

Carisma, sociedade e política

Nu Núcleo de
AP Antropologia
da Política

Quinta da Boa Vista s/nº – São Cristóvão
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20940-040
Tel.: (021) 568 9642 Fax: (021) 254 6695
E-mail: nuap@ax.apc.org

Publicação realizada com recursos do
Programa de Apoio a Núcleos de Excelência
Ministério da Ciência e Tecnologia

Responsáveis pela Coleção Antropologia da Política

Moacir G. S. Palmeira
Mariza G. S. Peirano
César Barreira
José Sergio Leite Lopes

JÚLIA MIRANDA

Carisma, sociedade e política

Novas linguagens do religioso e do político

AGRADECIMENTOS

A realização deste livro foi possível graças ao apoio e interlocução proporcionados pelos colegas Irllys Barreira, Auxiliadora Lemenhe e Cesar Barreira (UFC), bem como pelos demais pesquisadores do Núcleo de Antropologia da Política.

Aos primeiros, tanto quanto aos demais, na pessoa do coordenador do NUAP, professor Moacir Palmeira, meus sinceros agradecimentos.

A Michael Löwy (EHESS/Paris), o reconhecimento à sempre grande atenção dispensada aos textos que submeto a sua apreciação e, neste caso, às críticas à primeira versão da análise sobre a política carismática.

Finalmente, meus agradecimentos aos integrantes da Renovação Carismática Católica no Ceará – mas também em outros Estados e fora do Brasil – que ofereceram, a mim e aos estudantes sob minha orientação, as melhores condições para a pesquisa que serve de base a este texto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	
Sentido e realidade social	21
1.1. Linguagem e Construção do Social	26
1.2. Significados, Símbolos e Religião	28
1.3. Discursos como Práticas	29
CAPÍTULO II	
As linguagens da renovação	35
2.1. Os Carismáticos e o Catolicismo	37
2.2. O “Sopro” Pentecostal	42
2.3. Novas Comunidades	46
2.4. O Carisma do Líder	54
2.5. O Discurso Ritual	57
2.6. A Força da Palavra	65
CAPÍTULO III	
Ética, política e carismas	71
3.1. O que é Política? E Ética?	75
3.2. Para que Partido?	78
3.3. A Religião como Referência	82
3.4. De Secularização	86
3.5. De Religião e Política no Brasil	90
CAPÍTULO IV	
A campanha como construção da política	97

4.1. Os Carismáticos e a Política	100
4.2. Pensando a Construção da Política	103
4.3. Os Candidatos: a política como ministério e como predestinação	105
4.4. A Campanha: explicitação de diferenças	107
4.5. Construindo a Política	112
4.6. Imagens e Impressos	119
CONCLUSÃO	125
BIBLIOGRAFIA	135

Atribui-se a Michel Serres¹ a afirmação de que, há cerca de vinte anos, quando queria despertar o interesse de seus alunos ele lhes falava sobre política, e se a intenção era fazê-los rir, o assunto mudava para religião. Mas, atualmente, diz ele, a situação se inverteu. Brincadeira ou não, utilizo-a aqui porque me parece mais interessante como preâmbulo para o texto que se segue do que as expressões-chavão tão conhecidas das ciências sociais, como *desencantamento e reencantamento do mundo, retorno do religioso ou descrédito do político*.

Penso que a política não perde o interesse porque se torna, sob muitos aspectos, risível. Tampouco os fenômenos ligados à religião perdem sua característica de “curiosidade” – dada a natureza complexa das realidades que envolvem – pelo fato de se imporem, hoje, à análise dos cientistas sociais. O interesse que a religião e a política sempre despertaram em mim nunca me impediram de rir de ambas. Talvez por isso me coloquei o desafio de aliar interesse e riso como objeto de pesquisa. Isto é: há anos busco entender as diversas formas de articular o político e o religioso nesta segunda metade de século.

Num primeiro momento, foi a ação política da Igreja no Ceará, no período que precede a promulgação da Constituição Federal de 1934, a partir da análise do discurso dominante do catolicismo brasileiro, destacando sua dimensão político-ideológica. Em seguida, a proposta de uma abordagem alternativa para a análise do cristianismo de libertação e do respectivo discurso teológico, trazendo-o para o contexto mais amplo da configuração moderna do cristianismo ocidental.²

Daí em diante, meu interesse volta-se para aquelas que eu chamo de “novas articulações”. Não mais adequadamente designáveis de relações entre Igreja e Estado, ou mesmo entre religião e política, mas de combinações – ou articulações – entre o religioso e o político. Não se trata de preciosismo. Ao contrário, implica uma mudança de abordagem que tem por base, entre outros fatores, a constatação de transformações empíricas que me parecem colocar novos desafios ao pesqui-

sador. Quais seriam elas?

Inicialmente, o fim de um certo cristianismo, com base no qual os fiéis pautavam sua conduta nas mais distintas áreas; a perda significativa de espaço da Igreja Católica no controle de instituições sociais; e a autonomia das formas de pensar e agir em relação à transcendência do pensamento religioso. Como consequência, o surgimento de uma religião “à la carte”.

A atualidade registra, ainda, um crescendo de movimentos místicos, uma religiosidade de “comunidades emocionais”, de extração cristã ou não, muitas vezes sequer referidas às grandes tradições religiosas universais, e que vêm juntar-se a grupos e seitas de inspiração oriental, esotérica ou fundamentadas na busca da integralidade do potencial humano; os “novos movimentos religiosos” (Vernette, 1990).

Além desses, também os “movimentos político-religiosos” (Goussault, 1990) ampliam o quadro dos deslocamentos, do questionamento de fronteiras entre áreas até aqui plenamente diferenciadas, assim como colocam em novas bases a questão do binômio modernidade/religião. A insistência em definir a primeira, exclusivamente, como progressão da racionalidade técnico-científica e da operacionalidade que lhe corresponde no campo da ação – lembra Hervieu-Léger – acaba por exigir resposta para a pergunta: como o movimento que exclui a religião pode produzir religião?

Com a diversificação, também, dos campos social e político, vemo-nos às voltas com variadas formas de organização social, responsáveis por saberes que ali se elaboram e combinam, a partir de, ou orientando práticas alternativas, que dão origem a decomposições e recomposições ditadas por conflitos cujos dados variam sempre.

A rigidez do estrutural funcionalismo, ligado a uma “sociologia da Igreja”, hoje reconhecida como armadilha reducionista e empobrecedora das análises, já não pode dar conta dos elementos novos que caracterizam a recomposição contemporânea do campo religioso. A combinação de “olhares” sobre o social, embora não se verifique apenas no âmbito dos estudos envolvendo a religião, está relacionada às “novas articulações” acima referidas.

Na medida em que as motivações, interesses, representações, enfim, o sentido atribuído pelos atores sociais às próprias ações e as suas relações com o outro, vêm se integrar às análises, possibilitando a compreensão da realidade social com base não apenas na reprodução material mas também nas matrizes simbólicas, o cotidiano e a “experiência”, por longo tempo ignorados, impõem-se como lugar de observação.

No caso das análises que aproximam religião e política, coloca-se, pois, a

necessidade de se pensar abordagens que possibilitem a compreensão da particular natureza do político e do religioso que se combinam, dos pressupostos não explicitados dessa articulação, bem como dos interesses, expectativas e estratégias adotadas.

Expressões de uma recomposição, cujas manifestações englobam desde o questionamento das fronteiras entre o religioso e os demais campos de pensamento e ação, até a re-significação da palavra revelada (no caso das religiões da Escritura), não através da rejeição ou de modificações mas, principalmente – sobretudo no caso dos carismáticos católicos –, das “formas de usar”, os diferentes grupos religiosos podem ser considerados “laboratórios comunitários” de produção de sentidos.

Logo, sua análise torna-se indispensável à compreensão das novas articulações entre o político e o religioso, tanto quanto as “construções particulares” da política pelas quais é responsável cada um desses grupos e que, em alguns casos – novamente os carismáticos católicos – têm como *locus* o período das eleições, nele considerados sobretudo a constituição das candidaturas e o desenrolar das campanhas.

A Pesquisa

Este trabalho representa o caminho percorrido nos últimos quatro anos, em que o recorte do rico universo das articulações entre religião e política está caracterizado por três momentos distintos, embora interligados: as relações entre ética, política e religião; a especificidade da Renovação Carismática como grupo religioso; e a particularidade da articulação entre o religioso e o político no carismatismo.

Primeiramente, um projeto integrado de pesquisa entre as Universidades Federais do Ceará e do Rio de Janeiro, sobre os meios de comunicação de massa e as eleições presidenciais de 1994, por mim coordenado, dá a oportunidade para o desenvolvimento de um subprojeto que tem como objetivo a identificação das representações da política e dos valores a ela relacionados, entre os segmentos populares de Fortaleza. A grande surpresa, então, é a identificação da utilização, por vezes exclusiva, da religião como referência ética.

Se, por um lado, não é surpresa ver que crenças religiosas e imagens televisivas são muitas vezes indissociáveis entre esses segmentos da população, por outro impressiona constatar a força das primeiras. A Bíblia transformou-se na grande referência ética para pensar a sociedade e a política. Não mais aquela interpretação mediada pelo sacerdote ou pelo pastor apenas. Aliás, muito mais que esta, as diversas “leituras” do texto sagrado; as individuais e aquelas realizadas pelas diferentes confissões.

A pesquisa confirmou a hipótese de que uma grande distância separa a política

elaborada na academia, de acordo com o paradigma instituído pela modernidade, e a “política do povo”. Lembre-se que aquela tem como característica, entre outras, a natureza secular.

Mas serão laicas as “construções particulares” da política que se apresentam à observação dos analistas interessados nesse ou em outros aspectos? Se não o são, como se combinam aí o religioso e o político? Com que implicações?

Decidi-me pelo estudo da Renovação Carismática Católica, largamente identificada hoje no seio das sociedades cristãs ocidentais como um dos grupos religiosos que mais crescem e adquirem visibilidade.

Na primeira metade dos anos 70 tem início no Brasil uma prática religiosa cuja base é formada por leigos, e cuja orientação utópica é voltar às origens do cristianismo, promovendo uma exacerbação da emoção no interior do universo católico, através da efusão do Espírito Santo, dos cânticos, louvores, partilhas e testemunhos públicos de fé. A Bíblia é sua referência religiosa – e mais recentemente também política.

Sim, porque não faz dez anos que a Renovação Carismática Católica teve o primeiro de seus adeptos como candidato a cargo político. E isso sem nenhuma conotação de delegação por parte do grupo que, então, não passava de algumas centenas.

Hoje são milhões de carismáticos em todo o país e a ação política já é assumida, principalmente por inúmeras de suas lideranças, como objeto de reflexão. Tanto que, pouco antes das eleições municipais de 1996, foi criada uma Secretaria de Fé e Ação Política, também conhecida como Projeto Matias, e que representa uma inflexão nos propósitos exclusivamente espirituais que marcam o seu surgimento.

Em Fortaleza, a Renovação Carismática Católica tem uma presença cada vez mais significativa, já ampliando sua base de apoio, inicialmente restrita aos setores de classe média, de modo a sensibilizar também os segmentos populares. Nas eleições municipais de 1992 a capital do Ceará tem seu primeiro vereador carismático, reeleito em 1996, desta vez já assumindo plenamente sua pertença religiosa, construindo com base nela sua candidatura e forçando as demais lideranças carismáticas e os integrantes do movimento a refletir sobre a articulação entre o religioso e o político.

Acompanhar a construção dessa candidatura e a campanha que lhe dá suporte pareceu-me um momento indispensável ao estudo. Convencida de que a ação política aqui considerada é fundamentada numa particular concepção do político e do religioso, e numa valoração da militância política, que implicam uma construção de sentidos, a análise desse momento está intimamente associada àquela do cotidiano

comunitário dos carismáticos em Fortaleza.

Levo em conta a importância da doutrina – ou da especificidade da relação que os carismáticos estabelecem com a palavra revelada – assim como as características dessa socialidade instituída pelo grupo. A pergunta-chave é então: como se produz uma linguagem do sentido nesses “laboratórios comunitários”? Melhor ainda, como se constitui esse coletivo de onde os indivíduos tiram o nome comum que os designa e lhes confere identidade?

Ao longo de mais de dois anos, antes e depois das eleições municipais de 1996, que se constituíram num particular objeto de pesquisa, auxiliada por orientandos e bolsistas,³ realizei entrevistas com carismáticos de ambos os sexos e com inserções distintas no movimento, participei de reuniões de grupos de oração – inclusive em Lyon, na França –, de cursos sobre carismas e de reuniões de louvor e de cura, assisti a missas e testemunhos de vários tipos, ouvi conferências, fui a seminários de vida no Espírito Santo, participei de reuniões do candidato a vereador com diferentes grupos, estive em comunidades de vida e no *Renascer* – carnaval carismático do qual falarei adiante.

Procurei certificar-me de que reunia elementos suficientes para a análise aqui apresentada. A abordagem teórico-metodológica adotada é devedora da vertente epistemológica que se constrói na confluência da fenomenologia de Schutz, Berger e Luckmann, e das reflexões de Ricoeur sobre a linguagem e o sentido da ação humana. O trabalho de Luc Boltanski sobre os *cadres* franceses, assim como as reflexões de Bernard Lahire sobre as práticas languageiras que estão na base de toda prática social, são fontes de inspiração que vêm juntar-se à já mais antiga convivência com a sociologia e a antropologia das religiões.

A pesquisa sobre a sociabilidade, comunicação e política dos carismáticos em Fortaleza foi desenvolvida no contexto do projeto *Uma Antropologia da Política*, que dá título ao núcleo de pesquisas (NUAP) coordenado pelo professor Moacir Palmeira, no Museu Nacional, e que reúne pesquisadores também da UFC e UnB, além da UFRJ.

Nesta abordagem, não se trata de negar a existência dos carismáticos, mas de considerar as dificuldades para definir e estabelecer critérios “objetivos”. Daí eu buscar acompanhar o processo de constituição do grupo como tal, de “naturalização” de sua existência. Para tanto, os aspectos observados são, sobretudo, o trabalho de agrupamento do qual ele (grupo) é produto, e a atividade social de definição e delimitação que acompanha a formação do grupo e contribui, objetivando-o, para fazê-lo algo “natural”, “óbvio”. A ênfase é colocada nas dimensões simbólica e política, nas formas simbólicas e institucionais de unificação da heterogeneidade.

É através das práticas languageiras, que englobam gestos, gritos, invocações, formas de cumprimento, olhares, tom de voz e utilização de adereços, entre outros elementos, que esse processo de comunicação, responsável pela construção do grupo e por sua identificação como algo objetivado, se apresenta como objeto de estudo. E, uma vez que a realidade social não se resume a uma simples troca de símbolos, também importam a construção de discursos – inclusive ri-tuais –, os arranjos institucionais, as ações cotidianas, a organização e o sistema de representação-constituição de porta-vozes.

A constituição de porta-vozes é objeto de especial interesse neste trabalho, que analisa a particularidade da delegação política entre os carismáticos, questão, como se verá, ainda bastante complexa.

A Análise

Toda prática é discursiva; articulada por normas, símbolos e signos, sem contar o não dito – como os preconceitos – que é também discurso no interior da ação, afirma Ricoeur, com quem concordo sobre a identificação de todo discurso como ação. Essa concepção pode ser completada com a compreensão das práticas languageiras como indissociáveis e constitutivas das relações sociais.

Entendo que as práticas sociais são engendradas por práticas languageiras, de forma a tornar sem sentido tanto as abordagens que contrapõem discurso e condições de produção como elementos a serem “relacionados”, e não como uma realidade única, quanto aquelas em que o discurso é passível de análise nos limites da lingüística apenas, ficando o seu transbordamento como assunto de disciplinas como a sociologia ou a história, mesmo que ele seja proposto como complementação.

Lembro que essas considerações têm por objetivo deixar claras as linhas balizadoras desta análise que considera a Renovação Carismática Católica como um espaço de sociabilidade indissociável das práticas languageiras que o insti-tuem. A condição para que ela seja reconhecida como um grupo, objetivado, com limites e identidade própria, passível de ser estendida aos indivíduos que o integram, é pensá-la como uma construção que pode ser acompanhada através das práticas languageiras que a tornam possível.

É isso o que procuro fazer, de modo particular no capítulo II, depois de uma discussão, não exaustiva, sobre as possibilidades de superação das oposições conceituais e da distinção entre disciplinas, proporcionadas pelas concepções epistemológicas e pelas posturas teórico-metodológicas que ganham espaço nas ciências sociais, quando a questão é a construção de sentidos. Esse é o tema do capítulo I.

A natureza exploratória da pesquisa que objetiva a identificação das principais referências éticas para pensar a sociedade e a política serve de suporte – porque aponta a pertinência do estudo das construções particulares do religioso e do político pelos diferentes grupos e confissões – para o projeto de análise da Renovação Carismática Católica e da campanha de um dos seus líderes, nas eleições municipais de 1996, de que trata o capítulo IV.

A análise da construção da política, combinada ao religioso, ao longo do processo de constituição da candidatura do carismático Paulo Mindello a vereador, e do desenrolar de sua campanha, também é conduzida com base em certos pressupostos e orientações teórico-metodológicas.

Conforme já destacado, considero que o “tempo da política” (Palmeira e Heredia, 1995) é o momento mais adequado para os objetivos propostos. E mais, entendo que a articulação entre o religioso e o político de que aqui se trata, pelo fato de buscar a eficácia, representada neste caso pelo reconhecimento da parte dos destinatários, requer um trabalho de construção argumentativa. Ela visa a uma resposta que, objetivamente, consiste na atribuição de uma delegação política a alguém que para tanto se credencia, pelo fato de estar identificado com uma crença religiosa.

Essa não é uma construção meramente lingüística. Envolve o texto sagrado, fruto da revelação – sem falar num corpo de conhecimentos sistematizados que o têm como referência: as diversas teologias e documentos papais. O que está em questão são interpretações, maneiras de “ler” a Bíblia. Parece-me, portanto, impossível não “mergulhar” na doutrina, pois ela é, aqui, um elemento diferenciador. Não se trata de um discurso político qualquer.

E, uma vez penetrado o cotidiano dos grupos carismáticos, torna-se impossível colocar indagações do tipo: são práticas orais, escritas ou gestuais? Estão todas ali absolutamente indissociáveis. O discursivo ali também se refere a toda expressão languageira – escrita, oral, gestual, imagética – organizada de modo a comunicar, ou seja, que é portadora de sentido compartilhável. Entre os carismáticos, o ritual, por exemplo, se destaca como um discurso dos mais significativos e interpeladores.

Lembro, mais, que o “implícito” não é uma lacuna que deveria ser explicitada, mas constitui uma dimensão essencial da atividade discursiva (Maingueneau, 1987). Neste caso, o implícito é da ordem, também, das concepções de mundo e da divindade, da relação com ela e com o outro, enfim, da crença religiosa particular.

Não me preocupa saber se esta merece ou não o título de “análise de discurso”, pela maior ou menor identificação com as correntes mais tradicionais deste tipo de estudo. Maingueneau diz que utilizar o termo *discurso* não significa fazer uma AD.

Esta última entende discurso como formação discursiva. As demais, essas “teorias da argumentação”, diz ele, consideram a prática ordinária da linguagem, enquanto aquela se interessa pelas interpretações construídas a partir de hipóteses fundadas sobre a articulação das formações discursivas, sobre as conjunturas históricas.

Nesse sentido, cumpre esclarecer que a análise argumentativa que aqui é feita não segue a orientação identificada por Maingueneau como análise de discurso.

No caso específico da análise da construção da articulação entre o religioso e o político, a ênfase é colocada na argumentação, mas nem por isso ela deixa de ser, de certa forma, também semiológica, e sintática, uma vez que realça algumas das maneiras como o significado é construído dentro das formas cotidianas de discurso.

Mais do que aos “conectores argumentativos” (*mas, pois, logo* etc), atendo-me ao encadeamento dos temas/tópicos aos pressupostos explícitos e não explicitados, aos adornos retóricos, e à maneira como eles são utilizados no propósito de persuasão e na construção dos argumentos, de forma a produzir textos coerentes. Coerência não no sentido de uma lógica da verdade absoluta ou do formalismo abstrato, mas aquela que se constrói e aparece como tal apenas se considerada a indissociabilidade entre relações sociais e práticas languageiras.

Prefiro falar de argumentação no sentido que lhe atribui Philippe Breton (1996). Para este autor, a argumentação é um meio – entre outros – de persuasão, cuja especificidade é a de desenvolver um raciocínio, numa situação de comunicação. Essa forma de entendê-la leva sua análise para o que ele chama de campo das “ciências da comunicação”; diferente do filosófico, do literário e do lingüístico.

Assim, argumentar é, antes de mais nada, comunicar; representa o processo de transformação de uma opinião em argumento, em função de um auditório particular. Subtende um orador, um argumento, um auditório e um contexto de recepção.

Mas é importante salientar que nenhuma opinião é passível de motivar e/ou mobilizar para a ação se as pessoas frente ao orador não têm já um ponto de vista próximo da opinião que ele lhes propõe. Uma vez que essa opinião vai se inscrever num conjunto de representações, de valores e de crenças, é necessário que esse contexto de recepção seja minimamente partilhado por todos.

Esse me parece ser um aspecto importante a observar na “pregação político-religiosa” do candidato carismático nas eleições municipais de 1996, em Fortaleza. Ao utilizar sempre espaços de sociabilidade próprios aos integrantes do grupo e a este dirigir-se em busca de votos, ele tem um contexto de recepção propício à construção de seus argumentos, que articulam idéias e símbolos religiosos e políticos.

Finalmente, gostaria de destacar que este livro tem como característica prin-

cipal a de ser uma tentativa de refletir a partir do acompanhamento de fenômenos empíricos que relacionam o religioso e o político. O recurso, no texto, à descrição etnográfica tem como um dos seus objetivos aproximar o leitor dos referidos fenômenos.

Notas

¹ Segundo sua colega Danièle Hervieu-Léger, in: Champion e Hervieu-Léger (dir.). *De l'émotion en politique*. Paris: Centurion, 1990.

² Miranda, Júlia, *Horizontes de bruma – os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

³ Colaboraram com esta pesquisa, nos três momentos de que ela se constitui, os alunos de graduação, mestrado e doutorado: Eliseu Souza, Maria Helena Vasconcelos, Marcelo Inácio Souza, Janaína Taillade, Enrico Rocha, Manoela Barros e Joelma Rodrigues.

