscientes como o homem”,

porém, dele se distinguindo “pela natureza dos poderes que lhe são atribuídos e pela característica particular que apresentam de não afetar os sentidos da mesma maneira.” Esses seres são todos dotados de poderes sobrenaturais “supra-sensíveis”, cuja “regulação das relações entre estes e os homens constitui o domínio da ação ‘religiosa’” (WEBER, 2009, p. 281). Na fase animista, não existe um código de ética. A normatividade é caracterizada por prescrições rituais e por tabus,⁶ que pelos inconvenientes que essa palavra representa, Durkheim (2008, p. 364) prefere denominar de “*interditos* ou *proibições*”. A evolução dessa crença fará com que a magia passe do animismo ao simbolismo.

A passagem do animismo para o simbolismo representa um grande passo rumo à religião, pressupondo “uma crescente abstração dos poderes sobrenaturais, dispensando, desta forma, qualquer relação com objetos concretos” (SOUZA, 1998). Esse estágio representa um mergulho, num reino povoado por almas, demônios e deuses, cuja existência extraterrestre não é palpável, sendo acessível apenas por meio de símbolos e significados, enfim, por meio da magia, pela ação do mago, não mais se ocupando “das coisas e homens como sintomas de poderes sobrenaturais, mas, sim, [...] [procurando] influenciar essas forças por meio de símbolos” (SOUZA, 1997, p. 57). Como nesta fase os deuses se contentam com símbolos em vez de realidades, o sacrifício real da fase naturalista, dá lugar ao sacrifício simbólico. Isso lembra a história de Abraão que na iminência de sacrificar Isaac, seu filho primogênito, conforme um costume cananeu, é desautorizado por Javé, sacrificando um cordeiro, em seu lugar (Gn 22, 1-14).

Na fase simbolista, o mundo mágico monista vai sendo superado pelo mundo dualista, o que implica a concepção abstrata da divindade. A relação homem/Deus se modifica à proporção em que se aumenta a distância entre essas duas partes. Com esta abstração, abre-se a possibilidade da instituição de um culto perene e a formação de um panteão de deuses, com suas ações e competências específicas.

⁶ Em seu sentido etimológico a palavra “tabu” é utilizada “nas línguas polinésias para designar a instituição em virtude da qual algumas coisas são excluídas do uso comum; é também adjetivo que exprime o caráter distintivo dessas espécies de coisas” (DURKHEIM, 2008, p. 364). Segundo esse autor, é perigoso transformar uma expressão “estritamente local e dialetal”, num termo genérico, pois, “não existe religião na qual não haja proibições, na qual elas não tenham papel considerável; é, pois, lamentável que a terminologia consagrada pareça fazer parte, de instituição tão universal, particularidade própria da Polinésia”. No entanto, admite que pelo extenso uso não só da palavra tabu como também da palavra totem, “seria excesso de purismo proibi-la sistematicamente; os inconvenientes que apresenta são, aliás, atenuados desde que se tome o cuidado de precisar o seu sentido e alcance.” (DURKHEIM, 2008, p. 364).

Dois fatores foram decisivos para a formação desse panteão: a “reflexão sistemática sobre a prática religiosa” e a “racionalização da vida em geral” (WEBER, 2009, p. 284). No panteão dos deuses, existem “deuses bons e superiores” e “demônios inferiores” (os primeiros são adorados, os segundos, conjurados por meio da magia); existem “poderes bons e diabólicos”, com “divindades especificamente qualificadas sob aspectos éticos”, destacando-se “o deus funcional”, o “guardião da ordem jurídica” (WEBER, 2009, p. 296-297). A qualificação ética dentro do panteão possibilita fazer a distinção entre politeísmo, em que o deus ético é um a mais entre outros deuses e monoteísmo, em que o deus ético é único e universal.

A racionalização da religião implica necessariamente o surgimento de uma ética religiosa, considerada o “starting point” (PIERUCCI, 2003, p. 87; 194) do desencantamento do mundo, que se dá com o surgimento da profecia ética, no judaísmo pré-exílico, que implica a erradicação da magia, na prática religiosa. Uma vez superadas as concepções puramente naturalistas, nos estágios anteriores, os deuses aos poucos vão assumindo a forma de seres perenes, antropomorfizados. A exemplo do que aconteceu com os judeus e midianitas, a partir do momento em que se abstrai a ideia de um único deus, uma única lei a ser igualmente seguida por todos, o estabelecimento de uma “ordem cósmica e social”, enfim, “a metafísica propriamente dita”, eis que “surge no mundo, segundo Weber, a ética religiosa” (PIERUCCI, 2003, p. 108). Dito de outra forma, a ética religiosa surge no momento em que a ideia de “contrato”, com o cumprimento de determinadas prescrições (normas), por parte do povo, e de promessas, por parte de Jeová, toma forma na voz dos profetas e nas mãos dos sacerdotes que as racionaliza, sistematizando-as e transformando-as em códigos de ética.

A ideia de um deus único, monoteísta, tem suas implicações, cabendo a distinção entre magia e religião. Tal distinção se observa na ação dos sacerdotes ou leigos: se eles coagem um espírito ou se elevam súplicas a uma divindade. Coação remete à magia, que consiste em “matéria de rotinas e de práticas” como formas de coagir “um poder extraordinário [um espírito] a favor do praticante”. Súplica remete à religião: é uma oração solicitando algo a uma divindade. Ambas as ações tem como tema comum “fazer algo a fim de obter algo em retribuição, e a sobreposição entre magia e religião, nesse aspecto, é aparente [fluída, na expressão de Weber]” (WHIMSTER, 2009, p. 233). Em consonância com essa percepção, vemos que a interação entre magia e racionalidade facilmente é verificada nas práticas cotidianas

da RCC, na paróquia PSP, quando o Pe. X se utiliza do recurso da coação (o que remete à magia) para obter de Deus, em favor de seus fiéis, a cura de doenças e a libertação de uma diversidade de problemas que os afligem (o que remete à racionalidade por ter um objetivo claro a ser atingido). Desta forma, na perspectiva baumaniana, as fronteiras entre magia e racionalidade, ali, são simplesmente pulverizadas, liquefeitas, diluídas ou fluídas.

2.4 RELIGIÃO

É impossível delimitar uma linha divisória entre magia e a religião, afinal de contas, no próprio cristianismo temos o catolicismo que nunca se desvincilhou totalmente da magia, tendo-a presente no próprio culto (missa). De qualquer forma, seguindo a lógica do processo de racionalização proposto por Weber, a religião corresponde à quarta etapa da racionalização religiosa.

A passagem da magia para a religião significa um grande avanço rumo ao desencantamento do mundo, que de acordo com Pierucci (2003, p. 70), pode ser especificada de várias maneiras: “transição do tabu para o pecado; da coerção divina para o serviço divino; da chantagem e do conjuro para a súplica e a oração; de uma *fratellanza* mal e mal garantida por tabus para o amor”. A partir de agora, nas mãos dos sacerdotes, os deuses passarão a ser influenciados não mais com fórmulas mágicas, mas através do culto. Com os sacerdotes, as visões de imagens de mundo mudam: é a transição de uma imagem de mundo ‘micro’, “monista”, em que a realidade material e espiritual é uma só, para uma imagem de mundo ‘macro’, “metafísica” dualista, com a existência de dois mundos: este e o outro. Lembrando Platão, isso seria entendido como um sair da caverna; lembrando Durkheim, essa mudança de visão de mundo corresponderia à passagem de uma visão de solidariedade mecânica, para uma visão de solidariedade orgânica.

Embora magia e religião sejam dois mundos distintos, às vezes um invade o outro e para mostrar isso Weber utiliza como recurso o adjetivo “fluído” e mesmo em casos que tal adjetivo não apareça, fica subentendido. Weber é cauteloso ao mostrar que embora haja oposição entre magia e religião, na prática cotidiana, esta oposição é “inteiramente fluída”. Com o surgimento da religião, o campo religioso se diversifica: de um lado está o mago, do outro o sacerdote, cada um com sua oferta: o primeiro, o milagre; o segundo, bens de salvação. Estes são os intermediários, os

agentes religiosos, os sujeitos da ação religiosa. Nessa configuração existe também um grupo de crentes, de fiéis, de leigos, com suas necessidades diversas, com problemas para os quais busca uma solução. No campo religioso atual, pelo menos no pentecostalismo, de forma mais visível no neopentecostalismo e na Renovação Carismática Católica, essa configuração muda. Pode-se dizer que de um lado está o mago e do outro os leigos. No caso específico da Renovação Carismática Católica, em que sacerdotes encarnam os dons espirituais de cura, de libertação, de revelação, as fronteiras entre a magia e o sacerdócio se diluem, tornando-se fluídas e essas duas categorias se fundem numa só: na do mago-sacerdote, que oferece a seus fiéis, os leigos, uma combinação híbrida, um mixto de milagre e bens de salvação, melhor dizendo, o milagre como bens simbólicos de salvação.

2.4.1 O que é religião?

Na concepção de Croatto (2004, p. 72-73), esse termo que remete à ideia da existência de um corpo doutrinário, tem suas raízes etimológicas no latim (*religio*), dando ideia de uma “atadura” (*re-ligare*) “do ser humano e Deus”. O termo “religião” foi adotado pelo cristianismo, responsável por difundir-lo, após tradução de Jerônimo (Século V) do termo grego “*threskeia*”, presente no livro de Tiago 1,27, na versão grega, que na Bíblia latina passou então a significar “*religio*”. De acordo com Croatto (2004, p. 73-74), que resume o significado de religião “como um sistema de ideias e práticas”, assim como a práxis humana é diversificada, também o são as religiões e em função disso, é plausível falar de “religiões” no plural, ao invés do singular e desta forma ele as classifica em “grandes religiões”, representadas pelo hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo; religiões “arcaicas”, menos sistematizadas que as primeiras, embora não menos evoluídas. Fala-se, ainda, em religiões proféticas, citando o judaísmo e o cristianismo; em religiões “cósmicas/telúricas” e em religiões “místicas”.

A religião, dirá Karl Marx (2004, p. 45-46), “é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo.” Durkheim (2008, p. 79), após uma longa exposição sobre o que venha a ser a religião, em sua obra “As formas elementares da vida religiosa” a define como sendo “*um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas,*

ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (grifos do autor).

Em Max Weber, porém, se alguém quiser buscar um conceito de religião, ficará decepcionado, pois, conforme assim o declara, no início do capítulo que trata sobre sociologia da religião, ele se nega a dar um conceito; desta forma afirma que “uma definição daquilo que ‘é’ religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final”⁷ (WEBER, 2009, p. 279). Ao contrário de Durkheim, Weber não aborda a religião como “um sistema solidário de crenças”, e sim como “sistemas de regulamentação da vida” e em função disso, irá se preocupar apenas com “as condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária” (WEBER, 2009, p. 279), e não com a “essência da religião”. Assim o autor poupa o pesquisador de uma possível busca infrutífera em sua obra, por um conceito pronto do que seja religião. Ele simplesmente não o dá.

2.4.2 Ética religiosa

A racionalização do tabu leva à concepção do pecado, que uma vez cometido, exige expiação “para que o malefício não atinja o povo todo, e assim nasce um sistema de ética garantida na base do tabu” (WEBER, 2009, p. 299). Assim, a ética mágica “da crença nos espíritos transforma-se na ideia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial” (WEBER 2009, p. 302). As consequências da inobservância das normas éticas religiosas se traduzem em “um ‘pecado’ ético que pesa sobre a consciência, independentemente das consequências imediatas. Na concepção teológica, obediência a deus significa bênção, a não obediência significa maldição e Max Weber trabalha com duas possibilidades: desagradar a deus significa toda sorte de calamidades, de malefícios. Agradar a deus é encontrar a “salvação” por meio da prática da piedade. Nisto consiste a ética religiosa. Na modernidade líquida, tanto no pentecostalismo protestante quanto no católico, pode-se fazer a seguinte leitura: esta ética religiosa que remete à transcendência dá lugar a uma ética que remete à imanência: Desagradar a Deus (negando o dízimo, as ofertas) é tornar-se presa fácil do diabo, do demônio e agradar a Deus (dando à

⁷ Promessa implícita a qual não cumpre, pois do começo ao fim, por estar preocupado com a causalidade da ação religiosa ele não define a religião.

igreja generosas ofertas e pagando com fidelidade o dízimo), significa obter cura, libertação, prosperidade, ou seja, ser feliz já e primeiramente neste mundo.

Max Weber aponta três fatores primordiais para a sistematização e racionalização da ética religiosa: seus portadores, o “triângulo” formado pelo sacerdote, pelo profeta e pelos leigos. Embora o mago não faça parte desse triângulo, responsável pela sistematização e racionalização da ética religiosa, Weber descreve o sacerdote e o profeta em comparação com o mago. Em função disso, veremos a seguir a sequência, por ele descrita: O quadrimônio formado pelo mago, sacerdote, profeta e leigos, os protagonistas da ação religiosa.

2.4.3 O quadrimônio da ação religiosa: mago, sacerdote, profeta e leigos

De acordo com Weber, o nascimento do sacerdócio⁸ é fruto da transição da magia para a religião e assim como é possível fazer uma distinção entre “culto” e “magia”, mesmo que imperfeitamente, também é possível distinguir o sacerdote em relação ao mago, destacando, porém, que tal distinção é totalmente fluída: “Na realidade, a oposição é inteiramente fluída, como ocorre em quase todos os fenômenos sociológicos” (WEBER, 2009, p.294). Isso será decisivo para nós, pois defenderemos mais adiante a junção desses dois termos. Bourdieu (2009, p. 62), ao comentar sobre a organização da Igreja, de forma hierárquica, afirma que o sacerdote é um dos elementos o qual uma vez unido com o mago resultará num mixto de mago e sacerdote, seja: um mago-sacerdote, o típico agente religioso da modernidade líquida, um híbrido de elementos da tradição (mago) e modernidade (sacerdote) que oferece ao povo, num contexto concorrencial de mercado religioso, a cura e a libertação.

Weber descreve o sacerdote como um funcionário profissional que, por meios de veneração, influencia os deuses, ao contrário dos magos, que pelo uso da magia, força os “demônios”. Para as grandes religiões, incluindo a cristã, o conceito de sacerdote “inclui precisamente a qualificação mágica”, os quais são denominados como “funcionários de uma *empresa* permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos

⁸ Sacerdócio não deve ser confundido com sacerdote. Sacerdócio, de acordo com o Aurélio refere-se às funções do sacerdote, à dignidade sacerdotal, ao corpo eclesiástico como um todo. Aqui nos referimos ao termo sacerdócio como ação mediadora, serviço, práticas sacerdotais.

serviços dos magos” (WEBER, 2009, p. 294). Com lugar fixo para realização do culto, os sacerdotes são capacitados para sua função de acordo com seu saber específico, com “uma doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional”, e os magos “atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelação pessoal (WEBER, 2009, p. 294). Também os magos podem possuir um saber específico que os sacerdotes não possuem. Embora haja a distinção, Weber mostra ao mesmo tempo que as mesmas são fluídas. Assim como conceitua o sacerdote como distinto do mago, Weber também conceituará ‘tipologicamente’ o profeta, que duplamente se distingue do mago e do sacerdote.

Na concepção sociológica de Weber (2009, p. 303), profeta é o “portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino”. Distingue-se do sacerdote pela vocação “pessoal”. O sacerdote presta seus serviços a uma tradição sagrada e em função disso, reclama autoridade, ao passo que o profeta atua em função de uma revelação pessoal ou de um carisma. O autor admite a possibilidade de que a função do sacerdote, como distribuidor de bens de salvação, “em virtude de seu cargo”, “esteja vinculada a um carisma pessoal”. Porém, mesmo nessa condição, “permanece legitimado por seu cargo, enquanto que o profeta, bem como o mago carismático, atua somente em virtude de seu dom pessoal” (WEBER, 2009, p. 303).

O profeta se distingue também do mago por anunciar revelações substanciais, sem recorrer à magia e sim a uma doutrina ou mandamento. A transição do mago como “pregador de divinização”, cuja revelação se dá por meio do “oráculo” ou por “inspiração no sonho”, ao profetismo é exteriormente fluída. Weber (2009, p. 304-306) distingue o profeta “típico”, do mago e até mesmo do sacerdote. Esta distinção se deve a gratuidade com que o profeta exerce sua vocação. O profeta “propaga a ‘ideia’ por ela mesma e não – pelo menos não de modo perceptível de forma regulada – por uma remuneração”. A missão profética se dá pela usurpação do poder, “em virtude de revelação divina e preponderantemente para fins religiosos”.

Conforme conceituado por Whimster (2009, p. 228), “o leigo é um agente independente na aceitação das visões religiosas do mundo divulgadas pelos sacerdotes e profetas.” Essa independência explica o porquê de igrejas lotadas e igrejas vazias. A participação dos leigos na ação religiosa é na base do “toma lá dá cá”, agindo quase sempre em interesse e benefício próprios e não poderia ser

diferente já que para Weber (2009, p. 279), toda “ação religiosa ou magicamente motivada” está orientada para este mundo. Essa afirmação nunca se fez tão atual como agora, na modernidade líquida, em que templos, teatros, praças, antigos cinemas, ginásios, estádios e parques de exposições, sob a liderança de agentes religiosos neopentecostais ou carismáticos católicos, transbordam de fiéis, sedentos de soluções mágicas para problemas reais, que ali vão movidos por interesses tão mundanos e pouco transcendentais.

Hoje os leigos mantêm uma relação de troca com a divindade, dando à igreja ofertas e dízimo, em troca de saúde, de moradia, de emprego, de carro etc. A salvação fica para o fim da vida, importando agora, a felicidade já neste mundo e segundo ensina a ideologia da sociedade de consumo, esse ser feliz, implica em ‘ter mais’ em detrimento do ‘ser mais’ (valor este cultivado pela racionalidade substantiva). Só que esse ‘ter mais’ jamais sacia o indivíduo, pois de acordo com Bauman (2001, p. 103), “só o desejar é desejável – quase nunca sua satisfação”, ou seja, o desejo por ter as coisas é insaciável e geralmente “as escolhas de amanhã anulam as de hoje”, o que se torna um círculo vicioso para o indivíduo, que tão logo uma novidade é posta no mercado, ele quer adquiri-la a qualquer custo. Esse é o perfil do indivíduo que procura uma religião em busca de solução para algum problema pessoal e, na maioria das vezes, tão logo o soluciona, vira as costas e vai embora, voltando novamente (não necessariamente na mesma igreja), quando lhe acomete uma nova doença ou problema.

2.4.4 O problema da teodiceia

Max Weber (2009, p. 351) apresenta o problema da teodiceia como uma incompatibilidade existente entre “um deus único, universal e supramundano” e a “imperfeição do mundo que ele criou e governa”. Weber parece não se conformar com o problema da teodiceia. Para ele é um contra-senso Deus criar o mundo e o homem, deixando-o à mercê de seus inimigos, da escravidão, de toda espécie de calamidades, catástrofes, sofrimentos e mesmo assim ser adorado. Por mais paradoxal que pareça, na prática cotidiana aquele povo escolhido via nesse Deus, único, “supraterreno”, que havia construído o mundo, “em parte como um pai, em parte como um rei, ora benévolo, ora malévolos”, que controlava “as vicissitudes do mundo.” Acreditava que Deus os amava, porém, quando o desobedeciam, ele o

punia “sem piedade, embora seu perdão [pudesse] ser obtido através da oração, da humildade e da conduta moral” (WEBER *apud* BENDIX, 1986, p. 209).

Na perspectiva de Weber, de início, a religião procurou dar respostas ao problema da imperfeição do mundo, de acordo com cada nível social, a uns respondendo de forma positiva e a outros de forma negativa. Assim, declinou em favor dos afortunados, legitimando suas “honras, poder, posses e prazer”, ao proporcionar-lhes “a teodiceia da boa fortuna” cujos efeitos contemplam os ricos criando conseqüentemente outra teodiceia, cujos efeitos negativos contemplam os pobres. Se existe uma teodiceia para explicar a riqueza, necessariamente tem que haver outra para explicar a pobreza e assim, a religião cria a teodiceia do sofrimento⁹ (ou do “infortúnio”), imputando aos pobres todas as desgraças que não passam de sintomas de “desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta” (WEBER, 2008, p. 192). Porém, conforme Weber tipifica apenas três sistemas de ideias¹⁰, foram capazes de dar soluções racionalizadas ao problema da teodiceia: a doutrina do Carma, do dualismo zoroastriano e da predestinação.

A teodiceia cristã alcançou a sua expressão da forma a mais racionalizada possível, mais bem acabada, na teoria da predestinação de Calvino, em que “todo o sentido está em Deus, sendo, portanto, o destino consequência exclusiva da graça divina, não podendo ser alterado, em última instância, por condutas ou ações boas ou más” (NOBRE, 2008, p. 289). De acordo com essa doutrina, “não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento [...] pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade de Deus” (WEBER, 2004, p. 94).

Na modernidade líquida, o sonho utópico escatológico do paraíso se desfaz, frente ao ceticismo imposto pela racionalidade instrumental, se transformando em projeto a ser alcançado não no outro mundo, mas na temporalidade deste mundo. No âmbito da Igreja Católica, a Teologia da Libertação faz uma leitura crítica do problema da Teodiceia cristã, identificando-a mais como uma antropodiceia (Berger), visto que a origem do mal, do sofrimento, estaria relacionada ao egoísmo humano (SANTOS, 2003). Bourdieu (2009, p. 48), também faz uma leitura da teodiceia

⁹ O problema da teodiceia está intrinsecamente ligado à idéia escatológica da salvação. Essa esperança de salvação, segundo Weber (2008, p. 193), quase sempre deu origem a “alguma forma de teodicéia do sofrimento”.

¹⁰ Produzidos pela “concepção metafísica de Deus e do mundo, criada pela exigência inerradicável de uma teodicéia” (WEBER, 2008, p. 194)

favorável ao que acontece nos dias de hoje. Como cumpridora de funções sociais, a religião deve estar atenta não só à questão escatológica, mas também às demandas mais prementes dos leigos, pois estes não esperam dela “apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte”, mas também esperam que ela “lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”. Na modernidade líquida, portanto, as soluções clássicas da religião para as teodiceias pessoais perdem plausibilidade, sendo rejeitadas principalmente pelo pentecostalismo, em sua versão protestante e católica. Isto faz com que a religião adote novas soluções para os problemas cotidianos dos indivíduos, por outros meios, por exemplo: a cura e a libertação, praticadas na RCC, o que dá legitimidade não só àquele movimento, como também aos seus agenciadores que no caso específico da paróquia PSP, é o Pe. X.

2.4.5 As vias de acesso à salvação

A salvação pode dar-se através de “obra pessoal do salvado, a ser alcançada sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais” (WEBER, 2009, 358), ou por meio de “um herói agraciado ou até por um deus encarnado”, cujas obras por eles realizadas se “revertem em favor de seus adeptos como graça *ex opere operato*, e isso ou como graça dispensada diretamente pela magia ou a partir do excedente daquela graça que o salvador humano ou divino obteve por mérito de suas obras” (WEBER, 2009, p. 374). No primeiro caso, a salvação como “obra pessoal do salvado”, pode dar-se de forma ritual através do “culto e cerimônias [...] tanto dentro de um ofício divino quanto no curso da vida cotidiana” (WEBER, 2009, p. 358); através da realização de obras sociais; ou por meio do auto-aperfeiçoamento, um método de salvação, que pode ter como base a magia ou a religiosidade ética, com quatro vias de acesso à salvação, a saber: O ascetismo extramundano; ascetismo intramundano; misticismo extramundano e misticismo intramundano.

O *ascetismo extramundano*, consiste numa “explícita retirada do ‘mundo’”, em função de qualquer atividade que neles pareçam “uma aceitação do mundo alheadora de Deus” (WEBER, 2009, p. 395). Para o asceta extramundano, o mundo é lugar do pecado e o conjunto de atividades que nele se exerce “afastam o

indivíduo de sua tarefa fundamental que é o empenho ativo na própria salvação” (SELL, 2009, p. 18). Ao mesmo tempo em que rejeita o mundo, o asceta extramundano mantém com ele uma “relação íntima negativa de uma luta incessante” e em função disso, Weber (2009, p. 366) acha mais adequado falar de “rejeição do mundo” e não de “fuga do mundo”.

O *ascetismo intramundano*, que tem no protestantismo ascético calvinista seu mais fidedigno representante, é descrito por Weber (2009, p. 365) como aquele que “pode exigir a atividade da própria espiritualidade sagrada específica, da qualidade de instrumento eleito por Deus, precisamente dentro da ordem do mundo e diante dela.” Isso implica ao virtuoso religioso o dever de transformar o mundo em vista dos ideais ascéticos, sem evitá-lo. Embora permaneça como lugar do pecado, é dentro dele que o indivíduo terá a comprovação de seu carisma religioso, “mediante ações éticas racionais, para se obter a certeza do estado de graça pessoal e continuar com ela” (WEBER, 2009, p. 365).

O *misticismo extramundano* não tem a qualidade ativa do fazer e nem age de acordo com a vontade divina e sim por força de “um estado de ânimo de natureza específica”, que em sua forma mais sublime é a “iluminação mística”, que se dá por meio da contemplação, que implica num esvaziar-se de si mesmo tornando-se “vaso”, “recipiente” do divino. É um “não agir e, no extremo, não pensar, esvaziar-se de tudo o que de algum modo lembra o ‘mundo’, a minimização absoluta em qualquer caso de todo fazer externo e interno” (WEBER, 2009, p. 366). Há um paradoxo no que se refere ao comportamento do místico extramundano: embora negue o mundo, dele precisa para sobreviver.

O *misticismo intramundano* é caracterizado por não fugir totalmente do mundo, exigindo “de si mesmo, como prova da certeza de seu estado de graça, sua afirmação diante do ordenamento do mundo: também para ele sua posição nesse ordenamento torna-se uma ‘vocação’”, só que diferente daquela do ascetismo intramundano. Enquanto ambos desaprovam o mundo como tal, o asceta, por sua parte, não só desaprova o “caráter de criatura, empírico, eticamente irracional” do mundo, como também “refuta as tentações da ética pelos prazeres mundanos, pelo fruir e repousar sobre suas alegrias e dádivas” (WEBER, 2009, p. 368-369).

Vimos até aqui, as vias de salvação como obra pessoal de iniciativa do salvado, sem interferência de poderes sobrenaturais. A salvação também pode se dar como graça *ex opere operato* por “um herói agraciado ou até por um deus

encarnado”, a seus adeptos, “ou como graça dispensada diretamente pela magia ou a partir do excedente daquela graça que o salvador humano ou divino obteve por mérito de suas obras” (WEBER, 2009, p. 374).

2.4.6 O ápice da racionalização religiosa: ponto de chegada do desencantamento do mundo

Fazendo memória, vimos que o ponto de partida do desencantamento do mundo, como desdobramento da racionalização religiosa, cujo período histórico se situa na era axial e que está ligado ao surgimento da ética religiosa, se deu a partir dos profetas de Israel, “florão do judaísmo antigo”, tendo como ponto de chegada, ainda religioso, “a época heróica do parto cultural da moderna civilização do trabalho”, graças à atuação das “seitas protestantes seus radicais e autoconfiantes portadores” (PIERUCCI, 2003, p. 199). Essa época é descrita por Weber (2004, p. 77), em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, em que além de evidenciar o ponto de chegada do desencantamento do mundo, se preocupa em identificar a origem do “elemento irracional que motivou o conceito de ‘vocação profissional’”¹¹, se dá de forma desvencilhada do manto religioso e convertido em atividade secular (LIMA; SILVA, 2009, p. 159). Para Weber (2004, p. 75), a reforma promovida por Lutero teve como “o feito propriamente dito”, o fato de desde o início “inflar fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões.” Foi desse feito que nasceu a ideia de “vocação”.

Como consequência da reforma, tendo como protagonista o protestantismo ascético, surge um novo ethos, cujo efeito imediato foi varrer de seus altares todos os elementos mágicos existentes no catolicismo, levando a termo o desencantamento do mundo, em seu sentido mais puro e radical possível. A eliminação da magia como meio de salvação, no catolicismo se deu apenas de forma parcial, pois o sacerdote, um ‘agenciador’ da graça sacramental, “era um mago que operava o milagre da transubstanciação” (e ainda hoje opera), além de ter

¹¹ O sentido de vocação pelo qual Weber se interessa é diferente daquele dado por Lutero. O conceito de vocação profissional em Lutero permaneceu na forma tradicional, como “aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ – essa nuance eclipsa a outra idéia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus.” (WEBER, 2004, p. 77).

nas mãos o poder das chaves, que o habilitava à cura de almas (confissão auricular), ministrando “expição, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a descarga daquela tensão enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver” (WEBER, 2004, p. 106). A eliminação radical da magia se dá, portanto, na ética protestante, que prescreve uma conduta de vida ascética ao mesmo tempo íntima e antagônica ao catolicismo. Essa conduta de vida, no entanto, somente teria sentido enquanto “uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus” (WEBER, 2004, p. 139), a fim de ter a certeza de ser um de seus escolhidos. Em sua reta final de chegada, o desencantamento do mundo evidenciou várias consequências, dentre as quais destacamos três: 1) nível político, o fortalecimento do capitalismo; 2) nível social, o desencantamento do mundo religioso promovido pela ciência; e 3) nível individual, a prisão ‘mental’ do último homem, na jaula de ferro.

Em nível político, o ascetismo protestante contribuiu formidavelmente para o desenvolvimento do capitalismo. Ao deixar o mosteiro para trás, a ascese intramundana, de acordo com a doutrina da predestinação, ensinada por Calvino, de espírito renovado ingressa no mundo mercadológico, assumindo no cotidiano do dia a dia não mais uma vida inativa, mas uma conduta de vida ativa, ao mesmo tempo racional pelos meios que utiliza (o trabalho como vocação) e irracional pelos fins que visa (a certeza da salvação). É um novo espírito, capitalista, um novo ethos que encerra um paradoxo: uma “vida racional *no mundo*, não *deste* mundo não *para este* mundo” (WEBER, 2004, p. 139).

A contribuição desta ideia calvinista, somente teria seu efeito sobre a eficácia econômica mais tarde, após ter passado o efeito inicial do entusiasmo puramente religioso, bem como depois de vencida a tensão pela busca do reino de Deus, que acabou por dar lugar ao trabalho como uma “sóbria virtude profissional”. Daquela época “religiosamente vivaz do século XVII”, o que restou, como legado ao utilitarismo, foi “sobretudo e precisamente uma consciência imensamente boa – digamos sem rodeios: farisaicamente boa – no tocante ao ganho monetário, contanto que ele se desse tão-só na forma da lei” (WEBER, 2004, p. 161). Assim, os crentes começam a praticar uma ética ‘legalista’ ou ‘minimalista’, a que Weber denomina de “*ethos profissional* especificamente burguês”, cômicos de estarem plenamente na graça de Deus e por ele abençoados e uma vez que se mantivessem submetidos a “correção formal”, a uma perfeita conduta moral, não fazendo mal uso

de sua riqueza, não só poderiam almejar o lucro, como deveriam fazê-lo. Aquilo que antes se repudiava, a riqueza vista como o maior pecado a pesar sobre as costas do crente, passa a ser visto agora apenas como um “leve manto” que se possa “despir a qualquer momento” (WEBER, 2004, p. 161). E assim, sem o saber, o ascetismo intramundano, ao visar o reino celeste com os pés no chão, contribuiu grandemente para o desenvolvimento do capitalismo.

Em nível social, Weber nos mostrou, por meio do processo de racionalização, que aconteceu um duplo processo de desencantamento: um sob o domínio da religião e outro mais moderno, sob o domínio da ciência. Aquele mundo mágico que antes fora desencantado pela ética religiosa, dando lugar à religião, agora é desencantado pela ciência, em sentido mais radical ainda, extrapolando o conceito anterior, estritamente religioso, retirando o seu sentido, transformando-o em “mecanismo causal”, em um “cosmos da causalidade natural”, enfim, “em algo sem mistérios insondáveis, perfeitamente explicável em cada elo causal, mas não no todo, fragmentário, esburacado, ‘quebradiço e esvaziado de valor’”. Ao retirar o sentido do mundo, no entanto, a ciência é incapaz de substituí-lo por outro (PIERUCCI, 2003, p. 159). Esse desencantamento do mundo, por parte da ciência, ao retirar de cena o “mundo mágico-religioso”, relegando-o para a irracionalidade, acabou por criar “um abismo intransponível” entre o mundo da ciência e o mundo da religião, o que no mundo moderno, cada vez mais dominado pela racionalidade, tornou-se um dado irreversível (SOUZA, 1997, p. 116).

Em nível individual temos a jaula de ferro, uma metáfora que Weber utiliza para demonstrar a que fim chegou o homem, liberto que foi dos grilhões doutrinários, ideológicos, dogmáticos, enfim, das crenças religiosas, que agora, se vê novamente aprisionado, só que desta vez, pelo próprio racionalismo moderno que o havia emancipado da religião. Com a metáfora da *iron cage* Max Weber marca duplamente, com certo pessimismo, no finalzinho de sua aclamada obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, o ponto de chegada de dois processos: do desencantamento do mundo e da racionalização religiosa, que em sua linha evolutiva corresponde a um longo período que vai desde o mundo mágico pré-animista até seu desfecho final, no protestantismo ascético. Esses dois processos desembocam na era da modernidade, predominantemente capitalista, que se refere “a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir

do século XVII” (GIDDENS, 1991, p. 11), implicando em profundas mudanças culturais em que a racionalidade substantiva antes regida por valores religiosos, dá lugar à racionalidade instrumental, regida pela ciência e pela técnica.

2.5 A RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

No início deste capítulo, vimos que a modernidade líquida se caracteriza pela racionalidade. Porém, dizer que vivemos em tempos de racionalidade significa dizer muitas coisas. Fruto de um longo processo de racionalização e de desencantamento do mundo, sabe-se que a racionalidade é um elemento da cultura e como tal, a caracteriza. A cultura está inserida na sociedade. Sociedade e cultura não são a mesma coisa. Firth (*apud* VELHO, 1989, p. 56) nos mostra essa distinção: “Se a sociedade é considerada um agregado de relações sociais, então cultura é o conteúdo dessas relações.” Enquanto a sociedade “ênfatiza o componente humano, o agregado de pessoas e as suas relações”, de seu lado a cultura “ênfatiza o componente de recursos acumulados, tanto imateriais como materiais, que as pessoas herdaram, utilizam, transformam, acrescentam e transmitem.”

Nas sociedades pré-modernas, cultura e organização social se confundiam, e em função disso, predominava-se uma racionalidade substantiva, na qual os agentes sociais se orientavam “a partir de valores essencialmente religiosos “que informavam ou davam “significado às ações humanas” (MACHADO, 1996, p. 18). Da mesma forma, o espaço e o tempo, dirá Bauman (2001, p. 15), se apresentavam na sociedade pré-moderna como “aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca.” A modernidade somente começa quando essas duas categorias se separam “da prática da vida e entre si” passando a serem teorizadas como distintas e “mutuamente independentes da estratégia e da ação”. Desta forma, a racionalidade substantiva dá lugar à racionalidade específica da ciência, que passa a dominar a era nova: a modernidade. Embora esta se apresente como oposição à tradição, nela se espelhou de tal forma que “um tipo de certeza (lei divina) foi substituído por outro (a certeza de nossos sentidos, da observação empírica), e a providência divina foi substituída pelo progresso providencial” (GIDDENS, 1991, p. 54).

A racionalidade instrumental que passa a caracterizar a modernidade coloca o homem sob o domínio da ciência e as relações sociais são tecnificadas e universalizadas. O mundo e os fenômenos “naturais, sociais ou psíquicos”, antes explicados pela tradição, passam a ser explicados sob seu patrocínio com a exigência de “que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos do pensamento científico” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31). A racionalidade instrumental passa a estabelecer objetivos, organizando meios para obtê-los, de forma eficaz. Ao visar somente o resultado e a eficiência, não se preocupa com os meios que utiliza para alcançar o que almeja.

A sociedade moderna se nutre de um sonho completamente racionalizado, por meio da ação humana, que estabelece um “tipo particular de relação com o mundo”, sustentada pela “autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as aspirações que dão sentido à sua própria existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32). Para realizar esse sonho, a modernidade se apodera de outro sonho de realização, que antes era oferecido “pela utopia religiosa [...] projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente, realizado” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39). Para essa autora, “a suposta oposição entre sociedades tradicionais” e as sociedades modernas sob o domínio da racionalidade “revela logo sua inconsistência, assim que se examina um pouco mais de perto a realidade completa de umas e de outras”, ou seja, tal oposição é fluída, numa perspectiva de modernidade líquida e isso se comprova na paróquia PSP, em que tradição e modernidade líquida convivem harmoniosamente em suas práticas religiosas, e que o encontro entre moderno e pré-moderno ali não significa uma contraposição.

Embora Giddens (1991, p. 14) admita existir “continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte”, sendo “equivocado contrastá-los de forma grosseira”, com o advento da modernidade os modos de vida por ela produzidos acabou por nos desvencilhar “de todos os tipos tradicionais de ordem social”, com profundas transformações de uma maneira sem precedentes. De repente, nos defrontamos na era moderna com um verdadeiro politeísmo de valores que não dão qualquer significado à existência humana gerando uma tensão radical e insolúvel entre a “racionalidade substantiva” e a “racionalidade instrumental”, cujos valores passam a orientar o indivíduo, inculcando-lhe uma falsa ideia de autonomia, de liberdade e de felicidade. Com o advento da modernidade, intensifica-se a oferta

de bens materiais e “as instituições e estruturas da sociedade técnico-industrial” passam a restringir “a liberdade fundamental, profunda, o real espaço das escolhas pessoais em relação às outras pessoas e a Deus” (LIBÂNIO, 1995, p. 32). Esse aumento de oferta de bens materiais encerra um grande paradoxo: “o aumento da produtividade econômica” que poderia produzir “as condições para um mundo mais justo” acaba por conferir “ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população” de forma tal que “o indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14).

Ao ocupar lugar de centralidade na modernidade, o indivíduo, ilusoriamente autônomo, é transformado ao mesmo tempo em produtor e consumidor. De repente, se vê num beco sem saída. É o grande paradoxo da vida, numa realidade dominada pela racionalidade instrumental, aquilo que produz, o desumaniza e o destrói como pessoa: “Ele próprio, singular e coletivamente, produz e reproduz as condições materiais e espirituais da sua subordinação e eventual dissolução” (IANNI, 2007, p. 21). Num contraste dramático e inescapável, que se torna o grande teatro da vida, o mesmo sistema em que o indivíduo está inserido e que por ele é criado e recriado em ato contínuo, se torna o cenário no qual ele se esvanece. Esta situação dramática Weber a descreve, na metáfora da jaula de ferro (*a iron cage*) na qual se encontra preso pela racionalidade instrumental, sem esperança, sem qualquer sentido para a vida, “o especialista sem espírito, o homem sem coração”.