Sentido e realidade social

No afã de buscar apreender a complexidade dos fenômenos sociais de modo a ultrapassar “pares de conceitos” tais como material/ideal, objetivo/subjetivo ou coletivo/individual, as “novas sociologias” (Corcuff, 1995) questionam, de modo particular, a postura epistemológica que trata esse conhecimento em termos de uma oposição entre teórico ou discursivo e ordinário ou prático. Melhor dizendo, buscam uma compreensão do social que evite a oposição entre objetivismo – estabelecimento de regularidades objetivas como estruturas, leis e sistemas de relações – e subjetivismo – o conhecimento interior do ator, relativo à sua prática – promovendo, ao contrário, o encontro dessas abordagens.

Um grande desafio que se coloca para a sociologia como disciplina parece ser pois, cada vez mais, o de guardar a sua especificidade mostrando-se, não obstante, aberta às contribuições provenientes de outros olhares particulares sobre o social (história, sociolinguística, antropologia, semiótica e psicologia, entre outros) e voltando-se com atenção para questões colocadas pela filosofia, que uma certa ciência (positivista e neo-positivista) desqualificou, durante muito tempo em nome do “seu” modelo de produção de conhecimento.

O desafio teórico, no entanto, não é específico da sociologia. Ele se apresenta de modo geral às ciências do social. A existência mesma das disciplinas como “corpus” independentes – ou até a oposição entre elas – é que determina, entre outros aspectos, a necessidade de articular, por exemplo, social/linguístico, contexto/obra e condições sociais de produção/discurso, fazendo parecer que existem, as “questões estruturais” e as “questões de sentido”, como coisas separadas, conforme lembrado por Lahire (1990)

Também a distinção radical entre correntes teóricas no seio de uma disciplina (embora todas falando de uma mesma realidade), contribui para a permanência desses “pares teóricos”, cujo sentido, do ponto de vista científico, é questionável.

Parece pois que a lógica da superação das oposições conceituais não é alheia

a uma lógica da superação da distinção entre disciplinas, de forma a que, mesmo sem ignorar-lhes a particularidade da perspectiva de análise da realidade social, ela não se converta num obstáculo para pensarmos os fenômenos sociais como multifacetados; logo, passíveis de análises através de abordagens muitas vezes situadas na interseção de disciplinas. Vale a pena lembrar Foucault e sua concepção da disciplina como um princípio de controle da produção do discurso.

Penso, por exemplo, no caso da lingüística e da sociologia, destas e da semiologia, daquela e da antropologia, hoje, quando às estruturas se juntam as interações, e os atores coletivos em algumas análises cedem lugar aos indivíduos em situação de face a face.

Filósofos e cientistas sociais (Wittgenstein, Ricoeur, Simmel, Schutz e Elias, entre outros) abriram caminho para essa superação. Fizeram-no através da problematização mesma da realidade social, particularmente ao destacarem que as representações são elementos da construção dessa realidade, muito embora esta não se esgote naquelas. Enfatizaram, também, o papel da linguagem e o aspecto interacional nesse processo de constituição da chamada objetividade do real.

A sociologia contemporânea, muitas vezes enriquecendo e/ou nuançando as reflexões dos clássicos Marx, Weber e Durkheim, interessada na construção da realidade social, interroga-se sobre aquilo que se apresenta ao pesquisador como natural, objetivo, já dado, procedendo a um trabalho de desconstrução.

Por mais que enfatize a dimensão estrutural dos fenômenos sociais, tem desenvolvido formas de dar conta, também, das interações face a face próprias a uma certa recontextualização das identidades e das práticas que é possível observar neste final de milênio, bem como do processo de construção de sentidos. Esta última caracteriza uma atividade que em alguns casos pode ser vista como ressemantização e, por sua vez, está necessariamente vinculada a práticas de comunicação particulares.

Essas práticas são representadas não somente pelas diferentes maneiras de transmitir idéias, valores etc, mas devem ser também entendidas como aquela atividade que se situa na origem mesma de toda ação com sentido partilhável.

Georg Simmel e Norbert Elias incorporam noções como *formas de socição*, *habitus*, *configuração* e *interdependência*, e discutem, entre outras, as noções de *proximidade/distância* entre indivíduos e de *sistema*. Estas, por sua vez, vêm sendo retrabalhadas por autores mais recentes.

É ainda Corcuff a lembrar que, nessa reflexão, que entre alguns teóricos vai das estruturas sociais às interações (como em Bourdieu, Thompson e Giddens), e em outros das interações às estruturas sociais (Berger, Luckmann, interacionistas simbólicos e etnometodólogos, por exemplo) a sociologia vai desenvolvendo um

“construtivismo social”.

A fenomenologia de Alfred Schutz é parte importante dessa orientação teórico-metodológica. Sobretudo no que tange ao destaque conferido ao cotidiano como a dimensão, por excelência, da construção do conhecimento, e à importância das interações face a face nos processos de construção da realidade social.

Primeiramente influenciado pela sociologia de Max Weber e pela filosofia fenomenológica de Edmund Husserl, o austríaco Schutz emigrou para os Estados Unidos (1938), onde o interesse pela questão da “ação” veio juntar-se às preocupações com a construção do conhecimento do mundo social. Ali, viveu um ambiente acadêmico marcado entre outras correntes epistemológicas e teóricas, pelo pragmatismo, pela sociologia parsoniana e pelo interacionismo simbólico. Schutz consagrou a expressão segundo a qual “somos todos sociólogos em estado prático”, com a qual ele quer destacar que a compreensão se acha sempre já realizada nas atividades mais corriqueiras da vida ordinária.

Uma vez que o conhecimento construído pelos pesquisadores em ciências sociais tem como fundamento o conhecimento produzido pelo homem no seu cotidiano entre outros homens, e é a ele referido, trabalhamos com “construções de segundo grau”. Refiro-me, aqui, ao conhecimento elaborado pelos atores sociais cujo comportamento observamos e tentamos explicar, muito embora respeitando os procedimentos específicos da disciplina.

Assim, toda interpretação do mundo social tem por base um reservatório de experiências prévias, que nos servem de referência e integram um corpo de “conhecimentos disponíveis”, que seguem uma tipificação: o que é experimentado em relação a um objeto é transferido para todos os objetos similares. Acrescente-se mais, que esse estoque de conhecimentos disponíveis é distribuído socialmente de forma desigual, e que o mundo da vida cotidiana está estruturado em diversas camadas de realidade ou em “realidades múltiplas”.

Além de enfatizar sempre a natureza intersubjetiva e cultural do mundo objeto do conhecimento cotidiano, Schutz – como tantos antes e depois dele – diferencia o conhecimento erudito do mundo social, próprio do sociólogo, e o conhecimento ordinário, sobre o qual aquele se apóia.

Somos, portanto, guiados por um sistema de pertinências diferente do que orienta o ator envolvido na ação – queremos conhecer e não agir, embora a relação que estabelecemos com o objeto caracterize uma ação. Distanciamos-nos da situação observada e buscamos, no estoque de conhecimentos disponíveis próprios à disciplina, os procedimentos, métodos, conceitos e modelos.

Mais do que simplesmente lembrar o pensamento de Schutz como uma refe-

rência no desenvolvimento das assim chamadas “novas sociologias”, os destaques acima representam aquilo que na sua reflexão me parece central. Mesmo quando retrabalhadas por autores como P. Bourdieu, J. Thompson, T. Luckmann, P. Berger e H. Garfinkel, entre outros, neles – embora não apenas – se apóia a análise de que trata este trabalho.

Quando, ainda nos anos 50, o filósofo francês Paul Ricoeur desloca a atenção, até então central, das condições da ação para a ação ela mesma, melhor dizendo, para a sua significação,¹ nem por isso a considera uma “questão filosófica”. Muito pelo contrário, ele insiste no estabelecimento de um diálogo com a semiologia, com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss e com a psicanálise de Freud. Busca trazer a hermenêutica, isto é, os procedimentos de interpretação, para as ciências sociais.

Em que pesem as críticas que dali se dirigem a ele – principalmente o reducionismo lingüístico, mais tarde superado em parte –, tornou referência obrigatória para os pesquisadores atentos à sua afirmação de que não basta saber quem faz a história, é preciso compreender quem lhe confere um sentido.

Essa preocupação conduz ao questionamento do paradigma estruturalista nas ciências sociais.

Não é fácil referir-se à substituição de paradigmas, sobretudo se a intenção é fixar-lhe datas, ou mesmo períodos. No entanto, a história do estruturalismo, tal como apresentada em trabalhos como os de François Dosse (1993 e 1996), apoiada, ademais, em longos depoimentos de figuras de proa dessa corrente teórico-metodológica nas ciências sociais, identifica a primeira metade dos anos 60 como a fase em que o estruturalismo mais repercute em todo o campo intelectual (tendo sempre a França como centro). Quando dos acontecimentos de 1968, a atividade estruturalista já experimenta um refluxo.

Assim, o combate ao empirismo e ao funcionalismo a partir da importação do modelo lingüístico; a busca da “invariante” universal; a identificação do inconsciente como ponto de partida; e a ênfase na ação sem muito ou nenhum espaço para o sujeito; além de tantas outras características da abordagem estruturalista dos fenômenos sociais, que vinham sendo destacadas, de modo singular, por distintas correntes no interior das diferentes disciplinas que moldaram nela suas atividades de pesquisa – antropologia, sociologia, semiologia, psicanálise e história, entre outras – vão sendo cada vez mais questionadas.

Embora não apenas ele, é principalmente o projeto fenomenológico que vem dialogar com essas ciências. De Merleau-Ponty a Ricoeur e Schutz. A sociologia compreensiva de Weber e Simmel depois de introduzida na França, onde é acolhida com amplas reticências por Raymond Aron, ali aporta, finalmente, como objeto

de seminários e publicações, no início dos anos 80, desta feita vinda dos Estados Unidos, com a etnometodologia e o interacionismo.²

Antigas fronteiras – reais e virtuais – entre franceses e anglo-saxões são desfeitas. Do centro da filosofia, o sentido da ação humana penetra as teorias da prática também nas ciências sociais, vindo determinar novas abordagens.

O que aqui interessa, de modo especial, são exatamente as implicações desses deslocamentos para a pesquisa nas ciências sociais e, especialmente, para o estudo da construção simbólico-discursiva dos diferentes grupos. A “virada lingüística”, que marca o pensamento filosófico e científico, sobretudo na segunda metade deste século, ao mesmo tempo critica a lingüística sussureana – cujo objeto é um sistema fixo de signos – e chama a atenção para a linguagem, na construção da realidade social.

Essa orientação, que abrange dois momentos significativos – o primeiro nos anos 20, com o positivismo lógico, e o segundo na década de 1950, com a incorporação da perspectiva pragmática³ dos pensadores alemães Jurgen Habermas e Karl Apel –, continua repercutindo nas ciências sociais.

Paul Ricoeur, pioneiro no seu país na consideração dessa nova orientação, viu nela a possibilidade de se pensar a dimensão do sujeito, coisa que o estruturalismo não permitia. Na sua obra, a hermenêutica é que representa o caminho para viabilizar a análise das construções semânticas.

Entre os cientistas sociais, a virada lingüística repercute, primeiramente, no meio anglo-americano, onde se busca complementar as reflexões de autores como o historiador inglês Edward Thompson, chamando a atenção, por exemplo, para a natureza discursiva de noções como *classe* e *interesse comum*.

Para nós, cientistas sociais, isso significa que, sem negar as estruturas, é preciso trabalhar com a reflexividade das pessoas, porque os atores constroem a realidade social, e o fazem através de práticas de linguagem, pois as práticas sociais, no seu conjunto, já são urdidas por aquelas.

Embora nem toda a realidade social seja discurso, essa orientação permite chamar a atenção, inclusive, para o discurso cotidiano (*every day speech*) na análise da construção dos sujeitos coletivos. Nesse nível é possível acompanhar a construção do sentido que as pessoas de um determinado grupo ou classe conferem à realidade, contribuindo para a identificação e objetivação do próprio grupo.

Lembre-se, com o sóciolingüista da interação John Gumperz, que temos, por exemplo, o hábito de considerar *sexo*, *etnia* e *classe social* como parâmetros já dados e como limites no interior dos quais construímos nossas identidades sociais, mas o estudo da linguagem como discurso interacional mostra que esses

parâmetros não são elementos objetivos (naturais). São, isso sim, produzidos num processo de comunicação.

1.1. Linguagem e Construção do Social

A linguagem tem, nesse estudo, um lugar central. Aliás, mais precisamente as práticas de linguagem que estão na origem das diferentes formas de relações sociais e através das quais – embora não somente delas – se constituem os grupos sociais. A posição assumida é de que a linguagem, a verbal (oral e escrita) mas também todas as outras formas (a gestual principalmente), muito embora possa ser entendida aqui como comunicação, merece que, sobre sua utilização na análise, se faça algumas observações particulares.

Em primeiro lugar, vale destacar que não adoto uma concepção da linguagem – comum a algumas correntes filosóficas – como etapa posterior (e superior) ao figurado, ao gestual – grito, choro, riso, emoção enfim. Ao contrário, uma análise do espaço de sociabilidade próprio da Renovação Carismática Católica exige essa abrangência na forma de entender a linguagem. Penso que neste estudo sobretudo o recurso às descrições etnográficas ajudará a mostrá-lo.

A linguagem aqui é entendida como condição necessária para que se possa falar em ação humana, portadora de sentido partilhável no interior de uma sociedade, um grupo etc. Nem uma instituição social, como a família ou a religião, nem um simples instrumento através do qual se transmitem informações, ou um meio de comunicação, muito embora não se lhe possa negar essa dimensão.

Concebê-la, também, como a forma propriamente humana de conhecimento, modelando pensamentos, sentimentos, vontade, ações e emoções (Hjelmslev) é aproximar-se um pouco mais da maneira pela qual ela é entendida para efeito desta análise. Isto é, identificando linguagem a *práticas languageiras*,⁴ “indissociáveis de toda prática social, imanentes aos laços sociais, às relações sociais e aos modos de co-existência dos seres sociais” (Lahire). Logo, essas práticas languageiras são também responsáveis pela constituição dos grupos sociais como tal.

Linguagem não é um sistema de códigos logicamente elaborados para a apreensão e denominação do real (filosofia neo-positivista) levando a que nos comportemos como se cada palavra que utilizamos remetesse necessariamente a realidades homogêneas e bem delimitadas, bastando, pois, buscar uma substância que corresponda a um “substantivo”, numa atitude já denunciada por Wittgenstein.

Tal tendência levaria a ignorar a função conotativa da linguagem. Exatamente aquela que permite a análise da dimensão simbólica dos fenômenos sociais.

Nas ciências sociais esse viés tem marcado de modo particular as pesquisas sobre os grupos sociais. Para evitá-lo, Luc Boltanski (1982), ao analisar a constituição de um grupo socioprofissional particular (os *cadres* franceses), lembra que fugir da armadilha substancialista implica levar em consideração a existência do grupo sem, no entanto, esquecer as dificuldades quase intransponíveis com as quais se choca o trabalho de definição e estabelecimento de critérios “objetivos” para conduzir o estudo.

Conseqüentemente, cumpre evitar definições *a priori*, tomando como objeto, a conjuntura histórica na qual se constituiu explicitamente o grupo; com um nome, organizações, porta-vozes e sistemas de representação e de valores.

Ao invés de estabelecer “critérios” por meio dos quais o grupo deve ser definido e as “fronteiras que é preciso traçar para obter um objeto palpável e bem delimitado, poder-se-ia adotar o procedimento de buscar apreender suas características enfocando o processo de agrupamento – inclusão e exclusão – do qual ele é o produto, analisando, ao mesmo tempo, o trabalho social de definição e de delimitação implícito na formação do grupo e que contribui para objetivá-lo, para fazê-lo parecer “natural”.

Não é muito diferente a análise da Renovação Carismática Católica que apresento. Buscando fugir a uma problematização que parta da evidência de sua existência como grupo delimitado e delimitável, com origem seja na ordem econômica, seja na clássica clivagem dos grupos religiosos do Ocidente, tento acompanhar o processo de sua constituição, enfatizando a particularidade do contexto de sociabilidade que lhe é próprio.

A outra dimensão analisada é a política, através da campanha eleitoral, concebida como um momento significativo no processo de constituição do grupo e de seus porta-vozes.

Esses são os principais elementos considerados, numa reflexão cujo objetivo principal é reconstituir o processo de naturalização da RCC⁵ como grupo religioso que, mais recentemente, assumiu também a política como uma instância de participação.

A comunicação, representada pelas práticas languageiras, assim como por todas as manifestações da linguagem como “jogo de sentido” e como discurso interacional, são os elementos desta análise. Assim, não somente os propósitos dos integrantes do grupo, ou os discursos teóricos – sobre religião, cristianismo e política, por exemplo – mas igualmente o conjunto de arranjos institucionais, de gestos rituais, de ações cotidianas, de costumes, representações e valores que conferem uma forma inteligível ao grupo, objetivando-o, é estudado.

1.2. Significados, Símbolos e Religião

O estudo antropológico da religião, diz Geertz (1989), é “uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desse sistema aos processos socioestruturais e psicológicos”. O segundo momento, no entanto, lamenta ele, tem sido desenvolvido de forma a negligenciar o primeiro, ou a considerar como certo, com base em idéias muito gerais, aquilo que precisa ser elucidado.

Visto que é de sentido e significado que aqui se trata – embora não exclusivamente –, recuperemos, pelo viés da crítica de Geertz, o caráter simbólico da linguagem e, muito particularmente, sua relação com os símbolos sagrados.

Antropológica ou não, penso que toda análise dos fenômenos religiosos, embora nem sempre os erija em aspecto privilegiado, deve ter em conta os significados construídos no interior de cada manifestação ou confissão e que sofrem, também eles, reformulações.

Afinal, se não existe uma essência da religião, independente da cultura para a qual ela funciona como tal, nem das formas de organização social nas quais ela se apóia e a que dá origem (Poulat), a religião como dimensão cultural se expressa, necessariamente (mas não exclusivamente), através de símbolos. E são os símbolos sagrados que “formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica” (Geertz).

Através deles – embora não somente – ganham forma as utopias religiosas; são “desenhadas” as sociedades “outras” às quais cada forma de religiosidade espera chegar ou que, simplesmente, cria e recria. No âmbito da recontextualização das identidades e das práticas com que nos deparamos hoje, refiro-me, aqui, às novas sociabilidades⁶ de natureza religiosa: “comunidades alternativas” (Nova Era), “comunidades de vida” e “comunidades de aliança” (Renovação Carismática Católica) e “comunidades eclesiais de base” (cristianismo de libertação), para citar apenas alguns desses espaços.

O pluralismo religioso, uma certa recomposição dos campos de pensamento e ação, bem como um deslocamento de fronteiras entre eles, nos levam a repensar o papel da simbologia religiosa, remetendo sua análise aos espaços de sociabilidade – ou novos e velhos tecidos comunitários – que representam a sua base de plausibilidade, e sem referência aos quais corre-se o risco de cair no viés das “idéias muito gerais” criticadas por Geertz.

Michel De Certeau chama a atenção para o deslocamento dos símbolos e das práticas da fé cristã, lembrando que os primeiros “seguem caminhos próprios, derivam, obedecem a reempregos diferentes, como se as palavras de uma frase se dispersassem sobre a página e entrassem em outras combinações de sentido” (1974).

No caso da Renovação Carismática Católica, a simbologia religiosa reveste as práticas languageiras, que englobam gestos, gritos, invocações, formas de cumprimento, olhares, tom de voz e utilização de adereços, bem como, mais obviamente, as temáticas, textos e argumentos – todas as práticas discursivas enfim – que o processo de comunicação, responsável pela construção do grupo e por sua identificação como algo objetivado, apresenta como objeto de estudo.

Também fundamental, e representando o exercício dessa linguagem simbólica, é a ritualização. Mas uma vez que a realidade social não se resume a uma simples troca de símbolos, o processo de agrupamento dos indivíduos, de construção de discursos, os arranjos institucionais, as ações cotidianas, a organização e o sistema de representação – constituição de porta-vozes – complementam o objeto de interesse e análise. Os rituais políticos, religiosos e outros, são concebidos como discursos simbólicos (Da Matta:1983).

Assim, numa análise que privilegia a dimensão simbólica da linguagem e da política, tomado por objeto um grupo religioso como a RCC, a sintaxe prática do cotidiano tampouco pode ser desprezada, uma vez que ela, seguramente, ajuda a realçar algumas das maneiras como o significado é construído no interior das formas de discurso do dia-a-dia.

A reflexão busca ainda contemplar a particular combinação de símbolos promovida pelos carismáticos e a teia argumentativa que caracteriza seus discursos.

1.3. Discursos como Práticas

Parece-me importante esclarecer que a noção de “prática languageira” não é sinônima de “prática discursiva”, no sentido atribuído a discurso por Michel Foucault. Aquelas a que ele chama de práticas discursivas seriam práticas languageiras particulares – formações discursivas históricas – que se apóiam, se articulam, sobre campos de práticas sempre previamente urdidas por práticas languageiras (Lahire). Logo, podem ser entendidas como “um discurso sobre práticas que não se efetuam elas mesmas, a não ser através da linguagem”. Mas não é delas que trata este trabalho.

Interessa, também, ressaltar a natureza lingüística das práticas humanas, assim como a possibilidade de sistematizações ou discursos que, no interior dos

campos de práticas sociais, vão além da interação, perpetuando-a e contribuindo para objetivá-la.

Chamo de discurso não qualquer fragmento de linguagem, mas toda combinação de gestos, palavras (escritas ou não) e imagens que implicam uma ação, que diz alguma coisa sobre algo e que é reconhecida como portadora de sentido no interior de uma comunidade de linguagem.

Ricoeur, na segunda metade dos anos 80, aponta a necessidade de ir além do “linguistic turn”, voltando-se para “as próprias coisas”. Esse abandono do que parecia um certo reducionismo lingüístico impunha-se, então, e foi possibilitado, fundamentalmente, pelo reconhecimento de que “o discurso é uma ação”, ou seja, de que toda ação humana é uma ação “falante”.

O filósofo francês lembra que já não estamos mais presos ao par dicotômico “práxis-discurso”, e acrescenta: “sabemos que todas as práticas são discursivas (...) que as práticas são sempre articuladas por normas, símbolos e signos, sem contar o não-dito – como os preconceitos – que é também discurso, no interior da ação” (1989).

As formulações teóricas e/ou doutrinárias aqui analisadas, tanto quanto os diferentes ritos de interação, caracterizam-se como práticas discursivas, ou simplesmente discursos.

Não adoto, neste estudo, o viés do cognitivismo, nem da análise de conversação – por seu reducionismo da interação às estratégias de fala. No tocante à pesquisa empírica, me situo, de certa forma, no ponto de vista da etnometodologia e do interacionismo simbólico.

Entendo que os fatos sociais devem ser considerados como construções práticas. E mais, que a linguagem ocupa, nessa construção, um lugar central. Linguagem entendida aqui no seu sentido mais abrangente, ou seja, referente a todos os suportes simbólicos utilizados na comunicação entre humanos.

Embora adotando, muitas vezes, uma abordagem etnográfica do grupo carismático católico, sobretudo nos dois momentos analisados de modo particular neste trabalho – as eleições e o carnaval –, tenho sempre presente que as interações consideradas necessitam, para sua compreensão, ser referidas às relações sociais por elas constituídas. Daí porque, apoiada também na palavra dos seus integrantes, busco construir o espaço de convivência dos carismáticos de Fortaleza.

Acredito, como Bourdieu (1990), que a verdade da interação nunca está integralmente na forma pela qual ela se apresenta ao olhar do pesquisador. Essa construção de novos “dados” que a tornem mais inteligível é da ordem daquilo que eu chamaria a sociabilidade particular ao grupo.

Falar de “relações sociais”, é a forma adotada por Lahire para evitar expressões como “contexto”, “situação de comunicação” ou “condição de produção”, e não cair no viés de pensar a linguagem como algo determinado “de fora”. Adoto-a aqui para destacar que a particular construção de sentido que se apóia nas práticas linguageiras observadas nesta pesquisa exige, pois, a análise dessas relações.

Não como algo externo, com o que é preciso “relacionar” as interações simbólicas, mas “para enfatizar que as práticas linguageiras são constitutivas das relações sociais, (...) que práticas linguageiras e formas sociais se formam e se transformam juntas, segundo uma mesma lógica”.

Não são poucas as dificuldades que têm marcado a prática da interpretação, como procedimento de compreensão do sentido da ação, nas ciências sociais. Ricoeur (1989) lembra que o momento é caracterizado por uma tendência a transformar em hermenêutica tudo aquilo que não é positivismo. E chama a atenção para dois perigos presentes num tal procedimento: o primeiro seria o do surgimento de uma hermenêutica acadêmica, pretensiosamente fundamental, discurso sobre os discursos e, logo, redundante; o outro seria uma fragmentação em hermenêuticas “disso” e “daquilo”, dividindo-se seus campos de aplicação, como na divisão de áreas do conhecimento ou do trabalho.

Sempre preocupado com a contribuição da hermenêutica na análise do social,⁷ ele diz que há interpretação todas as vezes em que se possa articular o campo a interpretar segundo, pelo menos, quatro grandes categorias, quais sejam: os *textos*, naturalmente, e mais os *acontecimentos*, as *instituições* – no sentido mais abrangente, do que está assentado, instituído, como, por exemplo, as máximas integrantes de uma cultura/linguagem – e os *personagens* – reais e de ficção.

Um dos aspectos da interpretação será, então, “estabelecer relações de intersignificação entre esses elementos; compreender textos como acontecimentos, acontecimentos como instituições e instituições como personagens, sem esquecer os paralelismos, os *chassés-croisés* e as intersignificações”.

É nesse sentido, mais precisamente lembrando que texto é aqui tomado de maneira abrangente, como tudo aquilo que porta significado no interior de um grupo social – que é passível de uma análise discursiva – que analiso os rituais, ou ritos⁸ integrantes da política e do carnaval em meio carismático católico, em Fortaleza.

Encaminho o estudo dos rituais de forma a identificar sua estrutura, função e dinâmica, e tomando-os tanto como momentos da vida cotidiana, como momentos comemorativos de um grupo social. Tendo buscado apoio na antropologia ritual, adoto como perspectiva, nessa análise, a conceituação dos ritos, fundamentalmente, como discursos simbólicos.

Como todo discurso simbólico, o ritual destaca certos aspectos da realidade. Mostra como certos elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em símbolos que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário.

Conforme será detalhado na análise, em capítulos específicos, não me move aqui nenhuma intenção de classificação desses rituais, até porque, de acordo com Rivière (1997), entendendo que nenhum rito se explica com referência a um modelo único, nem mesmo a uma função dominante.

Digamos que essa “colocação em destaque” de aspectos da vida cotidiana; esse “revelar coisas”; esse “dizer coisas” que é o ritual, interessa aqui, primordialmente, como um sistema de comunicação, definido pela retórica, pelas mensagens, pela relação que estabelece entre indivíduos e/ou entre estes e a divindade, pela intencionalidade, pela estética e pela meta linguagem, entre outros elementos. Não esquecendo que o imponderável pode sempre intervir na “ordem” que é o cerne de todo processo ritual.

Antes de passar às reflexões sobre a articulação entre religião e política, continuando, não obstante, a privilegiar a dimensão simbólica, gostaria de deixar clara a dívida da abordagem teórico-metodológica aqui adotada para com a vertente epistemológica que se constrói na confluência da fenomenologia de Alfred Schutz, Peter Berger e Thomas Lukmann, e das reflexões de Paul Ricoeur sobre a linguagem e o sentido da ação humana.

No interior da sociologia fui buscar apoio, ainda, e de modo particular, nas pesquisas desenvolvidas por Luc Boltanski sobre os grupos sociais, sem esquecer as reflexões do sociolinguísta da interação John Gumperz. As reflexões de Philippe Breton sobre a argumentação como um ato de comunicação nortearam a análise argumentativa da política carismática, ou melhor, de sua construção, articulada com a religião, durante a campanha eleitoral de 1996.

Cumprido-me, finalmente, destacar que entre os carismáticos, o processo de re-significação do universo cristão não segue o modelo da rejeição ou modificação, sendo melhor identificado como “modo de usar.”

É sobretudo através das práticas que urdem o cotidiano e instituem um novo espaço de socialidade que eles entendem estar “renovando” o catolicismo. Daí a ênfase na abordagem etnográfica, entendida como procedimento que melhor evidencia essas práticas e possibilita sua análise.

Notas

¹ Primeiramente sua tese sobre a vontade, *Philosophie de la Volonté* (Paris: Aubier 1950 e 1960) e, logo em seguida, o livro *De l'Interprétation* (Paris: Le Seuil 1965).

² A etnometodologia, que tem no americano Harold Garfinkel (principalmente *Studies in Ethnomethodology*, 1967) sua expressão mais conhecida, surge nos anos 50 enquanto projeto de análise empírica da atividade de atribuição de sentido, pelos indivíduos, às suas ações cotidianas. O interacionismo simbólico, desenvolvido também nos EUA, teve origem nos estudos de George Herbert Mead, nos anos 20 e 30 (principalmente *Mind, Self and Society*). A expressão que dá nome a essa corrente foi cunhada por Herbert Blumer, em 1937. Em 1969 ele publica *Symbolic Interactionism: perspective and method*. O interacionismo simbólico chama a atenção para a natureza simbólica da vida social, para as significações sociais como produtos da interação dos atores.

³ A perspectiva pragmática de Habermas e Apel se constrói dentro da tradição da filosofia analítica inglesa e da dialética, interessada nas estruturas formais dos “atos de fala” (Austin, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990). Uma vez de acordo sobre o fato de que ao falarmos também agimos e produzimos efeitos dessa ação, os autores se perguntam sobre as condições universais dessas práticas. Chegam à instância crítica como base da construção do sentido, historicamente concebido.

⁴ Tradução da expressão francesa *pratiques langagières*, utilizada por Bernard Lahire para referir-se às múltiplas práticas envolvendo a linguagem e através das quais se constrói o social. A língua portuguesa só conhece as expressões *linguagem* e *linguajar* e não me parece que a forma *práticas de linguagem* (muito genérica e polissêmica) substitua, de modo adequado a esta análise, o galicismo aqui adotado.

⁵ Daqui em diante a sigla RCC poderá substituir Renovação Carismática Católica

⁶ Sociabilidade tem aqui, fundamentalmente, o significado que lhe confere Georg Simmel – “O problema da sociologia” in: E. Moraes Filho (org.). *Simmel*. Rio de Janeiro: Ática, 1983. Para ele, “a sociação só começa a existir quando a coexistência isolada dos indivíduos adota formas determinadas de cooperação e de colaboração, que caem sob o conceito geral da interação”.

⁷ As reflexões de Paul Ricoeur têm orientado cientistas sociais contemporâneos, inclusive na análise dos meios de comunicação de massa, como em J. B. Thompson. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁸ Paul Rivière (*Socio-anthropologie des religions*. Paris: Armand Colin, 1997) lembra que hoje utiliza-se, indiferentemente, os termos rito e ritual mas, no século XVII, quando de sua publicação, o Ritual Romano continha a ordem e a forma das cerimônias católicas, com as preces que deviam acompanhá-las.

As linguagens da renovação

■ o bairro fortalezense da Aldeota, tradicional por abrigar predominantemente a classe média da cidade, uma livraria com lanchonete ficou como símbolo espacial dos novos rumos impressos à vida de muitos jovens. *Shalon* chamava-se o estabelecimento onde, “entre um sanduíche e um refrigerante, rolava uma conversa sobre deus”. Foi há mais de 15 anos que tudo começou, e aquele era um local de evangelização.

Essa “semente” da Renovação Carismática Católica no Ceará deu lugar a uma rede de novos espaços de sociabilidade, uns mais, outros menos estruturados, embora todos marcados pela oração, pelo louvor, por uma certa exacerbação das emoções, pelo culto a Nossa Senhora, pela leitura da Bíblia e a atenção especial aos Atos dos Apóstolos, pelo exercício dos carismas ou dons do Espírito Santo e por uma observância rigorosa das orientações emanadas de Roma e do Vaticano, à qual os católicos brasileiros – embora não só eles – já estavam desacostumados.

Shalon hoje é o centro – uma espécie de casa-mãe – de onde partem as diretrizes e onde é ministrada a “formação básica” de jovens e adultos, homens e mulheres, integrantes de grupos de oração, comunidades de aliança e comunidades de vida.

Esse como outros fenômenos referentes à religiosidade neste final de século levanta questões para além da tradicional – e pouco reveladora – contraposição da secularização a um retorno do religioso.

Substitua-se essa dicotomização da contemporaneidade religiosa – de resto já tratada em outro livro¹ – e busque-se, agora com base na análise de descrições etnográficas e cedendo a palavra aos membros da RCC, entre outros recursos teórico-metodológicos, acompanhar a constituição do grupo e os elementos, de natureza religiosa – mas também social, econômica e política –, que criam as condições para seu surgimento e desenvolvimento.

É preciso lembrar que a Renovação Carismática está longe de ser o único desses grupos oriundos, entre outros fatores, do pluralismo religioso verificado

mesmo no interior das grandes confissões monoteístas como o cristianismo, e até, nesse caso, quando considerada a sua vertente católica.

Tampouco poder-se-ia dizer que ela é o mais importante. Aqui, a escolha deve-se ao fato, entre outros, de que sua análise complementa, de certo modo, estudo anterior sobre o cristianismo de libertação latino-americano.² Este último, com suas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sua concepção particular da política e da religião, bem como da articulação entre ambas, representa excelente contraponto para a análise da RCC. Ambas as correntes ou orientações são as mais significativas no seio do catolicismo brasileiro, nesta virada de milênio.

No caso da RCC, porém se está diante de um grupo que define identidades dentro e fora do campo religioso, que é responsável por uma particular recontextualização de práticas que, embora religiosas, vão construindo um “jogo” de inclusões/exclusões cujas implicações se fazem sentir além dos locais de devoção. Veremos isso adiante.

Embora eu tenha me referido à Renovação Carismática como corrente e orientação – no que tange, principalmente, à concepção da religião, à particular semantização da palavra sagrada, e à maneira de promover a aglutinação de fiéis – ou como grupo, do qual busquei acompanhar o processo de “objetivação”, cumpre perguntar como se percebem aqueles que se dizem carismáticos.

A Renovação... ela é muito espontânea e isso é muito difícil da gente explicar, e bota a gente em grandes embaraços. Porque eu preferia dizer assim: a Renovação é um movimento, como o movimento X, Y... tem uma estrutura e tal. As pessoas não acreditam... é uma coisa que surge. Se você perguntar quantos grupos de oração tem em Fortaleza, eu não vou saber responder. Eu vou dizer, tem mais ou menos 500, mas eu não sei. Tem grupo que a gente sabe que existe e que não é nem registrado. Vão surgindo... (*co-fundadora da comunidade Shalom e consagrada da comunidade de vida*³).

...Há várias outras expressões da RCC (além das *secretarias* e dos *projetos*). Há também uma expressão que é *comunidade*. Há muitas comunidades na RCC... aqui em Fortaleza nós temos um *conselho estadual* que é composto pelos diversos coordenadores de comunidade... essas comunidades têm seus representantes no conselho, como também os coordenadores das três *regionais* da RCC. Esse conselho é um órgão de deliberação, de discernimento, de escuta a Deus, de decisão... e há a *comissão* da RCC, traduzida nas três equipes de serviços das regionais que vão executar esses discernimentos, essas deliberações. Há um *conselho nacional*, através dos mesmos moldes para decidir, para deliberar... e uma *comissão nacional* para executar (*mem-*

bro do ministério de ensino, responsável pela formação básica e vereador reeleito em 1996).

No seio mesmo da polêmica nominalista que tem marcado a multiplicação dos atores sociais, religiosos e políticos neste final de século, a Renovação Carismática a representa muito bem. Movimento? Seita? Organização? Grupo no interior da Igreja ou nova Igreja? Reação ou instrumento de ação do Vaticano contra o “cristianismo de libertação”⁴ latino-americano e o pentecostalismo protestante? Engajamento político particular ou a-politicismo – e, conseqüentemente, conservadorismo – dos que se apresentam como católicos?

São tantas as formas de percebê-la, por parte mesmo daqueles que integram o grupo, quantas são as maneiras de denominá-la e de situá-la no espectro religioso – e também político – contemporâneo.

2.1. Os Carismáticos e o Catolicismo

A contemporaneidade religiosa, fruto das transformações nas formas de crer, apresenta um tal grau de complexidade que aos analistas se colocam, de pronto, pelo menos dois imperativos: não sucumbir à tentação das classificações e generalizações muito rápidas e, ligado a este, considerar a cultura para a qual toda religião é considerada assim.

Isso significa que não apenas o sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita, e para o qual Geertz chama a atenção, deve ser objeto especial de análise, mas também as particulares construções e reelaborações religiosas pelas quais cada sociedade é responsável, levando em conta os agrupamentos de fiéis a que esse pluralismo dá lugar.

Mesmo a Europa cristã, que imaginava ser irreversível e sem limites o processo de atomização das crenças, o que levava seus pesquisadores a trabalhar com as idéias de “individualização” e de religião *à la carte*, entre outras, parece render-se à convicção de que esse processo tem seus limites colocados pela validação da fé e pela necessidade de encontrar interlocutores (Hervieu-Léger: 1999).

Do contrário, aliás, sociologicamente perder-se-ia o objeto *religião*, que não se resume à dimensão subjetiva (ou intersubjetiva) – aquela da formação dos grupos no interior dos quais é possível identificar “parceiros de crença” –, muito embora, hoje mais do que antes, ela seja de indispensável consideração. Sobre tudo, se ao pesquisador interessam as particularidades que, no caso do catolicismo,

foram relegadas, dando lugar a afirmações genéricas como “catolicismo ibérico”, sociedades de fé individualizada (América do Norte e Europa Ocidental) versus sociedades latino-americanas (com suas formas popular e oficial de catolicismo), ou ainda “de algum modo os brasileiros são católicos”.

Serão realmente católicos? “Como” são católicos hoje? De que maneira entender esses modos de ser católico? Que relações guardam eles com o universo religioso globalizado, com a tradição cristã, e católica, e com outras denominações religiosas? Como se organizam esses fiéis?

Como se produz uma linguagem do sentido, nesses “laboratórios comunitários”? E, principalmente, como essa rede de pertencas se situa no contexto socioeconômico e político de cada sociedade e com que implicações?

Sociólogos europeus falam de uma “desregulação da religião”, para fazer referência à proliferação de crenças que não são mais prescritas nem enquadradas pelas instituições religiosas.

A incerteza, que assume feições diferenciadas conforme o contexto social, tem levado os indivíduos à busca de um sentido para a própria vida, seguindo “modelos” os mais variados e grandemente marcados pelo religioso, quando não são frutos de transformações no interior das confissões tradicionais.

No Brasil, multiplicam-se e se diferenciam os grupos protestantes pentecostais; embora passando por transformações, as CEBs permanecem como grupos ligados à teologia da libertação; movimentos alternativos que se dizem seguidores de uma religiosidade da “Nova Era” surgem e combinam tradições orientais e ocidentais de forma a inviabilizar toda classificação precipitada; o chamado catolicismo popular, alvo de desqualificação tanto no século passado da “romanização” como no período pós-Vaticano II, ganha alento, reconhecido e fornecendo elementos não apenas ao cristianismo de libertação, mas ao movimento carismático e, o que é ainda mais peculiar, às novas correntes protestantes pentecostais.

Isso sem falar da força e exuberância das religiões afro-brasileiras, de uma variedade de cultos esotéricos de diferentes matizes, da presença firme do espiritismo, do protestantismo histórico (ou clássico), e do chamado catolicismo oficial – expressão cuja manifestação a que se refere já quase não se consegue identificar. Essas são apenas as grandes linhas da recomposição do campo religioso.

Esse movimento tem implicações sociais, políticas e econômicas. É possível observar, por exemplo, que novos atores político-religiosos surgem no cenário brasileiro das três últimas décadas e, menos por sua relevância quantitativa do que pelas questões que levantam quando o objetivo é analisar a política a partir de suas construções particulares, o fenômeno interroga fortemente os analistas sociais.

Hervieu-Léger lembra que, em países como a Itália e a Alemanha, dada a força da Igreja Católica no primeiro, e a sua riqueza no segundo, o processo de “desregulação” das crenças ainda é incipiente, contrariamente ao que ocorre na França. Nesta, a “concorrência” de dois tipos puros de validação da fé, em substituição às prescrições emanadas de Roma, institucionalmente, seria mais efetiva.

E que modos de validação seriam esses? Em primeiro lugar, a rede de grupos, os mais variados; móveis, abertos, lugares de encontro para a partilha de crenças e até, muitas vezes, de discussão de concepções individuais do que significa ter uma religião. No caso do catolicismo que aqui interessa, nesses grupos nem sempre vive-se do mesmo modo, com base na Bíblia, os papéis de pai, mãe, profissional, político, filho, estudante, militante etc.

Exemplo mais recorrente entre nós – e objeto de interesse neste estudo – seriam os grupos de oração da Renovação Carismática. Está aí outro elemento significativo para a sua análise. Mais do que os círculos bíblicos que estão na origem das CEBs, aquelas “comunidades emocionais”, de oração, louvor e troca de experiências pessoais representam o primeiro tipo.

Mas se é possível encontrar esse “peregrino do sentido” – que muitas vezes “passeia” de um grupo de oração a um outro de inspiração oriental ou novaerista – também se pode constatar a proliferação de grupos fechados, comunidades de pertença orientadas por regras e estatutos, chegando muitas vezes a se constituir em réplicas das ordens religiosas mais severas. Ali a “conversão” barra a ação do livre produtor de sentidos, desta vez transformado em “convertido”.

Novamente a Renovação Carismática Católica nos oferece farto material empírico para análise, através do acompanhamento de seu cotidiano, isto é, das práticas que urdem o universo comunitário das comunidades de aliança e de vida, bem como dos eventos mais significativos que reúnem os católicos com ele identificados.

O cotidiano carismático é feito de manifestações dos mais diferentes tipos, tais como os grupos de oração, as orações comunitárias, as reuniões de louvor, os seminários de vida no Espírito Santo, as missas, os cursos de doutrina cristã e de carismas, as conferências e pregações. Entre os eventos que extrapolam os limites de grupos e comunidades, esta análise toma como objeto o *Queremos Deus*⁵ e o *Renascer*,⁶ assim como a construção de uma candidatura carismática ao parlamento.

Originariamente uma iniciativa de leigos, a Renovação Carismática Católica, mesmo na França, sociedade muito mais secularizada que a brasileira, viu-se colocada, pouco a pouco, sob a orientação direta da estrutura eclesial tradicional, tal como ocorre entre nós. Também na província canadense do Quebec, cuja “catholicidade” possui suas particularidades, é possível falar do mesmo processo, descrito

por Côté e Zylberberg (1991) como de cooptação gradual por parte da hierarquia, após um primeiro momento de independência, seguida da tentativa de controle através do deslocamento de bispos simpáticos à iniciativa e de sua substituição por outros mais propensos a coibir os “anseios de liberdade”.

Hoje, seguidores fiéis da “doutrina social da Igreja”, os carismáticos⁷ cearenses – à semelhança do resto do país – expressam, na forma de representar a RCC, desde o seu surgimento, esse processo de identificação com a hierarquia.

No começo foi difícil, muito difícil. Porque quando a RCC surgiu, surgiu na época em que havia uma preocupação muito grande na Igreja com os problemas sociais. Então a RCC surgiu com aquela característica de alegria, de louvor, de muita oração e aquilo tudo. Primeiro pensou-se que tinha nascido de crentes e tal, depois, então, passou-se a pensar que a RCC era um movimento que estava fazendo a cabeça das pessoas... alguns membros da hierarquia da Igreja passaram a temer a RCC, pensando que ela ia sair da Igreja e formar uma seita. Então no começo foi difícil, e a gente começou a dizer; olha, não se trata de inovação espiritual da Igreja, se trata de renovação, quer dizer, tornar novas as coisas que já existiam no começo da Igreja. Não é criação, não é coisa nova. Mas as coisas foram se esclarecendo um pouquinho e quando eles foram conhecendo a Renovação, muitos... na Europa a quantidade de bispos e cardeais que começaram a aderir ao movimento... Aqui na América Latina é que foi um pouco mais difícil, exatamente porque era a área em que havia uma preocupação maior com o lado social. Na Europa, por exemplo, os papas aceitaram a Renovação... chegou-se a afirmar que a Renovação teria surgido para combater a teologia da libertação... nada disso.

... A CNBB passou mais ou menos dez anos pedindo elementos, dados sobre a RCC no Brasil... para eles fazerem um discernimento, até que saiu um documento da CNBB sobre a RCC. Nesse documento, eles (os bispos) fazem algumas observações. O documento implica o reconhecimento da RCC (*ex-presidente do Conselho Nacional da RCC*).

A CNBB, nesse documento, sugeriu que fosse mudada a denominação “batismo no Espírito Santo”. Também em relação à Renovação Carismática, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil teve seus membros divididos entre os simpatizantes e os que a viam com restrições. A cisão, longe de desfazer-se, vem sendo alimentada por novos elementos dessa guinada do catolicismo; mais recentemente, estão em causa a ocupação do espaço público pela religião e as formas de contato entre clérigos e fiéis, como mostrado nos depoimentos sobre a atuação do padre Marcelo Rossi.⁸

... É porque algumas pessoas menos avisadas pensavam que tinha o sacramento do batismo e o batismo no Espírito Santo... achavam que tinha dois batismos e a Igreja achava que fazia muita confusão... a CNBB pediu que se trocasse por efusão do Espírito Santo... mas quando um nome pega durante vinte e tantos anos, é muito difícil você mudar por determinação (*co-fundadora do Shalom e consagrada da comunidade de vida*).