Para Urbano Zilles (1993, p. 36), ao separar “o mundo da ciência do mundo da vida”, a modernidade acabou por reduzir o homem “à razão instrumental”. A ciência acaba transformando o homem naquilo que essencialmente não é. Conforme sentencia Adorno e Horkheimer (1985, p. 33; 89), “não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser”. Na lógica da sociedade industrial, “o amor é faturado”; a família deixa de ser a “célula da sociedade, outrora tão celebrada”, por não constituir mais a “base da vida econômica do burguês”; os filhos adolescentes passam a não ver mais a família “como seu horizonte” e em consequência, “a autonomia do pai desaparece e com ela a resistência a sua autoridade”. Motivada pela racionalidade instrumental, a burguesia se torna o verdadeiro algoz da pré-modernidade, degolando quaisquer traços humanizantes a fim de converter o indivíduo “num especialista sem espírito, num homem sem coração” (WEBER, 2004).

A modernidade surgiu com pretensões de superação da irracionalidade. O que se vê, porém, em todo o decorrer do século passado, é um corolário de eventos catastróficos, incluindo duas guerras mundiais, o holocausto, as bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, além de guerras civis e atos terroristas responsáveis pela morte de milhões e milhões de pessoas no mundo inteiro. Assim, se conclui que o racional se tornou irracional, o progresso e a razão estão em declínio. Instaura-se um clima de descontentamento geral, de mal-estar, de incertezas, de insegurança, de falta de sentido para a vida. Se antes o niilismo havia anunciado a morte de Deus, agora, se poderia anunciar a morte da razão, pois esta, ao cultuar tão somente a 'deusa-ciência', não foi capaz de dar sentido à vida, aqui entendida em todos os sentidos. A modernidade mergulha então num mar tenebroso, um período de trevas em que as instituições e as práticas religiosas entram em declínio passando a perder credibilidade, numa sociedade que apesar de toda racionalização, "permanece irracional" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103).

Nas três últimas décadas do século XX, esse mar tenebroso se agrava ainda mais. Assiste-se a uma mudança radical no cenário mundial. É o advento de uma nova era, a da pós-modernidade, denominada por Bauman como modernidade líquida que se caracteriza pela exacerbação da subjetividade, com o individualismo chegando à sua forma extremada, significando perda dos laços familiares, de identidade, de sociabilidade e de qualquer sentido para a vida. Ao ser dominado pela racionalidade instrumental, o indivíduo "se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. Se antes, na era primitiva o "animismo havia dotado a coisa de uma alma", agora, na modernidade, a racionalidade por meio do industrialismo, acabou por "coisificar almas" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35), ou seja, coisificou o homem, transformando-o naquilo que não é em sua essência: o "especialista sem espírito, o homem sem coração" de Weber. Enquanto ocupa lugar de centralidade na modernidade líquida, o indivíduo continua a ser autônomo em suas decisões, só que agora, as consequências de tais decisões chegam muitas vezes à irracionalidade extrema em que passa a agir não mais com a razão e sim pelo instinto, fazendo com que, numa "sociedade de risco" (Beck, 1997), seja visto como um lobo a devorar o próprio homem.

A modernidade tornou-se incapaz de legitimar seus próprios valores, impostos pela racionalidade instrumental, que passaram a não encontrar mais plausibilidade, em função das consequências por ela mesma produzidas. Isso gera um desgoverno,

um mundo em descontrole, mostrando claramente a decadência da ciência, como dispensadora de sentido, por meio da racionalidade instrumental, o que leva a pensar: essa situação a que chegou o mundo estaria fazendo jus à afirmativa de Nietzsche de que Deus está realmente morto? Porém, não só a morte de Deus não se comprova na modernidade líquida como a religião, embora multiforme, emerge com força total, o que se observa nas últimas décadas do século passado. Com isso, parece ser mais apropriado referir-se a uma retirada provisória de Deus e da religião, não à morte de Deus, mas ao “eclipse de Deus”, de Buber; ao “eclipse do sagrado”, de Acquaviva; ou à “religião invisível”, de Luckmann.

Com o “eclipse de Deus”, o ser humano se viu lançado na mais profunda crise. O chão desapareceu sob seus pés e a “bússola da vida” foi-lhe arrancada das mãos (BRAKEMEIER, 2002, p. 104) perdendo assim seu referencial absoluto, ficando à mercê da ciência que é totalmente incapaz de dar respostas às suas perguntas ontológicas: Quem sou? De onde vim? Para onde vou? De acordo com Weber (2008, p. 99) Tolstói deu a resposta mais simples: “A ciência não tem sentido porque não responde a nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” É inegável que a ciência não dá tal resposta.” Aliás, dirá Pierucci (2003, p. 158), uma das limitações mais difíceis de aceitar é justamente essa incapacidade da ciência “de nos salvar, de nos lavar a alma, de nos dizer o sentido da vida num mundo que ela desvela e confirma como não tendo em si, objetivamente, sentido algum”.

Como o homem não é constituído somente de razão, mas também de alma, espírito, de ‘coração’, por ter se secularizado experimenta o “eclipse de Deus”, no mais profundo de seu ser. Isso o leva a um grande vazio, a uma solidão profunda, a um sentimento de abandono, sem qualquer esperança, ou possibilidade de encontrar sentido para vida. Desta forma, como naturalmente é propenso ao religioso, não lhe resta outra escolha senão seguir o conselho de Weber, de sacrificar seu intelecto e voltar-se para a religião. Por outro lado, essa volta do homem para deus e para a religião, na modernidade líquida, não estaria contrariando o diagnóstico pessimista de Weber, com sua jaula de ferro? Aquela “rija crosta de aço” que aprisionou “o especialista sem espírito, o homem sem coração”, não estaria se diluindo com a perda de eficácia da razão, da técnica e da ciência? Enfim, numa sociedade ainda dominada pela racionalidade instrumental como fica a religião e que tipo de religião permanece? Nesse possível retorno do indivíduo à

religião, como fica a relação entre tradição e modernidade? Continua a existir uma oposição entre o pré-moderno e o moderno conforme afirmam alguns autores ou tal oposição simplesmente são diluídas? Na visão de Pierucci (2003, p. 211): “enquanto permanecer viva e influente no Ocidente [...] [a] religiosidade ético-ascética, nós estaremos, na verdade e por outro ângulo, apenas no início do fim. É a religião de saída da religião, sim, só que ainda é religião.”

2.5.1 A religião como parte da dinâmica da modernidade líquida sob o domínio da racionalidade instrumental

O ser humano é essencialmente propenso ao religioso e somente encontra sentido para a sua vida por meio dos valores dispensados pela religião. Para Elias (1974, p. 67) é um absurdo pensar “a sociedade sem os indivíduos ou o indivíduo sem a sociedade”. Uma não existe sem o outro. Como o indivíduo não encontra sentido para a vida a não ser na religião e o mesmo só sobrevive se viver em uma sociedade, logo, faz jus à hipótese defendida por Hervieu-Léger (2008, p. 27), de que “nenhuma sociedade, mesmo se inscrita no imediatismo que caracteriza a mais avançada Modernidade”, para continuar a existir como tal, não pode “renunciar inteiramente a preservar um traço mínimo da continuidade, inscrito de uma maneira ou de outra na referência à ‘memória autorizada’ que é a tradição”. Ora, a tradição está impregnada do religioso e essa hipótese, segundo a autora, permite a superação da oposição entre as “sociedades tradicionais, em que ‘a religião está em toda parte’, e as sociedades modernas, onde a religião se concentra em uma esfera especializada voltada pela lógica da racionalização a um enfraquecimento cada vez mais nítido”. Essa superação pode também ser entendida como superação da oposição entre racionalidade substantiva e racionalidade instrumental.

Com isso, surge na modernidade um novo fenômeno, denominado por muitos de “retorno ao sagrado”, “retorno do religioso”, “dessecularização”, “re-encantamento do mundo”, “re-sacralização”. “re-magificação” etc. Enfim, esse voltar-se para a religião ou, melhor dizendo, a volta da religião num contexto de modernidade líquida, em tempos de globalização, caracterizada pela liquefação de fronteiras, pela implosão de “absolutismos”, pela dissolução de sólidos, pela flexibilização do inflexível, pela relativização de valores como: verdade, felicidade, liberdade, pela

subjetivação das crenças, em que o indivíduo, autônomo em suas escolhas, continue mais do que nunca a ocupar lugar de centralidade, somente poderia se dar de forma diversificada e pluralizada em que “a religiosidade está em toda parte’. Religiões ‘à La carte’, religiosidade ‘flutuante’, crenças ‘relativas’, novas elaborações sincréticas: a religiosidade ‘vagante’” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 25). Muda-se o cenário, mudam-se os atores. Os tempos são outros e essa “forte irrupção do religioso na moderna sociedade pode estar querendo nos dizer que o ser humano não consegue suportar uma sociedade totalmente secularizada, que nenhuma orientação lhe ofereça sobre as questões fundamentais da existência.” Por outro lado, esse retorno do sagrado significa que “certas manifestações alheias à racionalidade funcional e técnica podem ajudar no bom funcionamento” da sociedade moderna (MIRANDA, 2005, p. 150).

O fato de que as religiões possam estar sobrevivendo tanto à modernidade quanto à secularização, encontrando espaço favorável ao seu desenvolvimento, não indica em sentido pleno um “retorno” ou “regresso” da religião em seu estado puro tradicional, “na medida em que a paisagem religiosa contemporânea nada tem de comparável com a paisagem religiosa pré-moderna.” Por mais que uma tradição religiosa surja com força total, na modernidade líquida, isso não implica “em imutabilidade, mas em mascaramento de suas mudanças e rupturas” (CAMURÇA, 2010, p. 252). Ao produzir “um religioso e uma religiosidade”, a modernidade o faz “à sua imagem, em afinidade com a cultura moderna do indivíduo e da experimentação”, e quando muito se pode dizer tratar-se de “uma religião ‘em liberdade’, e o seu caráter não institucionalizado é uma das características que mais se destaca” (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2008, p. 104). Em conformidade com o que diz o sociólogo chileno Cristián Parker (1996, p. 102-103), vivemos em uma sociedade secularizada, na qual a religião “se pluraliza e se torna privada”, passando a ser “objeto de escolha pessoal” e se constituindo em “fontes parciais de símbolos, das quais os homens extraem o que necessitam para reconstruir sua própria ordem simbólica significativa”. Com isso, na modernidade o cenário religioso se modifica assim como também seus atores.

Um dos principais fatores significativos para as mudanças atuais no campo religioso se deve, sem qualquer dúvida, à centralidade do indivíduo que na modernidade líquida se acentua ainda mais devido à exacerbação da subjetividade. Se antes a preocupação da religião tinha como centralidade um deus específico,

agora as preocupações desviam seu foco para o indivíduo. Ao fazer assim, tomando como exemplo o cristianismo, a religião que antes tinha como vocação máxima se colocar a serviço de Deus, pautando sua atuação à pregação da esperança escatológica, agora se coloca a serviço do indivíduo e na satisfação de suas necessidades, invariavelmente mundanas. Para o indivíduo pós-moderno, o que importa é o aqui e o agora. É ele quem passa a ditar todas as regras do jogo no campo religioso. Isso faz com que a religião em seu processo de 'revitalização' tenha de adaptar-se às suas necessidades, muitas vezes 'travestindo-se' e transformando-se naquilo que não é em sua essência ou que não deveria ser, ou seja: uma empresa burocratizada como parte de um concorrido mercado religioso, dispensadora de serviços, tendo a frente um empregado, o agente religioso com suas ofertas religiosas de bens simbólicos de salvação (Bourdieu, 1988).

Assim, a lógica de funcionamento do mercado capitalista é transposta para o campo religioso, cuja dinâmica de funcionamento está toda centrada no indivíduo, que sem qualquer compromisso com alguma instituição religiosa, pode entrar na primeira 'empresa religiosa' da esquina de sua quadra e de repente ali encontrar a solução para seus problemas. Essa lógica se aplica àquilo que Peter Berger metaforicamente denominou de "mercado religioso", uma espécie de um "shopping center do sagrado" em que a religião é servida "à La carte", como um "coquetel religioso" e até mesmo como um "selfservice do sagrado". Marcadamente individualista movido pela mentalidade utilitarista imposta pela racionalidade instrumental, o indivíduo moderno se serve daquilo que for do seu agrado e que melhor atenda às suas necessidades. A tendência é a de "reinterpretar os conteúdos simbólicos das religiões tradicionais em sua própria perspectiva" de tal forma que passa a buscar na religião "o que a cultura atual não lhe oferece, movido principalmente pelo seu próprio bem-estar" (MIRANDA, 2005, p. 150).

De acordo com Hervieu-Léger (2008, p. 28), o panorama religioso atual é "mercado pela difusão do crer individualista, pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por "crentes passeadores". Ao que chamou de "pulverização de identidades religiosas individuais", essas marcas características do campo religioso atual, ao invés de enfraquecerem ou até mesmo provocarem "o desaparecimento completo de toda forma de vida religiosa comunitária", ao contrário, em função do declínio das grandes instituições religiosas, enquanto reguladoras da vida de seus fiéis, "que reivindicam

autonomia de sujeitos que creem, assiste-se uma efervescência de grupos, redes e comunidades dentro das quais indivíduos trocam e validam mutuamente suas experiências espirituais.” Enquanto a vida em comunidade mantém uma relação do tipo ‘eu e Deus’ e ‘eu e o outro’, numa perspectiva individualista, a relação se dá de forma egocêntrica no nível de ‘eu e eu mesmo’, ou seja, não há qualquer possibilidade de alteridade, quando se fala no individualismo na modernidade líquida.

2.5.2 O campo religioso brasileiro

Por muito tempo a Igreja Católica manteve-se como uma religião majoritária, assentada num trono soberano, influenciando todas as esferas da sociedade. Assim, reinando soberana, manteve-se intocada ao longo dos anos, a passear “pela história e pela sociedade sem manchar a túnica, senhora e dona da história e da sociedade, ditando-lhe regras, sem deixar-se contaminar por seus ares” (LIBÂNIO, 2002, p. 46). Sua soberania se dava pela anulação das influências de outras religiões, principalmente apoiada pelos governantes e pela convicção de que *extra ecclesiam nulla salus*¹². Hoje, a realidade é outra. Há, de um lado, um predomínio de tolerância por parte da sociedade moderna, “com relação às crenças religiosas” em que o Estado passa a dispensar “a legitimação religiosa para garantir sua aceitação e estabilidade” (MIRANDA, 2005, p. 150). Por outro lado, há uma centralidade no indivíduo que tem autonomia própria, que o habilita à liberdade de suas escolhas religiosas e tais escolhas recaem não necessariamente sobre aquela instituição religiosa de seus antepassados e sim sobre aquela que melhor atenda às suas necessidades subjetivas.

A dinâmica do campo religioso brasileiro atual tem se re-configurado crescentemente, a partir da década de 70, apontando em várias direções, sendo normalmente caracterizado pelo pluralismo, pela diversidade e pelo sincretismo religioso. As últimas estatísticas mostram isso: a Igreja Católica não detém mais a condição de soberania sobre as demais. Após ter perdido seu monopólio histórico, quando da separação entre Igreja e Estado, agora, conforme afirma Pierre Sanchis

¹² “Fora da Igreja não há salvação”. Esta expressão foi imposta ao universo religioso pelo Papa Bonifácio VIII, no ano de 1302, vigorando até o Concílio Vaticano II, quando então abriu as portas para o ecumenismo, declarando haver possibilidades de salvação fora do âmbito da Igreja Católica.

(1996, p. 36), a Igreja Católica passa a perder também “o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro.” O censo 2000 nos mostra que a tradicional hegemonia da igreja católica não resistiu ao poder secularizante, sendo triplamente abalada pelas fissuras sofridas em seu interior, pelo crescimento dos evangélicos e pelo aumento dos “sem religião” (TEIXEIRA, 2005). Isso altera tudo. Para Mariano (2005, p. 15), o campo religioso brasileiro tem passado por um processo de consideráveis mudanças que engloba:

“a derrocada constante da hegemonia católica concomitante à consolidação institucional e demográfica dos grupos pentecostais, à ampliação e diversificação das religiões de matriz cristã, à pentecostalização do protestantismo e de segmentos do catolicismo e à dessacralização da cultura por meio do desenraizamento dos brasileiros da ‘religião tradicional e da tradição religiosa’. Isso tem contribuído para a “a formação de um vasto mercado religioso e a expansão do mercado de negócios, produtos e profissões bancados por e atrelados a empreendimentos ditos religiosos ou parareligiosos” (MARIANO, 2005, p. 15).

Naquilo que se constituiu um fenômeno da era pós-moderna, um pluralismo religioso cada vez mais crescente e diversificado, uma religião tradicional como o catolicismo que ostentava a condição de ocupar lugar de hegemonia no campo religioso brasileiro, passa a ser apenas uma a mais no universo de opções à inteira e livre escolha do indivíduo. O campo religioso atual passa a ser configurado pela multiplicidade de expressões religiosas: o cristianismo, o espiritismo, as religiões afro-brasileiras, as diversas formas de esoterismos, filosofias orientais, nova era, etc, com suas ofertas religiosas de bens simbólicos de salvação. Conseqüentemente, ganha corpo a ideia de um mercado religioso e com ele a figura do “peregrino”, do “passeador” (HERVEIU-LÉGER), que faz um verdadeiro “*tour*” entre as expressões religiosas, sobretudo no meio neopentecostal. Isso se deve ao fato de que, nessa sociedade pluralista moderna, “as instituições religiosas não mais conseguem ter o controle de suas doutrinas, símbolos, ritos e práticas, como acontecia nas sociedades mais tradicionais”, fazendo com que seus adeptos passem a aceitar apenas parcialmente, o discurso oficial, levando alguns a viverem “uma dupla pertença religiosa, enquanto outros elaboram *bricolages* religiosas pessoais” (MIRANDA, 2005, p. 151). Enzo Pace (1999, p. 34), descreve bem a atitude do indivíduo moderno no que se refere a essa peregrinação religiosa na qual o indivíduo se coloca a procura de

[...] emoções e de sentido para além dos limites tradicionais que separam as diferentes religiões. A religião liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores e ocultações: posso sentir-me um fervoroso católico freqüentando um grupo pentecostal marginal, no fundo da Igreja Católica oficial, aproximar-me da loga e descobrir a mensagem do asceta Sai Baba, peregrinar até a Índia para aproximar-me dele e na volta fundar um círculo de seguidores do guru indiano para freqüentá-lo nos domingos à tarde depois de ter ido à missa pela manhã e ter invocado os carismas do Espírito no Sábado anterior pela tarde (PACE, 1999, p. 34).

Esse trânsito religioso se dá de três formas distintas, de acordo com Almeida e Rumstain (2009, p. 31-32). Em primeiro lugar, em um contexto de mercado religioso, uma espécie de “shopping center do sagrado”, os fiéis circulam pelas diversas alternativas religiosas, podendo implicar “troca de uma por outra”, ou até mesmo “a prática simultânea de duas ou mais”, extraindo delas elementos com os quais prepara o seu ‘coquetel religioso’; em segundo lugar, o trânsito religioso se refere à “circulação de crenças e ritos entre as instituições religiosas”, em que se verifica não só a circulação de pessoas entre as diversas religiões, mas também, “concomitantemente os conteúdos simbólicos e práticas rituais circulam entre elas, por meio de cópias, oposições, concorrência, e assim por diante”, tendo como principal exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) para a qual confluem crenças, ritos e símbolos, não só do catolicismo, mas também das religiões afros; por último, num contexto de modernidade líquida, no qual prevalece a centralidade do indivíduo, o trânsito religioso pode ser entendido como um deslocamento do “ponto de vista da instituição” para o do próprio indivíduo. Esta maneira de compreender o trânsito religioso se dá de forma inversa à primeira “em que se mede como os indivíduos passam pelas religiões”. Nesta terceira forma “o objetivo é investigar como elas passam por eles”, ou seja, “o foco analítico está na trajetória de vida das pessoas”, caso este em que se usam termos recorrentes como “bricolagem, privatização, errância, arranjos [...] e a pergunta é como esses indivíduos vivenciam a religião no seu cotidiano, considerando as múltiplas passagens e suas trajetórias” (ALMEIDA; RUMSTAIN, 2009, p. 32).

É comum encontrarmos em alguns autores afirmações de que o campo religioso brasileiro seja caracterizado pela diversificação religiosa. Porém, em conformidade com o censo realizado no ano 2000, não cabe generalizações. Que exista diversificação religiosa, isso existe, porém, no Brasil, a mesma está apenas começando. De acordo com Teixeira (2005, p. 16), algumas análises podem ser

facilmente contestadas no que se refere à sua amplitude, tendo em vista que “a soma da declaração de crença dos católicos e evangélicos”, no censo 2000, está perto dos 90%. Excluindo-se aqueles que se declaram “sem religião”, a diversidade religiosa se resume a apenas 3,5% da população brasileira, o que ainda é muito pouco para se afirmar haver uma diversidade religiosa, vez que comprovadamente o Brasil ainda é um país de crença monoteísta, especificamente cristã. Contudo, afirma Teixeira (2005, p. 16), embora ainda seja muito pequena essa margem, já é um sinal de que “começa a apontar para uma situação nova, marcada pela ‘destraditionalização’ e pela pluralização do campo religioso”, mas apenas isso.

Outra característica do campo religioso brasileiro é o histórico sincretismo, marca registrada da cultura brasileira. Por ser um tema complexo e ambíguo, ainda não existe um consenso por parte das ciências humanas quanto à conceituação do sincretismo como fenômeno, do porquê acontece e qual valoração deva receber. Partindo de uma concepção usual no catolicismo, o sincretismo pode ser visto como “a mistura de elementos diversos e heterogêneos de duas ou mais religiões, resultando num composto final que se afastaria de todas elas” (MIRANDA, 2005, p. 153-154). No âmbito do cristianismo, o sincretismo se apresenta como uma distorção inadequada da fé cristã e em função disso, o termo recebe uma conotação negativa e pejorativa. Existem duas qualificações de acordo com as quais o sincretismo pode ser designado: “É chamado *objetivo* quando o amálgama final constitui uma doutrina, ritos ou práticas religiosas, ou simplesmente *subjetivo* quando a mistura se encontra mais na cabeça do indivíduo religioso” (MIRANDA, 2005, p. 154). Historicamente, o sincretismo tinha como principais expoentes o espiritismo, a umbanda e o candomblé. Em sua forma objetiva, podemos citar como exemplo a identificação das divindades africanas, os “orixás”, com santos católicos.¹³ Hoje, seu maior expoente passa a ser o fenômeno mundial da Nova Era que exerce grande poder sobre o indivíduo, que passa, por conta própria, a acolher outras doutrinas, alheias à própria fé, muitas vezes em contradição com seu credo religioso, de tal forma que as instituições religiosas nada podem fazer para impedi-lo. E assim, o sincretismo subjetivo, amplamente facilitado pela cultura pluralista e individualista de nossa sociedade atual, que anula qualquer escrúpulo que poderia

¹³ Temos como maiores exemplos do sincretismo objetivo, a identificação de Nossa Senhora da Conceição com Iemanjá, a rainha dos mares; Santa Bárbara com Iansã; Senhor do Bonfim, com Oxalá. (OLIVEIRA, 2003, p. 116).

impedir sua prática, vai sendo tranquilamente vivido e disseminado entre os cristãos, principalmente no meio católico.

2.5.3 A volta da magia em tempos de racionalidade

No cenário pós-moderno, assistimos a um retorno explícito da magia. Não aquela ligada ao campo conforme sugerido na tipologia weberiana, “enredados numa relação plástica e cíclica com a natureza”, bem como com “as relações sociais imediatas” dos camponeses, mas uma magia “reinventada”, que surge nas “cidades, ‘sofregamente’ modernizadas”, como “um recurso contemporâneo que responde a novas incertezas (não mais as incertezas da sociedade agrária) e a novos riscos e imprevistos” (CÔRTEZ, 2007, p. 45).

De acordo com Paula Montero (1994), o que mais desperta perplexidade ao “observador da cena brasileira” está no fato de que “as religiões que mais cresceram nestes últimos vinte anos têm um caráter acentuadamente mágico”. Essa constatação faz com que a presença da magia, numa sociedade dominada pela racionalidade instrumental, seja vista como “um terrível sintoma de que a modernidade brasileira efetivamente fracassou”. Com a expansão da magia, a sensação que se tem é de que o pensamento religioso brasileiro retrocedeu, revelando sermos ainda incapazes de entrar de maneira eficaz e duradoura “na verdadeira modernidade”, impressão esta que insinua uma “incompatibilidade entre pensamento mágico e pensamento racional” (MONTERO, 1994). Isso nos coloca frente a um grande paradoxo: como conciliar magia com racionalidade se a própria racionalidade, como vimos no desencantamento do mundo, a remete para a esfera da irracionalidade? A exemplo de Weber que a considerou como um atraso ao desenvolvimento econômico é correta a afirmação de que a mesma seja um entrave para entrarmos definitivamente na modernidade?

Para um correto enquadramento da magia no contexto da pós-modernidade, caracterizada pela racionalidade instrumental, a fim de superar essa dicotomia entre magia e racionalidade, é necessário primeiramente procedermos a uma análise não à luz do modelo costumeiramente seguido: o ocidental, mas sim à luz de uma realidade de terceiro mundo, bem diferente do primeiro mundo. Ao discutir sobre a globalização e religião no Chile, Cristián Parker (1999, p. 116) afirma que o processo de globalização deve ser concebido de forma dialética e conflitiva. Assim o autor se

posiciona de forma contrária a uma “tese etnocêntrica” ocidentalizante, que encerra uma postulação equivocada e unívoca do processo de globalização, pois a mesma, embora possa ter seu lado positivo, também tem seu lado negativo:

[...] ao mesmo tempo em que a globalização provoca a aproximação das perspectivas inter-religiosas provenientes de diversas culturas a nível planetário, também provoca como resposta frente à hegemonização de valores não religiosamente inspirados, ou de tendências à fragmentação, o aumento de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenaristas ou integristas que se retro-alimentam na reivindicação de identidades locais, étnicas ou particulares que sentem-se ameaçadas por este mesmo processo de globalização (PARKER, 1999, p. 118).

Parker (1999, p. 141) defende a tese de que não seja possível uma análise do pluralismo religioso “em nosso continente enquanto fenômeno social total, se não no quadro de um campo religioso onde os tipos básicos já não são, como no Ocidente cristão, a igreja e a seita, mas a igreja, o movimento religioso e a religião popular”. Postular a globalização do ponto de vista ocidental significaria olvidar que existe, em nosso campo religioso “latino-americano”, uma tendência natural ao sincretismo religioso que é rearticulado em suas mais diversas formas. Ignorar isso seria “não entender que a religião muitas vezes acompanha as formas de resistência cultural dos povos não ocidentais aos processos de modernização que os desenraizam de suas tradições” (PARKER, 1999, p. 118).

Atribuir à magia a responsabilidade por não termos ainda entrado na modernidade soa como um equívoco, pelo menos no caso brasileiro, pois de acordo com Parker (1999, p. 118), “sabemos que a consciência moderna em nossos países latino-americanos não requer o abandono de suas crenças para entrar na modernidade”. Parker (1996, p. 308) é mais enfático ainda no que se refere à afirmação errônea da incompatibilidade entre magia e racionalidade, ao afirmar que a magia não se contrapõe à ciência (racionalidade) chegando até mesmo a serem as mesmas “complementares e de forma coerente, como é possível observar em diversas manifestações das culturas e subculturas populares”. Para ele não existe contradição entre alguém recorrer a “Deus e ao curandeiro para curar uma doença” ou recorrer “ao médico e ao hospital”.

Para livrar-se do embaraço que se traduz na suposição da existência de uma dicotomia entre magia e religião, Montero (1994) procura evitar tal contraposição recolocando os elementos antes em “pólos antinômicos”, agora “no interior dos processos sociais dentro dos quais funcionam e ganham sentido.” Desta forma,

ressalta a diferença existente entre a concepção do pensamento mágico da maneira pela qual “opera na sociedade brasileira”, daquela noção de pensamento clássico (ocidental), pois, no Brasil, “os elementos mágicos presentes nas visões de mundo religiosas-populares não operam [...] em estado ‘puro’, tendo sido “trabalhados e transformados lentamente pelo processo de modernização da sociedade brasileira” (MONTERO, 1994). Portanto, de acordo com essa autora, a visão do pensamento mágico brasileiro sofreu uma evolução por parte do processo de modernização de nossa sociedade “que levou de algum modo ao desenvolvimento do individualismo, da noção de responsabilidade moral e à legitimação da racionalidade científicotecnológica” (MONTERO, 1994). Assim, sua análise se encaminha para uma superação dessa dicotomia, ao afirmar que “os elementos culturais não são, neles mesmos, pelas suas características próprias, nem arcaicos nem modernos, nem puramente racionais nem puramente mágicos. Seu sentido depende do contexto específico em que estão inseridos” (MONTERO, 1994). Isto a leva a afirmar, embora em sua opinião possa parecer um contra-senso, ser passível de demonstração que “na conjuntura contemporânea da sociedade brasileira, a magia se tornou ‘moderna’”. Tal proposição ganha sentido ao ser colocada “no contexto de um duplo processo que tem, por um lado, o que se convencionou caracterizar como ‘a crise da modernidade’ e, por outro, a racionalização da magia” (MONTERO, 1994).

Pensar a magia desde esse ponto de vista possibilita, senão no todo, pelo menos em parte, diluir sua contraposição com a racionalidade. Imaginar a magia em seu estado “puro”, a exemplo dos tipos ideais criados por Weber, impossibilita um desvencilhar-se do mal-estar causado pela contraposição entre magia e racionalidade. De acordo com Pierucci (2003, p. 75), o próprio Weber, embora costumeiramente citasse a magia como irracional, a classificava “como uma ação *subjetivamente racional* com relação a fins, ou seja, subjetivamente racional também em sua preocupação com os efeitos imediatos que o ritual mágico diz ter sobre as coisas e os eventos”. Esse mundo mágico, de tão pragmático que é se torna racional, “pois afinal os bens que as pessoas procuram obter com a magia preenchem realmente a definição do que sejam fins indiscutivelmente racionais: dinheiro, comida, saúde, longevidade e descendência.” Desta forma, a magia “tem a seu favor essa racionalidade dos fins. Ela tem fins racionais – fins ‘econômicos’, dirá Weber” (PIERUCCI, 2003, p. 75).

A saída lógica encontrada por Montero (1994), é digna de plausibilidade, pois ela procura entender “o modo particular como se deu esse imbricamento entre a lógica da magia e a da racionalização das práticas [que] indica que as religiões mágicas não se opõem como um todo às práticas racionais exigidas pelo mundo moderno” (e isso vai de encontro ao pensamento de Parker) havendo casos, como bem ilustra Adorno e Horkheimer (1985, p. 148), em que os papéis da racionalidade e irracionalidade se invertem:

A velhinha italiana que, em sua piedosa simplicidade, consagra uma vela a San Gennaro em favor do neto que partiu para a guerra, pode estar mais próxima da verdade do que os papas e os bispos que, imunes à idolatria, abençoam as armas contra as quais San Gennaro é impotente. Mas, para a simplicidade, a própria religião torna-se um sucedâneo da religião (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 148).

O indivíduo ocupa centralidade na pós-modernidade e em função disso é autônomo em suas escolhas. Ao optar pela magia ao invés de recusá-la, ele não só estará exercendo aquilo que lhe é de direito, como também estará, de modo racional, determinando os motivos e valor que para ele tem a magia, inclusive na solução de problemas que o setor público não foi capaz de resolver, justificando isso perante pessoas que agem e pensam de modo racional. Isso lhe possibilita fazer uso da magia sem qualquer conflito com a racionalidade, visto que ela própria, bem como a modernidade, está em profunda crise. Vale lembrar que tal crise acaba por tornar o terreno fértil para a reatualização de “elementos culturais que pareciam arcaicos, medievais ou pré-modernos [...] como a própria magia”, como uma alternativa, não prevista e nem desejada pela “razão individualista e seus pressupostos, até porque “o patrimônio de crenças, apesar dos longos períodos de repressão e das tentativas de democratização da escola, jamais foi inteiramente desativado” (MONTERO, 1994).

Com isso, o que vemos na prática da vida cotidiana, principalmente no campo religioso católico e neopentecostal é que essa incompatibilidade parece ser tranquilamente fluída. Isso se deve à incapacidade da sociedade da modernidade líquida em resolver os problemas cotidianos das pessoas na esfera pública, fazendo com que as mesmas se voltem para a religião em busca de soluções que envolvem poderes sobrenaturais. Desta forma, a magia passa a ser uma espécie de válvula de escape para “aliviar uma situação [que] de outro modo [seria] insuportável, na qual

se encontram inteiramente expostas, como crianças pequenas, a forças misteriosas e incontroláveis”. A prática da magia possibilita o indivíduo “encobrir e banir da consciência os horrores dessa situação, a total insegurança e vulnerabilidade que ela traz consigo e a perspectiva sempre presente do sofrimento e da morte” (ELIAS, 1994, p. 70).

A saída encontrada por muitos, na modernidade líquida, portanto, tem sido a recorrência à magia como a panaceia para todos os males. Desta forma, de acordo com Parker (1996, p. 115), “o recurso mágico-religioso à Virgem, aos santos, ao Espírito Santo, às almas e aos espíritos, seja sob a forma do catolicismo tradicional, do pentecostalismo popular ou dos cultos sincréticos como a umbanda”, sem qualquer constrangimento ou pudor, tem compensado e substituído simbolicamente “o que a sociedade dominante nega efetivamente [ao indivíduo]: a atenção à saúde, os meios de sobrevivência, a satisfação institucional das necessidades”, até porque, a prática da magia tornou-se tão comum nos dias de hoje, sem maiores problemas no que se refere à sua racionalidade ou não. Isso se vê tanto na Renovação Carismática Católica quanto no neopentecostalismo. Segundo Elias (1994, p. 74), “assim como as fórmulas mágicas eram outrora utilizadas para curar doenças que ainda não podiam ser satisfatoriamente diagnosticadas”, também hoje, com a falência da saúde pública, tornou-se lugar comum “as pessoas usarem doutrinas mágicas como meio de solucionar os problemas humanos e sociais sem se darem ao trabalho de estabelecer um diagnóstico não influenciado pelo desejo e pelo medo”. Como veremos na análise dos testemunhos na paróquia PSP, de acordo com Thomas J. Csordas (2008, p. 93), a partir do momento em que a pessoa se predispõe pela fé a tomar posse do anúncio da cura por parte de um agente religioso, o mago-sacerdote, por exemplo, de imediato são nelas ativados “processos de cura endógenos, fisiológicos e psicológicos” cujo efeito básico consiste em “redirecionar a atenção do ou da paciente para vários aspectos de sua vida de forma a criar um novo significado para essa vida e transformar o sentido de ser uma pessoa inteira e saudável”.

Contestar, portanto, a presença da magia, a partir de um ponto de vista “etnocêntrico ocidentalizante”, num país em que a cultura sempre esteve impregnada por expressões religiosas que faz dela uma constante em suas práticas rituais cotidianas, significa recusar a própria cultura. A magia é um dado cultural e por mais arcaico que seja, está aí, na mentalidade do povo, faz parte da sua

memória e enquanto tal é praticamente impossível de ser estirpada, até porque, não haveria razão de ser, pois na prática não existe qualquer incompatibilidade entre magia e racionalidade, como o vemos na RCC e no neopentecostalismo. Elias (1994, p. 70) afirma que a eficácia da crença nas fórmulas e práticas mágicas que passa a ser “compartilhada pelos membros de determinado grupo, torna-se tão firmemente entrincheirada que é muito difícil erradicá-la”. Enquanto um elemento da cultura, muito embora tenha sofrido mutações juntamente com a evolução da modernidade e já não se apresente em seu estado “puro” e por isso mesmo ser possível sua prática sem maiores conflitos com a racionalidade, a magia não pode ser vista como um “descompasso”, um atraso rumo à modernidade, pois ela é “herança colonial” e enquanto tal “não é resíduo nem atraso; é nossa marca: faz do Brasil, o Brasil” (MONTERO, 1994).

3 DA RACIONALIDADE À MAGIA: UM NOVO ENCANTAMENTO?

Vimos no começo do capítulo anterior que estamos vivendo numa era por muitos denominada de pós-modernidade e que preferencialmente optamos pelo termo modernidade líquida de Bauman, caracterizada pela centralidade do indivíduo e pelo domínio da racionalidade. A racionalidade é fruto de um longo processo de racionalização que vai desde o mundo mágico, o 'jardim encantado' até chegar à era moderna. Primeiro o mundo mágico foi desencantado pela religião, depois a religião foi desencantada pela ciência. O resultado disso é a metáfora weberiana da Jaula de Ferro, a *Iron Cage*, em que o indivíduo livre que ficou das amarras das doutrinas e dogmas religiosos, com o desencantamento do mundo promovido pela ciência, encontra-se aprisionado pela racionalidade instrumental, reduzido que foi a um "especialista sem espírito, um homem sem coração" (WEBER, 2004).

Após verificar-se o declínio da ciência e da racionalidade como dispensadora de sentido, assiste-se na modernidade a uma irrupção do sagrado, o retorno da religião, que devido à secularização se dá de forma pluralizada e diversificada, abrindo-se uma realidade de concorrência religiosa, pela oferta de bens simbólicos de salvação, que segue a ideologia capitalista, fazendo com que a religião pareça mais uma empresa e o universo religioso um "shopping center do sagrado", um "supermercado da fé", um "mercado religioso". Consequentemente, verifica-se um retorno explícito da magia no campo religioso brasileiro, principalmente no meio pentecostal e na RCC, o que se torna um desafio para as ciências da religião, que se vê diante de um novo paradigma: como conciliar magia e racionalidade se esta relegou a primeira ao âmbito da irracionalidade? No presente capítulo trataremos sobre a gênese do pentecostalismo a fim de descobrirmos também as origens da RCC que indubitavelmente se arraiga nesse centenário movimento.