A CNBB recomenda ainda parcimônia no dom de línguas, além de se manter reticente em relação à utilização do carisma da cura.⁹ Daí a preocupação, nos depoimentos, de destacar que o dom de línguas é para ser utilizado dentro dos grupos de oração. Aliás, a visão das dificuldades iniciais que culminam na perfeita integração atual com a Igreja hierárquica, partilhada por todos os membros da RCC, merece algumas considerações.

A integração à Igreja institucional tem “graus” distintos segundo as localidades, variando dos que consideram a RCC como um dom para a Igreja aos que ainda a rejeitam, passando pelas tentativas de clericalização para melhor controlá-la. É voz corrente que os padres, mais do que o episcopado, continuam os mais reticentes.

Essa gradação deve-se à complexidade da presença carismática na Igreja.

Embora a distribuição dos carismas pelo Espírito Santo e o exercício dos mesmos coloque em questão a própria existência do clero, a RCC, por outro lado, vem aumentando significativamente o número de vocações sacerdotais, além de representar uma “contra-ofensiva” católica ao pentecostalismo protestante e à expressividade própria de religiões não reconhecidas como tal pela Igreja Católica, assim como aos sincretismos diversos.¹⁰

Já que é um movimento que recebe esses dons, carismas, essas graças do Espírito Santo... tem como grande característica o louvor a Deus, o gosto pela oração, a vivência em comunidade. É próprio do movimento o louvor a Deus, quer dizer, músicas com muita alegria, se fundamentando sobretudo nos Salmos do Antigo Testamento que dizem que devemos louvar a Deus com muita alegria, usando os instrumentos de música... O fato de se abrir muito ao louvor a Deus, à oração, aos sacramentos, não significa dizer que nós devamos nos alienar com relação ao amor ao próximo, digamos à dimensão social da fé... há inclusive uma secretária Marta, que trata da promoção humana. Mas há outras expressões da RCC... temos o Projeto Moisés, de intercessão; o Projeto Rafael, de cura; o Projeto Davi, de música; o Projeto Renascer, de sacerdotes; o Projeto Marcos, de jovens; o Projeto Ágape, de

casais... (*membro do ministério de ensino e vereador*).

...Nós somos uma vocação, como os franciscanos, os beneditinos... Toda comunidade quando ela é fundada, ela tem uma espiritualidade, né? Para viver aquela espiritualidade tem uma série de direcionamentos e de regras. Aí aquelas regras, elas foram escritas em 84, depois que a comunidade (Shalom) já havia surgido. Surgiu da necessidade de uma vivência... porque na realidade toda a base é o Evangelho, né? A base de tudo é o Evangelho. Então a gente diz assim; o Evangelho é o caminho estreito e as regras são o caminho mais estreito, porque é uma maneira de viver o Evangelho que Deus inspira para algumas pessoas que têm um chamado, uma vocação. Então Moisés (*fundador da comunidade Shalom e principal referência doutrinária da RCC no Ceará*)¹¹ escreveu as regras, lá com o padre Jonas,¹² em São Paulo. Mas o padre Jonas só fez trancá-lo dentro de um quarto e conversar com ele uma vez por dia, porque as regras têm que ser uma coisa que vem de Deus. Então nós temos as nossas regras, nós temos os nossos escritos que são textos que Moisés escreveu nessa época sobre o que ele sentia que era a vontade de Deus. E temos os estatutos que é o, vamos dizer assim, oficial, que está sendo aprovado pela Igreja. Então nós somos... provavelmente vamos ser reconhecidos como uma associação de fiéis leigos. Quer dizer, realmente não é um grupo religioso porque é um grupo leigo. Mas se compararia a pessoas que têm uma vocação específica (*co-fundadora do Shalom e consagrada da comunidade de vida*).

2.2. O “Sopro” Pentecostal

“Volta do Espírito Santo”? Seria essa uma forma de explicar a “onda carismática” que marca o cristianismo neste final de século? Mais do que insuficiente e estranha aos argumentos da ciência, ela estaria ignorando a gênese do fenômeno pentecostal no interior da tradição cristã, além de manifestar desprezo e/ou desconhecimento de ocorrências creditadas ao “sopro do Espírito”, mesmo em meio católico, em séculos passados.

Francisco de Assis, Tereza d’Ávila e Inácio de Loyola não seriam alguns exemplos de que, na tradição católica, as manifestações carismáticas permaneceram discretas e integradas na própria instituição eclesial, geralmente dando origem a ordens religiosas?

Nesse caso, para os católicos, não só Bertrand Lapesant, fundador de uma comunidade francesa, teria razão ao afirmar que a novidade é o fato de se levar a

sério o exercício consciente dos carismas¹³ mas, eu acrescentaria ainda, a certeza de que esses carismas são distribuídos entre todos.

Ninguém possui todos os carismas; a plenitude encontra-se apenas na comunidade. Sendo o Espírito Santo que os distribui, segundo sua vontade, não é a Igreja, portanto, que organiza, ela mesma, sua vida. Contrariamente ao ministério – transmitido pelo sacramento –, os carismas são imediatos, e uma pessoa pode receber vários deles ao mesmo tempo, embora seja possível a sua perda ou substituição. (Volf: 1996).

O carismatismo representa o cerne da tradição pentecostal.¹⁴ Entre os católicos, esse “novo pentecostes” data de 1967, quando estudantes e professores de teologia, integrantes de “cursinhos”,¹⁵ de três universidades americanas,¹⁶ reunidos para rezar por uma renovação da fé, receberam a efusão do Espírito Santo. Outros jovens e adultos, protestantes e católicos, juntaram-se ao grupo inicial. A primeira comunidade carismática Word of God foi criada, e a então denominada Renovação Carismática saiu dos Estados Unidos para o resto do mundo. Hoje, encontram-se comunidades que reivindicam essa origem na Europa Central, no Leste Europeu, na Escandinávia e na África, e até num país como a Índia, onde a tradição religiosa hegemônica está bem distante do catolicismo.

Há mesmo uma organização internacional (ICCRO),¹⁷ cuja sede ocupa (desde 1984) o Palácio da Chancelaria do Vaticano, e cujo administrador permanente é o padre Ken Metz. Mas nem sempre existiu uma tal aproximação entre a Renovação Carismática Católica e Roma.

No início (1976), essa organização era um serviço totalmente laico, financiado pelas grandes comunidades americanas. O rumo que ela tomou, desde então, tem desagradado mesmo o presidente do ICCRO, Charles Whitehead, levando-o a declarar que

a RCC deve permanecer uma corrente de força do Espírito de Deus e jamais se deixar transformar numa estrutura burocrática. A história – continua ele – presenciou bom número desses movimentos do Espírito que se desmantelaram quando a visão profética morreu, asfixiada pela super organização. Se asfixiarmos o Espírito, os dons desaparecerão novamente (Hebrard: 1991).

Parecem pertinentes os receios do presidente, na medida em que é possível imaginar-se quão paradoxal seria o fato de um movimento que invoca a livre distribuição de carismas pelo Espírito Santo e nela apóia sua visão de Igreja renovada, chegar a uma hierarquia apenas paralela, em nada diferente da tradicional, a não

ser pela participação leiga.

Ou seria esse aspecto, exatamente, um dos mais significativos para explicar a aceitação da Renovação Carismática pela Cúria Romana, sem boa parte dos problemas enfrentados pelo cristianismo de libertação, cuja Igreja-carisma se contrapunha radicalmente à Igreja-poder?

Mas a renovação pentecostal é anterior à sua manifestação em meio católico neste século. Inicia-se numa Igreja de negros de Azusa Street, na cidade americana de Los Angeles, em 1906, sob a direção do pastor ecumenista William J. Seymour. É, por isso, ainda hoje, identificada como essencialmente protestante.

Esse parece-me, no entanto, um equívoco a ser desfeito, uma vez que a principal marca desse movimento inicial é o seu ecumenismo. Não se buscava fundar nova ou novas igrejas, mas animar aquelas já existentes. Vale ainda lembrar, com Hollenweger (1996), que o pentecostalismo possui raízes orais negras, tanto quanto católicas e evangélicas, além de ecumênicas e críticas. Hoje, sua influência está presente mesmo entre os judeus, em sinagogas messiânicas.

A comunidade pentecostal original é marcada pela cultura oral. No seu seio, o anúncio de Deus não se faz por teoria, mas por cantos; não por teses, mas por danças; não por definições, mas por descrições. A coesão dos fiéis não se expressa por uma apresentação sistemática da fé ou da confissão religiosa, mas pela comunidade *vivida*, pelos cantos e as orações, pela participação ativa na liturgia e na diaconia.

Entretanto, cedo a herança negra submerge na cultura conservadora, racista e nada ecumênica dos setores de classe média americanos. As estruturas comunitárias de participação são substituídas por grupos dirigentes autoritários. A atuação comum na liturgia e na diaconia é eliminada, e uma classe de pastores profissionais, além de sistemas financeiros bem montados se impõem.

À América Latina o “sopro” pentecostal chega logo no início deste século. No Brasil, ele é, então, representado pelas mais antigas igrejas protestantes pentecostais, como a Congregação Cristã do Brasil (1909) e a Assembléia de Deus (1910). Elas só vieram, porém, a ocupar um lugar significativo no universo religioso no final dos anos 50.

O chamado protestantismo de imigração (confissões evangélicas que acompanharam as populações anglo-saxônicas chegadas ao Brasil em fins do século passado) pouco se interessava pela fé dos brasileiros, voltado para a assistência aos migrados e para as obras de assistência educacional e hospitalar.

Mas uma outra orientação se desenvolve a seguir. A prioridade conferida à evangelização vai aproximando algumas comunidades e pastores dos setores populares brasileiros. Esse protestantismo missionário é que está na origem do

pentecostalismo. Do ponto de vista doutrinário, as fontes são metodistas: o livre arbítrio e a ética são postos em destaque.¹⁸ No que tange ao perfil socioeconômico, são as camadas menos favorecidas da população as que lhe dão suporte, contrariamente à Renovação Carismática Católica, que surge entre segmentos de classe média e só bem recentemente, pelo menos no Brasil, começa a se expandir em meios populares.

No Brasil, Paul Freston (1993) identifica três “ondas” responsáveis pela instalação das mais significativas entre as atuais igrejas pentecostais, e as associa à ênfase em certos carismas.¹⁹ Assim, a primeira “onda”, associada à *glossolalia*²⁰ marca o surgimento da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus; a segunda, associada à *cura* (década de 1950), marca o aparecimento das igrejas do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor e Brasil para Cristo. Na terceira “onda”, associada ao *exorcismo* (década de 1970), surge a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

No Brasil como no resto do mundo ocidental, a RCC surge em um contexto caracterizado pelo uso de expressões como *desencantamento do mundo*, *crise da racionalidade científica*, *impossibilidade de identificar um sentido para a história*, para explicar as profundas transformações socioculturais do final da década de 1960.

Entretanto, o diagnóstico de Yves Guissault (1990) sobre os movimentos político-religiosos surgidos nos países do chamado Terceiro Mundo, nas últimas três décadas, não parece adequado à presença carismática no interior do catolicismo de que aqui se trata. A “natureza antiimperialista e contestadora de um padrão de modernidade imposto com sacrifícios sociais para segmentos significativos da sociedade” não parece ser a característica a destacar na RCC.

Embora nela seja possível identificar aspectos de caráter contestador, tanto no campo sociopolítico – crítica das injustiças resultantes do modelo econômico liberal – quanto religioso – luta pela conquista de espaço para os leigos no interior da Igreja, os “modos de usar” mostram o limite da crítica e as concessões na luta pelo espaço leigo.

Destaque-se também que, em ambos os casos, as práticas político-religiosas se distinguem significativamente daquelas orientadas pela teologia da libertação.

Reclamando-se fruto das transformações promovidas pelo Concílio Vaticano II e por sua tentativa de adequar a Igreja às necessidades do mundo moderno – tanto quanto o cristianismo de libertação –, a Renovação Carismática Católica não pode passar despercebida aos diferentes olhares das ciências sociais porque, para além daquela dimensão utópica que aponta para “uma sociedade outra”, e do fato de se alicerçar num discurso mobilizador, ela institui um novo tipo de comunidade,

caracterizado por linguagens próprias e por formas específicas de “utilização da linguagem”, bem como por formas particulares de relacionar os indivíduos entre si e com a sociedade.

A linguagem vai muito além da verbal; gestos viram palavras porque há o consenso de que assim se expressam melhor as emoções. Por meio deles é ressignificado o cristianismo e a própria experiência religiosa.

2.3. Novas Comunidades

João Otávio²¹ “experimentou” Deus. Tinha 16 anos à época. Para o pesquisador, ele se enquadra na categoria de “convertido”. É mais uma daquelas pessoas que encontraram no hermetismo da comunidade de vida sua maneira de viver a religião. Hoje, mesmo casado – aliás o único – ele mora numa residência coletiva.

Vejamos o que ele diz sobre essa conversão:

...Então, o que aconteceu na minha vida foi isso. Eu sempre escutava sobre Deus, ouvia falar sobre Deus. Mas um dia *eu experimentei*. Por exemplo, eu ouvia a palavra de Deus, eu ouvia as pessoas falando de Deus, eu via as pessoas servindo a Deus e eu pensava cá comigo: rapaz, eu acho que pr’a eu servir a Deus eu tenho que ser padre, e padre eu não quero ser. Eu quero me casar. Então eu nunca vou servir a Deus. E nunca vou conseguir amar a Deus como eu deveria amar. Mas só que o que aconteceu foi diferente. O que aconteceu foi que *eu realmente experimentei* a Deus... Lá no meu colégio era desenvolvida uma pastoral e lá dentro tinha um sacerdote que era professor... ele convidou os jovens para fazer um retiro de final de semana. Eu fui fazer o retiro... com a turma da gandaia, para paquerar as meninas etc... quem coordenou o retiro foi o padre, assessorado por um grupo de jovens que já se reunia há muito tempo aqui em Fortaleza – o Grupo Adonai – e, quando vi aqueles jovens pregando a palavra de Deus com poder, *testemunhando* principalmente... *não só falar, mas testemunhando* uma vida sólida, uma fé sólida, aí aquilo tocou demais no meu coração. Na época eu tinha muitos valores que eu considero valores perecíveis, valores vulneráveis diante dos desafios do mundo e eu, de uma maneira impressionante, eu comecei a ter outro comportamento, outras visões, outra mentalidade.

... E muitas pessoas *foram tocadas*, não só por mim, mas pelo grupo de pessoas que formamos e depois não dava mais para se reunir tanto no colégio, e a gente passou para uma paróquia e o grupo começou a crescer mais e crescer mais, aí foi quando surgiu a comunidade Shalom, e surgindo a comunidade

Shalom eu me senti chamado, totalmente identificado a essa vida (*único casado na comunidade de vida*).

O Seminário de vida no Espírito Santo, ao final do qual se é batizado, marca o início dessa nova vivência comunitária. Passa-se, então, a integrar um grupo de oração, podendo, a partir daí, conforme decisão pessoal, ingressar no vocacional, a seguir no postulante e no noviciado, para finalmente consagrar-se numa comunidade de vida ou de aliança.

André, membro do ministério de pastoreio e pregação explica:

Depois de uma caminhada, você em oração sente. É você e Deus. Quando a pessoa *sente o chamado* para *se consagrar*, ela fala com o coordenador. Ele vai formando você pessoalmente... tem também os formadores que ele mesmo formou. É toda uma caminhada onde você se encontra com o formador. Aí, só depois, quando sua consagração já se completou, é que a comunidade fica sabendo.

Mas o que são essas comunidades?

A comunidade de vida

...são pessoas que vivem integralmente *na obra*, para a obra e da obra. Ou seja, eles não têm recursos próprios, é tudo rateado, como viviam os primeiros cristãos. Vivem da fé, vamos dizer assim. Vivem exclusivamente para a obra.²² A comunidade de aliança é uma comunidade de pessoas comprometidas com a obra, mas que têm seus trabalhos profissionais. Mas há um nível de partilha entre eles. Por exemplo, você tem seu carro, mas ele pode estar à disposição, de alguma forma, na comunidade. Há *níveis* antes a respeito de como chegar nessas duas comunidades, porque há o postulante, o noviciado... são estágios antes da pessoa *fazer os votos*, ingressar na comunidade

explica um vereador carismático, membro do ministério de ensino.

Os grifos nos depoimentos acima buscam destacar expressões que, no cotidiano dos grupos carismáticos, remetem a situações impossíveis de serem compreendidas fora desse cotidiano. São, pois, termos que nomeiam as práticas através das quais vai se construindo esse tecido comunitário. E mais, neste caso, além de práticas, elas nomeiam fenômenos de ordem emocional; “experiências” que, se não chegam a arrancar a religião como objeto do espaço da especulação científica, parecem, assim mesmo, subtrair a ele, esse “caráter primordial da experiência emocional responsável por transformações interiores de vida”.

Embora não pretenda entrar na complexidade da tradição sociológica e antropológica que estabelece duas dimensões na análise da religião, responsável por distinções tais como: “religião de primeira mão” e “de segunda mão” (William James), “experiência” e “expressão” religiosa (Joachim Wach), ou “religions vé-cues” e “religions en conserve” (Roger Bastide), parece-me importante lembrá-la.

Esses pares dicotômicos estabelecem a distinção entre “um patamar primário, que é o da experiência intensa e extracotidiana do contato emocional com o princípio divino, e um patamar secundário, no qual essa experiência se socializa e se racionaliza, diferenciando-se em crenças por um lado, e em cultos ou ritos por outro, tal como enfatizado por Henri Desroche, ao comentar um texto pouco conhecido de Durkheim (1969).

Assim, a expressividade de que se reveste aqui a comunicação direta com a divindade acrescenta mais um elemento à gramática própria dessa linguagem.

Nesse caso, os referentes da linguagem não são somente coisas, mas experiências pessoais que apenas “num segundo momento” são compartilhadas. Essa experiência, como elemento do real dotado de sentido compartilhável, só o é na medida em que outras pessoas do grupo também *experimentaram* a Deus, ou foram igualmente *tocadas*.

O jogo de linguagem de que aqui se trata e o modo de agir que o acompanha conservam esse elemento distintivo, que vai conferir a essas comunidades algumas de suas características.

Vitor Turner (op. cit.), buscando mostrar que “o social não é idêntico ao socio-estrutural”, refere-se – apoiando-se para tanto em Martin Buber e nas pesquisas de campo – a uma modalidade de relações sociais que ambos chamam de *comunidade*. Ela seria de três tipos: *espontânea, normativa e ideológica*. A transitoriedade e igualitarismo são as características básicas do primeiro tipo enquanto ao segundo corresponde a necessidade de organizar e controlar os membros, com vistas à consecução dos objetivos propostos. Já o último tipo, estaria representado pela natureza utópica dos modelos de sociedade propostos a partir de comunidades espontâneas.

Parece oportuno buscar entender as comunidades carismáticas utilizando como referência as reflexões de Turner. Primeiramente, acompanhemos os depoimentos dos seus integrantes sobre o cotidiano comunitário; sobre a relação entre os indivíduos que ali se estabelece e sobre a maneira particular pela qual eles se ligam à sociedade. Outro aspecto importante é a construção e o papel das lideranças, assim como o estabelecimento de regras de conduta e suas implicações para a vida individual e coletiva. Num segundo momento, acompanhemos a descrição etnográfica de um evento típico da “vivência” carismática em comunidade.

Os grupos de oração são pessoas que se reúnem para orar, mas elas não vivem tanto em comunidade. Já a comunidade, o que a caracteriza é o testemunho coletivo de vida. São pessoas que firmam um pacto entre si, com responsabilidades, com comprometimento. As pessoas são mais compromissadas, tendo em vista a aliança com Deus, tendo em vista o estabelecimento de regras. Há regras a serem seguidas em toda comunidade. Enquanto que o grupo de oração é apenas um encontro fraterno sem grandes compromissos... Dentro das comunidades há os grupos de oração da comunidade, enquanto que os demais são soltos. O Shalom, por exemplo, tem seus grupos próprios que seguem as orientações do Shalom. Dentro dessas comunidades há aquelas pessoas comprometidas, com responsabilidades. Essas fazem parte ou da comunidade de vida ou da comunidade de aliança, seguem regras e tudo mais (*membro do ministério de ensino e vereador*).

Marcos, noviço da comunidade de vida, descreve com muito entusiasmo o cotidiano partilhado com outros jovens, muitos dos quais ali chegados após longas discussões com os pais. Estes, nem sempre adeptos do carismatismo católico, terão discordado de uma opção que, não poucas vezes, implica o abandono do projeto de cursar uma universidade. Há, por parte de membros da RCC, o receio de que o espaço acadêmico suscite dúvidas prejudiciais à formação cristã nos moldes carismáticos.²³

Nós acordamos às seis da manhã, fazemos nossa higiene pessoal, vamos à missa. Isso tudo em silêncio, à meia voz... para já guardar nosso coração para Deus, para um momento profundo de oração. Voltamos para casa, fazemos nossa faxina... já vamos para o café com o toque do sino. Depois do café, também em silêncio, nós temos o momento de louvor... louvar pelo dia, louvar pela vida... então fazemos isso com cânticos. É o carisma da Renovação Carismática. Depois desse momento de louvor entramos em silêncio absoluto... é só eu e Deus. Posso usar livros para ler e meditar a palavra de Deus. Depois tenho outro momento que é um momento formativo. Em silêncio... o formador está falando, pregando sobre psicologia... geralmente a formação da comunidade é estruturada em formação humana, geralmente uma formação psicológica, relacional... afetividade, essas coisas... sexualidade... Em outro dia temos partilha, que é: juntos vamos partilhar o que Deus tem feito na minha vida, como é que eu estou, para que todos vejam como está seu coração, seu desenvolvimento, o que é que Deus está fazendo em sua vida... temos uma formação espiritual... geralmente é sobre vocação... alguns dias livres, algumas manhãs... a gente vai ler um livro, escrever uma carta para

a família ou adiantar um trabalho. O almoço é sempre às 12 horas, juntos. Aí não há mais silêncio... estamos nos preparando para o apostolado, vamos vir para o Shalom. No Shalom, temos as edições, uma revista... temos um programa... uma produtora de vídeo... e alguns irmãos que moram aqui (*na casa dos consagrados da comunidade de vida*) trabalham lá também. E aí pronto, cada um assume um trabalho... eu venho para cá e geralmente cuido da liturgia... faço a faxina da capela, exponho o santíssimo sacramento, porque eu sou ministro da eucaristia.