3.1 O MOVIMENTO PENTECOSTAL

A diversidade que caracteriza o movimento pentecostal extrapola o próprio pentecostalismo, arraigado tanto nos movimentos carismáticos em igrejas do protestantismo histórico quanto fora do próprio protestantismo, como é o caso da Igreja Católica, o que não deixa de ser algo paradoxal, pois apesar das similaridades desta com o pentecostalismo, existe uma oposição histórica invencível,

principalmente por questões doutrinárias, com relação às demais igrejas que fazem parte desse movimento. Para analisarmos essa vertente do pentecostalismo na Igreja Católica, faz-se necessário, antes de tudo, conhecermos as raízes do próprio pentecostalismo que se tornou fenômeno mundial, dentro do cristianismo e que se impõe, na era atual, com todo vigor, cujo poder parece sobrepor-se ao das grandes tradições religiosas cristãs, principalmente por se adequar às transformações ocorridas a partir do século XX, que caracterizam a pós-modernidade.

3.1.1 Ancestralidade pentecostal

Quando falamos em ancestralidade pentecostal, pretendemos identificar aquilo que se poderia dizer suas raízes, não as de Azuza Street, mas bem antes, numa época a qual possa evidenciar as características verificadas nas várias correntes desse movimento, nos dias de hoje. A crença nos dons carismáticos, tais como: profecias, línguas estranhas (glossolalia), curas, milagres, revelação etc remonta ao início do cristianismo, cujos dons espirituais são mencionados no Novo Testamento, no capítulo dois do livro dos Atos dos Apóstolos, sobre a descida do Espírito Santo. Esse acontecimento é basilar para a fé dos cristãos pentecostais e carismáticos católicos, pois assim como aconteceu naquele dia, eles também se batizam no Espírito Santo, oram em línguas e também creem na cura divina. Toda essa prática pretende ser uma repetição do que aconteceu no dia de Pentecostes.

A passagem de Atos dos Apóstolos é reforçada por aquela descrita na carta de Paulo aos Coríntios (1 Cor 12, 1-31), em resposta a questões levantadas pela comunidade, a respeito de fenômenos espirituais que estariam ocorrendo ali, o que dá ainda mais plausibilidade àquele acontecimento primevo da fé cristã. No entanto, a compreensão de tal passagem é revestida de uma roupagem completamente nova nos tempos atuais, que embora conserve os mesmos elementos (dons carismáticos), os fins a serem alcançados, são de motivação, antes de tudo, centradas neste mundo, assim como o era toda ação religiosa ou magicamente motivada, descrita por Weber, em sua Sociologia da Religião. Esses fenômenos espirituais envolvendo o falar em línguas estranhas consistiam em certas manifestações espetaculares entusiásticas, um arrebatamento cuja inspiração crida como divina, levava aquela comunidade a tomar fervorosamente a palavra de Deus,

exortando os outros, seja por meio do próprio idioma (profecia) ou de idiomas desconhecidos (glossolalia) (TEB, 1994, p. 2230)¹⁴.

Sempre movidos por um acentuado entusiasmo religioso envolvendo “expectativas apocalípticas e com as experiências sobrenaturais ligadas às mesmas, tais como revelações, visões e profecias” (MATOS, 2005, p. 123), a questão sobre movimentos ligados a manifestações e experiências referentes ao Espírito e que causaram tantas controvérsias nos primeiros séculos da Igreja, se constituem um fio condutor que perpassou toda a história do cristianismo (HAHN, 2003, p. 42), até chegar aos dias atuais, caracterizando fortemente movimentos como o pentecostalismo, neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica, dando-lhes uma tonalidade mágica, na perspectiva weberiana.

3.1.2 O espírito sobra onde quer: o começo de uma nova fase do protestantismo

No princípio fundante do Pentecostalismo, duas raízes (uma branca e uma negra) se entrelaçam, dois nomes se destacam, duas mentes opostas culturalmente se imbricam numa experiência que culminou num novo modelo de cristianismo, marcando para sempre o mundo protestante, de uma forma jamais inimaginável desde a Reforma, cujas repercussões se faz sentir na atualidade, tanto na Igreja Católica, quanto no protestantismo histórico. De um lado, Charles Fox Parham (1873-1929) e de outro, William Joseph Seymour (1870-1922), adeptos dos ensinamentos do movimento Holiness e considerados fundadores concomitantes do movimento que na atualidade mais cresce no mundo inteiro.

Charles Fox Parham, ministro metodista, foi o primeiro a estabelecer e desenvolver a doutrina da *initial evidence*, em que reconhece a glossolalia como sinal comprobatório para o batismo com o Espírito Santo. Em 1900, motivado por conhecer em profundidade um fator constante, um denominador comum, enfim, aquilo que distinguia os cristãos do primeiro século dos cristãos de sua igreja, Parham funda uma escola bíblica, em Tópeka, Kansas, a que denominou de Betel, onde se reunia com seus alunos para estudarem sobre o tema do batismo no Espírito Santo, sem auxílio de qualquer livro além da Bíblia, em busca de evidências ou prova bíblica que comprovasse a crença no batismo no Espírito Santo

¹⁴ Nota de Rodapé, letra “o”, em que Paulo embora valorize tais fenômenos, faz-lhe uma reordenação, valorizando mais os dons-da-graça, os diversificados carismas.

(ROMEIRO, 2005, p. 31). Ao se ausentar para uma viagem, Parham deixou como tarefa a seus alunos a leitura do capítulo II, do livro de Atos dos Apóstolos, em busca de algo que evidenciasse o batismo no Espírito Santo, dado pela primeira vez. Quando retornou, encontrou todos excitados pela constatação unânime de que em cinco diferentes citações daquele livro, sobre a ministração do batismo, havia um fenômeno comum que era o de “falar em línguas”, “asseverado de forma definida, como algo que realmente ocorreu, ou então deduzido pela narrativa registrada” (SHERRILL, 2005, p. 46-47). De início, Parham mostrou-se reticente, porém, depois se convenceu de que “o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o batismo do Espírito Santo” (MENDONÇA, 1990, p. 47).

O primeiro registro do “falar em línguas”, na escola de Parham, se deu na virada do ano, quando numa reunião de orações e preces, enquanto aguardava a vinda do novo século, uma de suas estudantes, Agnes N. Ozman Laberge (1870-1937), quando em estado de êxtase, falou em línguas estranhas. Posteriormente, nas semanas e meses que se seguiram a esse acontecimento, outros alunos e o próprio Parham passaram pela mesma experiência, confirmando assim sua tese¹⁵. Após esses acontecimentos tidos por Parham como uma terceira bênção, saíram em caravanas para visitar outras regiões dos Estados Unidos (CAMPOS, 2005).

Embora possa se considerar que o Pentecostalismo tenha-se iniciado com Charles Parham, porém, o estopim desse movimento (FREESTON, 1993, p. 74) foi o afro-americano William J. Seymour, ex-aluno de Parham, testemunha ocular do acontecido em Tópeka, cinco anos antes, que em 1906, após ter sido convidado a pregar para uma pequena comunidade holiness, em Los Angeles, de onde foi expulso¹⁶, se instala num antigo templo da Igreja Metodista Africana, localizado na Azuza Strett, 312, que estava desativado, tornando-se um marco histórico para o Pentecostalismo. No dia 6 de abril de 1906, acontece a histórica experiência do falar em línguas, desta vez sob a liderança de Seymour, “quando um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas [iniciando-se assim], pelo menos formalmente, o movimento pentecostal” (MENDONÇA, 1990, p. 47). Esse fenômeno

¹⁵ Motivado por essas experiências, Parham funda um periódico quinzenal, denominado “Apostolic Faith”, importante veículo de divulgação de seus ensinamentos sobre variados temas que aos poucos foram dando base doutrinária para o movimento pentecostal que se iniciava. (CAMPOS, 2005).

¹⁶ De acordo com Mendonça (1990, p. 47), Seymour baseou seu sermão em Atos 2,4, declarando que “Deus tem uma terceira bênção, além da santificação, isto é, o batismo do Espírito Santo”, o que escandalizou a evangelista Nelly Terry, que o expulsou da Igreja.

passou a se repetir cada vez com maior frequência e em grande escala, sempre acompanhado de “manifestações de línguas, profecias e orações em voz alta que ocorriam junto com cânticos espirituais” (ROMEIRO, 2005, p. 32).

Esse grupo, liderado por Seymour, que ficou conhecido como “Missão Apostólica da Fé” (posteriormente Assembléia de Deus), caracterizado pela informalidade, por uma música alegre, por experiências de êxtase, devido principalmente ao seu crescimento vertiginoso acabou por chamar a atenção da imprensa que à época “atribuiu a experiência desse grupo a um processo de africanização da cultura americana, divulgando esse movimento nacionalmente” (SIEPIERSKI, 2001, p. 43). Assim, aos poucos, esse movimento iniciado por Parham, de pequeno que era, torna-se um gigante com William Seymour, ganhando fama e extrapolando o continente norte-americano, pois de Azusa Street, após espalhar-se por todos os EUA, rompe as fronteiras alcançando o mundo inteiro.

Embora possa haver certa dificuldade em situar em que momento surge de fato o Pentecostalismo, se com Parham, com o batismo de Agnez Osman, ou se com Seymour, com o batismo do garoto de oito anos, certo é que há algo em comum a esses dois nomes, importantes para o nascimento desse movimento, que é a centralidade do batismo do Espírito Santo e de seu sinal físico que o evidencia, o falar em línguas estranhas (glossolalia), que na atualidade, juntamente com o dom de cura, dão acentuada característica aos movimentos pentecostais atuais como o neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica.

Para o Pentecostalismo Brasileiro, sem dúvida, embora Parham e Seymour sejam considerados fundadores formais do movimento pentecostal, o nome de maior expressão é o de W. H. Durham, por ter sido o responsável pelo envio ao Brasil dos missionários Luigi Francescon, Gunnar Vingren e Daniel Berg, fundadores das duas primeiras denominações pentecostais, em nosso país: a Congregação Cristã do Brasil, que no ano de 2010 completou cem anos e a Assembléia de Deus (AD), que neste ano também completa seu centenário.

3.2 O PENTECOSTALISMO PROTESTANTE BRASILEIRO EM ONDAS

Em trabalhos acadêmicos sobre o Pentecostalismo, alguns convergem no sentido de denominar a formação do pentecostalismo brasileiro em três ondas distintas, classificadas desta forma, primeiramente por Paul Freston e

posteriormente por Ricardo Mariano. Essa tipologia também será adotada por Brenda Carranza, como um recurso metodológico, para descrever o pentecostalismo carismático católico também em três ondas distintas entre si, demarcando momentos históricos importantes daquele movimento, desde seu aparecimento nos EUA, em 1967, até suas tendências de expansionismo internacionais, nos dias de hoje.

Apenas quatro anos separam o surgimento do pentecostalismo brasileiro do de sua matriz norte-americana. O início do pentecostalismo no Brasil se deve a três missionários: o italiano Luigi Francescon e os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, membros da igreja de Durham, que fazia parte do movimento iniciado por Seymour, até seu rompimento com ele, por questões doutrinárias. Francescon ficaria conhecido pela fundação da primeira Igreja Pentecostal no Brasil, a Congregação Cristã do Brasil, em 1910, em São Paulo, e logo depois, Vingren e Berg, pela fundação da Igreja Assembleia de Deus, em 1911, no Pará.

Do ponto de vista de Mendonça (1990, p. 46), desde 1950 até princípios da década de 1970, tal foi o florescimento das Igrejas pentecostais no Brasil que se tornou difícil hoje “fazer um levantamento completo delas, principalmente por causa da efemeridade e da itinerância de alguns grupos”. Isso se complicou principalmente com o surgimento, na década de 1950, das agências de cura divina. Para uma compreensão adequada do pentecostalismo, cabe diferenciar “Igrejas pentecostais de agências de cura divina”, de tal forma que “as questões levantadas em torno das características de um e de outro grupo permitem-nos distinguir entre pentecostais propriamente ditos, ou clássicos, e grupos ou agências de cura divina”. Dentro dessa compreensão, teríamos então, duas ondas: o pentecostalismo clássico, como a primeira onda e as agências de cura divina, como uma segunda onda.

Essa ideia das ondas, dispostas metodologicamente como uma ‘tipificação’ histórica, não é exclusiva dos autores brasileiros. O sociólogo britânico David Martin adotou o termo “onda”, em sentido figurativo, uma “metáfora marinha” (MARIANO, 2005), para estabelecer três momentos históricos distintos do protestantismo mundial: o puritanismo, o metodismo e o pentecostalismo. De acordo com Ricardo Mariano (2005, p. 28), o uso dessa metáfora nos EUA é comum “para classificar

distintos movimentos de renovação de linha pentecostal”. Lá, cada uma das três ondas é subdividida em correntes.¹⁷

A história do pentecostalismo brasileiro pode ser dividida também em três períodos históricos distintos, tendo em vista questões rituais, de crenças e teologias, que os diferencia entre si. Ao fazer um mapeamento do protestantismo no Brasil, como parte de sua tese de doutorado em sociologia, Paul Freston (1993), dispôs o período de implantação de Igrejas de linha pentecostal, em nosso país, em três ondas distintas. Para chegar à sua tipologia trouxe a baila, na sua reflexão, o CEDI, Antônio Gouvêa Mendonça e Carlos Rodrigues Brandão, comparando-os de acordo com a classificação que deram ao mundo pentecostal, conforme a seguir:

Quadro 1: Comparação tipológica entre autores

CEDI (1991)	Mendonça (1989)	Brandão (1980)
Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igrejas de Mediação
Pentecostalismo autônomo	Cura Divina	Pequenas Seitas

Fonte: Mariano (2005, p. 25)

Essas três tipologias são confrontadas por Freston que identifica nelas diversos pontos inconsistentes, carentes de plausibilidade, o que o leva a uma classificação mais completa, inovadora, dispondo o pentecostalismo brasileiro em três ondas distintas: a primeira onda vai desde sua fundação à década de 1950; a 2ª onda, da década de 1950 à década de 1970; e a terceira onda, da década de 1970 até os dias atuais, conforme a seguir:

TIPOLOGIA PROPOSTA POR PAUL FRESTON	
Primeira Onda do Pentecostalismo Brasileiro	Congregação Cristã (1910) Assembléia de Deus (1911)
Segunda Onda do Pentecostalismo Brasileiro	Evangelho Quadrangular (1951) Brasil para Cristo (1955) Deus é Amor (1962)
Terceira Onda do Pentecostalismo Brasileiro	Universal do Reino de Deus (1977) Internacional da Graça de Deus (1980)

¹⁷ Mariano (2005, p. 28), cita Burgess e MacGee, segundo os quais “a primeira onda é a pentecostal propriamente dita [...] A segunda onda [...] [anos 50 e 60] constitui o movimento de renovação carismática, denominado inicialmente de neopentecostal [...] A terceira onda, iniciada nos anos 80, é o *mainstream church renewal*.”

Adotando a mesma linha de Paul Freston, ao dividir o pentecostalismo em três ondas, Ricardo Mariano (2005, p. 28-32) vai além, aperfeiçoando-a e dando-lhe um novo arranjo interno. A segunda onda é ampliada, dando espaço para a Casa da Bênção, enquanto que a terceira onda é grandemente acrescida.

TIPOLOGIA PROPOSTA POR RICARDO MARIANO	
Primeira onda: Pentecostalismo clássico	Congregação Cristã no Brasil (1910) Assembléia de Deus (1911)
Segunda onda: Deuteropentecostalismo	Igreja do Evangelho Quadrangular (1953) O Brasil para Cristo (1955) Deus é Amor (1962) Casa da Bênção (1964) e várias outras de menor porte
Terceira onda: Neopentecostalismo	Universal do Reino de Deus (1977) Internacional da Graça de Deus (1980) Cristo Vive (1986) Comunidade Sara Nossa Terra (1976) Comunidade da Graça (1979) Renascer em Cristo (1986) Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) Comunidade Cristã Paz e Vida (1996) Igreja do Avivamento Contínuo (2002)

Embora Mariano posicione a Casa da Bênção na segunda onda, a mesma apresenta praticamente todos os elementos característicos do neopentecostalismo, principalmente no que se refere à Teologia da Prosperidade (TP), ao diabo e demônios, demonstrando assim haver uma linha muito tênue separando a segunda e terceira ondas (ROMEIRO, 2007, p. 128).

3.2.1 As duas primeiras ondas do pentecostalismo brasileiro

A primeira onda do pentecostalismo brasileiro, considerado como pentecostalismo clássico, formado pelas igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus, corresponde a um reinado absoluto sem concorrentes, por um período de quatro décadas, que vai desde seu momento fundacional até o aparecimento das igrejas de cura divina. As duas igrejas que formam a primeira onda apresentam as principais características: anticatolicismo radical; doutrina fundamentada nos dons carismáticos, com forte ênfase no dom de línguas; crença

na parusia;¹⁸ crença na salvação paradisíaca e prática de um sectarismo radical e ascetismo extramundano. Caracteriza-se ainda por abrigarem pessoas pobres e semi-analfabetas (MARIANO, 2005, p. 37).

A segunda onda começa nos anos 50, com a Igreja do Evangelho Quadrangular. A linha distintiva dessa onda para com a anterior, além das características próprias se deve também ao longo período de aproximadamente quarenta anos que as separam. De acordo com a tipologia proposta por Mariano, além de outras denominações de pequeno porte faz parte dessa onda igrejas de maiores expressões como: Deus é Amor e a Casa da Bênção de Deus. Essa subclassificação, além de ser denominada de “deuteropentecostalismo”, é também chamada de “pentecostalismo de cura divina”, por ter como uma de suas características a ênfase na cura divina. Além de manter as características do pentecostalismo clássico, essa vertente é ainda caracterizada por um proselitismo de grandes massas, cuja prática se dá pelo uso de rádio e concentrações em locais públicos, que vem sendo grandemente copiada e repetida desde então, por outras igrejas que lotam teatros, cinemas, praças, ginásios de esporte e estádios de futebol (SOUZA, 2005, p. 16). Além disso, essa onda caracteriza-se por um acentuado antiecumenismo, por lideranças fortes, pelo estímulo “à expressividade emocional”, pela participação político-partidária (MARIANO, 2005, p. 37).

3.2.2 Terceira onda do pentecostalismo: o neopentecostalismo

A terceira onda do pentecostalismo brasileiro, segundo Freston (1996, p. 72), tem início na segunda metade da década de 1970, no Rio de Janeiro, com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Assim, com a IURD, a terceira onda começa e se firma no Rio de Janeiro vindo a crescer e se fortalecer, nas décadas de 80 e 90. Mariano (2005, p. 32) explica que a terceira onda “demarca o corte histórico-institucional da formação de uma corrente pentecostal que será aqui designada de neopentecostal [...] para classificar as novas igrejas pentecostais”, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

As mudanças que distinguem a terceira onda das anteriores são radicais. Muda-se o palco, o cenário e o sujeito. Mendonça (2006, p. 109), aponta o

¹⁸ A parusia, um termo usado no evangelho de Marcos, nos capítulos 16,7; 13,26 e 14.62, significa a volta imediata (iminente) de Jesus Cristo. (AZEVEDO, 2002, p. 54).

neopentecostalismo como o “outro sujeito” que usa “várias personas” ao mesmo tempo. “Uma, mais ou menos indefinida, com cores indistintas, aponta para a evangélica, mas as outras seguem no cenário numa sequência ritmada de profeta exorcista e de atores de outras práticas xamanísticas do ideário religioso brasileiro.” A principal distinção com relação ao pentecostalismo tradicional, segundo Mariano (2005, p. 36-37), consiste em “suas arrogadas formas de inserção social e seu *ethos* de afirmação do mundo”, o que provoca uma ruptura com o sectarismo e ascetismo puritano, representando “uma mudança muito grande nos rumos do movimento pentecostal, a ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo”.

Para que uma igreja seja classificada como neopentecostal é necessário, em primeiro lugar, que seja fundada a partir da metade da década de 70 devendo apresentar também “as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente” considerando que “quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)”, principalmente aquelas refutadas pelo pentecostalismo clássico, “mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal” (MARIANO, 2005, p. 37). O prefixo “neo”, do termo Neopentecostalismo, popularizado no Brasil por Ricardo Mariano (2005, p. 33), tem duplo sentido, mostrando-se apropriado para designar a terceira onda “tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo”. Embora esse termo seja recente para nós, o mesmo foi cunhado nos EUA, na década de 70, designando “as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi nomeado de carismático.”

O Neopentecostalismo não pode ser definido como denominação, pois não apresenta uma homogeneidade ritual, doutrinária e teológica, vez que se observa facilmente, nas igrejas que o compõem, uma diversidade na forma de crença, de culto e de pregação doutrinária e embora “algum grupo possa apresentar uma ou mais práticas de uma denominação, elas não são suficientes para classificá-lo como tal” (ROMEIRO, 2005, p. 49). Por outro lado, as igrejas que o compõem não podem ser definidas como seitas, por não se tratarem de grupos fechados, rigorosos, exigentes, ascetas, virtuosos. Ao contrário, são organizações abertas (MARIANO, 2005, p. 33). Em função disso, parece ser mais apropriado denominar socialmente o pentecostalismo como “movimento”.

3.2.3 Características do neopentecostalismo

Determinar as características do neopentecostalismo não é fácil, pois as mesmas podem variar de uma denominação para outra. Muito diversificado em sua expressão ritual, doutrinária e teológica, esse movimento tem uma marca indelével, distintiva, que a ele remete de imediato: a oferta de bens salvíficos, envolvendo a magia, presente nos discursos e práticas cotidianas das igrejas que o compõe. Tivemos oportunidade de refletir no capítulo anterior sobre a contraposição magia e racionalidade, principalmente na linha de pensamento de Cristián Parker e Paula Montero, cuja reflexão se encaminha mais para uma racionalidade da própria magia do que para a sua irracionalidade, o que de certa forma, supera tal contraposição. Seguindo esse raciocínio de Parker e Montero e o conceito de “liquidez” de Bauman, as fronteiras que separam a racionalidade da irracionalidade, no que se refere à prática da magia no neopentecostalismo, se tornam fluídas, assim como também as fronteiras que separam, por exemplo, a IURD com relação ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras, no que se refere à reapropriação de elementos de uma e de outra expressão religiosa, para suas práticas cúlticas. A magia ocupa centralidade nas práticas neopentecostais, principalmente da IURD, sendo como que um motor a impulsionar toda a “dinâmica central de seus cultos e pregações, como uma espécie de concretização da graça original de Deus, perdida pelo pecado e inacessível aos que não aceitaram Jesus” (PASSOS, 2005, p. 68).

Embora o neopentecostalismo seja diversificado em sua prática ritual, doutrinária e teológica, além da oferta de bens salvíficos, pontuados pela prática da magia, que lhe confere uma marca exponencial, num concorrido mercado religioso que extrapola o próprio cristianismo, existem ainda quatro características básicas apontadas por Mariano (2005, p. 36), que formam um núcleo comum a todas as igrejas que fazem parte do neopentecostalismo, sobre as quais discorreremos a seguir: “1) Exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”. Mariano adiciona uma quarta característica apontada por Oro que consiste na organização estrutural tipo “Empresas”, que adotaremos o subtítulo de “organização empresarial”.

Ao discorrermos sobre essas características, o faremos tendo como referencia a IURD, por dois motivos: 1) Apesar de ser classificada como neopentecostal, em conjunto com outras igrejas, a IURD “parece ser um caso *sui generis*, que vem se destacando das demais não apenas por sua capacidade de expansão e crescimento como por seu estilo de culto e organização” (MARIZ, 2001, p. 13); 2) Esta é a denominação pentecostal com a qual a Renovação Carismática Católica tem maior proximidade.

3.2.3.1 Exacerbação da guerra espiritual

Em Max Weber vimos um duplo desencantamento do mundo. Primeiro, o jardim encantado foi desencantado pela Religião. Depois, a própria ciência desencantou a religião à luz das ideias ‘iluministas’ que elevou a razão humana ao seu patamar mais alto, fazendo com que o indivíduo passasse a ser controlado não mais pela emoção, ou pelo sentimento, enfim, pelos valores religiosos da racionalidade substantiva e sim pelos valores impostos pela racionalidade instrumental, relegando à irracionalidade quaisquer traços de atos de magia. No entanto, o que vemos hoje em dia, senão praças, estádios de futebol, velhos cinemas, teatros, igrejas (que se assemelham mais a empresas) lotados, com pessoas assistindo a práticas de exorcismos, com direito inclusive de serem transmitidos em tempo real para o mundo inteiro através da televisão?

O pentecostalismo clássico era caracterizado por dar ênfase ao batismo no Espírito Santo, tendo como sinal físico legitimador o falar em línguas. A característica forte da segunda onda foi a ênfase na cura. Na terceira onda, a ênfase se centralizou na libertação, por meio do exorcismo, da possessão demoníaca (FREESTON, 1996, P. 139). De acordo com Mendonça (2006, p. 112), a IURD “se constituiu e se expandiu pela negação e assimilação do universo simbólico das religiões afro-brasileiras, via a figura do diabo”. Desta forma, se re-apropria de elementos do inimigo, para combatê-los de forma exacerbada, dando-lhe centralidade, nos seus cultos de libertação, em que procura identificar a figura do diabo e de seu séquito de seguidores, com os “deuses das religiões afro-brasileiras e espíritas” (MARIANO, 2005, p. 43). De acordo com Bittencourt (1996, p. 28), essa identificação “representa um mecanismo de desmoralização dessas religiões”, além

de significar um “passo importante para obtenção da hegemonia religiosa no meio popular”, sendo este um dos grandes objetivos do neopentecostalismo.

Uma vez identificado o inimigo, o grande causador de males, arma-se o palco para a “guerra santa”. A IURD faz disso um verdadeiro espetáculo envolvendo “dramatizações rituais de exorcismos coletivos para libertar e converter adeptos dos cultos afro-brasileiros e de outras religiões” fazendo valer as concepções doutrinárias da “Teologia do Domínio” que se baseia “nas batalhas espirituais contra demônios hereditários e territoriais e na quebra de maldições de família” (MARIANO, 2005, p. 43), somente superáveis pela força divina. Os pastores e até mesmo obreiros se tornam os principais atores das sessões de descarregos da IURD. Conforme descreve Oro (1996, p. 58), em “ato contínuo, submetem-nos, anulam-nos e expulsam-nos, sob aplausos efusivos dos fiéis, onde se vê a religião se dando em espetáculo.” A expulsão dos demônios que se dá “graças a uma intervenção exterior, é condição da eficácia terapêutica” pelos efeitos que produz no fiel.

3.2.3.2 Pregação enfática da Teologia da Prosperidade

Na configuração doutrinária da IURD, o aspecto escatológico não é evidenciado. Sua soteriologia se dá na imanência deste mundo e não na transcendência. Embora se refira ao transcendente, de onde extraem forças para vencer os demônios e também a cura de doenças e de tantos outros problemas principalmente de ordem financeira, a finalidade de suas ações não é o outro mundo, mas sim o aqui e agora. Para os pentecostais o que importa é este mundo. Como diz Pierucci (2003, p. 82), “antes de tudo, este mundo. No princípio, este mundo. De saída, este mundo.” Sua ação religiosa é realizada para “que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra” (WEBER, 2009, p. 279). Nesse apego inalienável por este mundo, o Nazareno se torna nada mais nada menos que um mero recurso utilitarista para salvar o fiel das mazelas ‘deste mundo’.

Ao adotar um discurso negador da pobreza, a IURD se aproxima das CEBs. Com um discurso de caráter empreendedor, fundamentado na TP, incute em seus fiéis a ideia de fortuna, em que os mesmos possam “mudar suas condições econômicas em um ‘momento de sorte’ como ‘uma espécie de milagre” (MENDONÇA, 2006, p. 120). A diferença do discurso entre ambas consiste em que as CEBs representam uma “religião de mudança”, enquanto que a IURD “é uma

religião de resultados'. Como diz Stoll, 'render-se a Cristo é mais fácil do que transformar a ordem social'" (FRESTON, 1996, p. 148-149). A TP rejeita completamente as soluções clássicas para as antigas teodiceias. De acordo com sua doutrina "os fiéis seguidores alcançam certos gozos de ordem material que são em parte a comprovação de que Deus está do seu lado" (SOUZA, 2006, p. 201). Assim, reinterpreta o sentido do sofrimento, "conferindo-lhe um valor inédito na história do cristianismo" e contrariamente à "positividade encontrada nas grandes teodiceias do sofrimento" que, no cristianismo, tem a cruz como símbolo máximo, "o sofrimento 'volta' a ser o sinal da desgraça, da ira ou do abandono da divindade em relação a uma determinada pessoa" (SOUZA, 2006, p. 202).

Os discursos dos pastores da Universal giram em torno da tríade: dar, receber e retribuir, associando o sentido econômico "à eficácia simbólica", comprovada pelos testemunhos, que também evidenciam o grau de fortalecimento "do espírito de disponibilidade dos fiéis em contribuir financeiramente com uma igreja através da qual diariamente Deus realiza milagres" (ORO, 1996, p. 76). A pressão é muito forte sobre os fiéis, principalmente sobre os de classe mais baixa, pois os pastores insistem na ideia de que "nada se obtém gratuitamente, nem mesmo em relação ao sobrenatural, e que o dinheiro constitui o bem mais significativo para selar esta relação" (ORO, 1996, p. 84) e, a fim de atingir seus objetivos (dinheiro e mais dinheiro), não só se empenham em se apropriar do "repertório simbólico" dos fiéis, mas também no sentido de manipulá-lo, com frases curtas e diretas, como "nada se pode obter gratuitamente, nem mesmo de Deus" e que "para se obter alguma graça é preciso antes realizar ofertas". "É dando [dinheiro] que se recebe" [graça]. Enfatizam ainda haver "uma relação equitativa entre a quantia doada e a intensidade do 'milagre' desejado. Ou seja, quanto maior for a oferta maior também será o milagre." (ORO, p. 78-80).

A TP é sempre legitimada pelos testemunhos no rádio e na TV, de crentes bem-sucedidos que com o auxílio da graça divina se converteram a Jesus, conseguindo em consequência a resolução de seus problemas mundanos referentes a "casamentos restaurados, curas milagrosas, superação de depressão, do alcoolismo, do uso de drogas e até do envolvimento em crimes". Existem ainda testemunhos falando de "empregados que se tornaram patrões, da aquisição de carros e imóveis luxuosos, de lucro nos negócios, de sucesso e vitória nas mais variadas atividades" (MARIANO, 2005, p. 46). Os testemunhos sempre enfocados

como resultados da participação do fiel em campanhas (envolvendo sempre a parte financeira, principalmente de doações e dízimo), criam um clima de euforia e expectativa para as pessoas presentes que identificam seus problemas facilmente com alguma das situações expostas, o que reforça sua adesão (se é um visitante) ou sua permanência na organização (enquanto um adepto em potencial). Assim, sempre motivado por um clima de “euforia, celebração e comemoração pelas bênçãos alcançadas, o novo adepto não sentirá dificuldade em se adaptar, pois conforme o prometido ele tem muito a ganhar” (ROMEIRO, 2005, p. 135).

3.2.3.3 Liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade

O pentecostalismo clássico até pouco tempo era caracterizado por um rigorismo muito grande no que se refere aos usos e costumes, recomendando ao fiel que para alcançar a santidade deveriam ter, como prática ascética, uma postura digna sendo “vaso e instrumento do Espírito Santo”. Uma marca distintiva desse tipo de ascetismo de rejeição do mundo se traduzia na assunção de uma “nova identidade negadora de vaidades, prazeres e modismos mundanos” (MARIANO, 2005, p. 45). O neopentecostalismo rompe com tudo isso ao liberalizar os estereotipados usos e costumes de seus fiéis, acomodando-se com rapidez “à sociedade inclusiva, à cultura e à religiosidade popular” mostrando-se, em função disso, menos sectarismo do que os pentecostelistas clássicos. Para o fiel, o que interessa é ter uma vida plena perante a satisfação de seus “interesses estritamente mundanos”, sob a graça de Deus, “sem culpas, sem rodeios ou escamoteações” (MARIANO, 2005, p. 45).

Basicamente a ética comportamental da IURD difere do pentecostalismo clássico em dois aspectos: Liberalização do vestuário e embelezamento feminino, bem como no controle disciplinar. Ao trabalhar com “um conceito de *camadas* (mero assistente, membro, obreiro, pastor)” a IURD abandona “a tradição pentecostal de usar um código de vestimenta como porteira da comunidade e abrindo mão dos controles disciplinares [...] atraindo para seus cultos um tipo humano que não se vê na AD”¹⁹ (FREESTON, 1996, p. 137). O lado negativo disso é que com “a perda gradativa de um referencial de valores morais e éticos, cada vez mais obscuros no

¹⁹ AD – Assembléia de Deus.

contexto de um processo compulsório de liberalização dos costumes”, acaba por gerar insegurança, além de abalar “sensivelmente as relações familiares” (BITTENCOURT, 1996, p. 26).

O aspecto moralista comum nas igrejas cristãs tradicionais raramente aparece no discurso da IURD e quando acontece se dá de forma muito discreta, quase imperceptível. Uma coisa, porém, é bastante ressaltada: Jesus, além de ser o modelo de comportamento a ser seguido pelo crente é garantia de recompensa pela oferta do fiel e o pastor, “mais do que o vigilante do comportamento moral, é a autoridade que *queima* os demônios.” De resto, vale dizer que “bem mais do que um padrão de atitudes, requer-se a fidelidade nas ofertas, única garantia de entrada na posse”. Desta forma, a oferta de “salvação imanente e pragmática” da IURD, se dá muito mais pela “fidelidade na oferta” do que propriamente pela superação de “uma ‘prova ética’ do tipo amor, fé e caridade”, a exemplo do catolicismo (GOMES, 1996, 248-249).

Os meios de comunicações, principalmente Rádio e Televisão, antes rejeitados pelo pentecostalismo clássico que passaram a ser adotados pelo deuteropentecostalismo, agora, num mundo globalizado, são amplamente explorados pelo neopentecostalismo. A IURD ingressou com tudo no universo dos meios de comunicações, inclusive tornando-se proprietária de uma das maiores emissoras de TV do país, a rede RECORD. Há também uma forte tendência do neopentecostalismo pela política. Algumas denominações têm-se feito representar no legislativo municipal, estadual e federal. No Congresso Nacional, a IURD exerce forte influência, tendo inclusive organizado a “bancada evangélica”, naquilo que Souza (2006, p. 203), se refere como uma implementação da “idéia de uma nova cruzada que visaria recristianizar o mundo pelo ‘alto’”.

3.2.3.4 Organização empresarial

Ninguém mais estranha, nos dias atuais, quando se passa na frente de lugares onde antes funcionavam grandes lojas, teatros e cinemas e que hoje ostentam letreiros com o nome “Igreja Universal do Reino de Deus”. Aquelas edificações urbanas e até mesmo interioranas, onde funcionam os templos pentecostais da primeira onda, facilmente identificáveis como sendo realmente uma igreja, embora não ostente a cruz (tradicional no catolicismo), parecem ter ficado

para trás, pelo menos para o neopentecostalismo, o que por si só já a remete mais a uma empresa do que à igreja propriamente dita. Isso mesmo, uma das principais características do neopentecostalismo “consiste em sua estruturação segundo o modelo empresarial no seio do qual o dinheiro circula largamente revestindo-se de sentidos diferentes para os dirigentes das igrejas e para os fiéis”. Com isso se conclui que o pentecostalismo “não somente não passa ao lado da questão financeira como assimila a lógica capitalista” (ORO, 1996, p. 70). A própria Teologia da Prosperidade fomenta a estruturação das igrejas seguindo o modelo “empresa”.

Apresentando uma estruturação empresarial, segundo Freston (1996, p. 142), a IURD “trabalha com um conceito de camadas” (e nisso ela se torna um modelo para as demais): No nível inferior, o mais baixo, “oferecem-se serviços para uma clientela flutuante.” No nível seguinte, localizam-se os membros, dos quais “ainda não se fazem muitas exigências comportamentais.” Estas são maiores no “nível dos obreiros voluntários”. Por fim, no nível superior, estão os pastores pagos. De acordo com esse autor, o sucesso da IURD, ao que tudo parece, tem muito a ver “com o cruzamento que faz entre duas pontes: uma que liga à tradição religiosa nacional e outra ligada com a cultura urbana do Brasil moderno.” Esse cruzamento é contrastado “entre os estilos culturais do pastor Universal e do pastor tradicional da Assembléia de Deus [...] [em] paralelo àquele entre o empresário tradicional e o moderno” (FRESTON, 1996, p. 142).

Organizada de forma tal a facilitar tanto a centralização de controle quanto a constante inovação metodológica, a IURD tem Edir Macedo como seu líder absoluto, que figura como um empresário e administrador bem sucedido, inclusive com formação universitária, o que o distancia em muito, dos líderes de outras denominações como Mello e Miranda. Ele mantém as rédeas da sua igreja “graças ao seu monopólio teológico e ideológico” (FRESTON, 1996, p. 146).

A IURD faz uso de uma pesada campanha de marketing para arrecadar dinheiro, que envolve uma grande mobilização de fiéis em torno do dízimo e das ofertas, em troca de solução de seus problemas não resolvidos na esfera pública. Para tanto, coloca à sua disposição um corolário de ofertas em seus cultos diários e nas campanhas, festivais, cruzadas e concentrações, estrategicamente calculados, para arrecadação financeira. Seguindo a lógica do marketing comercial, a IURD cria um clima de sugestão, a fim de atrair seus clientes. Identifica suas necessidades, apresenta-lhes soluções e os incentiva à compra dos bens que lhes oferece durante

os cultos e demais eventos que realiza que além de cura e libertação, oferece outros bens por ela considerados como sagrados, tais como: “água, sal, sabonete, óleo, lenço, xampu, chaves, e outros, que uma vez abençoados pelos pastores passam a ser considerados portadores de eficácia simbólica em termos de cura, proteção e segurança” (ORO, 1996, p. 74-75).

3.3 RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL

A religiosidade neopentecostal é pautada pela emoção e pela alegria, de tal forma que os cultos são celebrados de modo enfático focando a felicidade e a prosperidade. A miséria e o sofrimento são referidos de forma positiva, ou seja, capazes de serem superados de imediato. A realidade dos doentes é mostrada, porém, em vista a devolver-lhes a saúde e assim, alegrar-se com o milagre. Ao evocar conflitos, os pastores pentecostais ou obreiros o fazem a fim de celebrar a reconciliação, e enquanto “religiosidade de felicidade, seu ato cültico principal é o louvor” (HOTTZ, 2002, p. 200-201), cuja externalização faz-se por meio de espetáculos, bem ao estilo ‘programas de auditório’.

Nesse clima de forte emoção e sentimento, Deus não é aceito “como verdade, e sim como uma presença sentida”. Desta forma, a espiritualidade neopentecostal se sintoniza “com o contexto cultural em que se percebe a passagem de uma orientação clara para Deus, ou a ‘transferência, para a busca de soluções imediatas, às vezes quase mágicas, dos problemas humanos de todos os dias” (HOTTZ, 2002, p. 201). Em correspondência com uma era caracterizada pela centralidade do indivíduo, a religiosidade neopentecostal se dá de forma individualista em que o indivíduo procura legitimar sua fé de forma subjetiva, ou seja, dentro de si mesmo.