A comunidade de aliança, afirma Estela, co-fundadora do Shalom e consagrada da comunidade de vida:

continua no mundo, a missão dela é no mundo. Então, se você é um promotor de justiça, você é promotor de justiça de Deus, se você é um médico, você é médico de Deus, se você é empregada doméstica, você é empregada doméstica de Deus. E na aliança tem toda essa gama de profissionais, de estudantes. Então a gente tem desde a empregada doméstica que é analfabeta mesmo, mas que é um dos testemunhos mais bonitos, porque ela entende de Deus pr'a burro, até gente de nível bem mais alto.

E Pedro, ex-presidente do Conselho Nacional da RCC complementa: Hoje, graças a Deus (*fazem parte da RCC*) todas as classes, todos os níveis, idades. Nós temos na Renovação meninos de 10, 11 anos até gente de 80, 90 anos de idade. Nós temos hoje diversos grupos de jovens, de crianças na Renovação. O Shalom tem colégio de criança... a gente tem todos os níveis e também classes sociais... nós temos grupos de oração e ação na Renovação desde o favelado até grupos de oração na classe mais alta.

É possível, pois, falar, no caso da Renovação Carismática Católica, de tipos diferentes – e complementares – de comunidade. Os grupos de oração, marcados pela transitoriedade e pela igualdade entre seus integrantes²⁴ guardam bom número das características apontadas por Jean Vernet (1990) nos “novos movimentos religiosos”, quais sejam: a adesão espontânea, uma escolha pessoal que se justifica perante o grupo, o forte laço comunitário que se cria entre cada membro e o grupo, funcionando como fator de intensificação das emoções, a porosidade de suas fronteiras e o caráter exclusivamente espiritual dos fins propostos.

Mesmo características como o antiintelectualismo vigorosamente reafirmado (recusa de toda formalização dogmática e doutrinária) e o localismo (que desafia a lógica abrangente de toda instituição eclesial), embora mereçam consideração à parte, estão presentes nesse tipo de comunidade, onde a oração, a adoração e o

louvor, a partilha e os testemunhos não seguem nenhuma “cartilha”, ainda que impliquem um jogo de linguagens – verbais e gestuais – compartilhado por todos. Jogo que, aliás, conforma um modo de agir e estabelece as bases das relações com o outro e com a sociedade.

Cantar em voz alta, orar em línguas ou no vernáculo, de forma absolutamente livre, levantar os braços, impor as mãos sobre o outro, olhá-lo nos olhos, tocá-lo, dançar ao som dos cânticos e bater palmas são elementos dessa linguagem que a um tempo propiciam a comunicação pessoal com a divindade e socializam essa experiência de comunicação, tornando-a extensiva a todo o grupo.

Essa expressividade, ou aquilo que os carismáticos chamam de “alegria” ou de “resgate dos símbolos” da Igreja dos primeiros tempos, ajuda a delimitar o grupo enquanto tal, no interior da Igreja Católica e no campo religioso contemporâneo, construindo-lhe a identidade e contribuindo para sua objetivação. Leva os seus integrantes a se reconhecerem como iguais, na relação de alteridade com os demais grupos sócio-religiosos:

[O gestual] nunca foi feito com essa intenção [de atrair], mas sem dúvida atraí. Nós sempre dizemos, sempre tivemos isso na Renovação como uma coisa muito espontânea. E quando nós estamos no meio de pessoas que não são da Renovação nós ficamos bem quietinhos, pr’a não escandalizar, pr’a não deixar a outra pessoa... imagina, você está aqui do meu lado e eu começo a levantar a mão, você vai se sentir mal,

esclarece Estela.

Ainda assim, aos observadores mais atentos é possível identificar membros da Renovação Carismática mesmo fora dos espaços de sociabilidade próprios, através do comportamento comum a inúmeros deles. Por exemplo, o uso do Tao – ou cruz de São Francisco de Assis – pendurado ao pescoço, a fala – independente de qualquer circunstância – sempre referida a Jesus, uma maneira mais sóbria de vestir – sem transparências ou grandes decotes, uma alegria intencionalmente assumida no contato com o outro, o gosto pela oração – em toda situação cotidiana e uma certa tendência à “auto-segregação”, ou seja, a andar sempre com outros membros da RCC evitando os demais.

Penso que, nos grupos de oração e louvor, estamos face a comunidades espontâneas. Não obstante, a Renovação Carismática parece ter, por outro lado, abandonado essa característica de “sopro pentecostal” no seio de uma Igreja enrijecida pelo tempo e pelos compromissos, quando observamos o cotidiano das comunidades de aliança e de vida. Nelas, a estrutura parece sufocar a espontaneidade. Esta última

em pouco se diferencia das ordens religiosas tradicionais.

A perfeita integração com o papa e a hierarquia, da qual hoje se vangloriam os carismáticos de Fortaleza, não é estranha a essa estruturação. Talvez esteja mesmo a exigí-la.

Para o ex-presidente do Conselho Nacional da RCC, “nós da Renovação nem nos consideramos um movimento leigo a mais da Igreja... nós nos consideramos, queremos ser a própria Igreja Católica em renovação”.

Mas como entender uma proposta de renovar a Igreja da parte de quem se declara preocupado em estar sempre em contato com os bispos, em obedecer ao papa de forma incondicional e que afirma: “nós não fazemos nem um seminário no interior sem antes ter a permissão do padre, do vigário, nada, nada fora da Igreja”?

Trata-se aqui de uma renovação que permanece presa à organização existente, a sua estrutura? Em que ela consiste realmente? Sequer as relações entre a instituição eclesial e a sociedade são questionadas.

A inserção social dos grupos carismáticos é, na esmagadora maioria dos casos, de natureza assistencialista, embora haja experiências de organização popular para atuação de populações carentes em mutirões e manifestações reivindicativas, criação de cooperativas e projetos de formação pedagógica e profissional. Mas esses ainda são casos isolados.²⁵

O protestantismo – sobretudo na sua expressão pentecostal – institui uma comunidade no interior da qual as pessoas vivem, ainda que seus limites não sejam geográfico-espaciais. “As forças psicológicas” ou “fatores espirituais” (Simmel), a ação social inspirada nos sentimentos subjetivos dos integrantes do grupo, são os elementos instituintes dessas comunidades. Elas se constituem, objetivamente, sobretudo pelas normas de conduta que adotam e que as identificam no interior da sociedade. Ao estabelecerem aquilo a que é necessário se opor, aproximam indivíduos cuja única instância de convivência física passa a ser os cultos ou, mais precisamente, as cerimônias que têm lugar no templo.

Já o catolicismo tradicional, naqueles países onde se constitui hoje um elemento cultural, para cujas sociedades representa aquela dimensão infrapolítica de que nos falava Willaime (1981), permaneceu fiel à “vocação para a totalidade”. Isso significa que tem buscado sempre fazer-se a religião de todos, estabelecendo como projeto para a comunidade de base a suas crenças e ritos, a sociedade global.

Assim, recuperar a dimensão comunitária da fé não tem sido tarefa fácil. A complexidade das sociedades industriais e pós-industriais e a recusa ao pluralismo de crenças e valores que nela se instalou permanecem como alguns dos desafios, muito bem representados, neste final de século, pelos problemas enfrentados nas

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) instituídas pelo cristianismo de libertação, à luz de sua teologia transformadora da sociedade.

Não pretendo voltar aqui a esse assunto, discutido em trabalho anterior.²⁶ Mas lembro que a vivência comunitária, os valores nela cultivados, o processo de tomada de decisões, a comunicação face a face, tornam-se extremamente complicados quando se busca estender a sua prática à sociedade mais ampla.

A Renovação Carismática Católica constrói um tecido comunitário que dá margem a especulações. Dito de forma muito genérica: por um lado, ela oferece aos católicos uma experiência de fé, de vivência religiosa, na qual “recupera a simbologia e a alegria do cristianismo dos primeiros tempos”, proporcionando, ainda, o reconhecimento individual de pessoas que, fora do grupo, estariam absolutamente “anonimizadas” na massa – e nisso “compete” com o pentecostalismo protestante –, enquanto por outro reproduz instâncias tradicionais, ou atrela-se incondicionalmente à orientação do Vaticano.

Quando se observa as comunidades de aliança é possível constatar uma grande preocupação com a instauração de normas de conduta, de formas de comportamento que, embora fruto de uma ressimbolização do cristianismo nesses “laboratórios” comunitários, deve ser estendida à sociedade, identificando ali uma maneira particular de “ser cristão e católico” e, mais uma vez, contribuindo para traçar os limites do grupo como tal.

E no caso das comunidades de vida, situadas no outro extremo desse “continuum” que vai da mobilidade e abertura grupais à rigidez da pertença e do seguimento de regras que caracteriza o cotidiano do “convertido”? Não posso resistir à tentação de pensar que o lado “igrejeiro” da Renovação Carismática a faz atenta à necessidade de contribuir para o crescimento da instituição eclesial, nos moldes mais tradicionais, isto é, mostrando como uma estrutura leiga – até certo ponto – contraposta ao modelo clerical, pode ser mais atraente e chegar aos mesmos objetivos: estimular o aumento das vocações sacerdotais.

2.4. O Carisma do Líder

Uma característica dos novos movimentos religiosos é o engajamento a partir da palavra de um líder carismático. A comunidade Shalom, primeira fundada no Estado, responsável pela formação básica dos integrantes de todas as outras (Face de Cristo, Obreiros da Tardinha e Semear, entre outros), inclusive do grupo de formadores e conferencistas especializados em determinados temas,²⁷ tem na figura do jovem homem Moisés²⁸ o seu líder.

Juntamente com Estela – uma senhora casada e mais velha que ele – fundou a Shalom. Consagrados na comunidade de vida, ambos são referências permanentes para os carismáticos de Fortaleza, nos mais variados tipos de evento. *Como o Moisés mesmo afirmou* ou *Quando a Estela diz...* são expressões recorrentes, tanto nos depoimentos quanto nas pregações que tive oportunidade de assistir. Outros membros, coordenadores de comunidades e especialistas/conferencistas²⁹ também exercem uma certa liderança, sendo alvo de manifestações de respeito e seguimento.

Nada, porém, se compara ao carisma de Moisés.

As regras – diz um membro da comunidade de vida – foram elaboradas pelo fundador:

É o Moisés. Fundador não é uma pessoa que decide fundar algo, não é como uma empresa. O fundador, ele tem toda uma missão da parte de Deus. Não é ele que quis, não foi ele que tomou a iniciativa, mas foi Deus que escolheu ele pr’a, naquele época, no mundo, naquela cidade, naquele local, ele fundar conforme a vontade de Deus. Então é Deus quem escolhe ele e dá essa missão pr’a ele poder desenvolver esse carisma, essa fundação. E quando Deus inspira o coração dele, Deus vai inspirando a forma como nós devemos viver... Quando ele escreveu, ele não escreveu pensando só no que ele achava, mas colhendo também a experiência de vida, como nós vivemos, como nós sentimos, e a partir daquela experiência ele foi escrevendo também. Lógico, tem coisas que são muito proféticas; nós viveremos assim, nós viveremos assim, faremos assim. E, logicamente, com a graça de Deus, tudo aquilo vai se encaixando no dia a dia de nossas vidas. As regras, como nós somos cristãos e católicos, elas estão completamente inseridas dentro do Evangelho, totalmente baseadas no Evangelho, é uma tradução, vamos dizer, é uma tradução de uma forma de vida baseada no Evangelho e na tradição da Igreja.

Como fundador, Moisés nunca fez o Seminário de Vida no Espírito Santo, ritual que termina com o batismo e marca o ingresso nos grupos de oração. Não é fácil encontrar o fundador do Shalom, cujo tempo dedicado à oração toma grande parte do seu dia.³⁰

Símbolo misto dos veterotestamentários personagens Abraão e Moisés, o líder da Renovação Carismática cearense tem a incondicional admiração dos seus membros. André, noviço da comunidade de vida, relata com orgulho as origens:

Tudo começou exatamente na primeira visita do papa, em 1980. Quando o Moisés, ele foi o jovem daqui de Fortaleza escolhido para falar com o papa, ele e outra moça. Aí o papa impôs as mãos em Moisés e disse... Moisés nem

sabia que ia fundar nada. O papa disse: “cuide dos jovens do Brasil”. O papa disse isso assim porque sabia que ele era de um grupo jovem de JUC que tinha aqui na Arquidiocese. E a partir daí nasceu... por isso que Moisés é louco por João Paulo II, e obediente. O Moisés é um dos homens mais obedientes, acho que nesse país, ao que o papa diz, que o papa está dizendo agora... Por isso a comunidade se desenvolveu, a comunidade Shalom cresceu muito por isso. Ave Maria, ele é louco pelo bispo, pelo Papa, tudo... fidedigno ao catecismo. Ave Maria, ele cumpre exatamente aquilo que o papa... vai às reuniões em Roma, com o papa. Ele já esteve com o Papa duas vezes. Em Roma ele vai quase todos os anos, para nossa casa em Roma. Tem encontro com os bispos... Dom Cláudio, Dom Lucas e outros bispos sabem da fidelidade dele.

Um exemplo ilustra a liturgia que envolve as palestras do líder. No Seminário, durante o encontro *Renascença*, no carnaval de 1998, Moisés vai falar. Sua palavra é antecedida por um recolhimento ao longo do qual ele escuta o Espírito Santo, que lhe inspira sobre o que dizer. Os demais cantam e louvam o Senhor.

Uma vez no palco, ele pede silêncio, solicita que as pessoas não se desloquem – *vamos ouvir o silêncio*, convida – enquanto todos, mãos impostas na sua direção, oram em línguas, “preparando o coração para a palavra do Senhor”. Ele dirige-se aos “irmãos” e diz três vezes: *Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo e Louvada seja a santa mãe de Deus Maria Santíssima*. As demais pessoas presentes repetem a saudação. Moisés fala sobre o tema: *Vinde Espírito Santo*, e lembra que, de acordo com o papa João Paulo II, este é o ano do E. S., já que 1997 foi o ano de Jesus Cristo, o de 1999 será do Pai, e 2000 será o ano da Santíssima Trindade. Adverte a todos que sua missão é oferecer ao Sumo Pontífice um novo milênio de muita fé, que é preciso prepará-lo pelo anúncio de Jesus Cristo. Ao final de sua fala, todos dizem amém e são convidados a partilhar a palavra, seguindo-se um cântico através do qual é pedido o dom da oração.

Muito embora todos se chamem de “irmão”, vivam de modo semelhante nas comunidades de vida e destaquem nos seus depoimentos o fato de que as diferenças de nível econômico e sociocultural em nada interferem nas relações e no cotidiano, onde as responsabilidades e funções estão distribuídas segundo os carismas e, conseqüentemente, conforme os ministérios abraçados por cada um, esse, como todos os ritos carismáticos, reforça a estrutura interna. A figura do líder – ou dos líderes – é posta em destaque.

Mesmo nos cursos de carismas, momentos de cura e palestras, entre outros eventos, a solenidade que reveste a fala dos fundadores e dos membros mais preeminentes do ministério de ensino, assim como a constante referência aos primeiros

pelos pregadores e animadores de grupos, sinalizam ao observador atento, no sentido de que estes são elementos rituais através dos quais essa hierarquia é reforçada.

Os membros do ministério de ensino – responsáveis pelas conferências e palestras de formação básica – são também aqueles a quem cabe a exegese. A sua é a palavra autorizada, através da qual se exerce um poder simbólico, cuja eficácia reside, exatamente, no seu “disfarce” como “ministério” ou “serviço”. Ou seja, é assim que ele aparece aos demais membros e é por eles reconhecido.

Lembro uma figura importante da RCC que estranha a pergunta de um estudante sobre “quem é responsável pela interpretação da Bíblia que orienta a Renovação Carismática”. Imediatamente ele se refere ao livro sagrado como algo em que se acredita, e complementa: interpretar não é acreditar”.

Impossível resistir à tentação de lembrar Kant,³¹ citado por Bourdieu (1990), quando se refere aos “servidores” (*ministri*) da Igreja e que, segundo ele, “mesmo quando não aparecem com todo o brilho da hierarquia” – como na Igreja protestante diz Bourdieu; como na RCC acrescento eu – “e mesmo quando se erguem em palavras contra uma tal pretensão, querem não obstante ser considerados os únicos exegetas autorizados das Santas Escrituras, e assim transformam o serviço da Igreja (*ministerium*) em dominação sobre os seus membros (*imperium*), ainda que, para dissimular a usurpação, valham-se do modesto título de servidores” (eis o mistério do ministério).

É esse poder simbólico, dissimulado, que está na origem da exegese dos líderes. Do texto original à sua leitura como instrumento de orientação da conduta espiritual e nos diferentes espaços de atuação social, há “instâncias” de reelaboração que incluem, no caso da Renovação Carismática Católica, entre outras, a doutrina social da Igreja, e “aquilo que o Espírito Santo diz aos seus líderes”, sem contar com o *bricolage* individual que, se aqui é muito menor do que entre os católicos não carismáticos, continua existindo.

2.5. O Discurso Ritual

Pode-se dizer que a linguagem ritual é parte integrante do cotidiano carismático. A expressividade que marca as manifestações no interior de grupos de oração e de comunidades de aliança e de vida, a “exacerbação da emoção” (Hervieu-Léger) nessa vivência religiosa, combina a espontaneidade – entendida pelos seus membros como fuga ao modelo de catolicismo “asséptico” instaurado pelo *aggiornamento* promovido pelo Vaticano II – à ordem, que se constitui uma característica de todo ritual.

Há seqüências que devem ser observadas, por exemplo, no desenrolar de um seminário, durante o qual a fala dos pregadores é precedida por cânticos de louvor e por oração em línguas. Olhar nos olhos do vizinho ao lado, tocá-lo, bater palmas para Jesus, são atitudes provocadas pelos animadores e se aplicam a si-tuações, de certa forma, previamente assumidas pelo grupo como adequadas. Assim, louvor é louvor, oração é oração, partilha é partilha;³² não se misturam ao acaso, e os aplausos também têm seu momento certo.

Enquanto sistema de comunicação, os rituais transmitem mensagens segundo uma retórica definida. Rivière (op. cit.) lembra ainda que eles possuem as funções atribuídas por Jakobson à linguagem: denotativa na mensagem, expressiva no que tange ao locutor, conotativa porque age sobre o destinatário, fática pelo efeito de contato com os deuses e os homens, estética na decoração do espaço físico, no estilo, no protocolo e nas cores litúrgicas, e metalingüística pela codificação silenciosa, ritmada, musical, gestual. O rito incita à comunicação do tipo cerimonial, festivo ou lúdico, exatamente como acontece no universo carismático. Vale lembrar que, como toda forma de comunicação, ele também pode sofrer distorções, por exemplo, quando da inversão dos elementos rituais ou do comportamento inadequado de algum participante.

O ritual é ainda uma forma de destacar, de salientar coisas e aspectos da vida cotidiana (Da Matta: op. cit.). Serve, portanto, para transmitir, reproduzir e legitimar sistemas de valores. Ele institui uma ordem nas relações sociais, amenizando incertezas e inseguranças (Turner: op. cit.). E ainda, ao se constituir como uma seqüência de ações que objetivam um fim preestabelecido, ele constrói realidades.

Como construtor de realidades, ele interessa também aqui, pois representa um elemento importante na constituição do grupo como tal, consolidando-lhe as características e conferindo identidade a seus membros, podendo também ser entendido como uma prática de comunicação com base na qual as relações so-ciais próprias àquele contexto de sociabilidade são instituídas e a hierarquia construída e reforçada.

No *Renascença*, evento que reuniu, durante os três dias do carnaval de 1998, cerca de dez mil carismáticos, no colégio Geo Dunas, em Fortaleza, alguns desses rituais que fazem o cotidiano da RCC puderam ser observados. É o caso, particularmente, do curso sobre o carisma da cura, cuja etnografia me serve aqui de suporte para a análise.

Antes de passar a ela, parece-me interessante reconstituir, primeiramente, o evento mesmo. Começando com uma missa no domingo, o Renascença prossegue até a noite de terça-feira, com outra celebração da eucaristia. O clima no colégio

e nos seus arredores, onde são armadas quatro tendas de circo para abrigar os diferentes cursos – o Espírito Santo e os Dons, O Espírito Santificador, Maria e o Espírito Santo e Cura da Desesperança – é de total descontração e alegria. Todos se saúdam e se dão as boas-vindas ao Renascença. Sorriso nos lábios, Bíblia e livro de cânticos nas mãos, as pessoas chegam de carro ou nos ônibus especialmente postos em circulação nesses dias, entre o terminal do Papicu e o local do encontro.

Num ambiente que lembra as feiras de ciência dos colégios, vamos encontrar desde os guichês com mapas e bibliografia informativa sobre a Renovação Carismática Católica, inclusive sobre sua Rádio Boa Nova e sobre o trabalho e a vocação próprios de cada uma de suas comunidades, até um local fechado onde o Santíssimo Sacramento está exposto para adoração ininterrupta durante o Renascença, passando pelas barracas de vendas de livros, revistas, CDs, terços, camisetas, bonés e outros materiais alusivos – nos símbolos que veiculam – ao universo carismático.

Há lanchonetes, um *stand* da editora da RCC, e filas, em local adequado, para aconselhamentos e confissão. É, aliás, bastante rara a presença de religiosos. Estranha mesmo só a presença de alguns jornalistas, cumprindo meio a contra-gosto uma pauta pouco compatível com o carnaval, e a da pesquisadora.

Há um permanente movimento de pessoas de fora para dentro do colégio e no sentido contrário, bem como nas lanchonetes. Inúmeras pessoas carregam provisões alimentares trazidas de casa. Crianças brincam por toda parte. Há uma presença maciça de jovens de ambos os sexos. Quando observados certos locais, parece um piquenique. Mas nas tendas externas, onde têm lugar os cursos, e no ginásio, onde acontece o Seminário de Vida no Espírito Santo, a atenção é total à seqüência dos acontecimentos que marcam seu desenrolar, apesar do grande número de pessoas presentes a todos esses mini-eventos.

No palco do ginásio, Nossa Senhora reina absoluta. Uma grande imagem, num altar repleto de flores, faz o contraponto com faixas sobre o tema do encontro: *Vinde Espírito Santo*, com o nome da comunidade promotora – a Shalom, e com as inúmeras fotos de Santa Terezinha do Menino Jesus, cujas relíquias chegariam a Fortaleza no dia seguinte.