Os neopentecostais fazem pouco ou quase nenhum uso da Bíblia, sendo a mesma considerada como um simples amuleto (BITTENCOURT, 1996, p. 32) e mesmo quando usada, o fazem sob uma perspectiva utilitarista, para referir-se a situações de problemas ou de aspirações diversas, de seu cotidiano. No neopentecostalismo, como afirma Romeiro (2005, p. 131), quando esses assuntos são trazidos à tona, o são apenas em vista do “marketing, e não das Escrituras.”

3.4 NEOPENTECOSTALIZAÇÃO

A modernidade líquida é caracterizada por Bauman (2001, p. 8) por seu estado de fluidez. Diferentemente dos sólidos, os fluídos “não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou mudam seu caminho”. Uma vez em contato com sólidos “emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecem sólidos, são alterados – ficam molhados ou encharcados”. Isso ilustra bem as tendências atuais referentes a um processo de mudanças que estão ocorrendo no campo religioso brasileiro no que se refere ao protestantismo histórico, ao pentecostalismo e ao carismatismo católico, com relação ao neopentecostalismo. Otávio Velho (1999, p. 55) sugere que estamos vivendo um período por ele denominado de “espírito de época” e ilustra isso citando uma ideia de Alphonse Dupront, segundo a qual está acontecendo no campo religioso “uma corrosão da cultura cristã (uma descristianização) que impede a transmissão da mensagem religiosa por via da tradição”. Isso favoreceu o duplo florescimento do movimento pentecostal e da RCC, tendo “a volta do Espírito como sinal dos tempos, ultrapassando os limites de uma racionalidade estabelecida.”

Por coincidência, segundo o autor, fala-se na tendência de um processo de neopentecostalização, no campo religioso brasileiro, verificado por Mariano, no meio protestante, referindo-se a um duplo movimento, no sentido de Bauman, de “diluir fronteiras”: de um lado, a influência do neopentecostalismo que se impõe como modelo ideal, um novo modo de “ser igreja”, na era contemporânea, a ser seguido; e de outro, a disposição das outras igrejas (pentecostalismo, deuteropentecostalismo e protestantismo histórico), no sentido de “incorporar os modismos teológicos e rituais bem-sucedidos do neopentecostalismo”, absorvendo e reproduzindo “as novas crenças e práticas de sucesso e agrado das massas” (MARIANO, 2005, p. 38-39). Na perspectiva de Bauman, isso faz com que ocorra uma aproximação do neopentecostalismo com relação ao pentecostalismo, deuteropentecostalismo e protestantismo histórico²⁰, encurtando ou diluindo as fronteiras existentes.

²⁰ No protestantismo histórico a neopentecostalização é identificada com o termo “renovada”, referindo-se às novas vertentes tais como: Igreja Batista “Renovada”, Igreja Presbiteriana “Renovada”, Igreja luterana “Renovada”. Embora não se assumam como neopentecostais, essas igrejas acabam incorporando em suas práticas litúrgicas a “espontaneidade no louvor, prédica mais subjetiva e menos hermenêutica, maior espaço para o experimental/místico com a possibilidade de ‘atuação’ dos chamados dons espirituais.” (ALENCAR, 2007, p. 110). Nem o catolicismo escapa da neopentecostalização o que hoje reduz substancialmente as fronteiras existentes, por exemplo, entre uma igreja da RCC e uma IURD, no que se refere a técnicas ligadas às práticas mágicas de “cura e

Isso leva Velho (1999, p. 55) a propor uma reinterpretação dessa ideia de Dupront “de quebra da tradição”, em conformidade com a literatura atual sobre “*destradicionalização*”, que no contexto contemporâneo ganharia um novo significado, identificando-se mais “com a reflexividade e conseqüente perda de alinhamento *automático* com a tradição” e menos com a simples quebra da tradição, “o que seria aparentemente próprio de uma hermenêutica, que interrompe o pertencimento do mundo por tradição a fim de significar (Ricoeur 1995)”. A partir dessa reinterpretação, pode-se associar esse processo de ‘neopentecostalização’ “a outros elementos ligados à destradicionalização, como a ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação”. Pode ainda ser associada “menos a uma negação da cultura, e mais ao deslocamento já referido da noção de cultura numa direção expressivista”, podendo-se agregar outros elementos tendenciais tais como: “a relativização – realizada de modos certamente diversos e complexos – da oposição público-privado e da oposição racionalidade-afetividade, essa última tendo repercussões até na área da pesquisa neurobiológica e da cognição” (VELHO, 1999, p. 55).

Esse processo de neopentecostalização que implica uma perda de função integrativa e fundacional da religião pode estar apontando em duas direções: na direção de “uma historicização radical, de uma maior fluidez”, e na direção de “uma atenção aos *sinais dos tempos* e da *bênção* da contingência.” E aqui o autor parafraseia o vocabulário weberiano dizendo que “tudo isso vai muito mais na direção do ‘carisma’ que da ‘racionalidade’” (VELHO, 1999, p. 55-56). Outra característica desse processo é uma “desteologização” de forma generalizada, não restrita a grupos pentecostais, que de acordo com a máxima do espírito de Pentecostes de que “*o Espírito sopra onde quer*”, poderia aproximar-se de outras “experiências afetivas fortes, como as associadas em geral aos ‘estados alterados de consciência’ e à ‘libertação’”, sendo que esta última também estaria “comprometida com outro elemento – a ênfase pragmática nos resultados – que parece substituir a ênfase clássica na conversão, na mesma medida em que as manifestações substituem os argumentos” (VELHO, 1999, p. 56).

Certo é que na modernidade líquida em que as fronteiras entre tradição e modernidade se diluem, as igrejas do protestantismo histórico, a fim de sobreviverem em uma realidade de mercado religioso, cuja concorrência é acirrada, com uma vantagem enorme para o lado neopentecostal, acabam por copiar aquilo que deu certo para o outro e, assim, se submetem a esse processo de 'neopentecostalização' que pode ser definido mais como uma mudança de carismas, ou seja, uma renovação carismática, a exemplo do que aconteceu com a Igreja Católica. Assim, é comum encontrarmos sempre uma igreja histórica, como a batista, presbiteriana e luterana, por exemplo, associada ao termo 'renovada', que lhe dá identidade de uma igreja 'neopentecostalizada' ou carismaticizada.

3.5 UMA TIPLOGIA DO PENTECOSTALISMO CATÓLICO: A RCC EM ONDAS

A Igreja Católica sempre se destacou como a religião mais influente em toda a história do Brasil. Desde o descobrimento contribuiu para a formação sociocultural do nosso povo mantendo, por longos anos, o monopólio como igreja majoritária dos brasileiros. Isso faz com que ela seja um elemento de fundamental importância para a compreensão da cultura brasileira. De acordo com Pierre Sanchis (1996, p. 36) “é impensável um Brasil que não se defina, entre outros traços, pelo catolicismo.” Porém, a situação da Igreja Católica no país parece estar mudando nos últimos anos. Após perder seu monopólio, quando da separação entre Igreja e Estado, a hegemonia católica agora está em xeque, pois vem perdendo “o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro”, conforme o revelam o Censo Evangélico (SANCHIS, 1996, p. 36).

Até os anos 70, o Brasil parecia ser um país católico. Era a religião da maioria e praticamente mantinha o monopólio de crenças e de atitudes religiosas. Porém, de acordo com os censos realizados no país, a porcentagem dos católicos vem caindo gradativamente. De 90%, em 1980, caiu para 83,3%, em 1991 e para 73%, em 2000 (ANTONIAZZI, 2006, p. 10). Essa diminuição da porcentagem de católicos, conforme evidenciada pelos censos, “está associada ao rápido crescimento populacional (migrações!) e à lentidão ou insuficiência da resposta pastoral da própria Igreja a esse fenômeno demográfico”. Outro fator a se considerar nessa baixa é o fato de que na maioria das vezes “não foram os fiéis que abandonaram a Igreja Católica,

mas esta deixou sem o devido acompanhamento pastoral, importantes grupos da população” (ANTONIAZZI, 2006, p. 29).

Por dois milênios, a influência da Igreja Católica se fez sentir no mundo inteiro, principalmente no ocidente, até perder sua hegemonia com o advento da secularização, quando então se viu relegada à esfera privada. Somado a isso, a mesma se viu cada vez mais impelida a promover um “aggiornamento” interno, para não ficar à margem das grandes transformações que estavam ocorrendo no mundo moderno. Assim, promove o Concílio Ecumênico Vaticano II, a fim de contextualizar-se com as realidades prementes de um mundo em mudança. Com esse Concílio, a Igreja Católica saía de um longo período de conservadorismo abrindo suas portas para o mundo. Tal abertura, porém, conforme salienta o Pe. Mário de França Miranda (2006, p. 160), “trouxe para dentro [da Igreja] a sociedade pluralista, com suas diferentes matrizes culturais”. Segundo esse autor, “mesmo rejeitando o que nesse pluralismo se opõe ao Evangelho, como o individualismo, o hedonismo ou o culto à produtividade e ao lucro, a Igreja vê nascer em seu interior certa diversidade de expressões na fidelidade à mesma fé.”

Além das grandes mudanças promovidas, o Concílio Vaticano II fomentou o surgimento de pastorais como: a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Pastoral Operária (PO), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), além de um Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (LENZ, 1992, p. 125), que se alimentaram do néctar da Teologia da Libertação, que por sua vez também ganharia força com esse Concílio até a posse do Papa João Paulo II. Foi nesse contexto pós-conciliar, que a Renovação Carismática (RCC) a exemplo dos outros movimentos, também encontrou terreno fértil para instalar-se. Desde seu aparecimento nos Estados Unidos, em 1967, até os dias de hoje, a RCC é o movimento que mais vem crescendo e ganhando força dentro da Igreja. Embora haja rejeições por parte de fiéis tradicionais e de autoridades eclesiais, a RCC não é um movimento sectário e ganha força cada vez mais com a crescente adesão de leigos, padres e bispos, que lhe dão força e legitimidade. Em resumo: A RCC veio para ficar.

3.5.1 RCC: Um movimento de dupla reação

Por mais que a Igreja Católica tenha procurado alinhar-se com a modernidade, com práticas religiosas “estritamente enquadradas num sistema

religioso de origem ocidental, mais racional às vezes do que aberto aos sentimentos e à emoção” (ANTONIAZZI, 1996, p. 21), o que fez com que se mantivesse a distância de religiosidades com tendências mágicas próprias, citando como exemplo o catolicismo popular, é impossível enquadrá-la como uma religião homogênea. Algo soa incontestável com relação à Igreja Católica: “Há religiões demais nesta religião”, afirma Sanchis (1992, p. 33), o que não permite situá-la “num quadro de homogeneidade”. Ao contrário, trata-se de uma religião heterogênea sendo mais adequado falar em catolicismos: “Há um catolicismo ‘santoral’, um catolicismo ‘erudito ou oficial’, um catolicismo dos ‘reafiliados’, marcado pela inserção num ‘regime forte’ de intensidade religiosa’ (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático” (TEIXEIRA, 2005).

A blindagem apenas aparente que revestia de racionalidade a Igreja Católica dando-lhe um caráter clerical burocratizado, não foi suficiente para impedir que surgisse em seu seio, a RCC, e desta vez, não mais como uma religiosidade vista a distância, como o catolicismo popular, mas presente em sua prática celebrativa do altar, com direito a se transformar num banco de ofertas de bens mágicos de cura e de libertação. E tem mais, passando até mesmo a ser considerada como uma ‘válvula de contenção’, para o escoadouro até então incontrolável de fiéis para o lado pentecostal. Desta forma, por mais antagônico que possa parecer, o pentecostalismo (seu concorrente direto no campo religioso), ao subtrair milhares de fiéis da Igreja Católica, naquilo que Oro considerou o “avanço pentecostal”, acabou por contribuir para o enraizamento da RCC, no próprio seio da Igreja Católica.

Desde seu surgimento, a RCC sempre causou polêmica: de um lado, porque fica bastante evidente sua semelhança com o pentecostalismo, tendo como diferencial apenas o fato da crença em Maria, da obediência à doutrina e dogmas da Igreja Católica, bem como ao papa (e isso lhe dá identidade pentecostal católica). Trata-se de um “movimento religioso que põe em evidência, expõe as diferentes e contrárias posições ideológicas, doutrinárias e pastorais existentes no episcopado brasileiro” (ORO, 1996, p. 113). Em função disso, é vista, principalmente pela ala progressista da Igreja (Teologia da Libertação), como sendo um movimento sem qualquer compromisso com a “transformação da sociedade e desengajado com as várias pastorais”, além dos “excessos e abusos nas práticas religiosas” (ORO, 1996, p. 113). Por outro lado, salienta Oro, a ala moderada da igreja (os conservadores), embora não estejam “de acordo com todas as práticas rituais carismáticas”, tendem

a considerá-la “como um ‘fermento renovador’, uma ‘graça para a Igreja’, que se traduz em maior espiritualidade, santidade e vínculo dos fiéis à igreja”.

Seguindo essa lógica de pensamento (conforme acima exposto), a RCC pode ser pensada como um movimento de dupla reação (PRANDI, 1998, p. 11): uma interna e outra externa. Internamente, no âmbito da Igreja Católica, compete com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e externamente, tem como grande adversário religioso, seu concorrente direto, o pentecostalismo (que na sua disposição tipológica histórica mais recente recebe o nome de neopentecostalismo), com o qual, “apesar das diferenças doutrinárias ou teóricas – apresenta na prática fortes analogias” (ANTONIAZZI, 1996, p. 19). Para a ala conservadora da Igreja que a incentiva direta ou indiretamente, a RCC (usando uma expressão chula) é como uma arma a “matar dois coelhos com um tiro só”: no sentido de “agir simultaneamente em duas frentes visando restringir ao mesmo tempo o poder e a ação expansionista do pentecostalismo e [o poder e a ação] dos setores progressistas católicos [CEBs e teologia da libertação]” (ORO, 1996, p. 114), embora a própria RCC possa nunca ter se posicionado contra as CEBs e nem tenha sido necessário um esvaziamento dessas para que se expandisse.

Internamente, além de estruturar-se e expandir-se nacionalmente, a RCC ganhou “a adesão do clero, simultaneamente ao refluxo das Comunidades Eclesiais de Base” e da “asfixia da Teologia da Libertação” (TL) (SOUZA, 2005, p. 20) que se deu após a eleição do Papa João Paulo II. As diferenças entre RCC e CEBs se verificam facilmente na forma em que esses movimentos atuam: a primeira, de forma ‘vertical’ e a segunda, de forma ‘horizontal’. A RCC parece estar mais para o carisma, em função da leitura acrítica que faz da sociedade, se concentrando nos problemas individuais e não nos da coletividade, caracterizando-se, em função disso, por uma atuação que se dá de forma vertical, com uma religiosidade centrada na intimidade, motivada por uma leitura fundamentalista da Bíblia. Por seu lado, as CEBs fazem uma leitura crítica da sociedade, fundamentada no olhar teológico da Teologia da Libertação, sob a perspectiva dos excluídos, preocupadas com “a sociedade e suas estruturas, especialmente no que diz respeito às questões de justiça social”, atuando num âmbito horizontal, motivadas por uma leitura crítica da Bíblia que se constitui numa vivência religiosa traduzida na “ação” cotidiana, tendo como lema a “opção preferencial pelos pobres” (PRANDI, 1998, p. 11).

Embora a existência de uma não signifique a saída de cena da outra, é ponto pacífico que RCC e CEBs são movimentos que caminham em sentido contrário: enquanto a RCC tende a acomodar-se cada vez mais no seio da Igreja, por não questionar nada, tendo como estratégia aderir-se “à estrutura eclesiástica, conquistando paróquias e bispados” (PRANDI, 1998, p. 33), as CEBs, embora ainda possam ter espaço para atuação, se enfraquecem cada vez mais, principalmente por politizarem sua prática e seu discurso (BENEDETTI, 2001, p. 44). Por dar ênfase à “subjetividade, à solução individualizada dos problemas”, a RCC adapta-se perfeitamente à modernidade líquida no que se refere à centralidade do indivíduo. As CEBs, por sua vez, ao se preocuparem mais com os problemas sociais, se esquecem dos problemas pessoais ou individuais (BENEDETTI, 2001, p. 65) e em função disso se enfraquecem. Esse é o principal diferencial entre esses dois movimentos à luz de uma análise weberiana: enquanto as CEBs ideologicamente se situam num contexto de desencantamento do mundo, de uma religião racionalizada, ‘uma fé pés no chão’, com pretensão de mudar primeiro a sociedade, para conseqüentemente libertar o indivíduo de uma vida de miséria e opressão, a RCC, por suas próprias características, se apresenta como um retorno ao “jardim encantado”, ao mundo mágico e sua atuação prática leva-a primeiro a transformar o indivíduo interiormente, para depois transformar a sociedade.

Externamente, a RCC é vista como um movimento em oposição ao pentecostalismo, embora isso possa soar de forma paradoxal. Historicamente esse movimento católico foi beber em águas estrangeiras, cuja fonte, por sua vez, tem como um irmão gêmeo, uma espécie de espelho, no qual se contempla e, no entanto, apesar de todas as semelhanças, se encontra em estado de oposição e tensão. Apesar da oposição é nele que se inspira e é ali que extrai “concepções e práticas religiosas muito similares” (PRANDI, 1998, p. 11) que servirão de base para se colocar como forte concorrente na disputa pelo bem mais precioso no mercado religioso atual que é o fiel: de um lado, com vistas a resgatá-lo de volta para o seio da igreja, ou até mesmo para convencê-lo a não sair dela, de outro, porque o mesmo se traduz em garantia financeira para sustentação própria da igreja, com suas generosas ofertas e dízimos.

De acordo com Ari Pedro Oro (1996, p. 117), “as fronteiras que separam a RCC e o pentecostalismo não são tão nítidas quanto aquela que historicamente separava o catolicismo do protestantismo”. Embora ambos os movimentos lutem por

evidenciarem uma identidade (do lado da RCC a crença em Maria já é um elemento identitário), há mais pontos de convergência do que de divergência. A RCC conserva do pentecostalismo “o mesmo princípio pentecostal da atualização dos dons particulares do Espírito Santo, inclusive a glossolalia e a cura” (ORO, 1996, p. 117). Uma prática recente do neopentecostalismo, a exorcização do demônio, também está presente na RCC e não raras vezes a encontramos nas missas de cura e libertação (como na paróquia PSP) ou em reuniões em grupos de oração. Embora haja rejeições internas, a RCC não é um movimento sectário e se fortalece cada vez mais com a crescente adesão de leigos, padres e bispos, que lhe dão força e legitimidade.

A RCC acaba sendo um movimento que se adapta tranquilamente à modernidade líquida (embora recorra à magia para a solução de problemas mundanos de seus fiéis) justamente pela centralidade no indivíduo, da qual se ocupa e investe pesado, no sentido de sua conquista, oferecendo-lhe preciosos bens de salvação tais como cura e libertação.

3.5.2 Características e espiritualidade da RCC

Essencialmente, a RCC tem um caráter profético e missionário, com uma visão teológica fundamentada no relato de Pentecostes, com destaque para os dons e carismas “como meios de santificação pessoal e de serviço nas ‘estruturas terrenas’ e, na Igreja, a glossolalia (falar em línguas ininteligíveis), o repouso no espírito (êxtase espiritual), curas milagrosas, afirmação de revelações divinas” (CARRANZA, 2009, p. 36).

Ao contrário dos neopentecostais, a RCC faz uso constante da Bíblia. Porém, as leituras bíblicas se dão de forma fundamentalista. Como foi-nos possível observar em algumas reuniões de grupos de oração na PSP, os carismáticos abrem a bíblia aleatoriamente e leem uma mensagem movidos mais pelo sentimento, pela emoção, do que pela razão. No que se refere à figura do diabo (demônio), no meio carismático católico, de acordo com PRANDI (1998, p. 131) existe uma concepção de “um mal maior que é a soberba do homem e a indiferença a Deus, e isso é uma fonte de infelicidade e dor muito mais importante do que o agir de um ser de vida própria que está sempre se encostando e atormentando a vida das pessoas”. Embora o diabo exista e provoque o mal, o mal maior está em cada uma das

peças. Desta forma, embora exista a prática de exorcismos no meio carismático, esta se dá de forma mais discreta do que no neopentecostalismo. Na RCC, a guerra santa assume o nome de “guerra espiritual” tendo como adversários, a serem combatidos, o espiritismo, as religiões afro-brasileiras, a nova ERA etc. No movimento católico, o demônio não é invocado. Quando manifestado, não é humilhado, simplesmente ele é expulso. Nisto reside o diferencial entre a “guerra santa” neopentecostal (IURD) e a “guerra espiritual” da RCC.

Por sua proposta espiritual, a RCC se caracteriza mais como um movimento de reavivamento religioso do que como um movimento de conversão, sendo levado, de preferência, a “setores da Igreja Católica onde a prática sacramental e a vinculação institucional com a Igreja já são intensas” (OLIVEIRA, 1978, p. 29). O termo “reavivamento” é utilizado para dar ênfase à “continuidade entre a vivência religiosa anterior e posterior ao ingresso [na RCC]”. Nesse sentido, a RCC “funciona como agente catalisador da vivência religiosa estimulando-a fortemente, dando-lhe um novo dinamismo ou mesmo um novo sentido, fazendo-a então desabrochar no que ela chama a ‘vida nova no Espírito’”. De um modo geral, o efeito que a RCC produz no íntimo de seus membros “supõe uma vivência religiosa preexistente, que é então dinamizada, ou melhor dizendo, reavivada” (OLIVEIRA, 1978, p. 29-30).

O que faz a diferença da RCC com relação aos demais movimentos da Igreja Católica é a singularidade de ser essencialmente uma espiritualidade centrada no Espírito Santo. De acordo com Pedrini (1993, p. 23), o Espírito Santo, “alma e vida da Igreja”, dotou a RCC de uma capacidade ímpar “para fazer o católico nascer de novo, para uma vida nova, renovada pela ação e poder do próprio Espírito Santo”, conforme o próprio Jesus disse a Nicodemos: “É preciso nascer de novo”, falou Jesus a Nicodemos, pois “o que nasce do Espírito é espírito” (cf. Jo, 3,3-8). Essa renovação no Espírito Santo faz com que o católico tenha uma vida nova: na família, no matrimônio, no namoro, nas amizades, nos estudos, no trabalho, nos negócios e lazer. Portanto, a RCC tem por finalidade “fazer o católico nascer de novo pela força do Espírito e levar esta vida nova até a maturidade.” Pode-se dizer que a RCC se define “pela valorização da oração de louvor ao Senhor”. Esse louvor, característicos das reuniões de grupo se dá de diversas formas: “pelos cânticos, pelas orações espontâneas, pelas orações coletivas e pela oração em línguas” (OLIVEIRA, 1978, p. 20-21). A RCC valoriza muito a reza do terço, de forma individual e coletiva.

Dois temas básicos perpassam todo o movimento da RCC: o da “vida nova”, que se dá através do Batismo no Espírito Santo e na vivência dos dons e carismas, e o do “senhorio de Jesus Cristo”, sendo que a “vida nova” se inicia pelo “batismo no Espírito Santo”,²¹ correntemente visto pelos participantes da RCC como “a manifestação sensível da presença do Espírito Santo nas pessoas, através dos seus dons e carismas” (OLIVEIRA, 1978, p. 21). Essa vida nova, inaugurada “pela experiência da presença do Espírito Santo na pessoa, sob a forma do que chamam o ‘batismo no Espírito’, leva conseqüentemente a outra experiência que se constitui em seu ponto central que é a libertação interior que “tem uma carga emocional muito intensa, chegando a alguns casos à experiência do êxtase religioso, isto é, de uma sensação de estar fora de si, mas consciente e senhor de seus atos.” São muitos os efeitos dessa forte experiência carregada pela emoção: visões, sensação de ouvir vozes celestiais, choro, oração em línguas etc. Mesmo aqueles que não experimentam uma dessas reações sentem “efeitos de paz interior e de alegria profunda” (OLIVEIRA, 1978, p. 39).

O Batismo no Espírito acontece pela imposição das mãos sobre aquele que deseja ser batizado. Pode-se precisar o momento exato em que ocorre o batismo pela intensa carga emocional que se segue ao mesmo. Porém, alguns não sentem nada e, no entanto, não deixam de ser considerados batizados no Espírito, pois “o batismo no Espírito Santo não é algo só atingível por alguns poucos ou uma espécie de coroamento da RC [RCC], e sim o ponto inicial da libertação interior acessível a todos.” Portanto, o batismo no Espírito é o início de um processo de mudanças interiores na pessoa que ocorre de dentro para fora, sendo interpretadas como “um processo de libertação que vem de Deus” (OLIVEIRA, 1978, p. 40-41).

A libertação interior mantém vinculação estreita com a “proclamação do Senhorio de Jesus: a libertação ocorre na medida em que a pessoa se entrega a Jesus como Senhor de sua vida, operando-se assim o encontro místico com ele.” Essa aceitação de Jesus Cristo como Senhor absoluto de sua vida leva o fiel ao engajamento social que é visto “como consequência da renovação interior;” que lhe

²¹ De acordo com Rainero Cantalamessa (2004, p. 140;143), a expressão Batismo no Espírito “refere-se antes ao acontecimento de Pentecostes do que ao sacramento do batismo. No Batismo no Espírito, “não é só o nosso batismo o que é ‘revivido’ com este; também o são a confirmação, a primeira comunhão, o matrimônio, tudo. Trata-se de fato da graça de ‘um novo Pentecostes’. Uma iniciativa nova, livre e soberana da graça de Deus que se funda, como todo o resto, no batismo, mas que não acaba aí. Não faz referência apenas à iniciação, mas também ao desenvolvimento e à perfeição da vida cristã.

antecede, “não apenas cronologicamente, mas também, em ordem de importância.” Em função disso, pode-se afirmar que na RCC reina um ambiente festivo, de alegria cristã: as reuniões, cânticos, orações, testemunhos, enfim, tudo é marcado pela alegria e confiança de quem se sente em companhia de Jesus Cristo (OLIVEIRA, 1978, p. 46).

A RCC tem como propósito resgatar e reviver os dons e os frutos do Espírito Santo, antes vividos pelos primeiros cristãos, na igreja primitiva. São dois os tipos de dons do Espírito Santo: os dons *infusos* e os dons *carismáticos*.²² Os dons *infusos* são aqueles os quais a pessoa recebe em seu batismo. São como “sete grandes sementes de sete árvores de vida” plantados pelo Espírito “que precisam ser regadas, adubadas, cultivadas, para desabrochar, para se tornarem arbustos e árvores adultas, a fim de produzir frutos” (PEDRINI, 1995, p. 67). São: sabedoria, entendimento, ciência, conselho, fortaleza, piedade e temor de Deus. Os dons *carismáticos* são considerados “instrumentos de trabalho apostólico. São capacitações, instrumentalizações, poderes divinos” para que a pessoa “possa realizar seu apostolado, seja qual for, não mais na fraqueza humana, mas na força do Espírito” (PEDRINI, 1995, p. 68). São nove e se subdividem em três grupos: a) Palavras – línguas, interpretações e profecia; b) Poder – fé, cura e milagres; c) Revelações – sabedoria, ciência e discernimento (DEGRANDIS, 1990, p. 40). Os frutos do Espírito Santo são aqueles comunicados por ele no coração da pessoa. O Espírito que mora no coração da pessoa comunica-lhe parte de sua santidade, transbordando para dentro dela um pouco daquilo que ele é: caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, generosidade, mansidão, fidelidade, modéstia, temperança, castidade (Gál. 5, 22-23) (PEDRINI, 1995, p. 68).

Pontuada por um tradicionalismo moralista, a espiritualidade católica é inovada pela RCC no âmbito da corporeidade, ao fomentar aos seus membros “a espontaneidade de expressões corporais”, carregadas pela emoção, beirando o sensual nas liturgias (CARRANZA, 2000, p. 150), porém, o discurso é conservador como nunca, principalmente no que se refere à sexualidade. Com uma proposta de

²² *Dons infusos*: São aqueles dons que o fiel tem por natureza, sem seu esforço próprio para consegui-los. São como “grandes sementes de sete árvores da vida”, plantados pelo Espírito no coração do fiel, no dia de seu batizado. (PEDRINI, 1995, p. 67). *Dons carismáticos*: São entendidos como “ações de Deus por meio das quais Ele usa uma pessoa como instrumento de graça para outra. Geralmente, a pessoa usada tem a percepção de que Deus a está movendo. A pessoa à qual a graça se destina pode ou não corresponder. (WALSH, 1992, p. 95).

uma moralidade rígida e ascética, fundamentada “numa teologia de santificação pessoal e numa ética individualista”, a RCC fomenta para seus membros um comportamento moral “com ênfase na pureza e na experiência religiosa” incentivando-os a uma intensa atividade devocional. Com essa proposta, esse movimento ajuda as donas de casa a manterem “um controle mais eficaz sobre os filhos. No caso de filhas mulheres, sobre possíveis riscos de gravidez indesejada; e quanto aos filhos homens, sobre o risco de envolvimento em drogas” (CARRANZA, 2000, p. 153).

Embora seja vista como um movimento essencialmente espiritualista e intimista, a RCC tem atuação não somente no campo religioso, mas também na política, onde participa ativamente no âmbito eleitoral, em que seus grupos de oração se tornam verdadeiros cabos eleitorais para seus candidatos. Neste ano, Gabriel Chalita obteve a segunda maior votação em São Paulo, para o mandato de Deputado Federal e representará a RCC no Congresso Nacional. Em Brasília, a RCC saiu-se vitoriosa com a eleição de Washington Mesquita (candidato da paróquia que estamos pesquisando), para Deputado Distrital, ficando em sexto lugar, dentre os 25 eleitos, o que mostra a força não só da RCC na política, como também do grande líder carismático que é o Pe. X, capaz de influenciar pelo menos 23.000 pessoas que elegeram seu candidato declarado.

3.5.3 Uma formulação tipológica do pentecostalismo católico

Em sua tese de doutorado de sociologia, o inglês naturalizado brasileiro, Paul Freston (1993, p. 66), afirmou que “o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas”. Vimos isso neste capítulo, quando tratamos sobre o pentecostalismo protestante. Identificamos uma tipologia semelhante a esta de Paul Freston (em termos de recursos metodológicos e não de correspondência unívoca), no que se refere ao pentecostalismo católico, em Brenda Carranza, autora que merece destaque pelo trabalho que vem desenvolvendo, no campo de pesquisa sobre o catolicismo contemporâneo, principalmente sobre a RCC.

Em conformidade com o que expõe CARRANZA (2009, p. 33-34; 43-44), a trajetória histórica da RCC percorre três etapas distintas: a primeira etapa (primeira

onda) corresponde à etapa fundacional. Refere-se ao processo de “disseminação do legado espiritual”, promovendo a “emergência de inúmeras comunidades efervescentes”, contemplando “todo tecido social do catolicismo popular”, a partir da classe média. A segunda etapa (segunda onda) corresponde à proliferação dos “padres e leigos cantores”, bem como “à rotinização do carisma, na sua compreensão weberiana”; a terceira etapa (terceira onda) corresponde a uma “neopentecostalização católica” dito de outra forma, ao “catolicismo midiático”, representando “a volta ao catolicismo das multidões”, focalizado “na sociedade do espetáculo para visibilizar a Igreja.”

3.5.3.1 Primeira onda: a etapa fundacional

A exemplo do pentecostalismo clássico (que teve como marco histórico o evento Azusa Street, 60 anos antes), a RCC teve seu início também nos Estados Unidos, na Pensylvania, em fevereiro de 1967. Um grupo de leigos católicos que fazia parte do corpo docente da Universidade Dusquene, encontrava-se reunido em Pittsburgh, para refletir sobre sua vida religiosa e experimentou a “presença do Espírito Santo, com o falar em línguas e recebimento do dom da profecia, tal como ocorrido no episódio bíblico de Pentecostes, narrado no livro Atos dos Apóstolos” (SOUZA, 2005, p. 20). A partir daquele momento, o grupo passou a “viver aquela experiência de êxtase espiritual, vindo a compor um movimento internacional chamado Renovação Carismática Católica – RCC” (SOUZA, 2005, p. 20).

O surgimento da RCC não poderia encontrar um momento mais propício: vivia-se um clima de abertura pós-conciliar. A Igreja Católica havia passado por uma verdadeira reforma interna, com a realização do Concílio Vaticano II, que acabou por fertilizar um terreno antes árido, tornando-o agora totalmente fértil, para o florescimento de novas expressões religiosas, novos movimentos, dentre os quais se destaca a própria RCC e as CEBs (um braço direito da Teologia da Libertação, que também ganharia força até seu declínio pós-João Paulo II).

A RCC chegou ao Brasil por meio de dois sacerdotes Jesuítas [Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty] tendo como epicentro a cidade de Campinas (SP), a partir do qual o fogo do Espírito se espalharia por todo o País. Dali o movimento foi aos poucos se espalhando para o Brasil inteiro e como não poderia ser diferente, devido às proporções que o mesmo tomou, passou por um processo de burocratização e

rotinização do carisma (Weber). Com sua espiritualidade focada inicialmente no livro “*Sereis Batizados no Espírito*”, do Pe. Haroldo Rahn, prefaciado pelo bispo de Campinas (o que lhe deu legitimidade), a RCC se expandiu rapidamente por todo o Brasil. Em um primeiro momento, a expansão desse movimento que mais cresce no campo religioso católico, pode ser vista “como um processo de difusão e aceitação de sua proposta religiosa” (OLIVEIRA, 1978, p. 20).

Desde o momento de seu surgimento, “como uma tímida iniciativa do *Holy Spirit*”, esse movimento “tomou proporções inimagináveis suscitando, no terreno religioso, fervorosas adesões; no social, novas configurações subjetivas; no acadêmico, diversas interpretações; e na própria Igreja católica, a polarização na sua recepção” (CARRANZA, 2000, p. 16). Atualmente, a RCC está presente em 258 países, manteve contato com 100 milhões de fiéis católicos e sua organização em milhares de grupos de oração é representada na Cúria Romana “pela *International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS)*”; conta com dezenas de “Novas Comunidades de Aliança e de Vida; estimula a adesão a sua espiritualidade de centenas de bispos, sacerdotes e seminaristas” (CARRANZA, 2009, p. 35) e; no âmbito da América Latina, tem como representante oficial o Conselho Carismático Católico Latino-americano (CONCLAT), com sede em Bogotá, Colômbia. No Brasil, a RCC encontra-se organizada na seguinte forma:

ORGANIZAÇÃO DA RCC		
NÍVEL NACIONAL	NÍVEL ESTADUAL	NÍVEL PAROQUIAL
<ul style="list-style-type: none"> • Conselho Nacional, • Conselho Fiscal, • Presidência, • Escritório Administrativo, • Órgãos de Assessoria (Ministérios Nacionais e Comissões Nacionais); 	<ul style="list-style-type: none"> • Conselho Estadual, • Conselho Fiscal, • Presidência, • Escritório Administrativo, • Órgãos de Assessoria (Ministérios Estaduais e Comissões Estaduais). 	<ul style="list-style-type: none"> • Conselho Diocesano, • Conselho Fiscal, • Presidência, • Comissão Executiva (Equipe de Serviço) • Comunidades, • Escritório Administrativo, • Órgãos de Assessoria (Ministérios Diocesanos e Comissões Diocesanas); • Grupos de Oração, • Núcleo do Grupo de Oração (Ministérios e outros serviços).²³

²³Fonte: www.rccbrasil.com.br/interna.php?paginas=40

O Conselho Nacional é considerado o “Guardião” da RCC. É sua instância superior, sendo de sua competência manter a unidade do movimento, por meio de planejamento e discernimento de suas ações (ORO, 1996, p. 109). É formado por leigos tendo como Diretor Espiritual o bispo D. Alberto Taveira Corrêa. Faz parte do conselho, como membros convidados, os fundadores da RCC, Pe. Eduardo Dougherty e Pe. Haroldo J. Rahm, além de Mons. Jonas Abib e de Helena Lopes Rios Machado²⁴. Desde o ano de 1995, a RCC vem colocando em prática o projeto “Ofensiva Nacional”, que objetiva a expansão do movimento e a atração de fiéis.

A base da RCC é constituída pelos grupos de oração, normalmente acompanhados por um sacerdote. Organizados nas paróquias, os grupos de oração têm como atividade central a oração, seja ela de louvor, de ação de graças, em línguas (glossolalia), de cura, de libertação etc, sob um clima carregado pelas emoções, de testemunhos, de leitura da Bíblia e de cantos. Nesses grupos, os fiéis buscam uma “satisfação espiritual”, a fim de desligar-se dos problemas do mundo material. Além dos grupos de oração a RCC conta ainda com Encontros de Oração nos fins de semana, ao estilo dos retiros espirituais, que acontece em nível paroquial ou diocesano, tendo como objetivo o aprofundamento e o conhecimento da RCC e a preparação de novos líderes (ORO, 1996, p. 112).

Bem ao estilo dos eventos neopentecostais, principalmente os promovidos pela IURD, a RCC realiza anualmente os Cenáculos, em cada Estado brasileiro, em estádios de futebol, ginásios esportivos, antigos cinemas e teatros, com pregadores da própria RCC e de bandas de músicas religiosas de seu próprio filão, com a participação de milhares de fiéis, em clima de emoção e exaltação. Esses cenáculos se constituem em oportunidade de lançamentos de produtos religiosos do movimento. Além das pregações e shows das bandas, acontecem celebrações eucarísticas, sendo comum ocorrerem curas, milagres, oração em línguas etc. Além dos cenáculos, a RCC conta ainda com a realização de rebanhões, encontrões e festivais.

Os leigos receberam especial atenção do Concílio Vaticano II que permitiu a valorização de seu papel dentro da igreja e isso favoreceu o surgimento de novos movimentos. A exemplo das ordens religiosas e do sacerdócio religioso e secular, os leigos também passaram a proferir votos de pobreza, de castidade e de obediência,

²⁴ Idem.

como projeto de vida. Essa novidade pós conciliar acabou por ser incorporada pela RCC por meio das conhecidas 'Comunidades de Aliança e de Vida'. Dessas comunidades, se destaca a Canção Nova (CN) que se tornou, em 1978, a primeira Comunidade de Vida brasileira.

Apesar das resistências internas, pode-se dizer que a RCC alcançou legitimidade internacional, consolidando-se como um movimento com aprovação eclesial, primeiro pelo Papa Paulo VI, em 1973, ocasião em que aprovou seus meios e propósitos através de discurso dirigido a seus representantes internacionais que se encontravam congregados em Roma e posteriormente, pelo Papa João Paulo II, que ratificou essa aprovação no dia 11/12/1979, em audiência privada com membros do Conselho Internacional da RCC (CARRANZA, 2000, p. 27-28).

3.5.3.2 Segunda onda: proliferação dos padres e leigos cantores

Após essa fase fundacional que corresponde também a um período não só de expansão, mas também de provação, tem-se início a segunda onda, referente à consolidação cultural e social da RCC. O contexto sócio-cultural e religioso é pontuado pela “revalorização do corpo, qualidade de vida, publicidade de formas alternativas de experiências religiosas, inserção agressiva do pentecostalismo protestante, enfraquecimento da Igreja Progressista e fortalecimento de movimentos internacionais” (CARRANZA, 2009, p. 38). É nesse clima que a RCC irá impor-se como “um divisor de águas” elevando o catolicismo à condição de concorrente de um mercado religioso cada vez mais acentuado.

Com o propósito de atrair os fiéis afastados, a RCC criou a seguinte fórmula: “música, lazer e oração” capaz de mobilizar milhões de fiéis. Em torno dessa fórmula de sucesso, “centenas de jovens congregaram-se em bandas de música, proliferaram padres e leigos cantores e multiplicaram-se iniciativas, atividades e projetos sócio-caritativos que visibilizavam um novo jeito de ser católicos” (CARRANZA, 2009, p. 34).

Nessa fase de consolidação da RCC, o catolicismo de massas é recuperado em duas direções: uma apontando para a “afirmação do fenômeno carismático afinado com uma sociedade do espetáculo, no qual a música mediatiza a comunicabilidade de personalidades que viram *celebridades*”, como Pe. Fábio de Melo, Pe. Marcelo, Martin Valverde etc; e outra para a “trilha dos *fundadores* que

congregam em torno de si leigos, sacerdotes, homens, mulheres, jovens, voluntários e benfeitores, realizando sob seu influxo grandes empreendimentos religiosos”, dos quais se destacam: Pe. Jonas Abib, da Canção Nova; Pe, Roberto Lettieri, da Toca de Assis; André Luis Botelho, da El Shaddai-Pantokrator e outros, “todos, munidos de autoridade carismática”, animando “verdadeiros ninhos espirituais da RCC” (CARRANZA, 2009, p. 38-39).

A Igreja Católica custou a descobrir, mas enfim descobriu que a RCC parece ser a solução certa, a comporta para conter o escoadouro de fiéis, a contrapartida católica contra as investidas do pentecostalismo que para com ele concorrer irá utilizar das mesmas armas, assimilando seus métodos e práticas cotidianas. De acordo com Oro (1996, p. 108), “entre os vários movimentos e/ou pastorais realizados pela igreja católica no Brasil visando alcançar, direta ou indiretamente, o duplo objetivo de reter os seus fiéis e de barrar o avanço pentecostal, destaca-se a Renovação Carismática Católica”. Vejamos: constata-se facilmente que um dos filões mais rentáveis no meio evangélico é a música. O que faz com que uma cantora gospel como a Cassiane (da AD) se torne campeã de vendas no meio evangélico com mais de três milhões de discos vendidos, tornando-se a queridinha da MK Publicitá? Outra campeã é Aline Barros, que além de ter gravadora própria, tornou-se pop star internacional ganhando por duas vezes o Prêmio Grammy Latino de Melhor Álbum de Música Cristã.

Dentre tantos cantores evangélicos que fizeram sucesso, citamos esses dois casos para mostrar o poder que a música gospel exerce sobre as pessoas que buscam vivenciar fortes emoções, sem contar que tais cantoras sempre aliam música, quando em seus shows, em momentos de oração, de leituras bíblicas e de adoração, tudo num clima de intensa emoção, em função do êxtase causado pela música. Sim, a música tem esse poder de causar o êxtase nas pessoas. Se não, por que as missas de cura e de libertação sempre são precedidas por longos momentos de música fortemente ritmada e carregadas de emoção?

Do lado católico, sempre teve o Pe. Zezinho que é sem dúvida um grande compositor caracterizado por dedicar-se com esmero na composição de suas letras. Algo de causar inveja, devido ao uso corretíssimo da língua portuguesa e à fidelidade milimétrica à métrica musical. Mas os tempos são outros. O mercado religioso ‘musical’ atual está longe de contemplar a boa “música”, no sentido pleno da palavra. Se tiver ritmo que leve a pessoa a se sacudir, rebolar, pular, gesticular,

não importa a letra. Hoje, tudo é música e música que vende! Os tempos mudaram e a Igreja Católica não poderia ficar atrás nesse concorrido mercado religioso em que a música “gospel” passou a ser um produto de alto consumo.

Num contexto de religião posta em mercado, sempre busca-se copiar aquilo que deu certo para um determinado concorrente. Não poderia ser diferente com a Igreja Católica. A RCC não perdeu terreno. Tratou logo de incrementar uma maneira, uma forma ou fórmula (música-lazer-oração) de atrair fiéis e até mesmo (num sonho utópico) resgatar ovelhas perdidas, para o seu aprisco. Assim, propiciou o surgimento dos padres, com uma linguagem atrativa aos jovens, com ares de simpatia, primando pela simplicidade, com missas mais em forma de shows do que propriamente missas, ou seja: “shows-missa”. Isso se constitui num aceno para novos tempos na Igreja. Um novo conceito de missa, sem deixar de ser velho: uma mescla do ritual litúrgico tradicional com ritmos, gestos, pulos; com “inserção de temas e *hobbies* atuais da juventude” em seus discursos (pregações, homilias); com “ginástica” (aeróbica do Senhor); “apelos e *slogans* que bandas e músicas modernas propiciam, dirigidos por padres pop, também ditos padres cantores” (NOGUEIRA, 2000, p. 140).

De repente, a música gospel explode, desta vez e para orgulho de milhões de católicos (a cifra dos carismáticos está na casa dos milhões) iniciando-se, assim, a era dos “padres cantores”²⁵, dos padres *pop stars*. Quem não se lembra daquele padre esquelético, de nariz adunco, com vestes sacerdotais brancas, amarrada com um cordão à cintura (ao estilo dos frades franciscanos), de sandálias, pulando, gesticulando e cantando em ritmos de “yê, yê, yê”, do “vira”, do “axé”, com um terço na mão, encantando plateias inteiras, em seus “shows-missas”, nas rádios e na televisão? Os programas das tardes de domingo passaram a ter com frequência a presença da pessoa alegre, jovial e carismática do Pe. Marcelo Rossi, ora na Globo, ora no SBT, tornando-se um ícone da Igreja Católica, na década de 1990, dando-lhe projeção frente a um mercado religioso antes fortemente dominado pelo protestantismo. Até então seria algo impensável, no imaginário católico, “que um padre se tornasse uma vedete da mídia e alcançasse tamanha popularidade” (SOUZA, 2005, p. 79). Isso acabou por provocar consideráveis mudanças internas, no campo religioso católico, pois o Pe. Marcelo tornou-se um grande exemplo que

²⁵ No meio acadêmico é consenso associar a era dos “padres cantores”, com o nome de Pe. Marcelo Rossi, como sendo seu iniciador.

logo viria a ser seguido por outros padres e leigos ligados ao Movimento de Renovação Carismática Católica. Assim, apesar das resistências e das críticas, tanto por parte da ala conservadora quanto progressista da Igreja, criou-se um novo fenômeno no meio católico, um ícone no qual se espelharia tantos outros padres cantores. Longe de ser um exímio cantor, o Pe. Marcelo Rossi, no entanto, com sua habitual simplicidade atrai multidões de fiéis, além de milhões de discos vendidos. Seguindo os rituais tradicionais da Igreja Católica, em suas missas (afinal, antes de tudo, é um sacerdote), dá-lhe um tom especial, inserindo músicas “coreografadas” (RAMOS, 2001). Assim, o altar se transforma num palco e o Padre Marcelo num *pop star*, acompanhado por uma banda e por ‘bailarinos’ (os coroinhas) levando o público ao delírio (RAMOS, 2001, p. 32).

Nas décadas de 70 e 80, no embalo da teologia da libertação, Leonardo Boff foi “a referência de sacerdote”, devido principalmente “ao aprimoramento intelectual e, sobretudo, ao engajamento político” (SOUZA, 2005, p. 93). A partir da década de 1990 (até que alguém prove o contrário), o exemplo a ser seguido passou a ser o Pe. Marcelo Rossi, criador da grife “O Terço Bizantino”. O Pe. Marcelo conjuga ao mesmo tempo a fórmula de que a partir dele viria a dar certo na Igreja Católica, como um grande trunfo da RCC: “música-lazer-oração” (CARRANZA, 2009). Seu exemplo é sempre seguido, não necessariamente, somente por padres (Pe. Zeca, Pe. Jorjão, Pe. Fábio de Melo), mas também por leigos, “cantores da fé”, a exemplo de Dunga, Celina Borges, Adriana, Walmir Alencar, que se tornam ao mesmo tempo: cantor, animador e pregador, em ‘atividades-shows’ que envolvem a “música-lazer-oração”.

3.5.3.3 Terceira onda: a neopentecostalização católica

Embora seja novidade no meio católico, o termo “neopentecostalização” utilizado por Brenda Carranza (2009, p. 34), para descrever “uma terceira fase na RCC” (terceira onda), o mesmo não é novo. Certamente Carranza se inspirou em Ricardo Mariano (2005), que por sua vez foi buscar esse substantivo, no adjetivo “neopentecostal”, cunhado na década de 70, nos EUA, caindo em desuso por lá, após ser “nomeado de carismático” (MARIANO, 2005, p. 33).

Durante uma comunicação feita no 23º Congresso Internacional SOTER 2010²⁶, Brenda Carranza ao descrever uma das características da neopentecostalização católica, fez referência a um “novo estilo”, um “catolicismo de exportação com estilo próprio”. Em seus escritos Carranza (2009, p. 34) afirma que a neopentecostalização católica se refere a “um novo desdobramento” do “desenvolvimento histórico da Renovação [Carismática Católica]”, em princípios do século XXI, tendo como responsáveis para isso dois elementos: de um lado, “a proliferação da diversidade de expressões comunitárias inspiradas na performance carismática, denominadas de Novas Comunidades”, e de outro, “a opção preferencial pela cultura midiática encampada por alguns setores episcopais, do clero e de alguns leigos.” A causa desse desdobramento se deve aos dados alarmantes do censo do IBGE/2000, “que sinalizam para a evasão do rebanho católico e o acelerado avanço do pentecostalismo e neopentecostalismo protestante”. Como reação, os segmentos da Igreja (Episcopado, clero e leigos) passaram a se esforçar para “recuperar, com as mesmas estratégias mercadológicas, a hegemonia perdida” (CARRANZA, 2009, p. 34).

No que se refere ao primeiro elemento, as “Novas Comunidades”, segundo Cecília L. Mariz (2009) esta expressão “foi incorporada na linguagem da hierarquia e dos fiéis da Igreja Católica no Brasil e no exterior para se referir às várias comunidades que surgiram inspiradas pela Renovação Carismática Católica (RCC)”. Não só essas Novas Comunidades se inspiraram na RCC, mas “bebem das mesmas fontes ideológicas [desta] ao se alinhar às demandas de totalidade espiritual de Roma, portanto, mantém as mesmas bandeiras de defesa da moralidade católica, convertendo-se em fiéis bastiões da neocristandade” (CARRANZA, 2009, p. 43).

Mariz (2009), afirma ter-se surpreendido durante pesquisa sobre as “novas comunidades” devido à sua “rápida expansão nacional e transnacional dos grupos fundados no Brasil”. De acordo com essa autora, “justificadas pela valorização de um projeto missionário global”, conforme fora salientado pelo Concílio Vaticano II, “as comunidades procuram abrir ‘casas’ em várias localidades do mundo e tornam

²⁶ Essa tipologia que situa em períodos históricos o pentecostalismo católico foi reafirmada pela pesquisadora, em comunicação intitulada “Mobilidade religiosa e exportação de estilos”, feita no GT 10 – Movimentos religiosos contemporâneos, no 23º Congresso Internacional SOTER 2010, realizado na PUC/MINAS, no período de 12 a 15 de julho de 2010, a qual tivemos a oportunidade de participar como ouvinte.

os seus sites transnacionais, disponibilizando informações em vários idiomas”. Para ela, isso não é novidade, porque a Igreja Católica “desde o seu início, foi transnacional, e muitas ‘novas comunidades’ também o são. A novidade é o fato de leigos católicos brasileiros se proporem ir para o exterior realizar trabalho missionário”. Tradicionalmente pontuado como sendo uma “terra de missão”, tanto no que se refere a católicos quanto a protestantes, o Brasil se transformou num grande “exportador de missionários” (MARIZ, 2009). Esse é o “novo estilo”, um “catolicismo de exportação com estilo próprio”, apontado por Carranza (2010). Esta autora denomina as Novas Comunidades de “exército de *pequenas células fervorosas*”, cujo estilo evangelizador, a exemplo da RCC, além de educar a “sensibilidade dos fiéis”, acaba por estabelecer parâmetros definidores de um “novo jeito de ser Igreja”, de ser ‘padre’, de ser ‘seminarista”, facilitando “novos recursos de experienciar o sagrado” sendo-lhes atribuído “o boom vocacional para a vida religiosa (CERIS, 2003)” (CARRANZA, 2009, p. 41).

Com relação ao segundo elemento, “opção preferencial pela cultura midiática”, um trocadilho com a “opção preferencial pelos pobres”, tema favorito da ala progressista (TL), a Igreja Católica demorou muito para responder ao avanço “neopentecostal”, que exerce sua maior influência justamente pelo intenso uso dos recursos midiáticos. Essa demora em “se inserir nos espaços comunicacionais”, mostra uma dupla incapacidade: de “gerir veículos de transmissão” e de se “apropriar da linguagem midiática”. Ao inserir-se tardiamente no contexto dos meios de comunicações, se resguardando da “ilusão de poder estar na mídia sem ser da mídia”, a RCC “inaugura uma nova fase da Igreja: o catolicismo midiático, compreendido como uma versão religiosa da sociedade de consumo que, em nome da evangelização autoriza a Igreja a se apropriar da cultura midiática” (CARRANZA, 2009, p. 43). Esse acordar tardio da Igreja Católica ao chamado de João Paulo II, “*de evangelizar por todos os meios*”, se torna visível “no cenário televisivo religioso”, em um curto espaço de tempo, “a começar pela Rede Vida: o Canal da Família (1995), seguida pela TV Século XXI e, logo, a TV Canção Nova, entre outras” (CARRANZA, 2009, p. 41-42). Essa fase do catolicismo midiático, juntamente com as Novas Comunidades, dá sentido à hipótese levantada por Carranza (2009, p. 44), de uma “neopentecostalização católica”, representando “a volta ao catolicismo das multidões (registrada na segunda metade do século passado), desta vez focado na sociedade do espetáculo para visibilizar a Igreja”.

Esta nova maneira de ser igreja, proporcionada pela RCC, faz com que a prática tradicional do catolicismo se torne algo ‘dinossáurico’, tão longínquo, que aos poucos vai sendo relegada ao esquecimento. Numa perspectiva baumaniana, o velho (o sólido) parece resistir e não querer ceder espaço para o novo (o líquido), mas aos poucos a igreja vai se renovando em sua forma de ser igreja, melhor dizendo, em sua forma de ser carismática. O imaginário católico está se transformando e mesmo para aqueles que teimam em não aceitar o estilo “RCC”, e porque não dizer, “neopentecostal” católico, se torna impossível não perceberem que a maneira tradicional de celebrar implica em um esvaziamento das igrejas. Muitos padres que teimam em celebrar no estilo tradicional (principalmente em cidades onde a RCC se faz presente), geralmente o fazem para uma igreja vazia. Na maioria das vezes, celebra para bancos vazios e não para as pessoas. Isto é fácil de verificar. Basta assistir a uma missa cujo padre é da RCC, ou que no mínimo incorpora os modismos da RCC²⁷, para constatar o quanto as igrejas são lotadas, muitas vezes com gente do lado de fora.

Esta é a nova cara da Igreja Católica, que aos poucos vai recuperando o tempo e o espaço perdido. Seu maior trunfo como reação ao avanço pentecostal, que mais do que nunca se tornou ‘neopentecostal’, é a RCC, presente na internet, no rádio, na televisão, nos jornais, nas revistas, nos livros, enfim, lançando mão de tudo o que estiver ao seu alcance e que possa dar possibilidade de uso, mesmo que para isso tenha que apossar-se das mesmas estratégias mercadológicas de marketing do concorrente.

Por longos anos a igreja dormitava frente aos avanços tecnológicos e enquanto isso, sem o perceber (somente percebeu pela evidência de dados estatísticos) foi perdendo fiéis, como em um fluxo hemorrágico constante, sem se fazer notar. Agora, mesmo que não consiga trazer de volta os fiéis que migraram para o outro lado (o pentecostal, com sua diversidade de “igrejas” pentecostais e neopentecostais a cada esquina), no mínimo vai conter o escoadouro. O fiel católico, “batizado na igreja”, cada vez mais exigente, que se sente o centro das atenções neste mundo secularizado, sempre à procura por bens de salvação, por aquelas ofertas religiosas que venham a satisfazer suas necessidades (que o poder público

²⁷ Aquele padre que não se declara carismático, mas para não ficar atrás na concorrência de mercado religioso ‘católico’ e ver sua igreja vazia, incrementa sua prática celebrativa copiando a fórmula da RCC.

não satisfaz), mas que para tanto não gostaria de abrir mão de sua fé confessional, para e reflete: Por que buscar do lado de lá se aqui temos tudo que se tem lá? Assim, vai se fechando o esquadro e a comporta que o fecha tem um nome: Movimento de Renovação Carismática Católica. Neopentecostalizada.

4 ESTUDO DE CASO: AS PRÁTICAS DA RCC NA PSP, EM TAGUATINGA SUL - DISTRITO FEDERAL

O Movimento de Renovação Carismática Católica, em Brasília, vem ganhando força nos últimos anos e se consolidando, principalmente com a presença da Canção Nova, um dos principais meios responsáveis por fomentar o movimento oferecendo formadores para os Seminários de Vida no Espírito Santo (SVES) que acontece em algumas paróquias, bem como para palestras esporádicas. O Anuário da Arquidiocese de Brasília (2009, p. 259), faz menção ao movimento, contendo, além de outras informações, o objetivo da RCC, em nível arquidiocesano: a missão “Evangelizar a partir de uma experiência pessoal com Deus mediante a efusão do Espírito Santo” promovendo assim “o crescimento desta graça através das maneiras com que ela se expressa”, favorecendo conseqüentemente “o uso dos carismas para a edificação da Igreja e para uma vida de santidade e serviço.”

Oficialmente, no que se refere às atividades da RCC em Brasília, as mesmas consistem na promoção de “grandes encontros evangelizadores” como: “Rebanhão, por ocasião do carnaval em preparação para a Quaresma; Cenáculo, na festa de Pentecostes; Vem louvar, no Advento, em preparação para o Natal; Vem Louvar infanto-juvenil e Vinho Novo, para crianças e jovens” (ANUÁRIO, 2009, p. 259). Curiosamente o Anuário deixa de fora a informação de maior peso sobre a grande e já tradicional festa da RCC em Brasília, a ‘Semana de Pentecostes’, realizada em Taguatinga, que atrai milhões de pessoas, durante sua realização na Paróquia PSP e no Parque Leão (que fica na saída de Brasília para Goiânia, na BR-060).

4.1 A PARÓQUIA PSP

A paróquia PSP, situada em Taguatinga Sul-DF, não ostenta a beleza arquitetônica dos grandes templos iurdianos nos centros das capitais, porém, é identificada por uma enorme placa em aço escovado, retangular e curvilínea, contendo grandes letreiros muito bem iluminados à noite, com o nome da paróquia, seguindo o que se tornou um estereótipo no mundo pentecostal, mais parecendo uma grande loja ou supermercado do que propriamente uma igreja. Isso já é um diferencial em relação a outras paróquias de Brasília. Com uma estrutura que já não consegue mais atender a quantidade de pessoas que ali freqüentam, as edificações

da PSP encontram-se assim constituídas: o templo, o centro catequético de três andares, um auditório (no último andar, com capacidade para 500 pessoas, (conforme a quantidade de cadeiras ali disponíveis), e a casa paroquial. O que antes era um estacionamento transformou-se numa extensão do templo: os dois ambientes já não comportam mais o fluxo de fiéis nos dias críticos, com muita gente assistindo missas do lado de fora, por meio de telões improvisados.

Pelo que pudemos observar *in loco*, a PSP encontra-se burocratizada, ao estilo “empresa”, com diversas pastorais que dão apoio direto às práticas cotidianas realizadas, com todo o aparato tecnológico necessário para o bom andamento de tudo, inclusive com gravações de CDs dos testemunhos que são vendidos após as missas. A PSP conta com uma livraria com diversos artigos religiosos, camisetas com a logomarca da paróquia, além de CDs das Bandas que animam as missas. O principal de tudo: conta com uma equipe de dízimo muito bem preparada e informatizada. Se existe algo que é enfatizado constantemente na PSP é a questão do dízimo. Existem grandes *banners* dependurados nas paredes do templo, com versículos bíblicos que são lidos pelos fiéis ao final de todas as missas. O dízimo significa a ‘sobrevivência’ (enriquecimento) da paróquia.

A fórmula adotada pelo Pe. X naquela paróquia desde 1997, envolvendo a oferta de cura e libertação, durante as missas celebradas especialmente nas quartas e quintas-feiras, vem dando destaque à mesma e ao que tudo parece está se adaptando muito rapidamente à tendência atual do neopentecostalismo, no que se refere ao uso de recursos midiáticos e de marketing, para se promover. Tem programa de rádio, tem a revista mensal “Renascidos em Pentecostes” divulgando testemunhos de cura e libertação, bem como a espiritualidade da comunidade que criou (ao estilo comunidades de Aliança e Vida, com o primeiro, segundo e terceiro elo), além de CDs e DVDs de músicas e pregações próprias da PSP e como não poderia deixar de ser, um *site* muito bem planejado onde publica as homilias do Pe. X, os testemunhos dados durante as missas, que são também transmitidas pela rádio web, na internet.

A PSP realiza anualmente um SVES, que se constitui num portal de entrada para a RCC, naquela paróquia, bem como tardes de louvor e adoração, com suas bandas, reuniões de um grupo de oração (que funciona na Capela Imaculada Conceição), além de outras atividades esporádicas. Conta, também, com um evento anual que atrai milhões de pessoas em torno das atividades pastorais da PSP, a

Semana de Pentecostes, que dá grande visibilidade, por sua repercussão na mídia. Conforme relata o Jornal Correio Braziliense (CB), de 23/05/2010, o Pe. X, anfitrião da comemoração, começou a realizar a Semana de Pentecostes há “11 anos atrás, em Taguatinga, após receber um chamado de Deus”. De acordo com o que aquele sacerdote acredita ser esse chamado (pelo que é seguido por seus fiéis), conforme relatou durante uma missa neste ano, que precedeu a semana de Pentecostes, na qual estávamos presente, foi revelado por Deus que o Pe.X deveria celebrar missas de cura e de libertação, de forma alternada, durante uma semana inteira, que viria a ser denominada de “Semana de Pentecostes”. No ano que se seguiu a essa primeira ‘revelação’, conforme relata o referido sacerdote, durante uma de suas missas, foi revelado também que ele deveria dedicar os três últimos dias desse evento à Santíssima Trindade, consagrando-lhe três velas. A primeira vela, na sexta-feira, deveria ser consagrada ao Pai; a segunda vela, no sábado, ao Filho; e, por fim, a terceira vela, no Domingo, dia de Pentecostes, ao Espírito Santo. O fiel que levar para aquele evento uma vela para ser consagrada durante as três últimas missas da ‘Semana de Pentecostes’, conforme prescrito por aquela segunda revelação, em um momento de dificuldade, de si próprio, de alguém da família, ou de outra pessoa que esteja precisando, é só acendê-las, com fé, que o milagre acontece.

De início, a semana de Pentecostes era realizada somente na PSP. Ao longo dos anos, o local foi ficando pequeno e a celebração dos três últimos dias passou a ser realizada num espaço maior, que atualmente é o Parque Leão, local de exposição agropecuária, situado na saída de Brasília para Goiânia, BR-060, em Samambaia-DF. No ano de 2009, de acordo com Márcio Pacelli (2009), CB, a expectativa dos organizadores era uma presença de 750 mil pessoas no último dia de festa. Porém, como caiu uma forte chuva à tarde, segundo oficiais do helicóptero do DETRAN/DF, que sobrevoaram o local, havia em torno de 400 mil pessoas no último dia da celebração. Este ano os organizadores esperavam superar as expectativas e conseguir levar ao Parque do Leão dois milhões de fiéis. Essa marca não só foi atingida como também superada, conforme publicação no mesmo jornal, do dia 24/05/2010, quando noticiou que “a Festa de Pentecostes em Taguatinga atraiu 2,4 milhões de católicos de Brasília e de outras regiões do país. Foi um recorde de público que superou as expectativas dos organizadores”.

Conforme nos foi informado por Washington Mesquita²⁸, coordenador do evento, em todos esses anos, para esse acontecimento de Pentecostes todas as pastorais são mobilizadas: a pastoral de apoio se encarrega da segurança e também da condução de pessoas que apresentem um problema de saúde ou que caem (supostamente possessas), para local adequado, a fim de serem atendidas por uma equipe médica ou pela equipe de intercessão. A pastoral litúrgica se encarrega do ofertório e também de ajudar os ministros da eucaristia na hora da comunhão. A pastoral da intercessão fica em um local isolado, em oração intensa, durante as celebrações. Oram pelas pessoas possessas e por todo o evento. A pastoral de animação se encarrega das músicas e da recepção das pessoas, acolhendo-as nas entradas, além de outras pastorais que ajudam na venda de livros, CDs, camisetas, adesivos do evento, água mineral etc; na limpeza do local, incluindo os banheiros; na vigilância nos estacionamentos e outros serviços.

De acordo com o coordenador, para realizar um evento como esse necessita-se de muito dinheiro, inclusive para pagar o aluguel do local que é muito caro. A campanha de arrecadação, conforme nos informou Washington Mesquita, começa com três meses de antecedência. Em 2008, cerca de 70 *outdoors* gigantes foram espalhados por todo o Distrito Federal, com a propaganda do evento. Cada *outdoor* custou R\$ 380,00. Seiscentos mil folhetos foram distribuídos. Milhares de camisetas foram vendidas com antecedência. Além disso, vêm doações de várias partes do Brasil e a Star Móveis, uma grande loja de móveis e eletrodomésticos do DF, além de ajudar financeiramente, suspende suas propagandas durante uma semana de antecedência, em que cede o horário nas rádios e TVs, para que a Igreja PSP possa divulgar seu evento. De acordo com matéria publicada pelo Correio Braziliense (24/05/2010), embora não estipule o valor, “este ano, o evento recebeu dinheiro federal, por meio de emenda apresentada pelo senador Adelmir Santana”.

No ano de 2010, tivemos oportunidade de acompanhar a realização da Semana de Pentecostes. Foram postas à venda três mil camisetas que davam o direito a uma cadeira num espaço privilegiado. Adquirimos uma por R\$ 40,00 e assim pudemos ficar o mais próximo possível do altar. Muito nos impressionaram as tomadas aéreas feitas por helicópteros da polícia militar e do corpo de bombeiros

²⁸ Washington Mesquita foi candidato a Deputado Distrital pela PSP e foi eleito em 6º lugar, com 22 mil votos.

mostrando as pessoas que se encontravam naquele local e nas proximidades, que sempre estavam aparecendo em dois telões gigantes, dispostos um de cada lado do altar (havia outros telões posicionados estrategicamente no local para que todos tivessem uma visão geral). De acordo com Olívia Meireles, em matéria publicada no Correio Braziliense, do dia 24/05/2010, “chegou a 2,4 milhões o número de fiéis que transitou no Parque Leão, em Taguatinga, na última semana”, número este que extrapolou as expectativas dos organizadores. No domingo, último dia do evento, cheguei por volta das 13h30min e já havia bastante gente. Até o começo da missa, bandas da paróquia cuidaram da animação com pregações e músicas bastante animadas, do tipo gospel. A missa começou às 16h20min, terminando por volta de 20h00. Conforme relata Olívia Meireles (CB, de 24/05/2010), “a diferença este ano ficou por conta da digitalização da festa. O *site* Renascidos em Pentecostes [...] atualizou em tempo real os acontecimentos da semana sacra”. Isto fez com que aquelas pessoas que não puderam comparecer ao evento pudessem acompanhar a festa em tempo real. “Quem não pôde comparecer à festa viu ao vivo, pois o *site* transmitiu as missas do padre [...] [X]. Ao todo, 352 rádios espalhadas pelo Brasil, Japão, Inglaterra e Estados Unidos ganharam cobertura do evento”.

Tivemos oportunidade de observar alguns cultos da IURD e a conclusão a que chegamos, comparando uma e outra igreja, tirando a prática litúrgica que envolve o serviço do altar, as semelhanças são muito grandes, parecendo que muda apenas o cenário e os atores, conservando a mesma trama: cura e libertação (envolvendo a exorcização do demônio). Até os obreiros da IURD parecem estar presentes na PSP, sob o nome de “Equipe de apoio”. Seus integrantes, porém, ao invés de ostentarem uniformes tipo “agente de bordo” da IURD, ostentam camisetas laranja com as logomarcas da paróquia, na frente e o nome da pastoral atrás, para serem facilmente reconhecidos pelas pessoas que necessitem de auxílio para si próprias ou para alguém.

4.1.1 A oferta de bens simbólicos da PSP

Na paróquia PSP as fronteiras que separam a pré-modernidade/magia da modernidade/racionalidade, na perspectiva de Bauman, são diluídas, fluídas, liquefeitas, pois o irracional se une ao racional em uma combinação magia/milagre e sacerdócio-racionalidade, como elementos constituintes, em interação, de forma tal

que simplesmente desfaz-se a oposição que alguns autores teimam em sugerir existir entre essas duas realidades. De acordo com Bourdieu (2009, p. 50), o princípio da dinâmica do campo religioso bem como das transformações da ideologia religiosa, são constituídos por dois tipos de relações: “de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de *concorrência* que se opõem aos diferentes especialistas no interior do campo religioso.” De acordo com esse princípio, na PSP existe de um lado, um balcão de ofertas de bens simbólicos, considerados irracionais por envolverem cura e libertação, que teoricamente escapam à comprovação empírica e, de outro, consumidores com problemas ligados ao mundo profano, como: saúde, moradia, emprego, vícios etc, que não foram resolvidos pela própria iniciativa racional.

Seria praticamente impossível alguma instituição religiosa sobreviver em uma realidade como a de hoje, de um mercado em grande concorrência religiosa, tendo de um lado os agentes religiosos com suas ofertas de bens simbólicos de salvação e de outro, os leigos com suas demandas por bens que satisfaçam suas necessidades imediatas, o que implica uma “duplicação das concessões feitas tanto na esfera do dogma como na esfera da liturgia às representações religiosas dos leigos”, de forma tal que ao “explicar as propriedades dos bens religiosos [...] oferecidos no mercado, o valor explicativo dos fatores ligados ao campo de produção propriamente dito, tende a decrescer em prol dos fatores ligados aos consumidores” (BOURDIEU, 2009, p. 67).

No campo religioso, segundo Bourdieu (2009, p. 82), é a satisfação de um “tipo particular de interesse [...] religioso” exigido por parte dos leigos que esperam “de certas categorias de agentes que realizem ‘ações mágicas ou religiosas’, ações fundamentalmente ‘mundanas’ e práticas, realizadas ‘a fim de que tudo corra bem para ti e para que vivas muito tempo na terra’, como diz Weber”. Isso coloca o leigo em uma relação do tipo toma-lá-dá-cá, em que recebe uma cura, uma libertação e em contrapartida, multiplica generosamente as ofertas e os dízimos. Eis a diferença.

Em função disso, acreditamos que o motivo de tanta gente em uma paróquia tão pequena como a PSP tem essa razão de ser: a oferta de cura e libertação em missas que são realizadas às quartas e quintas-feiras, celebradas por um sacerdote cujas características de atuação, pelo que pudemos observar quando ali presente, é um agente religioso de uma instituição tipo igreja, que ao mesmo tempo é portador de um carisma especial que o coloca como sendo de linha da RCC. Tivemos

oportunidade de presenciar algumas missas na PSP e pelo que nos foi possível observar, constatamos as seguintes características:

São missas de longa duração, conforme cronometramos em duas oportunidades, considerando o momento da chegada do sacerdote ao altar e sua bênção final: Missa de Libertação, na quarta-feira, começou às 19h07min e terminou às 21h55min. Missa de Cura, na quinta-feira, começou às 08h12min (da manhã) e terminou às 11h10min. Exceto o ritual próprio da missa, tudo o mais (músicas, canto do salmo, pregações espontâneas, homilia, testemunhos, momentos de revelação) converge para o motivo da celebração: cura ou libertação.

As missas são precedidas por um longo período de animação e louvor através de músicas, cujas letras versam sobre cura ou libertação (tendo, de início, alguém da banda como animador e depois, o próprio sacerdote que se torna animador quando chega ao altar), num ritmo forte, com alta pressão sonora, principalmente da bateria, de forma ensurdecadora. Os fiéis ficam com as mãos levantadas, alguns com fotos, outros com objetos como: carteira de cigarros, chaves de carro ou de casa, laudos médicos, se movimentando e gesticulando de um lado para outro, conforme o ritmo da música. Esse espaço de tempo que antecede a missa propriamente dita tem como ponto culminante um momento de catarse em que o sacerdote pede à comunidade para voltar seu olhar para o sacrário, que fica do lado esquerdo do altar, para agradecer e louvar a Deus. Nesse momento, o sacerdote diz: “Estamos começando uma missa de cura. Vá pedindo, diz pra Jesus porque você veio aqui. Diga a ele qual a sua necessidade...” Desde 1997, a fórmula é praticamente a mesma para a missa de libertação. O momento litúrgico do ato penitencial é acrescido por um de oração, no qual o sacerdote solicita às pessoas: “Vá pedindo perdão a Deus por seus pecados: pelo egoísmo, pela falta de perdão, porque se afastou dele... Pede sua misericórdia, pede o seu perdão.” Cantam-se nesse momento, dois cânticos de perdão. Após o canto do glória, o sacerdote e a banda começam a emitir palavras desarticuladas (glossolalia)²⁹, seguidas de outras

²⁹ Essas palavras, cuja lingüista é muito semelhante aos sons emitidos por uma criança que está começando a falar, são tidas no meio carismático como “glossolalia” ou dom de línguas. “quem fala está consciente de expressar-se desde o fundo do seu próprio ser, emitindo sons sobre os quais sua vontade não influi.” Tanto os membros da RCC quanto os pentecostais “consideram a glossolalia uma oração de louvor ou uma expressão do interior do homem – meu eu inexplicável – na direção daquele que está além de toda linguagem humana.” (BENIGNO, 1997, p. 56).

peças na assembléia, num alarido total, até que de repente o padre se cala e faz-se o maior silêncio. Aí a missa prossegue em seu rito normal.

Após a primeira leitura, alguém da banda vai até o ambão³⁰ para cantar o salmo. Interessante destacar aqui a diferença com relação às outras missas: no estilo tradicional, lê-se ou canta-se o salmo e a assembleia responde com o refrão. Somente isso. O salmista profere uma espécie de pregação ao estilo da RCC e canta o refrão várias vezes como que ensaiando com a comunidade. Terminadas as leituras, inclusive do evangelho, o sacerdote faz sua homilia, de acordo com a liturgia do dia. Nas missas observadas, foi possível perceber que ele procura contextualizar as leituras com a realidade atual, com forte ênfase nos problemas cotidianos, com algumas investidas contra o “inimigo”, o grande causador de males do dia a dia. Após a homilia, o Pe. X abre espaço para as pessoas testemunharem a respeito de alguma cura ou libertação de algum mal, anunciados em missas anteriores. A pessoa vai até o altar e ele entra em diálogo com ela. Ao término, pede para as pessoas aplaudirem e exalta o poder de Cristo para curar ou para libertar.

Após a transubstanciação³¹, o padre eleva a hóstia consagrada e novamente pede aplausos da assembleia: “Vamos aplaudir”, “Já não é mais vinho, não é mais pão, é o próprio Cristo vivo e presente no meio de nós”. Nesse momento, ele começa novamente a emitir aquelas palavras desarticuladas (dom de línguas, glossolalia, na perspectiva da RCC) e incentiva a todos a fazerem o mesmo. Após isso, segue-se um breve silêncio e novamente vai incentivando as pessoas a pedirem cura: “peça ao Senhor pela cura de sua doença”, “peça por aquilo que lhe aflige”. “Começando pela minha cabeça!”, “Vá curando Senhor, cura minha cabeça, livre-me de todo derrame, da cegueira, da enxaqueca”, “Cure minha coluna...” E assim, vai descrevendo toda a parte do corpo e todas as possíveis doenças. Esse momento de oração tem como pano de fundo uma música cantada suavemente: “Cura Senhor, cura Senhor, com teu amor, com teu amor”. Na missa de libertação

³⁰ De acordo com o artista plástico Cláudio Pasto, ambão é um “lugar alto de onde se proclama, se anuncia [...] a Palavra de Deus.” O mesmo não é um móvel qualquer, não é uma estante para comentários e avisos. Construído de “material firme, igual ao altar, fixo, nobre e apenas um, pois uma só é a Palavra de Deus”, o ambão “é uma peça sacramental como o altar e a sédia, com destinos definidos para a ação litúrgica.” (PASTRO, 2007, p. 162).

³¹ A transubstanciação consiste supostamente num poder mágico (numa linguagem weberiana) “sobrenatural de transformar o pão e o vinho no real e literal corpo e sangue de Jesus Cristo”. (JONES, 1997, p 83). De acordo com o Concílio de Trento a transubstanciação é a “admirável e singular conversão de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue de nosso Senhor Jesus Cristo”. (CANTALAMESSA, 2008, p. 41).

ele ergue o crucifixo e começa a dizer: “Jogue aos pés da cruz do Senhor toda sua necessidade, toda sua angústia, toda sua falta de fé, todo seu egoísmo, sua depressão”. De repente, ele começa a ‘orar em línguas’ de forma intensa, seguido pelo pessoal da banda (nos microfones) e por parte da comunidade, por alguns instantes, até parar de orar quando se faz um silêncio absoluto. Antes da comunhão, alguém da banda conversa com a comunidade vinculando o poder da eucaristia, com a cura e libertação do fiel.