Interessante; ninguém fuma no recinto. Presenciei fumantes se encaminharem ao estacionamento para acender seus cigarros. Organização impecável – sinto-me tentada a afirmar. Quanto a esse aspecto, há que se destacar que a distribuição de tarefas, com a identificação visual, marcada pelas vestimentas, é uma marca forte do Renascença. Pregadores como Moisés e Estela vestem-se normalmente, os missionários portam batas ou camisetas que identificam seus grupos, comunidades ou ministérios, e os “servos do encontro” vestem roupas vermelhas que se destacam

no meio do público. Eles estão de todos os lados, fazem inclusive a segurança e sinalizam o caminho por onde passa o desfile do Santíssimo Sacramento, no final da missa de abertura.

Essa missa, que dura cerca de duas horas, “é pura emoção”, intercalando momentos de louvor e de adoração, cujo clímax está representado pelo desfile do celebrante, carregando o Santíssimo Sacramento, precedido pelo sacristão que espalha incenso à sua passagem e coadjuvado por um séquito de acólitos paramentados. O cortejo faz duas vezes a volta do espaço do ginásio onde se enfileiram as cadeiras, seguindo uma trilha marcada pelos “servos” que, dos dois lados, mãos dadas, balizam o terreno.

Nesse momento as pessoas cantam altíssimo, louvando ao Senhor, afirmando-lhe amor incondicional e invocando sua presença, com os braços estendidos e os olhos suplicantes. Alguns em absoluto êxtase. Tanto que minha postura de surpresa, de pura incredulidade e, ao mesmo tempo, de certo deslumbramento, acabou por despertar a atenção de um jovem noviço da ordem dos cistercienses que, findo o momento de emoção, buscou uma aproximação, simpática mas curiosa, traidora da estranheza que minha “frieza” provocara nele. Tornamo-nos amigos.

E o curso de cura?

Voz suave, tom monocórdio, estilo paternal, o animador do grupo – conferencista, pregador – começa a falar do carisma da cura. Cura física e cura interior – faz questão de frisar. Pessoas de ambos os sexos, de idade e origem socioeconômica variadas, parecem saber exatamente como se comportar e que expressão adotar, como se seguissem um *script* conhecido de todos. O ambiente, porém, é de grande descontração e cordialidade. Fala-se com o vizinho do lado como se ele fosse velho conhecido.

Ninguém parece se importar com o constrangimento da pesquisadora, que não consegue esconder a extrema curiosidade e a atenção aos mínimos detalhes, enquanto procura disfarçar o desconforto pela falta de familiaridade com o ritual que se desenrola diante dos seus olhos e com a conseqüente impossibilidade de comportar-se como os demais. De vez em quando, um sorriso benevolente ou um gesto amigável parecem mostrar compreensão para com a “iniciante”.

Dou-me conta de que “destô” do conjunto também por um detalhe: não carrego a Bíblia. O pregador segue falando, e intercala sua explicação sobre a necessidade de crer em Jesus e de entregar-se a ele para obter a cura, com expressões como *Aleluia*, *Glória a ti Senhor*, *Amém Jesus* ou *Obrigado Senhor*, prontamente repetidas por todos. Inúmeros são os recursos que ele utiliza para prender a atenção, conferindo a sua palestra um tom e um ritmo de diálogo.

Faz perguntas, ressaltando que a resposta é conhecida de todos porque está na Bíblia; inicia respostas para as questões levantadas, instigando os ouvintes a completá-las; utiliza relatos bíblicos e faz encenações com o objetivo de exemplificar situações que fazem parte da vida de todos e para as quais a maneira correta de enfrentar pode e deve ser buscada no livro sagrado.

Mas, algumas vezes, no estilo pedagógico que lhe é peculiar, ele não obtém as respostas desejadas, sendo obrigado a complementar sozinho as questões. Por exemplo, quando utiliza o relato bíblico da jovem endemoniada que Jesus “curou”. *Quem foi a mulher do estrangeiro que tinha uma filha endemoniada? Quem era ela? De onde ela era? Ele mesmo responde: a ca... na... néia, não é? De origem pagã, sírio-fenícia... e então ela disse: Senhor, minha filha está com o demônio...*

Fico pensando que deve ser praticamente impossível, para alguém sem nenhuma, ou somente com um mínimo de escolarização, identificar na Bíblia uma “cananéia”, menos ainda saber o que significa ser de “origem sírio-fenícia” no universo cultural e político da Palestina de quase dois mil anos atrás. Endemoniada sim, pode parecer familiar, mas... estar com o demônio sequer significa a mesma coisa para católicos e protestantes, carismáticos e pentecostais!

Como se vê, e como é permanentemente reafirmado pelo pregador, é preciso crer em Deus para curar-se. Há a cura dos males físicos e a cura interior, pois, explica ele recorrendo ao Velho Testamento, “o judeu via o homem como um todo”. O recurso à Bíblia é uma constante em todos os eventos que reúnem os carismáticos, sobretudo as histórias do Velho Testamento e os Atos dos Apóstolos. É interessante notar que o formador responsável por esses cursos age como se todos ali tivessem com a Bíblia o mesmo tipo de relação, como se todos a “lessem” da mesma maneira. Voltarei a esse aspecto.

Segue-se o argumento para despertar a fé na misericórdia divina: se uma estrangeira mereceu a graça do Senhor, *você pode, você é filho, tem o batismo*. E ele pede que todos repitam com ele a “equação da cura”, segundo o padre Legrand: *eucaristia + louvor + perdão = cura*.

Precisamos louvar... louvar o Senhor pelos males que acontecem... Senhor eu não te entendo, mas confio em ti. O segredo da cura, diz ele, é a confiança, a ousadia na misericórdia de Deus. A ousadia de confiança atrai a graça de Deus.

Ao convite para orar em línguas, todos respondem com o imediato fechar de olhos e erguer de braços, enquanto um barulho estranho – engraçado mesmo, pela combinação de sons ininteligíveis – toma conta do grande espaço ao ar livre, nesse momento de cura.

Quem precisa de cura física levante a mão. Várias pessoas o fazem. O pregador ensina; coloque a mão na sua área enferma ou imponha a mão sobre a parte enferma do outro e repita:

Ó Pai, pela tua misericórdia, que vem ao encontro da minha miséria física e espiritual, neste momento eu ousou confiar em ti, eu submeto todo o meu ser a ti, eu renuncio a todo o mau, submeto essa parte do meu corpo enferma a ti, eu confio que pela tua misericórdia, tu podes curar-me. E me apropriado da tua promessa; “porão as mãos sobre os enfermos e eles serão curados”. Segue-se a oração em línguas, momento durante o qual, diz o pregador, *Jesus caminha no meio de nós curando-nos.*

Todos voltam a repetir uma nova invocação: *Jesus, submeto essa área do meu corpo a ti, e em ti eu digo: sê curada área enferma deste corpo que é templo do Espírito Santo. Sê curada em nome de Jesus. Confio em ti Jesus, e desde já agradeço pela tua cura.*

Louvem a Deus pela cura de vocês, agradeçam ao Senhor.

Quem se sentiu tocado agora mesmo pelo Senhor pode respirar bem fortemente, sentir a área que estava enferma do seu corpo. Quem recebeu algum tipo de sinal de cura, algum desaparecimento de sintomas, levante a mão – pede o animador.

As pessoas começam a se manifestar, referindo-se ao mal do qual se sentem curados e, embora o façam em voz alta, o pregador repete para que todos escutem: *a garganta parou de arder, parou o cansaço, ficou bom da coluna, do pé inchado – Glória a Deus –, da dor no ombro, calcificação no seio, do estômago – Amém. Mais cura física? Garganta, urina, dor de cabeça, de garganta. Uma salva de palmas para Jesus – pede.*

Agora a cura interior. *Quem conseguiu perdoar? Sentiu com isso um alívio físico? Amém, Aleluia, Louvado seja Deus.* O pregador começa a falar do alívio proporcionado pelo perdão, que representa um outro tipo de cura. Como sempre, vai buscar as parábolas de Jesus e as histórias do Antigo Testamento, agora até mesmo a psicanálise – com sua distinção entre o consciente, o subconsciente e o inconsciente – para mostrar os rancores que ficam guardados e o mal que eles promovem.

Pede que cada um tome as mãos do vizinho do lado, primeiro de olhos fechados, louvando o Senhor, depois olhando-o nos olhos: *O “irmão” representa aquele que você deve perdoar. Olhe-o e diga “eu te perdoo”.* *Abrace-o bem forte.* Seguindo a mesma seqüência, há uma invocação do Senhor, a oração em línguas, e os testemunhos de “cura”. Por fim, os louvores e cânticos.

Nesses momentos de cura há, ainda, dois aspectos que eu gostaria de destacar

e comentar.

Ao longo do ritual de cura, há as pessoas que “vêm” *o que* ou *quem* o Senhor está curando. Enquanto todos, de olhos fechados, oram em línguas, alguns dos presente têm uma *palavra de ciência* (outro dos dons do Espírito Santo), e declaram: *O Senhor me mostra que uma pessoa com um problema de dor nas costas está sendo curada neste momento* ou *o Senhor está curando neste momento um homem (ou mulher) que sofre com um problema de ouvido etc.* No grupo, há sempre aquele ou aquela que imediatamente identifica na própria cura aquela que fora objeto da *palavra de ciência*.

Esse dom de ciência, que os portadores fazem sempre questão de explicar não se tratar de adivinhação, estabelece, entre os que o possuem e os demais, uma outra significativa distinção. Num caso há a comunicação direta com Deus, que faz ver a essas pessoas o alvo de sua ação misericordiosa, enquanto os outros apenas a sentem. Convenhamos que, num e noutro caso, trata-se de maneiras distintas de aproximar-se de Deus.

Aquele que “vê” e aquele que sente a ação curativa do Senhor *experimentam* Deus de formas diferentes. Essa diferença fica mais clara quando colocamos a atenção nos *testemunhos*.

Testemunhar é sempre uma atitude pública, uma declaração, um depoimento de vida espontâneo, por meio do qual a experiência de Deus é relatada, de forma a salientar as transformações pessoais que ela promove. Embora aquele que possui o dom da ciência não identifique a pessoa, apenas o sexo e o tipo de doença que está sendo curada, ele se situa num patamar superior ao daquele que é curado. Ele “vê”, e essa visão é possibilitada por Deus, com quem estabelece uma relação mais íntima, de confiança, tornando-se o mensageiro de sua ação. A sua é uma enunciação simples, direta; a declaração daquilo que Deus está fazendo.

Os testemunhos reforçam a fé dos membros da RCC, consolidam a união do grupo e representam uma eficiente forma de proselitismo dirigida aos que acorrem pela primeira vez a esses eventos, além de fortalecerem o sentimento de reconhecimento individual no seio do coletivo, contribuindo para alimentar a auto-estima de cada um.

Os curados testemunham de modo detalhado e com grande emoção – algumas pessoas choram enquanto fazem seus relatos. Ressaltam o poder de Deus, sua infinita misericórdia, a emoção de a terem merecido, os detalhes da cura em questão, sua fé irrestrita na providência divina e a imensa gratidão pela graça recebida.

Durante o Seminário de Vida no Espírito Santo, no último Renascer, um animador apresenta os testemunhos. São tantos os que desejam testemunhar, que

é necessário fazer uma triagem. Depois de dois surdos-mudos que afirmam ter sentido a presença de Deus e recebido o dom da glossolalia, é anunciada uma mulher que foi curada a distância, ouvindo uma palavra de ciência, enquanto assistia a transmissão do Seminário pela rádio Boa Nova, na cidade de Pacajús, distante 60 km de Fortaleza.

Meu nome é Cláudia, sou lá de Iguatu. Eu ontem amanheci com um problema de cansaço e um pouco de dor na coluna. Pela manhã fiz minhas coisas, lavei roupa. Quando foi à tarde sintonizei na rádio Boa Nova. Foi mesmo na hora que o Carmélio [nome do animador do grupo] estava falando sobre o Evangelho. Aí ele falou; vai ter o intervalo para o momento de cura. Aí eu peguei ligeiro, fiz minhas coisas... quando, eu não sei se foi o Carmélio ou o rapaz que transmite a rádio Boa Nova, falou: neste momento Jesus está curando uma pessoa que está com dor nas costas e um pouco de falta de ar... [Aqui Cláudia não contém a emoção e irrompe em prantos] ...Ó, eu não conseguia nem falar, nem cantar. O Carmélio dizia: se animem, mas eu não conseguia. Quando ele disse assim: vocês que estão no estádio [local do encontro], agora vocês vão ser curados, ele não falou o pessoal que estava em casa. Eu disse: ele não falou no meu nome, mas eu vou me concentrar. Quando terminou a cura, que eu me virei, menino, eu num vou mais tomar remédio não... aí eu peguei um comprimido e gritei Ah!!!... aí passou. Quando passou, aí eu disse: tenho fé em Deus que eu vou pr'o Renascer, por mais longe que seja, porque a fé em Deus... não quero nem saber a hora que eu vou chegar em casa. Eu só vou sair daqui depois da missa. Eu digo pr'a vocês: eu tô curada da minha dor na coluna. Do meu cansaço, se Deus quiser serei curada.

Seguem-se cânticos de louvor.

Alguém toma a palavra para novo testemunho.

Foi dada uma palavra de ciência: uma senhora sendo curada de um problema no ouvido, e “essa pessoa era eu”. Há muito tempo tenho esse problema no ouvido. Aí ele falou e eu senti que era eu. Uma secreção... aí eu fiquei boa de repente, a senhora era eu. Bendito seja o nome do Senhor, Louvado seja Deus.

As curas, no entanto, não dizem respeito apenas aos males do corpo, ou mesmo aos ódios e rancores. Presenciei testemunhos de mulheres que agradeciam e louvavam a Jesus por terem sido “curadas” da desconfiança de adultério por parte de seus maridos. Isso depois de ouvirem uma palavra de ciência sobre a ação curativa de Jesus, num caso desse tipo.

Também há testemunhos “de alerta”, como o da jovem que diz o seguinte:

Após um Seminário de Vida no Espírito Santo, vim para o Shalom... procurei trazer também meus amigos... sem preparação resolvi trazê-los para perto de Jesus. Cometi um erro... não consegui porque eu não tinha essa preparação. Comecei a cair no mesmo erro, no pecado que eles cometiam. Resolvi regressar [à comunidade Shalom e à RCC]. Senti que fui curada, per-doadada... renasci.

Como em muitas ocasiões em que os testemunhos não são bem claros, ou às vezes quando são até meio desconexos, o animador explica: *ela ficou fraca porque não perseverou, e os colegas que ela queria trazer pr'a Jesus acabaram levando-a de volta. Pela interseção de Santa Terezinha ela voltou.*

Há, ainda, os que testemunham apenas sua experiência do Espírito Santo, o fato de “tê-lo recebido no coração”, não implicando isso nenhuma forma de cura daquelas aqui relatadas, mas tão somente “na extrema felicidade de ter sido tocado”.

Um testemunho dá conta de cura mais complexa:

Eu tinha displasia... cisto nas duas mamas. No momento de cura, o missionário impôs as mãos em mim e eu senti algo envolvendo meus seios, como se tivesse feito alguma cirurgia. Começou a dar um alívio muito grande. Senti que fui curada. Hoje a Estela disse que uma pessoa foi curada de nódulos na mama... fui eu, estou curada. Obrigada Deus.

Não sei se por coincidência, nesse dia, nem a fé das testemunhas ou sua certeza de cura, impediram uma observação por parte do animador: “Nós orientamos que todas as pessoas curadas fisicamente procurem um médico pr'a confirmar a cura”.

Nesses testemunhos, é também a infinita pequenez do homem diante da divindade que se destaca. Experimentar Deus é comunicar-se com ele. Uma comunicação de ordem pessoal, entre o indivíduo e Deus, no ato de “ver” Jesus curando, ou de se sentir curado.

Mas essa experiência é compartilhada através dos testemunhos, num outro estágio desse processo de comunicação que não estaria completo sem os dois momentos. Os testemunhos, ao representarem a partilha das experiências individuais, fazem surgir a comunidade, à qual reforçam os laços de pertença.

Assim, pode-se dizer que os rituais contribuem para instituir o grupo que conhecemos como carismáticos, caracterizando-o, definindo-lhe os limites. Promove a união entre seus membros e reforça-lhes o sentimento de pertença. Institui e reforça a hierarquia, separa os “mundos” (espiritual e social; dentro e fora da comunidade),

legítima um sistema de valores, reproduzindo-o e transmitindo-o e, finalmente, vai construindo também uma visão alternativa de sociedade.

2.6. A Força da Palavra

Fica difícil, ao analisar o universo carismático e sua comunicação, utilizar modelos prontos, rotulando-a de oral, escrita ou gestual. Não restam dúvidas de que ela engloba elementos dos três tipos, na combinação particular dos símbolos cristãos pela qual é responsável. Além do gestual, há que considerar a oralidade dos cânticos, das orações livres ou não, no vernáculo ou em línguas, e dos testemunhos.

Trata-se aqui de diferentes tipos de práticas languageiras: práticas orais, escritas e gestuais; de tipos variados de discursos, cujo estudo aprofundado exigiria, para cada um deles, muito mais que o espaço e os propósitos deste trabalho.

A análise dos “deslizes semânticos” que fazem a especificidade da reinterpretação da Bíblia pelos carismáticos, no caso de sua utilização na articulação entre o religioso e o político, eu a deixo para o capítulo IV.

Considere-se, no momento, a “dimensão oral” do cristianismo primitivo que a Renovação Carismática Católica – tanto quanto o pentecostalismo protestante – pretende recuperar.

Tornou-se freqüente, nos estudos do cristianismo pré-helênico, segundo o teólogo Harold Hunter (1996), a “redescoberta” da “inocência narrativa” e a conseqüente distinção entre a teologia, que apela para a reflexão, e a narrativa, que se apóia nas impressões. Hunter “queixa-se” de que tais pesquisas acadêmicas se encantam com a “redescoberta” dos primeiros séculos cristãos, enquanto desprezam as manifestações históricas e contemporâneas do mesmo fenômeno.

Se isso acontece entre pesquisadores acadêmicos anglo-saxões, não se pode dizer o mesmo dos brasileiros. Entre nós, o que me parece estar marcando os estudos sobre o pentecostalismo e o carismatismo, naquilo que eles têm em comum, ou seja, a ênfase na dimensão de emocionalidade atribuída à ação do Espírito Santo, não é a desqualificação de sua dimensão oral. Pelo contrário, o destaque conferido à força da palavra enunciada não é estranha a essas análises, nem tampouco a importância e significado dos testemunhos, dos cânticos e das orações.

No caso dos carismáticos, observe-se que expressões do tipo: *Bendito seja o nome do Senhor; Jesus, submeto essa área do meu corpo a ti*, ou *Senhor confio em ti*, possuem a força performativa de que nos fala Austin (1990). Equivalem a ações. Proferi-las não é descrever mas “fazer” algo.

Gostaria de discutir a natureza oral dessa linguagem carismática. Recorro a

Bernard Lahire (op. cit.) e a sua reflexão sobre a impropriedade de se definir oralidade simplesmente pelo uso da voz, afirmando que melhor seria falar de formas sociais orais e formas sociais escritas. Ele lembra que as coisas ditas podem ser os produtos de formas sociais escritas; nos objetos por elas construídos, nas formas de raciocínio que elas expressam, no tipo de enunciação nelas implicado, na relação com o que é dito, na relação com o mundo e com o outro que as caracteriza.

Imagine-se, como alternativa ao par “oral/escrito” – como proposto por Lahire e mais pertinente neste caso –, que existe uma relação “oral-prática” com a linguagem e com o mundo, e uma outra “descritiva-escolar”, e que nesta a linguagem pode ser distanciada, afastada, tomada como objeto, enquanto na primeira há a impossibilidade de considerar a linguagem como dissociável daquilo que ela permite evocar, fazer, dizer, construir como situação possível.

Considere-se que, no universo carismático – tal como entre os demais pentecostais –, é sobretudo à Bíblia que se recorre como referência para pensar a realidade e orientar as condutas individuais e coletivas, e seremos forçados a pensar na existência de pelo menos duas “leituras” do livro sagrado.

Quanto mais baixo o nível sociocultural e de escolarização menor a possibilidade de “interpretar” o texto sagrado, estabelecendo a relação entre ele e a vida cristã hoje. As pessoas nessa situação tenderiam àquela que eu chamaria de leitura textual da Bíblia, sem qualquer distanciamento em relação ao texto e às exigências do cotidiano.

Os analfabetos, os semi-alfabetizados e os de pouca escolaridade – imensa maioria dos brasileiros – teriam menor capacidade para fazer ou mesmo para acompanhar – quando feita pelos conferencistas e pregadores do ministério de ensino – as interpretações que possibilitam, por exemplo, a articulação entre o religioso e o político de que trato no capítulo IV. Afinal, ela exige um nível de abstração que não se coaduna com a “concretude” da leitura acima descrita.

Penso que se pode buscar elementos para essa reflexão também em Vitor Turner e na sua referência a São Francisco de Assis, exemplo de pertença a uma comunidade de tipo existencial ou espontânea, cujo pensamento é imediatista, pessoal e concreto, no qual as idéias aparecem como imagens. Esse modo de pensamento concreto e imagético seria característico daqueles que vivem uma relação direta com os demais e com a natureza; aparecendo as abstrações como opostas ao “vivido”.

Assim, a própria utilização da Bíblia como referência, e não apenas a pretensa oralidade da comunicação em meio carismático, está a merecer uma análise mais refinada. Principalmente se considerarmos a pouca atenção até agora conferida pelas pesquisas à riqueza desse universo, seja entre pentecostais, neo-pentecostais

ou carismáticos.

Desses grupos, a comunicação tem sido analisada quase somente através da glossolalia ou do uso que, sobretudo aqueles, fazem dos meios eletrônicos de comunicação de massa. Veja-se, pois, nesta reflexão uma tentativa de ampliar o espectro de análise, ainda que, no momento, alguns aspectos sejam apenas sinalizados, como o acima referido.

Notas

¹ Júlia Miranda. *Horizontes de Bruma – os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

² Op. cit.

³ Além dos grupos de oração, a RCC possui duas outras formas principais de agrupamento: as comunidades de aliança e as comunidades de vida, cujas características ver-se-ão adiante, na forma como as representam os que delas participam.

⁴ Por cristianismo de libertação latino-americano entenda-se as práticas pastorais e políticas de segmentos cristãos que tomam impulso no seio do catolicismo, nas Américas do Sul e Central, a partir dos anos 60, caracterizadas pela preocupação em unir fé e ação política transformadora da realidade social.

⁵ O *Queremos Deus* é um encontro promovido pela RCC, com o beneplácito da Arquidiocese de Fortaleza, e que, este ano na sua décima primeira versão, reuniu 150 mil pessoas para cantar, orar, louvar e escutar a pregação do Evangelho. O encontro dura das 3 h da tarde às 8 h da noite, incluindo uma missa celebrada pelo cardeal arcebispo da cidade e a procissão do Santíssimo Sacramento.