Terminada a comunhão, chega o momento das revelações, precedido de música, cuja letra está ligada ou à cura ou à libertação. Após o anúncio de alguém que esteja sendo curado ou liberto de algum mal (com o ostensório³² levantado com as duas mãos), o padre sempre pede para aplaudir. Numa missa de libertação, no momento de revelação de que alguém estava sendo liberto de “Satanás” (ao qual o Pe. X chama de “o inimigo”), uma pessoa caiu se contorcendo no chão, com gritos ensurdecedores. Nesse momento, quatro pessoas com camisetas laranjadas (escrito nas costas “Equipe de Apoio”) se aproximaram e a pegaram com muita dificuldade conduzindo-a até uma sala ao lado da igreja (denominada de sala de intercessão) e o padre continuou normalmente as revelações como se nada tivesse acontecido.

4.1.2 A clientela da PSP: os leigos

Recentemente, observando uma das missas celebradas pelo Pe. X, na Capela Imaculada da Conceição, durante a homilia ele deixou claro o tipo de clientela que frequenta a PSP. Ao comentar a leitura do Evangelho que fala da cura dos dez leprosos, em que apenas um voltou para agradecer a Deus, falava das graças concedidas por Jesus Cristo em favor daqueles que a Ele recorrem: “Na PSP, existem pessoas que vão às missas de cura, recebem a cura e não voltam mais. Depois, voltam a ficar doentes e procuram de novo. Dá vontade de dizer: você não vai mais ser curado, desgraçado, porque você foi um ingrato!” Por outro lado, comentou, “Existem aqueles que tomam posse da cura e se convertem, passam a fazer parte de alguma pastoral, se dedicam ao serviço a Deus, em forma de agradecimento. Esse sim foi totalmente curado, pois além da cura física, alcançou a cura espiritual, que é a mais importante.” Esse discurso homilético do Pe. X denota

³² De acordo com o dicionário Aurélio, o ostensório significa “custódia”, um “objeto de ouro ou prata em que se expõe a hóstia consagrada.”

bem o tipo de clientela da PSP: uma clientela fixa, de serviço, constituída por pessoas que ali vão, em busca de cura e de libertação, e acabam se convertendo à RCC, se colocando a serviço da PSP (o que não elimina a possibilidade de alguém se converter e passar a frequentar outra paróquia católica); e uma clientela flutuante (BENEDETTI, 2000; MENDONÇA, 1990; MARIANO, 2005), descompromissada com a crença, cujas pessoas que vão ali, alcançam a cura e depois somem e quando doentes, podem voltar, como em qualquer outro lugar, em busca da cura.

Não nos preocupamos em pesquisar sobre o nível de vida das pessoas que frequentam a PSP, para não constranger as pessoas entrevistadas, mas a julgar pelos vários modelos de carros caros, nacionais e importados, no estacionamento da paróquia, percebe-se que o nível varia. Também pode-se notar isso pelos testemunhos de cura e libertação publicados no *site* da paróquia, incluindo profissionais como médicos, jornalistas, advogados, empresários, e políticos, como a ilustre figura do Senador José Sarney, que chegou a acender uma vela de Pentecostes pela recuperação da saúde (câncer) da filha Roseana, conforme foi publicado na Folha de São Paulo (5 de junho de 2009), transcrito na Revista Renascidos em Pentecostes (Ano II – Edição IV – Maio 2010, p. 18).

4.1.3 O agente religioso: um mago-sacerdote

Descrever o Pe. X não é nada fácil, pois ele é um desses que foge completamente ao estilo ‘mauricinho’ do sacerdote secular de hoje. De cara se vê pelo seu modo de falar, de pregar, de se vestir (sempre usa camisa com o *clergyman*),³³ que o destaca como um padre diferente. No finalzinho de sua aclamada obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Max Weber (2004, p. 166), mostrando-se pessimista com relação a que ponto havia chegado o homem dominado pela ciência e pela razão, ele se pergunta:

“Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver preso nessa jaula e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro (a modernidade) não de surgir profetas inteiramente novos [para libertá-lo], ou um vigoroso renascer de velhas idéias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra” (WEBER, 2004, p. 166).

³³ Grosso modo, o *Clergyman*, é aquela espécie de ‘coleira’ que o padre usa envolta ao pescoço, que lhe confere identidade sacerdotal, destacando-o entre os leigos.

Hoje poderíamos dizer que provavelmente teríamos na pessoa do Pe. X, uma resposta exemplar para esse inquietante questionamento de Weber, pois surge em plena modernidade líquida, alguém com um carisma especial, com espírito de forte liderança, capaz de bradar aos quatro cantos do mundo (hoje a internet possibilita isso) que Deus existe, que Jesus Cristo existe, que o Espírito Santo existe, que Maria existe - e é a Mãe dos católicos - e que intercede por eles, diz não à violência, não à exploração sexual, não às drogas, e que faz renascer a fé das pessoas, suscitando-lhes os antigos ideais cristãos de amor, de solidariedade, de fraternidade e de caridade; que lhes devolve a esperança perdida, por meio de milagres de cura, de libertação, ou por meio de suas longas e fervorosas homilias, por meio dos dons que fartamente o Espírito Santo lhe dotou: dom de cura, de libertação, de ciência, de línguas, de interpretação, de revelação, de sabedoria, de milagres, de discernimento, de profecia... E tudo isso, num único homem: O Pe. X.

Como o próprio nome “Renovação Carismática” indica, esse movimento católico se caracteriza pelo exercício dos dons carismáticos, por pura concessão do Espírito Santo. Mas que sentido sociológico tem o carisma? Weber (2009, p. 280) define o carisma como “um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido”, cujas capacidades carismáticas não podem “desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe”, que permanece oculto se não for “estimulado ao desenvolvimento”, podendo ser despertado “mediante ‘ascese’”. O carisma que o Pe. X possui (ou afirma possuir, ou ainda, que os fiéis afirmam que ele possua) como dom, como *gratia infusa* que no meio da RCC acredita-se que seja despertado por obra do Espírito Santo, envolve a qualificação mágica que constitui “a base da mais antiga de todas as ‘profissões’ – a do mago profissional”, uma pessoa “carismaticamente qualificada de modo permanente, em oposição à pessoa comum, o ‘leigo’, no sentido mágico do conceito”. O portador do carisma, por revestir-se de um poder “extracotidiano”, “assume as tarefas que considera adequadas e exige obediência e adesão em virtude de sua missão”. Porém, se esta não for reconhecida por aqueles “aos quais ele se sente enviado [...] sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante ‘provas’” (WEBER, 2009, p. 324).

Diante disso, deduz-se que o carisma de alguém é em função dos leigos e não de seu portador e caso não seja por estes reconhecidos, ele de nada vale. O

próprio Pe. X faz questão de deixar claro isso em suas missas de cura e libertação e pelo que pudemos observar, ele diz que o dom de cura não é para ele, é para o povo. Se fosse para ele, ele não seria mais diabético. Outra dedução lógica é que na PSP o carisma encontra-se rotinizado, cotidianizado e institucionalizado. Ou seja, já faz parte daquela paróquia, sendo apenas vigiado a distância pelo Arcebispo de Brasília, que lhe dá alguns puxões de orelha de vez em quando (conforme o próprio Pe. X declara em suas missas) e apenas isso. Afinal, que atitude poderia tomar, se o próprio papa João Paulo II vinha incitando os fiéis da Igreja Católica a se lançarem a uma “Nova Evangelização”? Nova aqui entendida como um novo ‘ardor’, uma inovação tanto nos métodos quanto na expressão. A nosso ver, o Pe. X parece ter feito sua leitura pessoal sobre esse apelo do Papa João Paulo II e o Arcebispo de Brasília sabe disso, por isso permite que o mesmo siga seu caminho, em sua maneira própria de evangelizar, com novos métodos, com novas expressões, para mostrar a todos os fiéis o poder curador e libertador daquele em nome do qual anuncia curas físicas, curas interiores e libertação dos males do ‘inimigo’ e desta forma, o mais sensato a fazer é apenas vigiá-lo a distância, cerceando os ‘excessos’ (principalmente aqueles ligados à ‘sagrada liturgia’).

Contrariando as teorias que defendem a contraposição entre o pré-moderno e o moderno, entre magia e racionalidade, entre tradição e modernidade, entre mago e sacerdote, enfim, podemos dizer que no contexto da PSP essas oposições são fluídas (Bauman) e que o Pe. X é uma conjugação positiva de mago e sacerdote ao mesmo tempo, ou seja: um mago-sacerdote. A Igreja Católica nunca se desencantou completamente da magia (esta é aqui entendida como milagre). A mesma sempre esteve presente no catolicismo popular e principalmente em seu culto, conforme explica Weber:

“O católico tinha a sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão” (WEBER, 2004, p. 106).

O próprio Weber, apesar de pontuar sua Sociologia da Religião de ponta a ponta contrapondo o racional e o irracional, admitia que na prática a oposição entre o mago e o sacerdote eram fluídas. Dizer que o Pe. X é um mago-sacerdote é

reconhecer que nele conflui a prática de sua função sacerdotal, tendente mais para a racionalidade, e a função de mago tendente mais para o carisma, nos termos weberianos, o que lhe dá certa identidade, certo “status” de credibilidade perante sua clientela, por aquilo que oferece e assim o comprovam os testemunhos.

De acordo com Bourdieu (2009), conforme vimos, uma função específica do campo religioso, cuja dinâmica, envolve a relação entre os sacerdotes e os leigos, numa realidade de concorrência no mercado religioso, reside exatamente na satisfação dos interesses religiosos dos leigos que envolvem ações mágicas ou religiosas. Atualmente, tornou-se característica da religião direcionar seu foco de atenção sobre o indivíduo, porque este ocupa lugar de centralidade na modernidade líquida. Por sua vez, a demanda dos indivíduos reclama soluções mágicas (milagres) para seus problemas e, nesse sentido, é mais que natural que o sacerdote que possua o carisma como um dom “extraordinário” exerça concomitantemente a dupla função de mago e sacerdote, o que implica necessariamente, uma relação não conflituosa entre carisma e racionalidade e conseqüentemente, entre tradição e modernidade.

4.2 PALAVRAS-CHAVE DA PESQUISA EMPÍRICA

Em nossa pesquisa qualitativa de campo empírico optamos pela distribuição de um questionário, com seis questões, a trinta pessoas, na PSP. Só conseguimos resgatar quinze questionários. Cruzando os dados obtidos, foi-nos possível constatar que dez pessoas são católicas, sendo que oito frequentam outra paróquia e duas já faziam parte da PSP. Uma católica deixou a Igreja, foi para o protestantismo e depois conheceu a PSP e lá está até hoje. Três eram espíritas antes de conhecerem a PSP e depois se converteram. Um era protestante da Igreja Sara Nossa Terra e depois de transitar entre diversas outras igrejas, inclusive católicas e não conseguir se firmar em nenhuma delas conheceu a PSP e se converteu à RCC. A maioria ficou conhecendo a paróquia por convite de amigos e parentes, algumas pessoas foram por conta própria e duas pessoas já faziam parte de pastorais. A motivação que os levou até a PSP varia muito: doença, libertação familiar, direcionamento espiritual, alcoolismo, medo, visões, conflito interior, problemas financeiros, depressão, vazio interior, busca por reavivamento da fé etc. Fizemos também um levantamento das palavras-chaves das quais destacamos as que mais foram recorrentes: fé, cura,

libertação, velas de pentecostes, milagre. Todas estas palavras-chaves estão envolvidas no processo de cura e libertação que ocorre na PSP. Veremos a seguir o seu significado, confrontando no que for possível, com os testemunhos dados.

4.2.1 Fé

As pessoas procuram a PSP movidas pela fé. Ao nascer o homem encontra a sua disposição um sistema de crenças já pronto ao qual se habitua. A crença implica a fé e “antes de ser capaz do conhecimento científico, o homem vive do conhecimento da fé nos pais, em Deus ou em deuses” (ZILLES, 1993, p. 84). Embora a fé não seja conhecimento científico “no sentido hodierno da palavra”, no entanto ela “pode ser igualmente conhecimento verdadeiro.” Presente sempre na vida cotidiana, “vivemos mais da crença do que do conhecimento científico”, aliás, em sua gênese, a fé é “anterior à ciência, sendo pressuposto da mesma” (ZILLES, 1993, p. 85). A diferença entre a fé e conhecimento científico é que enquanto a fé se situa no nível do reconhecimento, sendo testemunhado, o conhecimento científico se situa no nível da razão, sendo por ela comprovado.

Embora a fé possa afirmar conteúdos tal como as ciências, “seus conteúdos extrapolam a verificação empírica, pois “envolve o próprio sujeito crente em todo o seu ser, razão e coração” e por mais que não seja conclusão científica, não pode, contudo, se afirmar que ela seja irracional. O testemunho da fé é uma decisão livre, porém, responsável, sendo portanto, um “absurdo querer julgar o amor, a confiança e a fé cientificamente. Fé, amor e confiança, embora não pertençam à ordem do conhecimento objetivo, são realidades que justificam a vida e em função disso, são “racionalmente plausíveis” (ZILLES, 1993, p. 86). Quando as pessoas que foram curadas na PSP procuram dar seus testemunhos, o fazem movidos pela fé, de forma racional, responsável, pois sabem que seu testemunho é o reconhecimento que algo real, de concreto, de verdadeiro aconteceu em suas vidas e que elas desejam compartilhar isso com outras pessoas.

4.2.2 Cura e Libertação

Nos tempos de Jesus, “a cura era buscada por meio de orações e textos de encantamento” e medicina se “entrelaçada com religião e magia, fé e crença em

forças ocultas. Por isso mesmo, ciência médica e conhecimento sobrenatural se confundiam” (SCHIAVO; SILVA, 2002, p. 44). Hoje a cura por meios miraculosos (mágicos) é vista como algo irracional. Thomas J. Csordas (2008, p. 29), no entanto, afirma que “a cura em sua acepção mais humana não é uma fuga para a irrealidade e a mistificação, mas uma intensificação do contato entre o sofrimento e a esperança”. Ajuda-nos a ver a cura religiosa como algo racional, a afirmação de Csordas (2008, p. 30), de que “o ponto de convergência entre religião e medicina não é difícil de localizar: ambas se dirigem, em um sentido ou outro, ao sofrimento (Kleinman, 1997) e à salvação (Good, 1994).” De acordo com esse autor, essas duas categorias são amplas

[...] pois o sofrimento pode incluir tanto as aflições sociais da pobreza, opressão e desigualdade quanto o peso doloroso da doença; e a salvação como solução para o sofrimento pode ser procurada neste mundo ou no próximo como uma breve suspensão da dor ou uma recompensa para a eternidade” (CSORDAS, 2008, p. 30).

Para Malcolm S. Southwood (1994, p. 16), a cura “é uma atividade muito mais mental do que física” e como no indivíduo é composto por três entidades: corpo, mente e espírito, a cura pode ocorrer em nível físico, emocional ou espiritual. De acordo com Csordas (2008, p. 33), esse conceito tripartite de pessoa “é a base para três tipos distintos, mas inter-relacionados de cura: a cura física, da doença corporal; a cura interior, da perturbação e da doença emocional; e a liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos malignos.” Ao nível físico, afirma Southwood (1994, p. 16) “pouca coisa pode dar errada”, afinal de contas, o corpo “é um equipamento de *design* perfeito. Ele regula e mantém a si mesmo, necessitando apenas de combustível na forma de energia, que recebemos por meio dos alimentos que ingerimos.” Segundo Csordas (2008, p. 33), a cura física da doença corporal acontece em sua forma mais simples pela “imposição de mãos e, em alguns casos, a unção com óleos bentos acompanham a oração”. No que se refere à cura interior da perturbação e da doença emocional, esta tem por objetivo “remover os efeitos de algum trauma da vida ou pode ser uma revisão e reinterpretação de toda a história de vida do indivíduo à luz da ‘presença curativa de Jesus’, tratando as feridas emocionais ou cicatrizes do passado”. Quanto à cura espiritual, que consiste na liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos malignos, estes são

“identificados ou ‘discernidos’ pelo ministro de cura ou pelo suplicante” e são “despachados através de uma ‘oração de comando’ em nome de Jesus Cristo”.

Por fim, a RCC acredita que ao elaborar esse sistema esteja “servindo à intenção de Deus de ‘curar o homem todo’: corpo, alma, psique e relacionamentos com os outros.” Desses três tipos de cura, uma é “essencialmente uma categoria descritiva: a cura física, e as outras duas, “são etiológicas”. Ou seja, “a cura física é indicada para queixas e sintomas somáticos específicos, enquanto as outras são indicadas quando se distingue uma causa espiritual, psicológica ou demoníaca na raiz do problema” (CSORDAS, 2008, p. 34).

Na análise que faz de uma pesquisa sobre a prática do alcoolismo, no meio pentecostal, Cecília Mariz (1996, p. 205) afirma que o conceito pentecostal de ‘libertação’ envolve a articulação da magia e do sobrenatural com a ética, e assim, é vista como a ‘libertação do mal’. Desta forma, “o pentecostalismo leva o crente a se conceber como um ‘indivíduo’, com determinado grau de autonomia e poder de escolha, e a rejeitar a concepção de ‘pessoa’, ou seja, de sujeito que se restringe aos papéis tradicionalmente prescritos e que é incapaz de escolher seu destino.”

Assim posto, “a idéia de ‘libertação’ permitiria [...] uma transição entre o universo mágico da ‘pessoa’ para o ético-racional do ‘indivíduo’”. A libertação aqui seria uma “‘magia mais forte’ que destrói o poder das demais” e enquanto tal seria “o primeiro passo de um processo de racionalização, a ponte entre a ‘pessoa’ e o ‘indivíduo’”. Nesse sentido, a ideia de libertação, como procedimento mágico, “pressupõe que os sujeitos são fracos; não escolhem o mal, mas são dominados por ele. Por isso não são responsáveis pelo mal, mas vítimas deste” e quando aceita o Evangelho o indivíduo se liberta, “ou seja, se cura não apenas de doenças, mas também do pecado.” Segundo Csordas (2008, p. 36), existe uma fórmula que precisa ser seguida para a libertação (expulsão do demônio) da pessoa: “amarrar o espírito, chamá-lo pelo nome e falar em nome e por autoridade de Jesus”. Se assim não for feito, “o demônio pode causar problemas recusando-se a sair, falando algum tipo de abuso verbal através de seu anfitrião, ou abalando o anfitrião fisicamente.”

A libertação, na PSP, pelo que pudemos observar *in loco*, por meio dos testemunhos publicados na Revista “Renascidos em Pentecostes” e também no próprio *site* da paróquia, refere-se a uma espécie de estado de ‘nomia’ que o indivíduo pode alcançar durante as missas celebradas para essa finalidade, ao recuperar a saúde física, psíquica e espiritual, trazendo-lhe uma sensação de paz,

de tranquilidade, de felicidade, de plenitude do Espírito Santo, uma vez liberto da doença, do vício das drogas, do alcoolismo, do jogo, do medo, da depressão, enfim, de todos os males cujas causas são atribuídas ao demônio.

4.2.3 – Velas de Pentecostes

A vela é um símbolo que sempre esteve presente no imaginário religioso brasileiro. Na cultura afro-brasileira, a vela é utilizada para simbolizar a magia por meio de suas poderosas chamas, sendo a cor branca a preferida do Candomblé, variando de cor na Umbanda e Quimbanda, de acordo com cada Orixá que se homenageia. No catolicismo popular, faz-se amplo uso das velas para variadas finalidades, desde uma simples procissão até a queima de velas no dia de finados, em intenção das almas do purgatório. Na Liturgia católica existem momentos significativos para o uso das velas. As mesmas compõem o altar, simbolizando a presença do Espírito Santo. Estão presentes nos sacramentos do batismo, crisma, primeira comunhão, sempre simbolizando o renascer para uma vida nova, a ressurreição das trevas para a luz, da morte para a vida. Estão presentes na noite do Sábado Santo, véspera da Páscoa, em que se acende o Círio Pascal, simbolizando a luz dos povos, em Cristo e a partir dessa luz, acendem-se todas as outras velas. É um momento mágico, único, muito bonito de se ver.

Segundo Croatto (2004, p. 81), o símbolo é a “linguagem fontal da experiência religiosa” e tal como a experiência da “realidade transcendente [...] é o núcleo do fato religioso. O símbolo é [...] a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais”. Partindo da experiência inicial, a revelação do que deveria fazer, o Pe. X comunica isso aos seus fiéis, tendo por parte deles ampla aceitação, e cria esse símbolo, transformando-o num mito ao introduzi-lo no ritual litúrgico, associando-o à celebração da missa, que de um ano para o outro, foi tomando proporções cada vez maiores, reunindo não só fiéis católicos, mas também pessoas vindas de outras denominações e credos religiosos. As velas de Pentecostes é um símbolo que possui uma dimensão trinitária, pois são consagradas três velas: uma ao Pai, outra ao Filho e outra ao Espírito Santo.

Aprendemos com Eliade (2008) que a manifestação do sagrado em qualquer objeto faz com que o mesmo torne-se outra coisa, continuando a ser ele mesmo,

mas para quem o olha como um objeto sagrado, sua realidade material transforma-se numa realidade sobrenatural. Para que algo seja tido como sagrado (CROATTO, 2004, p. 88), “é preciso haver uma vivência do sagrado em relação com tal ou qual elemento mundano [...] é necessário mediar uma experiência do transcendente em relação a esse objeto”. O símbolo tem uma significação muito importante, no sentido em que permite que uma realidade seja vista de outra forma, revelando aquilo que se torna invisível aos olhos. O símbolo tem o poder de penetrar na mente das pessoas, em sua afetividade, em sua consciência e assim transformá-las. Isso ilustra bem a eficácia das velas de pentecostes que é atestada pelos fiéis, por meio de vários testemunhos dados durante as missas da PSP, de curas diversas, de libertação de depressão profunda, do vício das drogas, do cigarro, do álcool, de resolução de problemas conjugais, muitos deles transcritos no jornal da paróquia “Tempo para Deus”, na Revista “Renascidos em Pentecostes” e no próprio *site* da Paróquia, onde existe um formulário para que qualquer pessoa em qualquer parte do mundo possa dar seu testemunho sobre o poder que esse símbolo encerra.

Ao colocar essa nova oferta, um produto inédito, no mercado religioso, que são “As velas de Pentecostes”, com a promessa do milagre, quando acendidas, o Pe. X lançou mão de duas coisas, para concretizar esse símbolo que se tornou mito ao ser ritualizado: em primeiro lugar, se apropria de um símbolo já existente, presente no imaginário religioso brasileiro, principalmente no catolicismo popular, como vimos anteriormente, dando-lhe uma nova significação, como possibilidade de cura e libertação, que nos tempos atuais é o que as pessoas mais procuram, e ainda por cima imprime-lhe uma qualificação extraordinária ao associá-lo ao poder que significa para os cristãos, a palavra “pentecostes”. Em segundo lugar, faz valer seu poder de convencimento, sua fama, sua credibilidade carismática, amplamente atestada por milhares de fiéis, por meio de seus testemunhos dados durante as missas de cura e libertação ou publicados na revista “Renascidos em Pentecostes” (substituta do jornal “Tempo para Deus”) ou no *site* da paróquia, na parte de testemunhos.

4.2.4 Milagre

Para Santo Agostinho, a própria criação é “o milagre por excelência”. Em sua concepção “todo acontecimento na natureza e no mundo humano é um ‘milagre’,

uma vez que pode revelar a grandeza e a bondade de Deus”. Tomás de Aquino, por sua vez, define o milagre como “obra da onipotência de Deus, que viola ou suspende as leis naturais para agir ele próprio, no âmbito do que é específico das causas segundas, algo que a natureza criada não pode realizar e que, portanto, só pode ser próprio de Deus” (SAMANES, TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 473). Para ele, “considera-se milagre o que se faz para além da ordem da natureza criada inteira. Ora isso só pode ser feito por Deus. [...] Resulta daí que só Deus pode fazer milagres” (Q. 110, ST II, 1ª parte, Art. 4).

A crença no milagre sempre esteve presente no imaginário católico, embora em proporção inversa com relação “ao nível de instrução daqueles que confessam acreditar neles.” Desta forma, “quanto mais acesso à racionalidade, através do estudo, menos uso do arcabouço milagroso como explicação de eventos tidos como extraordinários” (CARRANZA, 2000, p. 100). No entanto, conforme afirma a autora, “sabe-se, de uma forma geral, que a função religiosa do milagre se encontra na possibilidade que a pessoa tem de interpretar um fato como excepcional, explicando-o como uma intervenção divina que altera o desenvolvimento das leis naturais” (CARRANZA, 2000, p. 100-101).

Embora a relação entre magia e milagre seja diferenciado do feitiço por apresentar precisamente um maior grau de exigência de “racionalidade sistêmica e coerência narrativa” (PIERUCCI, 2003, p. 184), Weber (2004, p. 106), menciona o milagre, como algo irracional, ao descrever o desencantamento do mundo como “eliminação da magia como meio de salvação”. Para ele, na piedade católica o desencantamento do mundo não aconteceu “com as mesmas conseqüências que na religiosidade puritana”, porque o católico tinha ao seu dispor “a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves” (WEBER, 2004, p. 106).

O magistério da Igreja Católica tem se mostrado reticente quanto à questão do milagre na era contemporânea. A própria CNBB expediu um documento intitulado “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, em que deixa clara a posição dos bispos no que se refere ao dom de cura, relacionado à realização de milagres por parte de seu portador, sendo enfática em sua orientação: “Ao implorar a cura, nos encontros da RCC ou em outras celebrações, não se adote qualquer

atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico, estranho à prática da Igreja Católica” (CNBB, 1994, Doc. 53, n.59).

De acordo com Mariz (2001, p. 41), a ênfase no “sobrenatural e no milagre” é considerada por parte da ala progressista da Igreja Católica como alienante. Ao posicionar-se com uma atitude de desconfiança frente às crenças e práticas miraculosas, tanto no pentecostalismo como no MRCC, os progressistas atribuem os milagres narrados como “fenômenos subjetivos, que quase nunca resistiriam a uma observação empírica objetiva que obedecesse aos cânones científicos”. Por entenderem os milagres como fenômenos apenas “subjetivos”, tacham-os de “irreais ou mentirosos” e enquanto tal “estariam negando ou ofuscando a realidade objetiva que, nessa visão, seria a ‘verdadeira realidade’”. Ao defender essa concepção sobre os milagres realizados nos dias de hoje, a ala progressista adota os mesmos “pressupostos do discurso racionalista moderno, que tem preconceito contra milagres e que vê a religião e o mundo sobrenatural como uma ilusão.” No que se refere à racionalidade, “na prática cotidiana dos fiéis, milagre e ciência não se contrariam, pois muitos reconhecem como milagre o uso acertado da ciência, por exemplo, o caso de uma cirurgia bem-sucedida” (CARRANZA, 2000, p. 101).

Entendemos que na prática o milagre (ou outro nome que a ele possa dar como magia, por exemplo) acontece na PSP, conforme atestam os testemunhos, não importando sua origem, se atribuída à própria predisposição interior do indivíduo para obter a cura, envolvendo processos endógenos, ou se ocorre por forças externas, um poder sobrenatural que passa a agir no indivíduo proporcionando-lhe a cura ou libertação. O que interessa é que problemas não resolvidos na esfera pública, ali na PSP são resolvidos, ou no mínimo, se não o são, dá-se um novo ânimo para que o indivíduo passe a ter uma expectativa de vida melhor.

4.3 ANÁLISE DE DADOS DA PESQUISA EMPÍRICA

Como um recurso metodológico, para análise dos dados resultantes da pesquisa qualitativa de campo empírico que realizamos na PSP, optamos por um enquadramento dos testemunhos por grupos, seguindo a lógica sugerida por Csordas (2008, p. 33), no que se refere aos três tipos de cura: “a cura física da doença corporal, a cura interior da perturbação e doença emocional e a liberação dos efeitos adversos de demônios e espírito malignos”. Esses três tipos

correspondem ao conceito tripartite de pessoa: corpo, mente e espírito. Isto posto, enquadrados, caso a caso, as entrevistas numa sequência de itens composta em duas partes: de cura física e de cura interior. Na entrevista que realizamos não houve ocorrência de libertação envolvendo expulsão de demônios e espíritos malignos, apesar de isso ocorrer na PSP. Na primeira parte, organizamos os tipos de cura física da seguinte forma: com revelação, sem revelação, atribuídas às Velas de Pentecostes e também a Nossa Senhora (Maria a Mãe de Jesus). Na segunda parte, organizamos os tipos de cura interior simples e cura interior seguida de conversão.

Para um melhor direcionamento e entendimento das falas dos entrevistados, as quais descreveremos alguns trechos mais importantes, transcrevemos as quatro principais perguntas do questionário aplicado, que em cada um dos quadros (casos) a serem analisados serão identificadas como: P1, para a primeira pergunta, P2, P3 e P4, correspondentes às demais perguntas. Ex.: Para a P1, transcreveremos trechos de respostas a essa pergunta, no quadro do respectivo caso analisado, que será chamado de caso 1, caso 2, e assim, sucessivamente, até o último caso, o 15. O procedimento será o mesmo para as demais perguntas P2, P3 e P4. Pode acontecer que seja forçado a enquadrar uma determinada fala numa ou noutra pergunta, porque no original o entrevistado não identificou a que pergunta estaria se referindo, na hora de responder.

P1	O que te motivou a participar da missa de cura (ou libertação) na paróquia PSP?
P2	Você passou por alguma experiência de cura ou libertação através dessa paróquia?
P3	Se sim, a que você deve sua cura ou libertação?
P4	Que significado esse acontecimento tem para a sua vida?

4.3.1 Cura de doenças físicas com revelação do Pe. X.

CASO 01	
PERFIL: Universitária, 33 anos, casada, 2 filhos, católica.	
P1	“Tive um período muito difícil na vida, de doença e por meio do irmão do meu esposo resolvi ir na missa de cura”.
P2	<p>“Passei um momento inesquecível para mim e para minha família foi a minha cura. Estive enferma por um período de 02 anos. Tomava remédios todos os dias [...] por causa da doença. Fui ficando doente sem saber como apareceram caroços no meu corpo todo, vivia um momento da minha vida sozinha”.</p> <p>“[...] a médica que me acompanhou esses anos [...] tinha falado [...] que não sabia o que tinha que fazer comigo pois todos os exames, remédios e biópsia já tinha feito, mas ela não sabia e nem eu sabia que existe um Deus, um Deus cheio de misericórdia e que ama seus filhos e que podia me curar e me curou”.</p> <p>“O padre [...] [X] disse: ‘do lado esquerdo (e apontou com o dedo na minha direção) tem uma pessoa que tem uns caroços e coça até sangrar e enquanto não vê o sangue não sossega. Mas Jesus ta de curando.”</p> <p>“Fui curada por Deus sem precisar tomar <i>remédios</i>, no dia da minha cura, falei com meu esposo [...] não preciso mais tomar esses remédios que durante 02 anos tomei e assim se fez nunca mais tomei e fiquei curada porque o médico dos médicos me curou.”</p>
P3	“Entendo que não consigo viver sem Jesus [...] um Deus tão imenso que por mim morreu na cruz e me deu a oportunidade de ser curada, não posso virar as costas pra esse Deus e tão menos deixar de servi-lo”
P4	“Jesus permitiu que ficasse mais na terra para proclamar o nome dele e ver meus filhos crescerem e minha família servir ao Senhor”

CASO 02	
PERFIL: Aposentada, 46 anos, 1 filho, católica (já foi espírita)	
P1	“Procurei respostas para meu conflito interior”
P2	<p>“No mês de agosto no dia 04 recebi uma mensagem, me parabenizando pelo meu aniversário, e a voz era do Pe. [...] [X]. Essa mensagem era passada para os dizimista: dizia que tinha uma nuvem negra sobre minha cabeça mais que eu não temesse que tudo iria passar e meus caminhos iriam brilhar. No mesmo mês no dia 30 eu fui ao médico, para um exame ginecológico; onde descobri um câncer. Carcinoma invasor de colo de útero [...] me lembrei da mensagem e me acalmei [...] fui ao centro cirúrgico e passe por uma cirurgia. Mas não foi possível a retirada do útero pois o tumor tinha tomado uma proporção muito grande e atingiu outros órgãos.”</p> <p>“O médico [...] chamou minha família e comunicou o fato, me desenganando. Nesse período minha amiga [...] levava minha foto a todas as missas de cura e libertação. Fiz a radioterapia no hospital Araújo Jorge em Goiânia. E hoje graças a Deus faço exames não tenho nada. Estou totalmente curada e o único remédio que tomo é água benta, benzida no programa de rádio caminhando com Jesus Cristo e a Santa Eucaristia. Já se passaram 5 anos e 11 meses.”</p> <p>“Tenho todos exames que provam a veracidade do que falo. A fé se transmite e o Padre [...] [X] todos os dias transmiti para nós essa fé.”</p>

P3	“A eucaristia, e a fé que o padre [...] [X] tem, o zelo dele com Jesus Eucarístico, e também à Virgem Maria, ele transmiti para nós, e passamos a ver as coisas do alto com mais fé e amor, ou seja, somente pela fé.”
P4	“Por isso sirvo na Intercessão e estou me preparando para caminhada no 3 elo da Comunidade Renascidos em Pentecostes”.

CASO 3	
PERFIL: Do lar, casada, 43 anos, 2 filhos, católica (paroquiana desde 1997).	
P1	“Já freqüentávamos as missas diariamente”.
P2	“Sim, várias, uma delas foi a cura de um tumor na garganta.” Eu achava que estava com um espinho de peixe na garganta. Há muitos anos atrás, quando eu era criança havia engasgado com um espinho de peixe. E estava sentindo muito a garganta arranhando e incomodando já há uns dois meses, e [...] estava numa missa de cura e o padre [...] [X] disse que havia uma mulher, à sua direita, que estava sendo curada de um câncer na garganta e achava que era um espinho de peixe. Na hora meu corpo todo ficou muito quente, achei que ia pegar fogo. Uma semana depois expedi uma bola do tamanho de um botão de camisa, cheia de raízes e muito fedida.”
P3	“A fé e a Jesus Cristo. O padre [...] [X] foi somente um instrumento usado por Deus.”
P4	“O significado para mim, é que aumentou ainda mais a minha fé.”

Esses três testemunhos têm em comum: doença física e a revelação do Pe. X, com o anúncio da cura, sendo que duas se deram durante a missa e outra através de uma mensagem do Pe. X. De acordo com o método de análise terapêutico proposto por Czordas (2008, p. 35), o curador, que nesse caso é o Pe. X, “auxiliado por meios sobrenaturais”, tem o dom, a capacidade de anunciar a cura de alguém por meio de uma “profecia”, cuja mensagem é entendida como “inspirada por Deus”, e sua finalidade é “encorajar ou admoestar o suplicante”, podendo também “receber uma ‘palavra de conhecimento’, que é uma intuição de origem divina sobre a situação do suplicante que não poderia ser conhecida por meios naturais.” Nessa condição, no exercício de seu dom, ele é apenas um instrumento a serviço de Deus.

A exemplo do xamã exerce apenas um papel intermediário, uma ponte entre o suplicante pela cura e os poderes sobrenaturais. O exercício dos dons espirituais do Pe. X “tem o mesmo impacto retórico da ‘jornada’ do xamã: ele permite ao curador participar misticamente da vida interior do suplicante e permite ao suplicante participar dos resultados de processos endógenos experimentados pelo curador” (CZORDAS, 2008, p. 64). De acordo com Waldomiro O. Piazza (1977, p. 24), na religião siberiana, no que descreve como o êxtase religioso, o xamã realiza uma

“viagem [...] pelas esferas celestes, à cata dos espíritos responsáveis pela enfermidade de seu cliente, ou para arrancar dos seres superiores as informações de que precisa para atender as consultas recebidas.” Esse êxtase é algo bastante semelhante ao que o Pe. X realiza e tem momentos em que ele passa a orar em línguas estranhas (glossolalia), para depois, silenciosamente começar a anunciar as curas. Arrisco ainda a dizer que o próprio ambiente ensurdecido devido à música alta, com ritmos alucinantes, não só é capaz de provocar esse estado de êxtase no curador, como também na própria assembleia de fiéis presentes (os suplicantes pela cura).

Essa prática de anúncio de cura é comum na RCC, e não precisa ser necessariamente um padre a fazê-lo, podendo ser qualquer religioso e até mesmo leigos. Para que haja a cura são necessárias três coisas: a predisposição por parte do suplicante (doente) que deve ser persuadido pelo anunciante da cura, o Pe. X, cujo discurso (anúncio) tem que se dar de forma convincente, levando-o a acreditar sobre sua real possibilidade de acontecer; a posse³⁴ (o empoderamento) por parte do suplicante, que assume o anúncio da cura como sendo para ele; e por fim, essa cura deve provocar nele (o suplicante) um processo de metanóia (transformação), tanto cognitiva quanto afetiva, isso resultará na eficácia de sua cura. No momento em que o suplicante ouve “uma mensagem profética [anúncio da cura] de encorajamento, admoestação ou exortação”, o impacto das palavras do anunciante é de tal forma amplificado em seu interior que soa como sendo uma mensagem realmente direta de Deus dirigida a ele, dando-lhe encorajamento para tomar posse da cura. Naquele momento ele sente “a atenção divina focalizada diretamente nele” (CSORDAS, 2008, p. 56). No momento em que toma posse da cura, processos endógenos são ativados e exprimidos” no indivíduo dando-se início ao processo de cura.

No caso 1, por ter tomado posse da cura, a primeira atitude da suplicante foi confiar no poder de Deus e isso a fez abandonar os remédios, recuperando assim não só a saúde física como também mental, vez que se deu um duplo processo de cura física e interior. A confiança é totalmente necessária para a cura. Ela é

³⁴ De acordo com Wilsom Gomes (1996, p. 231), tomar posse “não significa outra coisa senão realizar aquilo para o qual se está destinado. As coisas são nossas enquanto Deus as fez para nós, para delas fruirmos. Vir a possuir, portanto, significa bem mais uma reintegração de posse, um ter à disposição aquilo que nos é devido por direito de criação.”

precedida pela fé e pela crença. Na realidade, de acordo com Giddens (1991, p. 41), “a confiança não é o mesmo que fé na credibilidade de uma pessoa ou sistema; ela é o que deriva desta fé. A confiança é precisamente o elo entre fé e crença”. A crença, a pessoa já traz dentro de si, como um constructo próprio, subjetivo. A fé é a decisão que leva a pessoa a tomar posse da cura. Essa posse implica necessariamente a confiança de que a mesma venha a ocorrer. Pode-se dizer que a força motriz da cura é a fé e sem esta não há confiança e não havendo confiança, perde-se a graça e a cura não acontece.

No caso 3, a sensação de calor que a suplicante sentiu no corpo é interpretada por Csordas (2008, p. 72), como “um sinal de que a cura estava acontecendo”. O caso 2 apresenta duas particularidades: a mensagem recebida pelo Pe. X, profetizando o que iria acontecer com ela e o fato de a amiga ter ido à PSP suplicar por sua cura. A mensagem do Pe. X a predispôs a aceitar no momento da doença que tudo iria se resolver. Isso lhe deu mais confiança no trato com a doença. A cura carismática pode ocorrer de várias formas: 1) Durante o ritual (missa), de forma completa ou parcial; 2) fora do ritual, de forma completa ou parcial; 3) por meio de vários rituais, aos poucos, de forma total ou parcial; 4) De modo algum, caso em que persiste sintomas e ação da doença, mesmo após a ocorrência de diversos eventos rituais (MAUÉS, 2002). No caso 2, a cura se deu fora da PSP, motivada não só pela mensagem do Pe. X, como também pela intercessão da amiga, que de acordo com Csordas (2008, p. 72), os carismáticos católicos acreditam piamente “que quando uma cura é pedida ela é invariavelmente assegurada por Deus todo benevolente”. Nos três casos, a comprovação física da cura é sinal de que o milagre realmente aconteceu e isso dá legitimidade ao curador.

4.3.2 Cura de doenças físicas sem revelação

CASO 4	
PERFIL: Comerciante, 69 anos, casado, 2 filhos, católico (Já foi espírita).	
P1	“A cura do meu filho e minha.”
P2	“Sim”. “Ia ser submetido a uma cirurgia para colocar um marca passo. Essa cirurgia iria acontecer numa segunda-feira pela manhã. No domingo anterior houve uma missa de cura na Paróquia [...] [PSP].”

	“Fui, com muita fé, pedir a Deus que acontecesse tudo bem na cirurgia. Mas tal foi minha surpresa, que meu filho que é deficiente, olhou para a cruz e pediu, mesmo com dificuldade de falar, pediu: Jesus, cura meu pai. Na segunda-feira pela manhã, fui à clínica para fazer a cirurgia e durante os exames antes da internação o médico me perguntou: Sr. [...] [fulano de tal], onde o senhor foi esse fim-de-semana? E eu respondi: fui à missa na paróquia [...] [PSP]. Porque? E ele respondeu que Deus tinha me curado, pois não necessitava mais fazer a cirurgia.”
P3	“À forte unção que existe nesta paróquia através da pessoa do padre [...] [X].”
P4	“A consolidação da minha fé e a transformação minha e de minha família.”

CASO 5	
PERFIL: Comerciante, casada, 2 filhos, católica (já foi espírita).	
P1	“A cura do meu filho e a libertação da minha família.”
P2	“Conheci a paróquia [...] [PSP] há 11 anos e desde então venho recebendo muitas bênçãos. A maior foi quando eu passei a freqüentar, muito em função da cura de meu filho, as missas de cura e libertação. Na época, meu filho que tem deficiência mental leve, não tinha nenhum controle das fezes. Defecava na roupa [...] era constrangedor para ele e para nós. [...] com nossa fé, na unção do Espírito Santo de Deus e através das missas do Pe. [...] [X], meu filho começou a defecar normalmente, no banheiro, e de lá pra cá ele está 95% normal. Desenvolveu a fala, e mentalmente desenvolveu de forma surpreendente e chegou a um nível que nós nunca poderíamos acreditar que ele chegaria.
P3	“Graças primeiramente a Jesus Cristo, Rei do Universo, e segundo às missas de cura e libertação do Pe. [...] [X].”
P4	“A total transformação na minha vida e de minha família.”

No caso 4 temos um duplo exemplo de fé: O pai foi buscar a cura para si e para seu filho deficiente e pela fé, ambos a alcançaram. O caso 5 em que a mãe procura a paróquia e pede por seu filho e consegue, o que nos leva a deduzir que a simples presença naquela paróquia já cria uma pré-disposição para a cura. Mesmo que não tenha qualquer anúncio de cura ou libertação, o próprio ambiente já cria um clima favorável à crença da pessoa que leva à fé e esta por sua vez à confiança e assim a cura acontece, o que mostra que a cura não vem só pela revelação. Como pudemos presenciar, também, no momento dos anúncios de cura, o Pe. X ora em línguas e aos poucos vai induzindo a pessoa a pedir a cura: vai pedindo, por isso, por aquilo e por aquilo outro e de vez em quando ele anuncia diretamente a cura a uma ‘determinada’ pessoa, o que não elimina a possibilidade de que alguém (outra pessoa à qual o Pe. X não esteja se referindo) naquele momento, por força das

orações fortes do Pe. X esteja também alcançando, pela fé, sua cura ou a de alguém.

Estes dois casos são de pessoas que se declararam terem sido espíritas antes de frequentarem aquela paróquia e ambos falam que passaram por uma “transformação” (metanóia) o que se deduz referir-se a um processo de conversão e isso se deve à “desdoutinação” espírita que ocorre na PSP, em que se promove um esvaziamento doutrinal, com ataques constantes ao espiritismo, à umbanda, ao candomblé e à quimbanda, na “guerra espiritual”. Isso é ali entendido como uma libertação interior (cura interior ou até mesmo uma liberação na perspectiva de Csordas) que consiste numa espécie de ‘lavagem cerebral’ quando nas missas de libertação as pessoas repetem com o padre uma oração muito forte de “renuncio à inveja, ao rancor, à mágoa, ao feitiço, à macumba, ao espiritismo, a satanás...” Quando o suplicante do caso 4 fala que deve a cura à forte presença de Deus naquele lugar e à unção do Pe. X reforça não só o dom que o mesmo tem por promover (ou intermediar) a cura de seu próprio filho, mas também de ser capaz de despertar em si mesmo a metanóia pela qual passou (e isso vale também para o caso 5), não só ele próprio, como também de toda a sua família. Podemos, portanto, nos referir a dois casos de conversão, de mudança de religião Espírita para a Católica, afinal isso é muito comum naquela paróquia.

4.3.3 Cura de doenças físicas atribuídas às Velas de Pentecostes

CASO 6	
PERFIL: Empresária, 41 anos, casada, 03 filhos, católica	
P1	“Esse é o nosso ministério, um chamado de Deus, sentimos muito a presença de Deus, nessas missas e acreditamos na presença viva de Deus, agindo verdadeiramente na paróquia [...] [PSP].”
P2	<p>“O nosso filho [...] nasceu com 33 semanas, ou seja, prematuro.”</p> <p>“Fui encaminhada ao Centro Cirúrgico para um parto de emergência e ali começou a nossa luta pela vida do [...] [filho]. Foi realizada uma cesárea, o [...] [filho] chorou, eu sobrevivi, e pensamos que estava tudo bem, apesar de ele estar na UTI. Quando cheguei ao quarto, mesmo pensando que tudo estava bem, pedi ao [...] [marido] que fosse até a nossa casa buscar as Velas de Pentecostes e a imagem de Nossa Senhora das Graças. Acendemos as Velas pedindo que Deus cuidasse do [...] [filho].”</p> <p>“Deus nos inspirou a pedir um milagre, pois me lembro que pedi a Deus que o [...] [filho] saísse do hospital sem nenhuma seqüela e adormeci. No dia seguinte fui vê-lo na UTI [...] foi uma dor muito grande quando o vi sem nenhuma reação, ele estava todo entubado, usando uma sonda</p>

	<p>para alimentação e outra para fazer xixi. Por um momento, não entendi aquela situação, pois nós tínhamos acendido as Velas e, para mim, ele deveria estar bem, porém, ele estava morrendo e segundo o médico, o seu quadro não era bom. [...] o quadro era gravíssimo e que o [...] [filho] teria de começar a fazer xixi em poucas horas, ou ele teria falência múltipla dos órgãos e não havia mais nada a fazer.”</p> <p>“[...] [o filho] não estava bem e só um milagre poderia salvar a vida dele, então, levantei-me e fui para a capela rezar [...] eu disse a Deus que eu não tinha mais nada a fazer e os médicos não tinham nenhuma esperança [...] se ele morresse, eu não iria entender, porém aceitaria a vontade de Deus. Nesse momento, lembrei-me de que nós tínhamos acendido as Velas de Pentecostes e disse a Deus: “Senhor, nós acendemos as velas de Pentecostes, e você prometeu que quem acendesse as velas no momento mais difícil de suas vidas, o milagre aconteceria, por isso, Senhor, eu te peço, cumpra a sua promessa e realize esse milagre.”</p> <p>“Fui dormir esperando por um milagre. No outro dia pela manhã, fomos à UTI e o médico nos deu a boa notícia, o [...] [filho] tinha feito xixi [...] agora, havia uma esperança, peque, mas já podíamos sonhar com a sua recuperação.”</p> <p>“A primeira parte do milagre das Velas de Pentecostes já havia acontecido e o [...] [filho] tinha sobrevivido, porém, como ele teve falta de oxigenação no cérebro, as perspectivas dos médicos não eram muito boas. [...] poderia ter seqüelas e poderia até ter paralisia cerebral, ou seja, não andaria, não falaria, seria um bebê especial.”</p> <p>“Ele foi desenvolvendo normalmente e quando completou quatro meses, fizemos um eletroencefalograma, e uma ressonância do crânio. Para surpresa do médico, o resultado dos exames foi normal. Depois que terminou de fazer uma avaliação precisa, ele disse: [...] [filho] você deveria se chamar Vitorino, pois o resultado desses exames demonstra uma verdadeira vitória, existem coisas que a medicina não consegue explicar e essa é uma delas.” “O pediatra, o Dr. [...] também atesta em seus laudos que o [...] [filho] é um milagre.”</p>
P3	<p>“Devo a cura de meu filho [...] a Deus que é misericordioso, e à paróquia e ao Padre [...] [X] que nos ensinou que tudo é possível pra Deus, ele resgata os mortos, cura e faz milagres na vida dos que o chama com confiança. O [...] [...] é um milagre das velas de Pentecostes, acendemos as velas e Deus nos atendeu resgatando o [...] [filho] e nos dando curado sem seqüelas.”</p>
P4	<p>“Com a cura do [...] [filho] podemos sentir que Deus é fiel às suas promessas, Ele nunca nos abandona e cuida de nós a todo instante.”</p>

CASO 7

PERFIL: Professora, 37 anos, solteira, católica.

P1	<p>“Fui sentindo algo diferente, que me motivava e fui sentido um fortalecimento e desejo pelas coisas de Deus. Senti a minha fé reavivar.”</p>
P2	<p>“Sim. Várias. Meu pai teve AVC [...] eu me senti chamada por Deus a participar da semana toda de Pentecostes. No sábado em que a vela de Pentecostes ia ser consagrada ao Filho, o Pe. [...] [X] pediu para que as pessoas levantasse-as bem alto. Nesse momento ele silenciou e logo após alguns minutos ele disse que algumas pessoas estavam duvidando do poder das velas, mas que não eram para duvidar pois ainda iam precisar delas.”</p> <p>“Meu pai teve AVC. E na correria para levá-lo ao hospital pois ele estava com um lado totalmente paralisado e não ouvia, meu cunhado e minha irmão carregaram ele para o carro e eu fui ao meu quarto pegar minha bolsa com documentos e no momento em que estava indo ouvi vozes pausadamente: “AS VELAS DE PENTECOSTES”. Não dei muita importância, mas a voz falou mais alto. Peguei um prato e acendi as 3 velas consagradas.”</p> <p>“Meu pai ficou internado para observação. Neste momento, o médico entrou no quarto que ele estava e minha irmã comentava que não ia fazer a prova do concurso pois não tinha cabeça</p>

	<p>para tal. O médico se virou para ela e perguntou que prova era essa de que ela falava. Ela falou para ele que se tratava de um concurso. Então ele a perguntou se ela havia estudado para essa prova. Ela lhe disse que tinha 4 anos que ela vinha estudando [...], o médico profetizou: que ela fizesse a parte dela nessa prova, que estaria fazendo a parte dele no hospital e que Deus agiria nos dois lugares.”</p> <p>“Meu pai que até então ia ficar internado por 48 horas já estava de alta. Fizemos os exames pedidos e o médico encaminhou para especialista dizendo que era grave a situação e que provavelmente ele iria ter que fazer uma cirurgia. Não foi aconselhado pelo especialista a cirurgia. Dois anos depois estava eu e minha mãe na casa desse médico amigo que atendeu meu pai e ele perguntou como meu pai estava. Minha mãe respondeu que ele estava ótimo. Então lhe contei sobre as velas de pentecostes e ele olhou para sua esposa e pediu que se ela lembrasse que ela nos dissesse o que ele havia comentado com ela sobre o meu pai no dia que ele o atendeu. Ela falou-se que ele havia dito que a situação do meu pai era muito grave e que provavelmente meu pai ficaria em uma cadeira de rodas ou até mesmo numa cama pro resto da vida. Após, ela falar ele olhou para mim e minha mãe e disse que a vida do meu pai, perfeito do jeito que ele estava [...] era um milagre de Deus.”</p> <p>“Minha irmã passou no concurso, tendo uma ótima classificação. Vejo que Deus não faz nada pela metade. Permitiu que meu pai passasse por tudo isso para nos trazer mais para perto DELE.”</p>
P3	Devo a única e exclusiva ação poderosa de Jesus Cristo, a sua misericórdia, que age em todos os momentos de nossas vidas na 3ª. pessoa da Santíssima Trindade, que é o Espírito Santo.”
P4	“Reavivamento da fé, presença viva de Deus nos dias de hoje e sempre.”

Temos aqui dois exemplos de cura tendo como evento motivador o ato de acender as velas de Pentecostes. As velas de Pentecostes tornaram-se um símbolo tão poderosos que são capazes de arrastar multidões num único dia, como vimos no início. No início de suas atividades como sacerdote, ao celebrar missas de cura e libertação, o Pe. X não estava fazendo nada além de copiar de outros, pois esse tipo de missa já acontecia na RCC, em todo o Brasil. Porém, com as velas de Pentecostes, ele inova e com o poder carismático que tem, acabou por ganhar legitimidade, tornando-o ‘mundialmente conhecido’ (isso mesmo, pois a Semana de Pentecostes é transmitida para vários países do mundo, pela Canção Nova, além de ser igualmente transmitido pela internet). Fruto de um *insight* que teve num momento de celebração, o poder simbólico das velas (que por sua vez é a ressignificação de um símbolo já existente), vem se mostrando bastante eficaz na cura de diversas doenças físicas, psíquicas e espirituais, podendo facilmente ser comprovado no *site* da paróquia ou na revista Renascidos em Pentecostes, pelos testemunhos ali registrados, dentre os quais se destaca o de um ex-Presidente da República que acendeu uma vela quando a filha se submeteu a uma cirurgia de Câncer em São Paulo.

No caso 6, em um momento dramático em que o filho estava morrendo, a mãe cobra de Deus aquilo que prometeu por meio das palavras do Pe. X, um simples instrumento, uma via pela qual o poder divino se liga à fragilidade do fiel, dando-lhe a cura. A exemplo do que acontecia no jardim encantado de Weber (2009), a cobrança da mãe mostra a ideia de proximidade e de intimidade com a divindade a ponto de na maior naturalidade ‘chantageá-lo’, coagi-lo, incitando-o a cumprir o prometido, o que de fato acontece. Isso dá legitimidade mais ainda ao Pe. X e credibilidade aos milagres que acontecem na paróquia em que atua.

O caso 7 mostra o estado de ânimo que as velas de pentecostes geram na pessoa. Ao ver nas palavras daquele médico uma profecia, a suplicante compreendeu logo que se acendesse as velas, não só seu pai seria curado como também a irmã poderia passar no concurso. E isso aconteceu, levando-a a declarar que crê “na presença viva de Deus nos dias de hoje”, referindo-se certamente ao médico, nesse caso, um instrumento, um sinal do que deveria ser feito, o que para ela foi um milagre.

4.3.4 Cura de doenças físicas atribuídas a Nossa Senhora

CASO 8	
PERFIL: Técnico de enfermagem, 42 anos, casado, 3 filhos, católico.	
P1	“Por vários testemunhos de pessoas que receberam graças através destas missas”.
P2	“Tenho hérnia de disco e há anos atrás fiquei tão acometido deste problema que não podia nem andar. Nas últimas crises que tive fiquei sem poder andar, movimentar[...] a hérnia de disco já estava pressionando o nervo que desce na perna direita. Comecei a freqüentar as missas de cura e libertação e fui sentindo melhora a cada dia. Voltei a andar normalmente e pedi a Nossa Senhora Aparecida que intercedesse por mim a Jesus para que não precisasse fazer cirurgia. Hoje, graças a Deus não sinto mais aqueles choques que acometia minha coluna. Trabalho normalmente.”
P3	“A Jesus Cristo único Salvador.”
P4	“Uma nova renovação em toda minha vida, um novo renascer para Cristo.”

CASO 9	
PERFIL: Servidora pública, 49 anos, casada, 2 filhos, católica.	
P1	“O que me motivou foi a forma de pregar do padre [...] [X], as suas homilias, o jeito de falar de Jesus Cristo.”
P2	<p>Sim. [...] meu marido sofreu um acidente [...] faleceu o sobrinho que estava com ele. [...] estava acontecendo aqui em Brasília a Semana de Pentecostes no dia do acidente eu estava dentro da celebração.”</p> <p>“eu pedi muito pelo meu marido, parecia que ‘Maria’ queria me preparar para alguma coisa que iria acontecer.”</p> <p>“[...] eu lembro muito bem daquela noite quando Nossa Senhora entrou trazida pelos bombeiros, quando ela passou perto de mim eu senti o meu coração bater muito forte e com um sentimento de tristeza. [...] depois que os bombeiros passaram com Nossa Senhora [...] percebi o meu celular tocando quando olhei tinha dez chamadas que eu atendi. Já fiquei sabendo do acidente. Eu não tenho nenhuma dúvida que no momento que nossa Senhora passou e que eu pedi que intercedesse pelo meu marido, ela o colocou no seu colo, pois o estado que o carro ficou é humanamente impossível acreditar que até sobreviveu algum ser humano.”</p>
P3	“Eu não tenho dúvida alguma a intercessão de Nossa Senhora na vida do meu marido através desse movimento tão abençoado que é pentecostes realizado pelo padre [...] [X], que nos mostra, nos ensina a cada uma de suas celebrações a conhecer e a buscar Jesus Cristo.”
P4	“Tem um significado muito claro do amor de Jesus Cristo por mim. Por me colocar naquele local, naquele dia e hora (só assim tive forças).”

A presença milagrosa de Maria, historicamente conhecida como a mãe de Jesus (Nossa Senhora para os católicos), no imaginário católico (principalmente do catolicismo popular), faz com que as pessoas lhes atribuam grande poder como aquela que está no céu, a interceder por todos aqueles que a ela recorrem.

Embora os dois casos sejam diferentes, um de cura física e o outro de livramento de morte, os enquadramos juntos por ter em comum o fato de referir-se a Nossa Senhora e também por entender que o livramento da morte significou o não comprometimento da saúde do marido (caso 9). No caso 8, um devoto convicto de Nossa Senhora Aparecida (um dos diversos títulos que a Mãe de Jesus tem), pode ser interpretada como sendo um canal pelo qual Jesus Cristo o curou. Ao afirmar que deve a cura a Jesus Cristo, mostra que apesar de ser devoto da Santa, ele entende perfeitamente que ela é apenas uma intercessora, pois quem cura mesmo é Jesus Cristo. O significado que a cura teve para ele mostra o poder que o milagre exerce na vida da pessoa, reavivando sua fé e transformando a sua vida.

O caso 9 mostra quanto poder a presença de Nossa Senhora exerce sobre as pessoas, ao ponto de aguçar a sua sensibilidade psíquica e sentir que poderia estar

acontecendo algo de ruim com o esposo. Ao interpretar que o sentimento de tristeza que sentiu naquele momento estava ligado ao marido, por ele suplicou e o milagre aconteceu. Houve a intercessão e o mesmo livrou-se da morte. Não vem ao caso questionar porque o marido não morreu e o sobrinho morreu. Certamente ela não sabia que o sobrinho estava com o marido. O que importa é que pelo seu testemunho, o milagre aconteceu. Ela pediu durante a missa de pentecostes e foi atendida por Nossa Senhora. Para ela, o simples fato de estar na missa de Pentecostes, naquele lugar onde emana poder, foi providencial para salvar a vida do marido.

4.3.5 Cura interior simples

CASO 10	
PERFIL: Professora aposentada, 53 anos, casada, 3 filhos, católica.	
P1	“Há tempos estava precisando de um direcionamento espiritual.”
P2	“Sim, principalmente após ter feito o Seminário de Vida no Espírito Santo.” “Pude receber todos os precatórios que o governo me devia quando me aposentei [...] meu marido que era alcoólatra, hoje, não bebe mais e de fez em quando já vai à igreja. Ele também recebeu a cura de dores horríveis no estômago e nunca mais voltou e está curado para honra e glória do Nosso Senhor.”
P3	“À imensa misericórdia de Deus, que no auge da minha aflição me ouviu, e a intercessão da Virgem Maria, junto a Jesus Cristo, meu Senhor e Libertador.”
P4	“Deus na sua infinita bondade e misericórdia me tocou e fez voltar e passar a participar da pastoral [...] na liturgia.”

CASO 11	
PERFIL: Engenheira Mecânica, 56 anos, casada, 2 filhas, católica.	
P1	“Comecei a participar na pastoral de liturgia na capela e passei a estudar e conhecer melhor tudo o que seria uma missa assistida e participada com uma fé verdadeira. Fiz o Seminário no Espírito Santo, fiz alguns cursos na Faculdade de Teologia e assim vi minha espiritualidade crescer e passei a freqüentar, acreditar e fui evangelizada pelas palavras que ouvia em palestras e nas missas.”
P2	Sim. Pedindo, aceitando as revelações, rezando, com as velas de Pentecostes, abençoadas durante missas de Cura e Libertação.
P3	A evangelização recebida me fez e faz acreditar que Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo estão presentes em minha vida todos os dias e em todos os momentos. Fui liberta acreditando e recebendo todas as graças que pedi. [...] Devo tudo à fé que aprendi ao ser evangelizada.”

P4	Significa uma mudança radical, como aceitação da cruz para remissão dos meus pecados, aprendi a perdoar, com dificuldade e demora, mas o perdão me mantém de pé, com orgulho de ser católica, podendo e sabendo me defender e usar a palavra de Deus como única, verdadeira e real. Toda a minha vida foi mudada e continua mudando, sempre para melhor e para o crescimento da minha fé.”
----	--

Esses dois casos evidenciam que a cura interior pode se constituir num lento processo de transformação que acontece na vida da pessoa, em contato constante com o sagrado. São comuns pelo fato de serem pessoas que participaram do SVES. O caso 10 é típico daqueles que em momentos de aflição, por não ter seus problemas materiais de ordem financeira resolvidos, a pessoa apela para a religião. Ao ter contato com a RCC, participando do SVES, ganhou novo ânimo espiritual para a vida, passando a reinterpretá-la de forma positiva e diferente, ganhando confiança e esperança não só de receber seus precatórios como também, por ajudar o marido a deixar o alcoolismo. A RCC, de acordo com o Pe. Haroldo Rahm (1978, p. 35), antes de ser um movimento “é uma força, um dinamismo”, que se apodera das pessoas, se constituindo numa “verdadeira onda de afervoramento a transformar suas vidas”. Desta forma, ao transformar-se criou um clima propício dentro de seu lar a ponto de motivar o marido a deixar o alcoolismo e voltar a frequentar à igreja. Ou seja, transformando-se, a pessoa se torna capaz de transformar o outro. A libertação do alcoolismo não se dá por mera vontade do indivíduo, mas principalmente pela força e compreensão que recebe da família e nesse sentido foi circunstancial a transformação tida pela esposa, que passou a encarar o vício do marido sob outro ângulo, podendo assim, por meio de seu próprio exemplo e de orações e súplicas na própria PSP, requerer a Deus a sua cura.

O caso 11 mostra também um processo de cura interior de forma lenta e que fala em perdão. Certa vez, uma senhora de noventa e cinco anos, que aparentava ter uma idade bem inferior, ao ser questionada sobre o fato de ter tanta vitalidade respondeu: “o que mais mata as pessoas hoje em dia, com problemas do coração, é o ódio, o rancor”. Predisposta à cura interior, aos poucos foi vendo sua vida se transformando e isso fez com que aumentasse mais e mais a sua fé e confiança. Ao que chama de “movimento retórico de transformação”, Csordas (2008, p. 65), afirma que o mesmo “está completo quando o suplicante é persuadido a mudar padrões básicos cognitivos, afetivos e comportamentais”, o que equivale a uma reconstrução da vida da pessoa “tem modos complementares de redirecionar a atenção do

suplicante para a sua ação e experiência a fim de chegar à construção de um sujeito que seja saudável, integral e santo.” Nesse processo de cura interior, a que Csordas (2008, p. 66) chama de “Cura de Memórias” é fundamental a figura de Jesus. Pois “a imagem de Jesus é ‘levada a percorrer’ toda a vida pregressa do suplicante a fim de demonstrar concretamente que *Ele realmente sempre esteve ali*, embora jamais fosse percebido na antiga concepção de si.” (grifos do autor). Essa inserção concreta de Jesus na vida do indivíduo leva-o a se transformar por inteiro. Assim, num ato contínuo, a pessoa vai repassando sua vida como num filme e vai se libertando, se curando interiormente, e reconfigurando sua vida. Essa “configuração temporal” de sua vida “é reduzida de tal forma que pode ser experienciada como um todo no presente. Essa combinação concreta de presença divina e de construção de uma vida nova (ou passado novo) no presente é a chave retórica para a transformação pessoal na Cura de Memórias”. Visto desta forma, a cura que ocorre no interior da pessoa, não ocorre “por mãos humanas, mas pelo próprio Jesus, em pessoa.” Isso leva à conversão da pessoa a uma vida saudável, totalmente liberta de seus próprios demônios.

Ressaltamos a importância da atuação da Renovação Carismática Católica, na pessoa do Pe. X, da PSP (que o faremos mais detalhadamente adiante), pelo que evidenciam os testemunhos, como um contributo para a sociedade, pois ao agir em nome de Jesus Cristo, dá um novo sentido à vida do indivíduo, fazendo com que este volte a ser inserido no seio da família, na relação com os amigos, no trabalho, enfim, na sociedade, totalmente liberto, curado, capaz de promover entre aqueles com os quais volta a se relacionar, valores éticos e morais há tempos perdidos e tão necessários nos dias de hoje.

4.3.6 Cura interior seguida de conversão

CASO 12	
PERFIL: Servidora pública, 38 anos, solteira, católica (já foi protestante).	
P1	“Eu já estava afastada da Sara Nossa Terra, mas não tinha encontrado nenhuma igreja que preenchesse o vazio que eu estava sentindo, já tinha ido em várias igrejas católicas e evangélicas, mas eu achava tudo muito monótono e vazio, quando participei de uma missa de libertação na quarta-feira com o Pe. [...] [X] meu coração se encheu de alegria, eu percebi que o Espírito Santo estava ali, então resolvi continuar e servir na Pastoral de intercessão.”

P2	“Sim. Fui liberta da rejeição que eu tinha por Nossa Senhora e também de tantos outros preconceitos que eu tinha da Igreja Católica.”
P3	“Devo esta cura e libertação ao Nosso Senhor Jesus Cristo e à Nossa Senhora que intercedia por mim junto a Jesus mesmo quando eu não queria ser sua filha.”
P4	“Foi bastante significativo porque me fez conhecer melhor a igreja católica e voltei a freqüentá-la. Hoje tenho uma fé consolidada, sei a importância da Eucaristia e de viver os sacramentos da igreja, já não estou mais presa às orientações de leigos que se passam por doutores da Bíblia Sagrada.”

CASO 13

PERFIL: Administradora de Empresas, 36 anos, solteira, 1 filho, católica

P1	“Fui uma serva escolhida do Senhor Jesus Cristo, pois nas primeiras missas de cura e libertação em que participei, já fui logo servindo. Com 4 anos em que eu freqüentava a [...] [PSP] entrei na Pastoral de Apoio e nem sabia o porquê de estar lá, só havia recebido o chamado a servir e fui, e assim fui conhecendo mais e mais o Poder de Deus.”
P2	Sim. Por muitas. Eu tinha muito medo antes de freqüentar as missas na [...] [PSP]. Tinha medo do escuro, de pessoas mortas, de dormir sozinha. E todos esses traumas me foram libertos freqüentando e perseverando em orações nas missas.”
P3	“Minha cura só foi concretizada por que a fé professada na paróquia [...] [PSP] é uma fé viva e intensa. Devo essa cura ao Poder do Espírito Santo que é muito abrasador nesta paróquia. Sentimos lá, algo extraordinário que só quem vive e presencia, sente.” “E sem desmerecer o instrumento de Deus chamado padre [...] [X], que é um canal de graças usado e chamado, através do Poder do Paráclito, a interceder pelos Filhos de Deus com a força incondicional e inabalável de Maria, nossa Amada Mãe do Céu.”
P4	“Tudo. Isso é a minha vida. Ser Renascida em Pentecostes. Ser uma pessoa que conhece o poder do Espírito Santo. Saber que Deus tem algo a mais para nós. Que somos seres humanos passíveis de erros, mas temos em Deus todo especial que age com amor e misericórdia para nos salvar. Depois de conhecer a [...] [PSP] compreendi as evidências de nossas vidas, de saber porque motivo estou neste mundo.” “Não somos deste mundo. Pertencemos ao Reino de Deus, mas fomos usados aqui na Terra para testemunhar o Poder do Espírito Santo em nossas vidas.” “Preciso chegar ao céu. E isso só será possível se com as minhas atitudes cristãs e de Renascida em Pentecostes, eu consiga levar outras pessoas ao céu.”

CASO 14

PERFIL: Universitária, 17 anos, solteira, católica

P1	“Eu freqüento a paróquia [...] há quatro anos e desde então recebi muitas bênçãos na minha vida, na minha casa e na minha família, tanto que estes também participam comigo das Missas de Cura e Libertação.
P2	“Eu achei um motivo para me afastar de vez da Igreja [...] durante este período ficamos longe, muita coisa aconteceu em nossas vidas.” “Meu irmão [...] decidiu deixar de ser catequista e de ir às missas. Minha mãe começou a mostrar sintomas de depressão [...] Comecei a ir muito mal nos estudos e discutia muito com os meus pais.” “Nas férias do ano de 2005, minha prima me chamou [...] para ir a sua Igreja, Igreja Videira em Células. E eu fui. Chegando lá eu gostei muito. As pessoas eram gentis, amáveis, e muito

	<p>simpáticas. Além do mais o pastor não era daqueles de exigir ou ficar pedindo dinheiro ao povo durante o culto, que além do mais era muito divertido.”</p> <p>“Num dia, havia tido um assalto numa casa próxima a nossa, e justamente na quarta-feira minha mãe queria ir para a Missa de Libertação e não podia me deixar sozinha. Ela queria que eu fosse, mas eu gritava dizendo que não ia.”</p> <p>“Mas eu tive uma surpresa. Ao dar o primeiro passo adentrando a igreja, eu senti uma voz que me dizia: ‘Filha, esse é o teu lugar. Estive este tempo todo a te esperar!’. Arrepiei-me muito e naquelas outras missas que se sucederam, fui sendo liberta de tudo o que havia me retirado da Igreja de meu Pai e de todos os pensamentos que me levavam a acreditar que o meu lugar era em outra Igreja, onde lá seria salva.”</p>
P3	(não identificado).
P4	<p>“Hoje sou totalmente liberta, participo das missas na paróquia com minha família e hoje, por incrível que pareça, apesar da idade, 17, sou coordenadora de uma das pastorais daqui: PASTORAL.COM. Fiz Seminário de Vida no Espírito Santo e sou muito feliz com tudo o que aconteceu, pois hoje posso dizer com toda a certeza de que a verdadeira, uma e Santa Igreja de Jesus Cristo é a Católica Apostólica Romana.”</p>

CASO 15	
PERFIL: Copeira, 47 anos, casada, 2 filhas, católica.	
P1	“Estava passando por vários motivos financeiros, familiar, depressão, etc.”
P2	Sim, por vários.
P3	“Primeiro a Deus, depois ao padre [...] [X], pois [...] é um homem cheio do Espírito Santo, ele é um grande instrumento de Deus.”
P4	Esse acontecimento significa a minha conversão e de minha família.

Esses casos têm em comum a cura interior seguida de conversão. Vale, para esses casos, tudo aquilo que dissemos sobre a cura interior no item que a este precedeu. O caso 12 é típico da peregrinação descrita por Hervieu-Léger em que a pessoa perambula de uma religião para outra à procura de sentido para a sua vida, até poder estabelecer-se temporariamente ou definitivamente em uma determinada religião. Nesse caso, deu-se uma conversão completa ao catolicismo, naquilo que afirmou de “fé consolidada” na vivência dos sacramentos, da crença em Nossa Senhora como sua intercessora, motivada pelas missas de cura e libertação.

O caso 13 é típico da “Cura de Memórias” visto acima em que a pessoa passa por um gradativo processo de cura interior, ao associar a presença viva de Jesus Cristo em sua vida, por meio da fé “professada na PSP”, uma “fé viva e intensa”. Ao atribuir a sua cura ao Espírito Santo “que é muito abrasador, na PSP”, ela demonstra ter assimilado aquilo que é essencial na RCC: a centralidade que ocupa o Espírito

Santo e isso justifica seu engajamento no Movimento Renascidos em Pentecostes, que tem no Pe. X seu fundador (no que também inova em relação a tantos outros padres carismáticos).

O caso 14 é outro tipo específico de peregrinação em que alguém deixa uma igreja, vai para outra e depois retorna. Isso mostra o poder de plausibilidade, de convencimento que a RCC, por meio do Pe. X, exerce sobre as pessoas que vão à PSP. Não só voltou para a igreja de origem como também engajou numa pastoral, a qual lidera, além de ajudar a família a se livrar da depressão e da desintegração.

Temos no caso 15 um processo de cura interior, por diversos problemas que afligem as pessoas nesse caos em que vivemos nos dias de hoje. Quando afirma que obteve cura para todos os seus problemas ao frequentar as missas de cura e libertação, demonstra sua entrega total, sua plena confiança em Deus, por acreditar nos dons carismáticos do Pe. X e também na presença do Espírito Santo, significando não só a sua cura interior, como também a conversão de sua família. Esses casos servem para nos mostrar que aqueles que se aproximam da RCC, especificamente da paróquia PSP, realmente têm suas vidas transformadas, num processo de conversão que implica numa “metanóia”, significando uma mudança de vida para melhor, ou seja, um novo sentido para a vida na religião, de modo específico na RCC, que de outra forma não conseguiria ter.

A conversão que se observa nesses três últimos casos, levando as pessoas a se engajarem em algum serviço pastoral ou movimento na Igreja, de acordo com Csordas (2008, p. 56), “não é necessariamente uma súbita e dramática reestruturação cognitiva”. Ela se dá normalmente após “uma forte crise pessoal”. A predisposição que a pessoa adquire para sua cura interior, ao participar dos SVES, e das missas de cura e libertação, pode ativar um processo endógeno, considerado de forma indireta como sendo a “conversão”, em que as pessoas aos poucos vão se curando de todos os males de ordem psíquica e espiritual que vai lhes surgindo na memória, principalmente o ódio, a inveja e o rancor.

4.4 RELEVÂNCIA SOCIAL DA RCC NA PSP

Devido ao não cumprimento, por parte da modernidade, daquilo que utopicamente prometeu realizar, mas na prática não realizou, Parker (1999, p. 140)

aponta para uma crise não só da racionalidade instrumental, mas também “da ideologia do progresso, de conquista e de domesticação do universo pelo homem.” Em função disso, vive-se em uma era marcada pela violência em todas as suas formas, uma era em que não se sabe como será o dia de amanhã, pois alguém, em qualquer parte do mundo, pode com um simples clique, detonar senão o mundo todo, pelo menos parte dele. Decididamente, a modernidade líquida acabou transformando-se em um verdadeiro estado de ‘anomia’, um mundo sem sentido, sem esperanças, um verdadeiro caos onde se tem um amargo sentimento de que estamos realmente num mundo em total descontrole, “um trem desgovernado” sem condutor (ELIAS, 1994) ou um carro de “Jagrená” a esmagar as pessoas (GIDDENS, 1991). Como diz Bauman (2001, p. 15) “seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da ‘modernidade fluida’ produziu na condição humana”. Na modernidade líquida, os antigos conceitos (valores) que antes davam sentido à vida e que conseguiram sobreviver ao domínio da racionalidade instrumental perambulam por aí, como “zumbis”, hoje transformados em “mortos-vivos”. Uma vez que “a estrutura sistêmica [...] remota e inalcançável, aliad[a] ao estado fluído e não-estruturado do cenário imediato da política-vida” transformou a condição humana em algo deplorável e irracional, tornando-se premente a necessidade de resgatar esses “zumbis” ou “mortos-vivos”, a fim de poder “salvar os bebês do banho desta torrente de água poluída”.

O caos a que chegou o mundo na modernidade líquida, portanto, como afirma Parker (1999, p. 140), deixa claro que não só a racionalidade instrumental, como também a “ideologia do progresso, de conquista e de domesticação do universo pelo homem” não encontram mais plausibilidade e isso contribui para o “florescimento do ‘sagrado’” que por sua vez acaba por revelar “os limites da ‘secularização’ da própria modernidade, ao mesmo tempo em que a satisfação das necessidades materiais não elimina a necessidade de sentido nesse contexto”. Hervieu-Léger (2008, p. 21), afirma que “no momento preciso em que a Modernidade, sacudida pelas conseqüências do primeiro choque petrolífero via-se obrigada a revisar sua secular escatologia do progresso e do crescimento”, o centro das atenções dos pesquisadores voltou-se para “a proliferação das crenças”, com o surgimento de novas “formas de religiosidade associadas ao individualismo moderno”, abrindo assim, “o caminho para “uma nova leitura das relações entre religião e política e entre as instituições religiosas e o Estado”.

Desta forma, a análise sociológica sobre a relação entre a modernidade e religião muda de foco e “ao mesmo tempo em que se deixa de pensar a religião pelo prisma exclusivamente do desencantamento racional, passa-se a ter um interesse maior pelo processo de decomposição e de recomposição das crenças” que apesar de não se relacionarem com a verificação e experimentação empírica, “encontram sua razão de ser no fato de darem um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 22). Com isso o cenário religioso se modifica, o campo religioso se pluraliza, a antiga maneira de ‘ser religioso’ segundo os princípios de uma “ética salvacionista que expressa grandes princípios dogmáticos universais transcendentais”, cede espaço para uma nova forma de crer e agir, fora dos “sistemas de verdades eternas”, firmando-se “na pura contingência das necessidades imediatas”, em que o “Deus transcendente que age em outra escala de tempo”, cede espaço a “um Deus imanente que opera na contingência humana”, de tal forma que “não há verdades eternas, mas verdades provisórias que ‘são verdadeiras’ na provisoriedade do existir, na contingência do sujeito” (MENDONÇA, 2006, p. 91).