⁶ O *Renascer*, também chamado “carneval dos carismáticos”, reúne, durante o período momino, membros da RCC da capital (alguns vêm do interior), para atividades como cursos de formação, seminários do Espírito Santo, cânticos, orações, louvores, sessões de cura, confissão, adoração do Santíssimo Sacramento e missa. O *Renascer* é uma iniciativa da comunidade *Shalom*. Este ano, a sua décima segunda versão reuniu, nos três dias do carnaval, 10 mil pessoas no colégio Geo-Dunas, cedido pelo seu proprietário, conhecido empresário e político. A comunidade carismática, a *Obreiros da Tardinha*, também reuniu em encontro semelhante cerca de 4.500 fiéis, num outro local da cidade, no IX *Semear*.

⁷ Os depoimentos são de membros da RCC em Fortaleza, embora alguns integrem instâncias nacionais. Quando forem utilizados depoimentos de carismáticos de outras localidades, no Brasil e no exterior, esse fato será destacado.

⁸ O bispo de São Félix do Xingu, Dom Pedro Casaldáliga, é um dos que têm críticas. Ao jornal *O Estado de São Paulo*, afirmou: “Não sou contra a música nem a dança, mas tenho medo de que isso se transforme num show para a mídia, cheio de emoção e aleluias, mas sem nenhum comprometimento com a fé verdadeira e o projeto de Deus. Como o bom samaritano, não se pode esquecer o comprometimento social e econômico” (edição de 24/01/99).

⁹ Mesmo o papa João Paulo II, na exortação *Christi Fideles Laici*, adverte que os carismas podem semear confusão.

¹⁰ No Brasil já se tornou consenso apresentá-la como a melhor forma da Igreja Católica enfrentar o grande crescimento das denominações neo-pentecostais. No Zaire, os párocos são incentivados pelo episcopado a “cuidarem” da RCC, para evitar “os abusos de poder de certos pastores, e de formá-los teologicamente para enfrentar o sincretismo ambiente” (Hebrad: 1991).

¹¹ Impossível não lembrar o “outro” Moisés, do Antigo Testamento, que recebe diretamente de Deus os mandamentos, nas suas tábuas.

¹² O padre Jonas Abib propõe, em 1978, a um grupo de jovens que dediquem um ano ao serviço do Senhor, lendo a Bíblia, orando e evangelizando. Eles fundam, depois, uma comunidade, que está na origem da rádio Bandeirantes.

¹³ Os carismas são descritos como dons do Espírito Santo. “A efusão do Espírito” – diz Hebrad – “pode vir através da prece e imposição das mãos de um terceiro, ou espontaneamente (...) marca uma transformação radical do indivíduo, como se se tratasse de um novo nascimento (...) o Espírito reativa a graça do batismo para que ela dê todos os seus frutos” (op. cit.). Eles não são concedidos aos indivíduos isoladamente, mas no interior da socialidade que lhe é própria.

¹⁴ Cujo acontecimento instaurador é o Pentecostes judeu, do ano 30, vivido pelos discípulos de Jesus. Reunidos para rezar, eles sentem enfraquecer a esperança fundada na ressurreição, quando, subitamente, seus temores se dissipam, um sopro forte invade o cenáculo e sua fé é renovada por línguas de fogo que descem sobre eles. Saem então anunciando, em todas as línguas, Jesus Cristo ressuscitado, chamando à conversão e ao batismo, curando os enfermos. Está na Bíblia.

¹⁵ Assim são chamados os retiros espirituais de leigos católicos.

¹⁶ As universidades de Notre-Dame (South Bend), Duquesnes (Pittsburg) e do Estado de Michigan.

¹⁷ Segundo seu administrador permanente, o ICCRO tem como objetivos: a promoção do batismo no Espírito Santo, a ligação entre os diferentes comitês de serviço nacionais, a publicação de um boletim de intercâmbio, a organização bianual de encontro de dirigentes, a prestação de serviços aos países carentes de meios e material, a tarefa de fomentar uma unidade sem impor a uniformidade e de tornar a RCC mais conhecida no seio da Igreja Católica.

¹⁸ Hollenweger destaca que os principais elementos doutrinários do pentecostalismo estão no catolicismo traduzido por John Wesley (século XVIII), fundador da igreja metodista e pelo movimento de santificação americano. Destacam-se, entre esses elementos: a teoria do livre arbítrio, uma estrutura eclesial episcopal, a divisão da realidade numa esfera natural e outra sobrenatural – como no catolicismo pre-conciliar – e a previsão de uma série de graus no processo de conquista da salvação – um *ordo salutis* –, entre os quais a sequência representada pela conversão e o batismo no Espírito Santo.

¹⁹ Para Siepierski (1997), no entanto, existiria um pentecostalismo clássico (Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil), um pentecostalismo neo-clássico (Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Evangélica O Brasil para Cristo e Deus é Amor) e, finalmente, um pós-pentecostalismo (Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus, entre outras).

²⁰ Um dos carismas do Espírito Santo, a *glossolalia* significa a capacidade de falar e/ou orar em línguas. Ela “acentua a inadequação da linguagem face ao terrível mistério de Deus” (Macchia: 1996).

²¹ Os nomes de membros da RCC aqui citados são fictícios, para proteger-lhes a identidade, embora eles não tenham feito explicitamente essa solicitação.

²² Os carismáticos costumam dizer que nessas comunidades de vida vive-se da “providência divina”. Ela está aqui representada pelas contribuições dos integrantes mas, principalmente, pelos financiamentos internacionais. A Lumen 2000, criada, em 1982, por grandes empresários europeus, americanos e sul-americanos, e financiada por Piet Derksen, é o principal suporte financeiro, com um orçamento anual que varia de 1 a 2 milhões de dólares (Hebrard: op. cit.) Na América Latina – e particularmente no Brasil –, ela é representada por Bobby Cavnar e possui um satélite para suas transmissões. A rádio Bandeirantes (1980), em São Paulo, mantida por ela, cobre todo o país, sem nenhuma publicidade, contando apenas com a “providência”, neste caso de 200 mil dólares. Além disso, eles editam milhares de fitas cassete por mês e suprem com programas outras 20 estações. Hebrard lembra que “os bispos sul-americanos foram bem claros; Lumen 2000 deveria atuar em colaboração com a mídia católica e respeitar a cultura do país no qual ela atua”. Afirma ainda que um carismático francês comentou sobre essas emissões, no Brasil, que “são muito americanas, pobres, papistas, arquitecônicas e com uma inflação de Maria” (op. cit.). Eis um fenômeno à espera de análise por parte dos cientistas sociais.

²³ Isso foi afirmado por vários depoentes, ao longo da pesquisa.

²⁴ Observou-se que esses grupos de oração reúnem pessoas de um mesmo meio socioeconômico.

²⁵ No Brasil, o melhor exemplo é o da comunidade carismática Nossa Senhora das Graças de Morro Doce, localizada no quilômetro 23 da Rodovia Anhanguera, no extremo oeste da cidade de São Paulo (Pierucci e Prandi: 1996); e no exterior, a experiência do El Rancho del Señor, na cidade mexicana de El Paso (Hebrard: op. cit.).

²⁶ Júlia Miranda (op. cit.).

²⁷ Paulo Mindello, por exemplo, faz palestras sobre as *falsas doutrinas*, nos Seminários de Vida no Espírito Santo. Palestras durante as quais os participantes são convidados a renunciar à adivinhação, à astrologia, aos agouros, à feticharia, à magia, ao espiritismo, à invocação dos mortos, à umbanda, à quimbanda, ao candoblé, ao tarô, à cartomancia, aos búzios, à bola de cristal, às supertições e às sociedades secretas como a maçonaria e os Rosa Cruz. “O cristão não pode viver com outras doutrinas, porque são coisas inconciliáveis”.

²⁸ Nesse caso, utilizo o nome verdadeiro, até porque se tivesse que escolher um, outro não poderia ser senão aquele do patriarca a quem o deus do Antigo Testamento entregou “as

tábuas da lei”. O novo Moisés recebeu do Espírito Santo as orientações para elaborar as regras que orientam a conduta dos membros da Comunidade Shalom e suas relações com a sociedade.

²⁹ Essa expressão é da autora.

³⁰ Até agora não nos foi possível encontrá-lo a sós, para uma conversa.

³¹ O autor se refere às reflexões de Kant sobre *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris: Vrin, 1979).

³² Partilhar é o ato de conversar por alguns minutos, com a pessoa mais próxima fisicamente, sobre o assunto objeto de uma pregação ou palestra, a que são instadas as pessoas presentes nessas ocasiões.

Ética, política e carismas

Entendido o Estado moderno, fundamentalmente, como uma sociedade do trabalho organizado sob forma de luta metódica do homem contra a natureza, onde o cálculo e a busca da eficácia teriam se tornado o novo “sagrado”, pode-se afirmar que o político fica reduzido ao econômico.

Como pensar, então, a autonomia da esfera política não apenas em relação à econômica, mas também face à religião, já que a sua natureza secular se apresenta como algo indiscutível, evidente? E como pensar a ética na política sem confundir-la com as “leis do mercado”?

A filosofia contemporânea aponta para a mesma direção através do pensamento, por exemplo, de Éric Weil, Jurgen Habermas e Paul Ricoeur, todos eles preocupados com a ação razoável, mais do que apenas racional, no interior do Estado, tomado este como a organização de uma comunidade histórica. Essa organização, e a articulação entre instituições, funções, papéis sociais e esferas de atividades que torna a comunidade um todo orgânico, é o que faz da ação humana uma ação razoável, diz Ricoeur (1983). Logo, o sentido da ação racional é inseparável da intenção ética.

A função razoável do Estado seria, então, a de conciliar duas racionalidades: o racional técnico-econômico e o razoável acumulado pela história dos costumes. Ele representaria a síntese do racional e do histórico, do eficaz e do justo.

A dificuldade presente na ênfase, ora na forma ora na força, com que a filosofia política define o Estado, conduzindo, no primeiro caso, à questão do poder, e no segundo, ao aspecto constitucional, seria superada pela instituição do Estado de direito. Democrático, orientado por leis, garantidor de liberdade e igualdade.

Chega-se, assim, à reflexão ética; ao político como a esfera onde se exercitam, onde se pensam valores passíveis de assegurar ao Estado as funções acima definidas.

Cada sociedade, no entanto, pensa-se eticamente com base nos valores consensuais, deixando à margem dos questionamentos as motivações, justificações e mesmo a origem desses valores. E quando o faz, do lugar da filosofia, não leva

em conta, no mais das vezes, a história, a cultura ou as particularidades sociais.

O que se verifica em relação às sociedades ocidentais – incluídas as americanas, latinas ou não – é que elas bebem em fontes comuns, quais sejam: a cristandade medieval, a Renascença, a Reforma, o Iluminismo e as ideologias socializantes e estatizantes do século XIX. Mas cada cultura ou subcultura recebeu e incorporou diferentemente essas contribuições. Haja vista a já destacada especificidade da influência ibérica sobre a sociedade brasileira e suas implicações religiosas e morais.

Desse modo, o consenso possível em cada sociedade se constrói em cima de valores descolados de suas respectivas raízes ou, dito de outra maneira, de valores retrabalhados culturalmente. Ademais, as exigências democráticas que se colocam ao Estado de direito implicam a tolerância para com as crenças de todos, a despeito da garantia do consenso, impedindo, de certa forma, um mergulho até as origens. Está criado, assim, o dilema ético contemporâneo.

No cerne desse dilema, o do pensamento sobre as referências éticas no interior de uma sociedade, um lugar especial cabe à questão ampla e complexa das relações entre política e religião. Até porque algumas teses famosas¹ têm mostrado a importância desta última para dinamizar a adesão de todos a ideais comuns, ainda que sob a denominação de “religião secular”.

Entretanto, não apenas as “religiões cívicas” permeiam a política neste final de século XX. Assistimos, em inúmeras sociedades, sobretudo no antigo “Terceiro Mundo”, a novas formas de vinculação entre o religioso e o político – relativas tanto à tradição cristã, quanto à islâmica e à judaica.

Nelas, o objetivo é o de estabelecer, entre a mensagem religiosa e a crise da sociedade, uma adequação que se pretende diretamente operatória no campo político.

A existência de uma dimensão extra-social onde toda sociedade situa o seu fundamento último, onde ela vai buscar seu horizonte comum de sentido, leva Jean-Paul Willaime (1981) a elaborar uma tese instigante. Não tanto pela originalidade do que nela se articula, mas pelas questões a que dá lugar, se pensadas as particularidades culturais das sociedades de tradição cristã, por exemplo. Por isso, traço-lhe aqui as grandes linhas.

Ele afirma que se a religião, inquestionavelmente, não mais está presente na institucionalização daquelas a que chama de sociedades ocidentais, ela representa, no entanto, a dimensão “instauradora” referida acima. É responsável pela constituição de uma ordem significativa a que denominamos sociedade: espaço simbólico onde os atores têm a sensação de agir e reagir com base numa estrutura fundamental de sentido.

A conclusão é que essa seria a “função infrapolítica” do religioso cristão nas

sociedades ocidentais. “Infrapolítica” na medida em que o religioso significa menos por sua presença como ordenadora da sociedade, do que pelo fato de que exista uma ordem, um espaço simbólico onde os atores se reconhecem como integrantes de um mesmo mundo.

Pode-se imaginar quais seriam as implicações de uma fusão das funções infrapolítica e política (quando um poder se apropria diretamente desta referência extra-social e a utiliza como legitimação de suas escolhas e da sua política). Para fugir a elas é que o autor insiste em que essa referência deve ser mantida a distância, formando uma estrutura triangular com a sociedade e os dirigentes políticos.

No discurso contemporâneo de lideranças brasileiras, políticas e sindicais, entre outras, a ética parece contraposta a uma certa forma – a hegemônica – de conceber o político, ou de fazer política, quando não é simplesmente apresentada como “fundamento” para a ação. O apelo ético, que até pouco tempo foi tradicional dos setores políticos de direita, é hoje, frequentemente, identificado aos movimentos liderados pela Igreja Católica, seja a ala considerada “progressista”, sejam outras correntes no seu seio.

Essa “onda ética” parece apoiar-se em certas suposições bastante questionáveis, quais sejam: considera-se, primeiramente, que o termo “ética” possui significado único e conhecido de todos. Imaginando que aqueles que utilizam o apelo ético como tentativa de mobilizar para a ação (apoios variados que vão até o voto) realmente concebem a política como uma instância permeada por valores, acredita-se, ainda, que essa visão seja partilhada, inclusive, pelo “homem comum”, que ele tenha consciência disso, conheça esses valores e esteja apto a discuti-los.

Finalmente, há a suposição da existência de uma fundamentação última e universal para nossas ações, o que isolaria dessa problemática a discussão da pluralidade de referências éticas no interior de uma mesma sociedade e de suas implicações.

Particularizando-se o caso brasileiro, portanto, entendo ser importante considerar, como elemento imprescindível à análise das possibilidades mobilizadoras do apelo ético – e que não parece merecer a devida atenção da parte dos que o utilizam –, a multiplicidade de sentidos atribuída ao termo *ética* entre nós. Só então será possível pensá-la na política, conforme as “construções” de natureza religiosa ou não.

Para além das nuances introduzidas na sua concepção e estudo pelos especialistas da academia, há que considerar as “construções particulares” da ética por parte de segmentos da população que, entre outros aspectos, não incorporaram a expressão ao vocabulário, com implicações práticas imediatas, utilizado no seu

cotidiano. É o caso da grande maioria de brasileiros com pouca ou nenhuma escolaridade aos quais me referi no capítulo precedente.

Toda tentativa de entender o contexto contemporâneo no que toca à veemência do apelo ético, sobretudo no campo da política, parece-me, finalmente, dever partir da constatação da impossibilidade de uma fundamentação última e universal de nossas ações nos dias atuais, com o que se abrem espaços para a utilização de referências éticas as mais diversas – numa atitude de relativismo, niilismo ou decisionismo puro, cujas implicações foram apontadas por Rouanet (1994).²

Tome-se a afirmação segundo a qual, no Ocidente, a religião – cristianismo – representa a “dimensão extra-social onde toda sociedade situa seu fundamento último, onde ela vai buscar seu horizonte comum de sentido”, e será lícito levantar algumas questões:

Como pensar a religião numa reflexão sobre a pluralidade de referências éticas no interior da sociedade? É possível conceber o cristianismo como referência ética, indistintamente, com base em constatações tais como a tradicional utilização de símbolos religiosos pelos homens públicos e, em particular, pelos políticos em campanha?

O pluralismo religioso, também verificado no interior de cada tradição ocidental – do cristianismo entre elas e aqui particularmente do catolicismo – exige que se reflita sobre a especificidade das construções da religião como referência ética para pensar a sociedade e a política, pois elas têm lugar no interior de cada grupo e estão intimamente relacionadas ao *ethos* desenvolvido através da crença e da prática religiosa de seus adeptos.

Assim, considerando-se a sociedade brasileira, onde nem todos são católicos, carismáticos, ou sequer se dizem religiosos, poder-se-ia classificá-la, no que se refere às representações da política e da ética, de forma dicotômica? Católicos *versus* não católicos ou religiosos *versus* ateus?

Minha resposta seria não. Pelo menos se queremos refinar a análise, de modo a entender cada espaço de sociabilidade instituído pelos diferentes grupos religiosos como laboratórios comunitários de construção de sentidos sociais. As práticas cotidianas, a especificidade das relações sociais e das formas de comunicação que lhes são próprias se constituem momentos significativos de construção do religioso.

Logo, se a intenção é compreender – tal como neste estudo – sua articulação com o político, é preciso observar esses espaços de sociabilidade. Ali, a combinação entre as duas esferas não é uma “etapa” posterior; representa também um processo de “construção”, que se confunde com a da religião ela mesma.

Lembre-se que a utopia da “sociedade outra”, também entre os carismáticos,

leva seus porta-vozes políticos a apresentarem a própria ação política como alternativa àquelas que eles chamam de “práticas viciadas”.

3.1. O que é Política? E Ética?

A análise das correntes sociais na qual a reivindicação ética se traduz fundamentalmente pela revolta contra as morais estabelecidas leva Isambert, Ladrière e Terrenoire (1978) a conferir à ética um sentido mais amplo, de modo a fugir da sua identificação com a moral, transformada num setor particular de atividade – a vida moral.

Moral seria o sistema (ou sistemas) estabelecido de normas e valores, enquanto a ética engloba, principalmente, a atividade pela qual se constituem, se reforçam ou se destroem aqueles sistemas. Os diferentes atores sociais, nos modos de representar e de usar são também responsáveis por “construções éticas particulares”.

Tomando-se o caso brasileiro, identifica-se, sem muita dificuldade, aquela a que poderíamos chamar de tensão contemporânea entre o ético e o político. De um lado, o político – como esfera ou dimensão – concebido de acordo com o paradigma instituído pela modernidade – e que é objeto das teorizações e textos acadêmicos – com sua pretensão a uma ética secular. De outro, a maneira pela qual a população, tomada de forma genérica (sem incluir a “visão especializada”), concebe e relaciona ética e política.

Na primeira concepção, a verdade foi substituída pela autoridade e o conteúdo pela forma, ainda que seja conservada a importância da democracia, não apenas política mas também social, como lembra Ribeiro (1994).

No que diz respeito à sociedade, observa-se que, cada vez mais veementemente, a reivindicação ética se expressa “contra” o político, ou buscando “fundá-lo”. Em ambos os casos, estamos diante da ética como elemento que se pretende “primeiro” e que se toma como fundamento para a ação.

Entre nós, os grupos de natureza religiosa permanecem, no seio da sociedade civil, como espaços concorrenciais do Estado na regulação de condutas. Para tanto, não apenas criam ou reativam tecidos comunitários mas, muitos deles, de forma cada vez mais explícita e assumida como consequência necessária, estendem à política seus valores, interesses e atividade conjunta – carismáticos, evangélicos e pentecostais. Senão, também de forma deliberada, a ignoram veementemente, como as Testemunhas de Jeová.

Em qualquer dos casos, a posição assumida em relação ao político está relacionada à forma de valorá-lo; positiva ou negativamente.

Em todas elas o tom é dado pelo estabelecimento de uma ligação, ainda que indireta – e no mais das vezes não explicitada – com o religioso. Mais frequentemente – por conta da tradição brasileira –, a referência parece ser o imaginário cristão, através de um conteúdo determinado, mas pouco preciso, qual seja o apelo à justiça, à solidariedade e à honestidade.

Quando, por exemplo, se pensa a qualificação de candidatos segundo a dicotomia consagrada do “bem” e do “mal”, ou quando concebemos o homem público como um “salvador”, está-se, de certa forma, retomando a antiga vinculação entre moral e religião como definidora do político.

Nesse caso, a democracia, entendida através de sua manifestação lotérica do voto, corre o risco de perder todo o sentido e, por conseguinte, o valor. De uma competição entre adversários em que a democracia da forma transformou a política de hoje, voltaríamos à guerra entre inimigos que caracteriza sua concepção religiosa e conservadora (Ribeiro: op. cit).

Mas não me parece ser esse o modelo para entender o empenho – e o sucesso – de evangélicos, pentecostais e carismáticos na participação político-partidária e dos adeptos do cristianismo de libertação também para além dos limites eleitorais.

O interesse maior que desperta a análise dos fenômenos empíricos em que se articulam religião e política no Brasil de hoje reside exatamente no fato de que precisamos construir sobre eles “novos olhares”.

Lembre-se que a especificidade do político se construiu, na modernidade, contra a absorção numa uniformidade ética, enquanto o campo ético tende a se definir por uma dupla característica: a pretensão à universalidade e a fundamentalidade prática. Assim, não faz sentido falar de relações “entre” ética e política, mas de ética “na” política.

A ética, hoje – para Isambert, Ladrière e Terrenoire (1978) –, se manifesta nas brechas deixadas pelas especificidades, seja porque não existem, seja porque se desmancham. A irupção da ética em política pode ser vista como o protesto contra aquilo que tende a reduzir a prática política a uma relação de forças, ao deslocamento da valoração do resultado para a ação ela mesma.

Interessa às ciências sociais, particularmente, entender como os discursos éticos tentam se autonomizar, identificando o “motor” dessa autonomização. Acompanhar os processos de “eticização” e “des-eticização” de certas esferas do campo político.

Esse processo, porém, só poderá ser compreendido no contexto da multiplicidade social e política das sociedades determinadas. E, no caso da eticização de natureza religiosa, das particularidades próprias a cada confissão. Essa foi a conclusão a que cheguei, com base, entre outros elementos, nos resultados de uma

pesquisa realizada em meio popular.