Faz-se também a seguinte leitura: se antes, na tradição cristã, se servia a Deus por meio da religião, hoje os papéis se invertem: por meio da religião, se serve de Deus. A religião acaba por transformar-se “num lugar de solução de problemas, de cura dos nossos males, de consolo ou compensação. Predomina fortemente o utilitarismo, enquanto o sentido das exigências de Deus e da busca da Verdade se ofuscam.” Se antes a religião estava centrada na escatologia, agora está centrada na solução de problemas individuais se transformando, portanto, na “religião da ‘saúde’, do corpo sadio, do esporte, do bem-estar físico”. Desta forma, se “na tradição cristã, a religião é uma relação com o Absoluto, com o Transcendente, com o Deus Criador e Pai”, agora a religião é uma relação com o indivíduo e suas necessidades (ANTONIAZZI, 1998, p. 16). Na modernidade líquida, de acordo com COMBLIN (1999, P. 148), a religião que interessa ao indivíduo “é aquela que funciona como terapia”, dito de outra maneira, como uma panaceia para todos os males. Para Hervieu-Léger (2008, p. 22), a nova forma de crer, na modernidade líquida, em que o tradicional se dilui transformando-se no novo, é constituída por “práticas, linguagens, gestos, automatismos espontâneos”, em que o indivíduo constrói suas próprias crenças, com um “caráter maleável, fluído e disperso, e ao

mesmo tempo, na lógica dos empréstimos e reutilizações de que as grandes tradições religiosas históricas são objeto”.

Em sua descrição sobre o fenômeno da globalização, de acordo com Enzo Pace (1999, p. 27) a “sociedade ultramoderna está cada vez mais organizada como um conjunto de não-lugares” citando como exemplos, metrô, aeroportos, grandes centros comerciais etc e isso leva-nos “a pensar que o Outro está atualmente perto de nós e não mais longe de nós porque na sociedade contemporânea multiplicam-se zonas francas nas quais diferentes culturas encontram-se, tocam-se e às vezes entram em conflito.” Por zonas francas, o autor entende como sendo “espaços sociais que já não podem ser identificados com segurança como pertencentes a esta ou a aquela cultura, a este ou aquele tipo de sociedade ou de economia”, também visto como “lugares simbólicos nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem” e finalmente, significa o lugar em que “cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com métodos de produção do objeto ou do bem simbólico do qual se apropria”. Deduz-se, então, que a globalização possa ser especificada “na perda de identidade ou na tendência ao desenraizamento planetário”, na “desculturalização”, na “perda de sentido de identidade cultural ou de queda do nível de identificação simbólica que permite a uma pessoa, desde o ponto de vista cognitivo, sentir-se ela mesma e diferenciar-se do Outro.” Contudo, há algo de positivo nessa aproximação promovida pela globalização, pois “a proximidade produz conflitos, mas também faz descobrir os segredos do Outro [...]: ele torna-se assim menos longínquo” (PACE, 1999, p. 27-28).

Isso nos ajuda, por analogia, a compreender melhor a situação na qual se encontra a religião na modernidade líquida, caracterizada pela diluição de fronteiras, em que no campo religioso no qual a “religiosidade está em toda parte”, permitindo ao indivíduo “peregrinar” por entre diversas religiões e construir sua própria crença num processo de “bricolagem”, “bracolagem” e outras “colagens” mais (HERVIEU-LÉGER, 22; 25), podendo escolher entre um ou outro bem religioso específico à sua necessidade de momento, num amplo mercado religioso diverso, pluralizado, heterogêneo, em que todas as religiões concorrem entre si, e que o predomínio de uma religião sobre a outra não se dá mais pela fórmula tradicional imposta por poderes eclesiásticos e sim, em vista de colocar à disposição do indivíduo, aqueles

bens religiosos de produção mágica que venham a atender da melhor forma possível as suas necessidades cotidianas, de outra forma não resolvidas.

Brenda Carranza (2000, p. 18), descreve a realidade religiosa atual como um caleidoscópio, ao mesmo tempo “multifacetado e multiforme”. Sua descrição é favorecida por quatro elementos básicos que caracterizam a sociedade brasileira: Um “manancial de opções religiosas [conforme descrito acima], o exercício da democracia formal no país, a valorização do sujeito e do seu *eu* pela indústria cultural [centralidade do indivíduo] e o aumento das ofertas religiosas”. Nessa realidade emergente “como fruto da liberdade de escolha, fazendo da religião um fato a mais na vida”, tornou-se plenamente válido o indivíduo “migrar na procura daquilo que *faça sentir-se* melhor”. É nesse contexto, no qual o campo religioso se encontra “multifacetado e multiforme”, que se situa o catolicismo cada vez mais “na condição de ser uma entre outras ofertas religiosas e não a religião da cultura brasileira”.

A Igreja Católica, ao entrar nesse competitivo mercado religioso por meio da RCC, se torna uma “religião de clientela” (BENEDETTI, 2000) e os consumidores que “formam parte dessa clientela flutuante procuram [...] uma resposta concreta e pontual a suas problemáticas cotidianas, independente da sua filiação institucional” (CARRANZA, 2000, p. 71). Isto posto, a PSP, pelas atividades desenvolvidas por seu pároco, um mago-sacerdote, na concepção de Bourdieu (2009) e Weber (2004), parafraseando Peter Fry (que utilizou o termo “agência de cura de aflição”), pode tranquilamente ser denominada como uma “Agência de cura e libertação”, pois ali se estabeleceu através de sua liderança carismática um verdadeiro balcão de ofertas de bens simbólicos de salvação [cura e libertação] “a uma clientela flutuante e descompromissada na qual a relação do fiel com o sagrado ocorre na base do ‘dar para receber’” (MENDONÇA, 1990, p. 54), dito de outra forma, numa relação do toma-lá-dá-cá (WEBER, 2009), “recebo cura ou libertação, retribuo com as ofertas e o dízimo”, embora de forma bem mais discreta do que acontece na IURD. Nada descreve melhor essa paróquia católica, ao estilo da RCC, que tem eminentemente uma “clientela flutuante”, do que a descrição dada por Antônio Mendonça:

Seu público é a massa desesperada em busca dos bens mínimos de sobrevivência como saúde e emprego. É a religião da aflição, em palavras de Peter Fry. Atrai gente de todas as religiões e não exige das pessoas nenhum compromisso a não ser a contraparte das graças recebidas. Na

cura divina o milagre é fim, e não percurso, como nas Igrejas Pentecostais (MENDONÇA, 1990, p. 54).

Como uma “agência de cura e libertação”, a PSP coloca em circulação no mercado religioso ofertas de cura e libertação, em seus cultos cotidianos e também por ocasião do evento “Semana de Pentecostes”, respondendo assim a um anseio da “clientela flutuante” que passa a frequentar essa igreja na expectativa de resolver seus problemas, geralmente associados ao sofrimento e à aflição pessoal, que por sua vez não foram atendidos pela iniciativa secular, diga-se, pelo Estado (CARRANZA, 2000, p. 75). Motivos não faltam para que as pessoas desconfiem dos serviços de saúde: “desumanos, distantes, frios, indiferentes, muito mecânicos e técnicos, caríssimos, arriscados” e tardios e “quando a medicina falha, deixando o paciente e a família cheios de dor e desapontamento, de nada vale lembrar-lhes seus êxitos. Para eles, só o momento é real” (DOSSEY, 2004, p. 9).

Nada é mais constrangedor, e que às vezes faz calar o fundo da nossa alma, quando nos deparamos com rostos aflitos nas ruas, com o sofrimento estampado no rosto, por não terem um emprego, por não terem onde morar, por não terem saúde, ou simplesmente por terem perdido sentido à vida, porque o mundo profano não dá sentido à vida. Nada mais animador, quando entramos numa igreja neopentecostal ou num “show-missa” da RCC e nos deparamos com aquelas pessoas que por demais sofridas que sejam, estão ali, alegres, cantando, se gesticulando de um lado para o outro, como que extasiadas, plenas de sentido que o mundão lá fora não deu. Essa é a incontestável realidade de hoje. Nunca souu tão verdadeira como hoje a afirmação de Marx (2005, p. 45-46), de que a religião “é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo.” Nada mais racional do que isso, na modernidade líquida em que a racionalidade parece ter se tornado irracional.³⁵

Não devemos nos esquecer que a maioria das pessoas que procuram a PSP, por exemplo, o fazem movidas por uma esperança de superação de seus problemas

³⁵ De acordo com Adorno e Horkheimer, (1985) na “Dialética do esclarecimento”, a racionalidade instrumental ao dominar o indivíduo acaba por tirar-lhe a liberdade, pois o transforma numa coisa, ao tirar-lhe aquilo que lhe é de mais essencial: a alma. Assim coisificado, o homem se torna um mero objeto manipulável nas mãos escrupulosas dos dominantes, o que se conclui que a racionalidade não liberta o homem, ao contrário, o domina e em função disso torna-se ela mesma, irracional, porque o homem livre é aquele que em pleno uso da razão pode escolher livremente o destino de sua vida e ao ser manipulado pela racionalidade instrumental, deixa de exercer esse direito. Numa realidade capitalista, o homem dominado se torna duplamente um produtor de riquezas e um mero consumidor daquilo que produz

cotidianos, principalmente de saúde. Marx nos ensina que se quisermos conhecer a sociedade, basta olharmos para a religião, pois esta é como um seu espelho. O que nos mostra a constante procura das pessoas na religião para resolverem seus problemas, senão que a esfera pública está falida não sendo, portanto, capaz de resolvê-los? Por exemplo: como diz Bauman (2001, p. 77), “doenças são individuais, assim como a terapia; as preocupações são privadas, assim como os meios de lutar para resolvê-los”. Ora, se o indivíduo não consegue resolver seus problemas de forma racional, ou seja, por meio dos serviços que o setor público lhe oferece (ou deveria oferecer), mas não cumpre, o que há de irracional se ele o consegue por meios mágicos na religião, como descritos nos testemunhos? Que alternativa restaria a essas pessoas a não ser procurar a religião? Não é esta que dá sentido à vida do indivíduo?

De acordo com Dossey (2004, p. 10), por mais que a medicina possa estar progredindo, ela esqueceu-se de algo mais importante do que as pessoas adoecerem ou até mesmo morrerem: “a mente humana e seu papel na cura. Esse elemento perdido deixou uma brecha que os mais impressionantes avanços técnicos jamais preencherão.” Para esse autor, “a consciência é um fator decisivo na saúde” e existe um “exército de psicólogos e psiquiatras [que] está a postos para nos mostrar como moldar a mente de modo saudável”. Certa vez li numa revista “Seleções Readers Digest” um médico afirmar que “não importa que doença o paciente tenha, mas que paciente tem a doença”. Isso quer dizer que por mais que uma doença possa ter cura, se não houver predisposição e vontade por parte do paciente de curar-se, de nada vale a medicina. Por outro lado, mesmo sendo um câncer incurável, se o paciente tem vontade de alcançar a cura, ele pode conseguir também pela fé, pela magia, pelo milagre, na religião e como vimos neste capítulo, quando da análise dos dados da pesquisa de campo empírico realizado na paróquia PSP, isso é digno de plausibilidade, pois os testemunhos dados nas entrevistas atestam isso.

Em um importante artigo intitulado “As muitas faces do pentecostalismo”, Moreira (2005), contesta a afirmação de Reginaldo Prandi de que o neopentecostalismo poderia ser caracterizado por seu “absoluto desinteresse em reforçar a postura racional, científica e historicista que caracteriza a modernidade”, ao se perguntar: “Mas por que teriam essa obrigação?” contrapõe Moreira, “e quem diz que não é profundamente racional e moderna a racionalidade estratégica que

comanda o uso de meios-fins-recursos na sua ação? Fazem coro a esta afirmação, cada um a seu modo, o sociólogo chileno Cristián Parker (1996) e a antropóloga brasileira Paula Montero (1994).

Moreira (2005) sugere que o pentecostalismo pode ser “a forma de religião mais adaptada ao último estágio do capitalismo neoliberal, que em sua racionalidade mais avançada recai de novo no mito” e evoca Adorno para quem “a racionalidade instrumental funcional, estratégica, pragmática e consciente, ela mesma é que cria seu contrário: a recaída no mito e na sempre possível barbárie.” Na impossibilidade de dar sentido à vida, a racionalidade instrumental acaba por ceder espaço para uma religiosidade mágica, pois esta possibilita ao indivíduo uma vida plena de sentido e assim, a magia não seria nada mais do que um alívio e refúgio para os indivíduos cansados do domínio da racionalidade instrumental. Continuando em sua reflexão Moreira (2005), afirma que por mais irracionais, arcaicas ou pré-modernas que sejam as práticas mágicas, as mesmas nunca foram tão racionais enquanto que funcionais, pois “a sociedade capitalista, com sua cultura hedonista, centrada no indivíduo, na imagem e no consumo, usa, favorece ou mesmo exige, sem nenhum problema ou pudor, formas religiosas” como a magia “desde que lhe sejam funcionais”. Desta forma, a magia praticada na PSP, por exemplo, dá conta da solução de problemas de seus fiéis, que não foram resolvidos pela iniciativa pública, o que é reforçado e legitimado pelos testemunhos dos fiéis, como vistos acima, dando-lhe plausibilidade e fazendo com que a mesma seja vista cada vez mais como algo possível e realizável sem qualquer constrangimento ou conflito, em uma sociedade pontuada pela racionalidade instrumental.

De acordo com Bauman (2001, p. 153), “a mais pungente e menos respondível das questões dos nossos tempos de modernidade líquida não é ‘o que fazer?’ (para tornar o mundo melhor ou mais feliz), mas ‘quem vai fazê-lo?’” A ciência com a racionalidade instrumental, bem como os desmandos na área pública, principalmente com a falência no setor de saúde, fez com que felicidade tenha se tornado em algo praticamente inalcançável. Mas o homem foi criado para ser feliz e não o contrário. E felicidade implica, principalmente em ter saúde, segurança, paz. Nesse sentido, são de alta relevância social as práticas miraculosas na PSP. A mesma acaba prestando um grande serviço de utilidade pública à sociedade, porque recebe pessoas sem qualquer sentido para a vida, arrasadas, desconfiguradas, desequilibradas, com problemas de saúde, de depressão, de possessão, enfim, que

estejam no fundo do poço, e as devolve para a sociedade: cheias de vitalidade, transformadas e capazes de transformar para melhor o ambiente em que vivem. Ou seja, recebe pessoas em estado deplorável, as reconfigura, dando-lhes um novo sentido para a vida. Ali, naquele ambiente, onde a tradição se encontra com a modernidade, onde o racional se encontra com o irracional, onde a magia se funde com a religião, onde as fronteiras entre fé e razão são diluídas, onde, enfim, as pessoas afirmam ter recebido tantos milagres, existe algo de sobrenatural que embora não possa ser verificável empiricamente, produz efeitos visíveis nas pessoas que ao serem curadas exibem nos testemunhos dados naquela paróquia, resultados de exames médicos, comprobatórios de sua cura. Não dá para dizer que isso seja algo irracional. Ali verdadeiramente o milagre-magia, o sacerdócio-razionalidade se interage, se imbrica, se mescla, fluem e se funde em uma coisa só, cujo resultado não pode ser outro a não ser algo racional, pleno de sentido, o bem mais precioso disputado nos dias de hoje, o que na esfera política não se pode encontrar.

5 CONCLUSÃO

Conforme proposto no início desta dissertação, procuramos analisar a religião sob a perspectiva das Ciências da Religião, tendo como foco principal o Movimento de Renovação Carismática Católica que, pela especificidade de sua oferta de bens simbólicos de cura e libertação, no caso específico da paróquia PSP, tem se destacado como fenômeno social que necessita análises cuidadosas. O referido fenômeno, na pessoa do Pe. X, assume uma roupagem própria, peculiar àquele agente religioso, devido ao carisma que este possui, ao ponto de se apresentar à sociedade como um misto híbrido de mago e sacerdote, ou seja, um mago-sacerdote.

Com pretensões de descobrir o porquê do êxito da Renovação Carismática Católica e, em particular, do Pe. X naquela paróquia, procuramos analisar o fenômeno em foco recorrendo a uma metodologia que envolveu a pesquisa bibliográfica, durante a qual recorreremos aos clássicos, nos amparando também a autores da atualidade; e à pesquisa de campo empírico. Procuramos, na medida do possível, situar nossa pesquisa no contexto da modernidade líquida, destacando como características: a racionalidade e a centralidade do indivíduo.

Para melhor embasarmos nossas proposições, traçamos um caminho seguindo as trilhas de Max Weber, indo desde a percepção de um “mundo mágico”, passando pelo processo de racionalização religiosa ocorrido e em curso na cultura ocidental, e visualizando o campo religioso na atualidade em uma cultura já marcadamente racionalizada. Entendemos que com o advento da modernidade, a religião passa a ser considerada como algo pré-moderno, presa ao passado e, em função disso, relegada à irracionalidade.

Na modernidade, os valores substantivos ligados à religião dão lugar aos valores impostos pela racionalidade e pela técnica científica que recaem sobre o indivíduo e não sobre a coletividade. Com isso, acontece um afastamento da religião com relação ao mundo laico, uma retirada forçada desta da esfera pública. Alguns analistas da cultura ocidental acreditavam que tal afastamento seria o fim da Religião e da morte de Deus. Isso, porém, não significou nem a morte de Deus e nem o fim da religião, mas apenas um distanciamento temporário, uma espécie de ‘eclipse do sagrado’.

Destacam alguns cientistas, como Giddens, Bauman e outros, que a ciência, mesmo com tudo aquilo que produziu ao longo de seu reinado, sob o domínio da razão, não foi capaz de levar a termo o que pretensiosamente se propôs, ao reivindicar para si a tarefa de dar sentido à vida do indivíduo. Ao contrário, após duas grandes guerras mundiais, e com a presença de várias guerras civis, bem como guerrilhas e ações terroristas no mundo inteiro, cujos efeitos foram e são catastróficos para a sociedade, a ciência e a racionalidade parecem estar em declínio. Isso acaba refletindo sobre a sociedade transformando-a num verdadeiro caos em que ninguém tem mais segurança, pois a qualquer momento, alguém, em alguma parte do mundo, pode apertar um simples botão e detonar senão com o mundo inteiro, pelo menos parte dele.

No contexto acima delineado, percebemos que o indivíduo é essencialmente um ser em busca de uma realidade que lhe transcenda, volta seu olhar para a religião, em busca de significado para sua existência. Isso coloca a Religião novamente em cena. Assim, o pré-moderno (a religião) passa a figurar novamente como um elemento integrante da cultura moderna, como dispensador de sentido, em uma modernidade dominada pela racionalidade instrumental. Esse ‘retorno ao sagrado’ ocorre de forma multifacetada. Com a centralidade das atenções voltadas para o indivíduo, que fica à mercê dos mandos e desmandos da racionalidade, tudo muda no que concerne à religião.

Anteriormente, as atenções da religião estavam voltadas para Deus, a quem servia prestando culto por meio do serviço litúrgico, predominando o ‘teocentrismo’, agora, na modernidade líquida, essas atenções passaram a recair sobre o indivíduo, predominando o ‘antropocentrismo’, em que o próprio indivíduo passa a ocupar o centro de interesses, também da religião. Isso altera sobremaneira o campo religioso, que na atualidade encontra-se diversificado e pluralizado, com um universo de ofertas religiosas à disposição do indivíduo, nos moldes de um mercado religioso, cujos bens podem ser escolhidos livremente. É nessa realidade mercadológica que se enquadra o pentecostalismo, com sua versão mais recente, o neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica, com suas ofertas religiosas de cura e libertação.

O pentecostalismo inaugura um retorno da religião ao mundo encantado, com os acontecimentos de Azusa Street, envolvendo experiências consideradas mágicas sob a perspectiva da racionalidade, cujas práticas se intensificaram fortemente nas

últimas três décadas do século passado, principalmente com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Esse movimento que passou por transformações importantes, as quais descrevemos em três ondas distintas e tem como expoente máximo o neopentecostalismo que cresce cada vez mais, não só no Brasil como no mundo inteiro, cujas instituições, por sua visibilidade, são rotuladas de 'empresas' por alguns cientistas da religião.

As influências do pentecostalismo foram sentidas sobre os demais seguimentos cristãos, naquilo que se denominou de um processo de neopentecostalização, provocando um desenraizamento de igrejas tradicionais, que adotaram práticas religiosas típicas do neopentecostalismo, inovando, assim, principalmente a sua liturgia. No rol das igrejas que foram influenciadas pelo pentecostalismo, encontra-se a Igreja Católica, que por meio do Movimento de Renovação Carismática Católica, tem suas raízes encravadas no pentecostalismo americano, como comprovam os acontecimentos fundantes do movimento, na Universidade Dusquene, na Pensylvânia – EUA.

Essa realidade implica de um lado a oferta de bens religiosos de tipo mágico e de outro um indivíduo sedento por tais ofertas, em vistas a resolver seus problemas não resolvidos de outra forma. Tal realidade tem dividido as opiniões de pesquisadores na área das Ciências da Religião, principalmente no que se refere às análises das práticas com características típicas da magia por parte da RCC e do Pentecostalismo. Para alguns autores, tais práticas são entendidas como milagre, magia, religião, tradição, estando, portanto, historicamente vinculadas à pré-modernidade, sendo, refutadas no mundo moderno como algo irracional. Muitos autores procuram afirmar uma contraposição entre tradição e modernidade. Outros afirmam que na modernidade líquida, as fronteiras entre tradição e modernidade, racionalidade e magia são fluidas. É na trilha desses últimos que situa a perspectiva em que desenvolvemos nossa análise.

Entendemos que no contexto atual, mais do que nunca, as pessoas procuram a dimensão mágica da religião em busca de soluções para seus problemas físicos, psíquicos e espirituais. No que se refere à Igreja Católica, essas práticas mágicas (miraculosas) têm sido motivo de rejeições internas por parte de autoridades eclesiais, sem, contudo, alguém ousar impedi-las. Quando muito, tratam-nas de forma controlada, a distância, afinal, o Pe. X, com suas ofertas de cura e libertação,

coloca a Igreja Católica como forte concorrente em um mercado repleto de ofertas religiosas de bens de salvação.

Nossa pesquisa de campo empírico possibilitou-nos constatar aquilo que antes havíamos cogitado. As práticas mágicas da RCC, na PSP, pelo Pe. X, que o faz utilizando o 'em nome de Jesus', curando sob 'o poder de Jesus', fazendo uso de todos os recursos midiáticos e de marketing que estejam ao seu alcance, dão-lhe fama, plausibilidade e legitimidade, principalmente pela divulgação dos testemunhos de pessoas que alcançaram cura e libertação naquela paróquia. Os bens postos pelo Pe. X no mercado religioso, como a cura e libertação e as Velas de Pentecostes, que se tornou o símbolo da cura naquela paróquia, dão-lhe êxito, renome e legitimidade não só a si como também à RCC como um todo, consolidando-a como o movimento católico que mais cresce na atualidade.

O fracasso da sociedade moderna em dar respostas aos problemas mais prementes dos indivíduos, fez com que o mesmo se voltasse para a religião, afinal, quando os métodos ortodoxos da medicina falham, como vimos, pelos testemunhos dados na PSP, não resta alternativa ao doente a não ser confiar no poder de Deus. Alguém poderia até ver nisso uma volta 'vergonhosa' à religião, por meio da magia, um 'passo atrás', com relação à modernidade, porém, depende saber com que olhar e com que parte de quem ela assim possa vir a parecer, porque se considerarmos o ponto de vista daqueles que a ela recorrem, não haveria nada de vergonhoso nisso. Pelo contrário, o indivíduo sente-se bem à vontade em demonstrar sua eficácia perante o público, como é possível ver nos testemunhos manifestados nos meios midiáticos, por aqueles que afirmam ter alcançado alguma graça junto a esta ou àquela denominação neopentecostal ou, no caso específico de nossa análise, na renovação carismática católica.

Admitir que a magia é um passo contrário à modernidade como preferem alguns autores, significaria contrariar uma tendência atual na modernidade líquida, em que elementos da magia e da racionalidade são tranquilamente articulados sem quaisquer constrangimentos e nesse sentido, ela passa a ser considerada "moderna". Assumir tal posição seria afirmar uma contraposição entre modernidade/tradição e conseqüentemente, entre magia/racionalidade, que tentamos desfazer, ao longo desta dissertação. Em momentos de crise da própria racionalidade, que em muitos casos pode ser vista como irracional pelo que ela produziu, fomenta a volta da magia à própria racionalidade e escancara as portas

para o retorno da religião e por consequência para a magia, esta sim, capaz de dar sentido à vida do indivíduo, resolvendo os seus problemas, alcançando-se fins totalmente racionais de bem-estar, saúde, emprego, casa, carro etc.

Rotular a prática mágico-miraculosa de irracional enquanto a mesma resolve problemas não solucionados pela racionalidade, soa como algo no mínimo incoerente. O que há de mais (ir)racional que as práticas mágico-miraculosas que acontece no pentecostalismo e na RCC? Para nós, após a realização dessa pesquisa, soa completamente desprezioso alguém afirmar que a prática da magia (milagres) é algo irracional e que a mesma seria um passo atrás, um retrocesso com relação à modernidade, o que de imediato colocaria a tradição em oposição à era contemporânea na qual vivemos. Os testemunhos registrados, em nossa pesquisa, evidenciam que as curas alcançadas, por meio do milagre na PSP, recoloca a magia no cenário da modernidade líquida de forma renovada, modernizada, contextualizada, e por tudo aquilo que realiza, está de tal maneira alinhada à racionalidade que a nosso ver seria errôneo afirmar o contrário.

Outro fator importante a ser considerado é que hoje não se pode com segurança afirmar, por exemplo, que o uso da magia esteja relacionado à falta de estudos, pois nas primeiras fileiras de bancos da PSP, principalmente na Semana de Pentecostes, uma pessoa ilustre, alguém de renome, que não bastasse ter sido presidente da República, ainda faz parte da Academia Brasileira de Letras, se faz presente ali, juntamente com sua esposa e filhos, buscando algo que dizem ser irracional, para a cura da filha. E mais, tanto na revista 'Renascidos em Pentecostes' quanto no site da PSP, há testemunhos de médicos, de psicólogos, de advogados, de gente letrada, totalmente despudorizados, desavergonhados, mostrando que na modernidade líquida, caracterizada pela racionalidade instrumental, a magia soa como a melhor alternativa para a conquista de bem-estar físico, mental e espiritual.

Nada mais racional, portanto, uma pessoa procurar a cura de uma doença, não importando de que modo seja, se pela ciência ou se pelo milagre. O fim almejado é que a leva a procurar uma solução para seu problema na esfera pública, e que lá não encontra, é o mesmo que a motiva a procurar uma solução mágico-miraculosa, na paróquia PSP, por exemplo, ou seja: a cura e/ou a libertação. Assim, problemas que deveriam ter sido solucionados no âmbito da racionalidade, uma vez resolvidos pela via mágica, com o auxílio sobrenatural, se tornam uma solução racional. Afinal, no que se refere a este tema aqui tratado, o que é a racionalidade

senão a solução de qualquer problema físico ou psíquico, cuja cura, mesmo que de forma milagrosa, possa ser comprovada empiricamente? Assim, a solução de um problema é sempre uma solução, não importa os meios aos quais se recorrem, se pela via da racionalidade ou se pela via da magia. Logo, um câncer que não foi curado no campo da medicina, mas foi no campo da magia, alcançando um resultado eficaz que possa ser comprovado por meio da medicina, é uma solução racional, embora para o fiel seja considerado um milagre, pois a cura ocorreu de forma sobrenatural, por meio da fé no poder transcendente.

Embora não tenhamos a pretensão de, com nossa pesquisa, chegarmos a conclusões fechadas ou acabadas, atingimos satisfatoriamente nosso objetivo em evidenciar que em tempos de modernidade líquida, o Movimento de Renovação Carismática Católica é um espaço de convivência entre tradição e modernidade líquida e especificamente na Paróquia PSP, cujos elementos constituintes: milagre-magia e sacerdócio-racionalidade interagem constituindo-se em fatores de êxito tanto do Pe. X como da própria RCC, pela oferta dos bens simbólicos de cura e libertação, bem como das Velas de Pentecostes. Estamos certos, no entanto, que nosso tema, pela complexidade com que se apresenta à sociedade e aos investigadores, merece um maior aprofundamento tendo em vista sua relevância, para a sociedade, das buscas de curas físicas, psíquicas e espirituais motivadas por práticas mágico-miraculosas que aquele espaço sócio-religioso evidencia.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALCÂNTARA, Fernanda Cupertino. *Os clássicos do cotidiano*. São Paulo: Arte & Ciência, 2008.
- ALENCAR, Gideon. *Protestantismo Tupiniquim: Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2007.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANTONIAZZI, Alberto. A igreja católica face à expansão do pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 17-23.
- _____. 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*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 11-19.
- _____. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* 3. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. O Sagrado e as Religiões no limiar do Terceiro Milênio. In: CALIMAN, Pe. Cleto (Org.). *A sedução do sagrado: O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 11-19.
- ANUÁRIO da Arquidiocese de Brasília 2009. Brasília: Inconfidência, 2009.
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica. 1 Parte, questões 44-119*. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- AZEVEDO, Dom Walmor Oliveira de. *Comunidade e missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt . *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Zahar, 2001.
- _____. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.
- BENDIX, Reinhard. *Max Weber, um perfil intelectual*. Tradução de Elisabeth Hanna

e José Viegas Filho. Brasília: UnB, 1986.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Novos rumos do catolicismo. In: CARRANZA, et al. *Novas Comunidades Católicas: Em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009. p. 17-32.

_____. Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica. In: MARIZ, Cecília Loreto; et all. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Cadernos CERIS. Ano 1 N. 2. Rio de Janeiro: CERIS, 2001. p. 43-72.

_____. *Templo, praça, coração: A articulação do campo religioso católico*. São Paulo: FAPESP, 2000.

BENIGNO, Juanes. *Falar em línguas: Palavra de sabedoria, palavra de ciência, fé carismática*. Tradução de Edwin T. W. Hidalgo. São Paulo: Loyola, 1997.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1997.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 24-33.

BOBINEAU, Olivier; TANK-SORPER, Sébastien. *Sociologia das religiões*. Tradução de Helena Leuschner. Lisboa: Euro-América, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. São Paulo: Revista USP, nº 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CANTALAMESSA, Raniero. *"Isto é o meu corpo" à luz de dois hinos eucarísticos*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *A vida em Cristo*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

CARRANZA, Brenda. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). *Novas Comunidades Católicas: Em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

_____. *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Documento 53. São Paulo: Paulus, 1994.

COMBLIN, José. O Cristianismo no limiar do Terceiro Milênio. In: CALIMAN, Cleto. *A Sedução do Sagrado: O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrólis: Vozes, 1999.

CORREIO BRAZILIENSE. Cidades. Brasília: 01/06/2009.

_____. Cidades. Brasília: 23/05/2010.

_____. Cidades. Brasília: 24/05/2010.

CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: ANPOCS 2007.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. 2ª. Edição. São Paulo: Paulinas, 2004.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

DEGRANDIS, Robert. *Vem e segue-me: A Liderança na Renovação Carismática Católica*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

DOSSEY, Larry. *A cura além do corpo: A medicina e o alcance infinito da mente*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Cultrix, 2004.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 3. ed. São Paulo: 2008.

EICHER, Peter. Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 67-162.

_____. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 1993.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Antony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997. p. 73-134.

_____. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. *Em defesa da sociologia*. Tradução de Roneide Veancio Majer e Klauss Brandini Gerhardt. Tradução de Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *Mundo em descontrolado*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. *O debate global sobre a terceira vida*. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: UNESP, 2007.

_____. *Política, sociologia e teoria social*. Tradução de Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998.

GIDDENS, Anthony; HUTTON, Will. *No limite da racionalidade*. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-268.

GRINGS, Dadeus. *O homem diante do universo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

HAHN, Udo. *O Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOTTZ, Paulo Roberto. O Espírito de Jesus Cristo e o desafio da religiosidade pentecostal. In: MIRANDA, Mário de França. *A pessoa e a mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 197-220.

IANNI, Octávio. *Teorias da Globalização*. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

JONES, Rick. *Por amor aos católicos romanos*. Traduzido por Mary Schultze. EUA, Chick Publications, 1997.

LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LEMOS, Carolina Teles. *Weber*. Rio de Janeiro/Goiânia: Descubra, 2007.

LENZ, Matias Martinho. Festas religiosas, CEBs e mudanças. In: SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Vol. 3 de Coleção Catolicismo no Brasil atual. São Paulo: Loyola, 1992. p. 121-166.

LIBÂNIO, J.B. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1995.

LIMA, Ricardo Rodrigues Alves de; SILVA, Ana Carolina S. Ramos e. *Introdução à sociologia de Max Weber*. Curitiba: Ibpx, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: ANPOCS, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. Católicos da Libertação, Católicos Renovados e Neopentecostalismo. In: Cadernos Ceris. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: Uma análise comparada*. São Paulo, Loyola, 2001. p. 17-42.

_____. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior*. Anal. Social, 2009, nº 190, p. 161-187. ISSN 0003-2573.

MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. Tradução de AG. A. Gomez de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MATOS, Alderi Souza de. *A caminhada Cristã na história: a Bíblia, a igreja e a sociedade ontem e hoje*. Viçosa-MG: Ultimato, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo et al. *Em busca da cura: ministros e ‘doentes’ na Renovação Carismática Católica*. Revista ANTROPOLÓGICAS, ano 6, Volu 13(1):

131-154 (2002).

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 89-110.

_____. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *O celeste porvir: inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.

MIRANDA, Mario de França. *A igreja numa sociedade fragmentada: escritos eclesiológicos*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Existência cristã hoje*. São Paulo: Loyola, 2005.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. 1994. Disponível no site: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm, acessado em: 22/10/2010.

MOREIRA, Alberto da Silva. As muitas faces do pentecostalismo. Simpósio Nacional CEHILA. 2005. Disponível no site: http://agata.ucg.br/formularios/ucg/mestrados/cienciasdareligiao/arquivos/ARTIGOS_Pentecostalismo_AlbertoSilvaMoreira%282%29.pdf, acessado em: 23/10/2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

NOBRE, MARCOS. Weber: Racionalização e Desencantamento do Mundo. In: NOBRE, Marcos (Org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

NOGUEIRA, Ivette. *Navegando na vibração cósmica*. Porto Alegre: AGE Editora, 2000.

NÖTH, Winfried. *Semiótica da Magia*. In: Dossiê Magia. Revista USP nº 31. São Paulo: Gráfica CCS, 1996. p. 30-41.

OLIVEIRA, Josaphat Pinto de. *Evangelho e diálogo inter-religioso*. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Pedro. A. Ribeiro de. Análise Sociológica da Renovação Carismática Católica. In: OLIVEIRA, Pedro A. et al (Orgs.). *Renovação Carismática Católica*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

PARKER, Cristián. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro;

STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117-146.

_____. *Religião popular e modernização capitalista: Outra lógica na América Latina*. Tradução de Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São paulo: Paulinas, 2005.

PASTRO, Cláudio. *Guia do espaço sagrado*. São Paulo: Loyola, 2007.

PEDRINI, Pe. Alírio J. Alírio J, SCJ. *Experiência de Deus e RCC*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Jovens em renovação: Espiritualidade, afetividade, sexualidade*. 12. ed. São Paulo: 1993.

PIAZZA, Waldomiro. O. *Religiões da humanidade*. São Paulo: Loyola, 1977.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 2003.

_____. *Secularização segundo Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido*. In: SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *A religião do planeta global*. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 63-72.

_____. *Um sopro do espírito*. São Paulo: FAPESP, 1998.

RAHM, Haroldo. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1978.

RAMOS, Roberto. *Mídia, textos e contextos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2003.

ROGER, Emílio. *Uma antropologia complexa para o século XXI*. In: PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (Orgs.). *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. p. 89-106.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça – esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

_____. *Esperanças e Decepções*. In: *Revista Ciências da Religião – História e sociedade*, Vol. 5, nº 2, 2007. p. 122-143

ROWLANDS, Mark. *Tudo o que sei aprendi com a TV: a filosofia nos seriados de*

TV. Tradução de Elvira Serapicos. Rio de Janeiro: Ediouro, 2008.

RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo. Os católicos no trânsito religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Catolicismo Plural: Dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: Modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 9-40.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 34-66.

SANTOS, Irinéia Maria Franco. *O problema da Teodicéia na Teologia da Libertação*. São Paulo: FFLCH-USP, 2003. Disponível no site: <http://sites.google.com/site/neacpusp/artigos>, acessado em 26/11/2010.

SCHIAVO, Luis; SILVA, Valmor da. *Jesus – milagreiro e exorcista*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

SEIBLITZ, Zélia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: Modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SELL, Carlos Alberto. *Max Weber e o misticismo oriental*. TOMO, Revista do núcleo de pós-graduação e pesquisa em Ciências Sociais. São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 14 jan/jun, 2009.

SHERRILL, John L. *Eles falam em outras línguas*. Tradução de João marques Bentes. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

SIMÕES, Jorge. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

SIPEPIERSKI, Carlos Tadeu. *“De bem com a vida”: O sagrado num mundo em transformação*. Tese de doutorado. São Paulo: UNESP, 2001.

SOUTHWOOD, Malcolm. S. *Cura espiritual: Casos extraordinários de recuperação da saúde*. São Paulo: Cultrix, 1994.

SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in concert: Padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume, 2005.

SOUZA, JESSÉ. *A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, vol. 13 n. 38, Oct. 1998.

_____. *A Invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

TEB. Bíblia: Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

TEIXEIRA, Faustino. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 14-33, setembro/novembro 2005.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. *Ética para executivos*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 43-62.

VENEZIANI, Marcello. *De pai para filho: elogio da tradição*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

WALSH, Ver. Mons. Vicent M. *Conduzi o meu Povo: Manual para Líderes Carismáticos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. 4 ed. Tradução: de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 2009.

_____. *Ensaios de sociologia*. 5 ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Tradução de Leopoldo Waizbort. São Paulo: EdUSP, 1995.

WHIMSTER, Sam. *Weber: Introdução*. Tradução de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. Max Weber. In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean Paul. *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 71-123.

ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.