Durante três meses de observação direta e permanente, e de longas entrevistas abertas, à frente de uma equipe de pesquisadores, num bairro da periferia de Fortaleza, coletei material para pensar tanto a ética quanto a política que se constroem no cotidiano desses segmentos, além do lugar aí ocupado pela religião. Junto a homens e mulheres comuns, de pouca ou nenhuma escolaridade, considerados como sínteses individualizadas e ativas da sociedade; como lugares da reapropriação singular do universo social e histórico que lhes concerne (Ferrari: 1990), buscou-se identificar, além das representações da política, os valores que a ela se relacionam, uma vez que o apelo ético supõe, da parte dos que o utilizam, a importância decisiva da valoração como elemento de constituição das motivações para a ação.

Para efeito da pesquisa, os objetivos restringiram-se a um mergulho no universo das representações populares. Intencionalmente, não se utilizou o termo “ética”, buscando construir, indiretamente, através dos depoimentos,³ um quadro valorativo formado a partir de referências do cotidiano. Ele é a realidade “por excelência” dos homens e mulheres, de suas relações diárias com o mundo, e possui, portanto, “um caráter predominantemente impositivo e urgente para a consciência”.

Como tema e categoria analítica nossos, não falamos em “ética” com os entrevistados. Para eles, talvez nem o termo fosse conhecido, ou, em caso afirmativo, a idéia sequer se constituísse numa questão ou mesmo numa exigência para a política.

Na verdade não sabíamos o que eles entendiam por política. O importante era ouvi-los e instá-los a relacionar a política, seus atores e seu papel, ao cotidiano, à comunicação midiática e interpessoal, às coisas e sentimentos a que dão importância e, finalmente, àquilo que entendem como deveres e direitos.

Esse conhecimento “do senso comum”, fruto da forma pela qual os sujeitos representam-se a si próprios e as suas circunstâncias, é construído no cotidiano. É, conforme já salientado, um conhecimento voltado para a ação, “comprometido” com a prática, e que se ignora enquanto formalização de uma particular concepção da realidade. Não é discursivo, como *corpus* sistematizado, mas é passível de verbalização, no relato das experiências e dos projetos.

É ainda um conhecimento que se refere à atividade astuciosa e dispersa a que De Certeau chama de “produção dos consumidores”.

Utilizando como pressuposto o fato de que as eleições presidenciais de 1994, pelas características únicas de que se revestem,⁴ aliadas à consolidação de uma nova forma de fazer política, na qual ganha destaque a participação da mídia – principalmente a televisão – representam um momento privilegiado de realização

do político, a pesquisa foi realizada seis meses após o pleito.

Também as eleições de 1989 e os acontecimentos traumáticos que se lhe seguiram – culminando com o *impeachment* do primeiro presidente eleito após a ditadura – bem como os primeiros meses do novo governo, são considerados na perspectiva de longo prazo adotada.

Assim, cumpre esclarecer que todos esses acontecimentos, considerados através de sua “construção” televisiva, além da campanha propriamente dita (com seus debates e horário eleitoral gratuito), dos telejornais e telenovelas do período,⁵ integram esse quadro de informações e referências comuns ao segmento popular cujas representações da política e dos valores a ela relacionados nos interessam.

Ou seja: Como a política, os políticos, os partidos e a participação representam o universo político? Que valores e comportamentos os relacionam? Que opinião têm sobre esse universo de conhecimentos e práticas sociais?

3.2. Para que Partido?

Sem a menor dificuldade, é possível identificar uma característica dos nossos homens e mulheres comuns, no que diz respeito a sua representação do sistema político brasileiro: *Partido é tudo igual...voto pela pessoa, de qualquer partido.*

Mesmo que nenhum dos adultos, jovens e velhos atribua importância aos partidos políticos, deixam claro, por outro lado, que observam critérios para a escolha de seus candidatos. Aqueles que votam em branco ou anulam o voto, fazem-no movidos pela convicção de que nenhum deles vale o voto, ou porque levaram a descrença na política e nos políticos – outra unanimidade entre os depoentes – às últimas consequências.

Aspecto também significativo a ser destacado é o fato de que o desconhecimento da estrutura partidária, das funções próprias de um partido político e da relação entre candidatos e partidos, bem como daquilo que identifica cada um deles e, conseqüentemente, os diferencia dos demais, leva não apenas à pouca ou nenhuma importância a eles atribuída, mas vai além. Identificou-se uma explícita resistência à multiplicidade de agremiações.

É importante ressaltar como a pouca importância atribuída aos partidos caminha de par com a convicção de que eles não deveriam ser tantos. Mesmo a líder das Pastorais Católicas do bairro, adepta da corrente do cristianismo de libertação (acostumada às discussões de natureza política *latu sensu*), embora admita que *em qualquer partido existem pessoas corretas*, está preocupada com a grande quantidade de partidos, e acha que poderiam ser menos, para congregar um maior

número de pessoas.

Não deixa de haver uma certa coerência na reflexão segundo a qual, se os partidos são apenas uma estrutura para a apresentação de candidaturas, não há necessidade de tantos.

Constatou-se, por outro lado – essa foi a grande surpresa – que a religião se constitui uma forte, e em certos casos quase exclusiva, referência para pensar a política; o que permite imaginar que a impossibilidade desses homens e mulheres conceberem-na de forma plural, bem como a conseqüente tendência a dicotomizá-la do ponto de vista partidário, poderia ter nessa constatação um elemento explicativo – entre outros.

Doutrinária e historicamente, as diferentes confissões religiosas tendem sempre para uma separação entre realidades, práticas rituais e condutas boas e más; de acordo ou não com as prescrições e/ou interpretações.

A homogeneização dos discursos dos candidatos no que toca às “bandeiras” e propostas é outro elemento a ser considerado.

A exceção daqueles que participam de grupos que desenvolvem uma ação política no sentido mais amplo, como no caso das Pastorais ligadas à chamada ala progressista do catolicismo ou à Associação de Moradores do Bairro – que funcionam como instâncias de trocas –, todos têm na televisão a única fonte de informação.

Para eles, as interações e partilhas das quais são objeto as emissões televisivas, possibilitando sua incorporação ao cotidiano, estão representadas apenas pelas conversas com vizinhos. No caso dos grupos acima referidos acontece diferentemente, pois os encontros da Igreja ou da Associação sempre possibilitam a discussão dos programas da TV, de forma a questionar-lhes muito mais que o conteúdo.

A força da religião como elemento do campo de representações e como referência fica clara, entre os mais velhos, até quando falam da televisão.

Dona Josina, que já pertenceu à Igreja Católica e à Assembléia de Deus e hoje as critica, baseia-se no “Livro do Apocalipse” para emitir sua opinião sobre a TV, que ela chama de *aparelho do mundo...*, *está na Bíblia*, e sobre alguns programas: *...é a profecia... o Barra Pesada é a palavra de Deus se cumprindo. É a consumação do século, está no Apocalipse*. Mais suave na utilização da referência religiosa, o sr. Antônio diz que não gosta de novelas ou jogos, por *serem vaidade do mundo*.

Falando sobre política, dona Raimundinha diz: *...Voto porque é obrigação, é uma cidadania... O político que sempre ajuda a humanidade é criticado, mal visto pelos outros, porque ele tem interesse em ajudar lá fora*.

A descrença na política é outra unanimidade. Vale destacar que ela é reduzida, por quase todos, à dimensão partidária e, mais especificamente, ao período eleitoral.

Representada como algo sujo, que não merece respeito ou a dedicação dos que não têm pretensões eleitorais, ela admite, não obstante, uma distinção entre políticos legisladores e políticos administradores.

Estes últimos são avaliados pelo que fazem, objetivamente. *Obras*: essa parece ser a palavra mágica. E, uma vez que satisfaçam as necessidades do dia a dia, melhorem de alguma forma a vida das pessoas, elas não são discutidas, por exemplo, numa escala de prioridades. *Os vereadores dizem que fazem, mas ninguém sabe se foram eles que fizeram ou foi uma jogada para a eleição. Já o governador e o prefeito, a gente vê que foram eles nas placas das obras*.

Embora os políticos sejam vistos como *promessa*, essa avaliação só se aplica de forma consensual a deputados e senadores – cujas atribuições não são suficientemente conhecidas pela população –, enquanto governadores e prefeitos recebem outro tipo de julgamento.

Quanto aos vereadores, em face do maior contato com a população, observa-se uma tendência a avaliar sua atuação ainda como elo de ligação entre a administração pública e as comunidades que eles dizem representar. Conseqüentemente, “o corpo-a-corpo” é o importante. Ninguém confia em candidato a vereador que *não se mistura com a gente*, não aperta mãos e, sobretudo não visita casas. Dona Filó, proprietária de bodega, conta, entre surpresa e indignada, a história de um candidato que freqüentava sua casa, prometeu material para pequenas obras que ela queria fazer e, após a eleição, sequer a reconheceu.

O contato pessoal é buscado e cultivado. Até pode ser dispensado de outros candidatos, mas no plano municipal ele significa atenção com o eleitor, compromisso assumido com suas necessidades. Tanto que um morador desabafa: *Nas eleições passadas (municipais), um político nos procurou. Nós propusemos que iríamos trabalhar para ele, sem nenhum salário, mas contanto que ele desse benefícios para a comunidade após as eleições. Contudo, ele queria nos pagar um salário, mas não assumiria qualquer compromisso com a comunidade. Não aceitei*.

E ele continua: *Eu até acredito que exista ainda gente boa, mas é muito difícil neste país, porque quando aparece um político bom, que quer ajudar o povo, ele é impedido pelos outros... O que vejo é só mentira... beneficiam a si próprios e a algumas pessoas. Quando chega um político com uma boa proposta, eles barram*.

Pouquíssimos conhecem, minimamente, as atribuições do Congresso Nacional, mas o consideram corrupto e, para vários depoentes, conseqüentemente, dispensável.

Destaque-se que a imensa maioria só fala de política por insistência sutil dos interlocutores. As conversas sobre televisão, religião, vida de família e trabalho,

esses sim, são os temas prediletos.

Não é difícil descobrir o que o nosso homem comum espera de um político, para considerá-lo bom. O bom político *não deve prometer muito, mas o que prometer cumprir, ser honesto e fazer mais visitas à população*. Honestidade é requisito, mas não tanto quanto a realização de obras.

Mesmo partindo de uma premissa equivocada, Neto faz sua avaliação política e dá como exemplo de bom governo as administrações municipal e estadual do período *...trabalhar pela população como eles fazem. A política no Ceará está muito boa, está organizada, porque só tem dois partidos (sic): do Tasso e do Juraci.⁶ Se o Tasso errar, o Juraci ganha. Se o Cambraia errar, o Tasso toma o lugar dele.*

Do já então presidente Fernando Henrique Cardoso, dona Filó diz: *Tô cum nôjo desse homem. Só fala achando graça..., é mangando da gente. Quem dá um salário desses não sabe o que é ser pobre e ter cinco, oito, filhos pr'a criar*. Uma frase resume os argumentos daqueles que preferem Lula: *Lula já foi povão, merece um crédito*.

Todos acham que *quem é honesto não tem vez na política... Pobre não deve não, rico é que deve*. Para se entender melhor a indignação do homem comum com a corrupção política, e a sua preocupação com a honestidade, nada como um pouco da filosofia de vida de dona Filó: *Ter o que comer... não tá devendo a ninguém, pr'a mim isso é importante. Uma pessoa chegar na casa da gente cobrando... Olhe, te juro que nós como pobre, nunca aconteceu uma coisa dessas na minha casa...*

Ao representar o homem político – para todos o portador de mandato eletivo – como aquele que *deve fazer algo pelo povo*, e juntando-se a isso a “concretude” do pensamento do homem comum, pouco apto a abstrações como as que estão subentendidas nas lutas pela conquista dos direitos humanos, pela defesa do meio ambiente, pela efetiva liberdade de expressão, pelo direito de participação de minorias etc., abre-se uma brecha para a prática clientelista.

Do *eles* (políticos) *nunca fizeram nada por nós* referido a asfaltamento de ruas, linhas de ônibus ou iluminação pública, passa-se, sem distinções qualitativas, ao *eles nunca me deram nada*, tão freqüente na fala desses fortalezenses.

Parece que a desonestidade é assumida como predicado que não está em discussão. Denuncia-se, discorda-se, mas *é isso mesmo, não vai mudar nunca*. A hora é de, a despeito dos roubos, procurar benefícios.

3.3. A Religião como Referência

Mas uma constatação, sobretudo, surpreende nesse universo das representa-

ções da ética na política em meio popular. A Bíblia parece ter-se tornado a grande referência do homem comum para pensar a sociedade e a política. Não mais “uma certa interpretação” do texto sagrado, aquela mediada pelos sacerdotes e remetida ao catolicismo romano, mas interpretações variadas, tanto porque oriundas de correntes cristãs diferentes, como porque fruto de leituras particulares, pessoais. A Bíblia, e não a Igreja, representa aquela instância última onde se vai buscar elementos para interpretar a realidade social.

É bom lembrar que esse fato, por si só, não invalida a tese segundo a qual a religião se ausenta, cada vez mais, do processo de institucionalização da sociedade – o que, no caso brasileiro, seria representado basicamente pela perda de influência da Igreja Católica nesse âmbito (embora se possa observar recentes inflexões).⁷ Trata-se, aqui, fundamentalmente, de uma religiosidade individualizada, muitas vezes mesmo avessa às instituições e à palavra de padres e pastores. Ou sempre passível de uma reelaboração pessoal.

Aquela religiosidade do “peregrino” do sentido, responsável ele mesmo pelas significações religiosas que lhe orientam a compreensão do mundo e a conduta.

Outros ainda vão buscar os grupos abertos como espaço de legitimação e interlocução. A pesquisa mostrou que a leitura da Bíblia torna-se um hábito cada vez mais difundido, não só “em casa”, mas também em grupos como as Pastorais, Círculos Bíblicos, Encontros de Casais e de Jovens, Cursos de Conscientização, Grupos de Oração e Encontros dos mais diversos tipos, e isso para falar somente nos católicos. Há ainda evangélicos de diferentes denominações, além dos protestantes históricos e de outros grupos religiosos, entre os quais as Testemunhas de Jeová, presentes, de forma significativa, na periferia de Fortaleza. Também já se fazem sentir os frutos da estratégia de extensão da Renovação Carismática aos bairros pobres da cidade. Até bem recentemente, esse movimento marcava sua presença quase exclusivamente entre os setores médios e abastados.

As críticas à Igreja convivem com essa busca de referência ética na Bíblia. Elas provêm de católicos ou de pessoas que foram criadas dentro da tradição católica e dela se afastaram. *...Por traz dela (Igreja Católica) há sempre um segundo interesse... veja a humildade de Jesus e a riqueza e pompa que cercam o papa. Os padres... discriminam empregados e pobres... não assumem a própria sexualidade e aderem ao homossexualismo*.

Emblemática é a reflexão de Neto, para quem *só Deus resolve... é a única esperança. Acredito mais na Bíblia do que em conversa de padre... foi escrita por Deus*. Ele justifica sua descrença em relação à Igreja alegando que os preceitos não coincidem. Nega assim a interpretação feita pela “autoridade”, a instituição,

sem com isso abandonar a leitura das Escrituras, das quais utiliza sua forma literal de apropriação. E exemplifica:

A Bíblia manda guardar o sábado, a Igreja diz que é o domingo. Tá escrito na Bíblia: o que Deus faz o homem não separa... Deus e não os padres... casamento é amor, não precisa ir à Igreja, é abençoado por Deus. A Igreja diz que é errado uma criança filha de pais não casados na Igreja ser batizada, mas ela não teve culpa de vir ao mundo... A Bíblia também não diz que a pessoa deve ser batizada quando ainda é criança, fala depois de adulto.

Para ele, essas são *ilusões da Igreja*. Não acha certo que a Igreja Católica seja a única que permite *passar a noite farreando, fazendo o mal... e depois vai à missa e ela aceita*.

Parece importante destacar aqui que, de modo geral, quando se referem à Igreja, essas pessoas estão falando de uma instância transcendente, para além da realidade cotidiana e de suas tensões. Algo que, de certa forma, está “acima”.

Elas não distinguem religião, fé e instituição, como os sociólogos ou algumas correntes teológicas nesta segunda metade do século. Logo, a “religião” (às vezes dizem simplesmente igreja) pode ser qualquer corrente católica, denominação protestante – a maioria é pentecostal ou neo-pentecostal – ou outra, e igualmente a particular *bricolage* religiosa pela qual cada um, principalmente os não adeptos de grupos fechados, é responsável.

Vale insistir no fato de que, para além do horizonte simbólico representado pela tradição cristã, a Bíblia é o elemento comum a essa religiosidade ética. Não se discute aqui suas diferentes interpretações, até porque o homem comum não as percebe, toma-a de forma literal. O importante é que hoje parece ser, em boa medida, com base nela que a política está sendo eticizada pelos segmentos populares.

A totalidade dos nossos depoentes utiliza expressões, símbolos e preceitos de natureza cristã nas suas representações da política, embora nem sempre os remetam diretamente às Escrituras, como no caso da referência explícita e “colada” à realidade, que dona Josina utiliza. Fiel aos ensinamentos do “Curso do Apocalipse” ela vê nos *políticos da televisão os falsos profetas...*

Comparando política e religião, ela lembra que *uns pregam mais que os outros, mas os políticos pregam apenas para eles mesmos*. Para ela, os políticos não merecem crédito porque só se preocupam em falar mal uns dos outros. *Seriam melhores se conhecessem Deus*. Defende a Igreja Universal do Reino de Deus das acusações de roubo e má-fé, dizendo que *o dizimo é de Deus e devemos pagá-lo... o povo fala que o dinheiro fica para o pastor, mas ele já é bem empregado. O dinheiro é*

para a comunidade, os pobres. Ela acha justo os pastores ganharem presentes, pois *quem alcança uma graça, sente a necessidade de retribuir*.

No outro extremo desse *continuum* de observância do texto bíblico estão aqueles que, como dona Filó, são *peessoas de fé*, vão à missa quando podem, mas não pertencem a grupos religiosos nem lêem a Bíblia constantemente. Religião para ela são os ensinamentos que aprendeu quando criança, com os padres e com a família. Mas eles lhe ajudam a *separar o certo do errado*, também em política – garante.

Identificada essa ênfase contemporânea na leitura da Bíblia, parecem existir, ainda, duas formas principais de relacionar política e religião de modo a usar esta última como referência para representar aquela e orientar o comportamento político.

Primeiramente, há aqueles que buscaram a religião como tentativa de encontrar saída para problemas existenciais; acharam ali o conforto desejado e foram estendendo, gradativamente, à política, as orientações de natureza religiosa.

É o caso de Silvana, a cabelereira, cujo marido arranhou uma amante e não tem cumprido as reiteradas promessas de deixá-la. Apaixonada, ela foi buscar ajuda nas Testemunhas de Jeová, cujo curso está fazendo. Gosta, diz ela, porque está aprendendo a lutar e esperar pelo que deseja. Mas se já não gostava de política, agora tem mais argumentos para sustentar sua posição uma vez que as Testemunhas de Jeová são absolutamente avessas à política, e mesmo ao exercício do voto.

Dona Raimundinha também *achou a paz na religião*; mas nas Pastorais da Igreja Católica. Seu marido bebia muito e ela era muito infeliz. Hoje, se diz tranqüila. Para ela *Deus é o único meio para se resolver qualquer problema*. Participa da Pastoral da Criança, distribui sopas e farofas vitaminadas. Declara que assiste televisão, *porque a Igreja pede*. Lembra a Campanha da Fraternidade e a orientação da Igreja para que se discuta política em casa, mas ela acha que família e política não devem se misturar. Não garante que a Igreja fará um bom trabalho político, mas considera importante ela lembrar que... (os políticos) *quanto mais dão, mais estão enganando*. Para os políticos, dona Raimundinha tem a mensagem bíblica de Zaqueu: *Se o mundo compreendesse mais a Bíblia, a palavra de Deus, a gente saberia perdoar, ser humilde, fazer coisas boas*.

Por vezes os depoimentos fazem pensar na resistência em admitir a autoridade da Igreja em política. Além dos limites acima explicitados por dona Raimundinha, vale lembrar de Fátima que, embora membro da Pastoral do Batismo e dos Encontros de Casais com Cristo, declara que, em política, sobre os candidatos, acredita mais na TV do que na Igreja, embora esta última *muitas vezes acerte*.

Ela destaca a *preocupação da Igreja em trazer a política para discussão*,

para conscientizar as pessoas... dá um bom conselho da política para os fiéis. Assim pode ser que o povo até acredite mais na política. E acrescenta: Antes, quando um padre falava em política, eu achava que ele estava errado, pois Igreja e política não tinha nada a ver. Eu tinha a mente muito curta. Agora tenho a mente aberta. A gente tem que aprender a escolher os políticos. Eles (padres) ensinam bem, são instruídos. Quanto aos políticos, acha que para eles o mais importante é a ganância, o dinheiro e o poder. Não lembram que Deus pode tirar quando quiser. Os que acreditam em Deus são os que fazem obras. Quem não faz caridade não tem Deus dentro de si.

A outra forma mais significativa observada, para relacionar religião e política, é aquela sugerida por várias Pastorais católicas identificadas com o cristianismo e a teologia da libertação. Exemplo desse grupo é o jovem Marcone, monitor de crisma de uma paróquia próxima, e membro da Pastoral da Juventude do Meio Popular. Ele defende *fé e política caminhando juntas, pois um faminto não reza querendo somente Deus, ele quer comida. Política para ele é tudo que visa ao bem-estar de todos. Marcone faz exercícios de leitura crítica dos meios de comunicação de massa nas reuniões de crisma, e lamenta que nem todas as Pastorais queiram levar o lado social; a maioria quer levar só o espiritual.*

Nazaré, conhecida liderança do bairro, responsável pela Pastoral do Batismo, concorda com Marcone. Queixa-se, ainda, das práticas de cooptação das lideranças comunitárias por parte das autoridades administrativas: *...quando a gente (pastorais sociais) pensa uma estratégia, eles (prefeito, governador...) tão com outras na frente, porque têm dinheiro. Ela diz que cansa de dar um toque sobre os candidatos, porque os discursos são bonitos e parecidos. Afirma já ter visto pessoas mudando depois de terem participado das reuniões das Pastorais.*

Enfim, a pesquisa sobre as representações da política e sobre os valores a ela atribuídos pelos segmentos populares de Fortaleza mostrou a distância que separa, de um lado, os “modelos” de política elaborados na academia e as propostas alimentadas por uma concepção supostamente uniforme de ética, e de outro as construções particulares da política. Estas, sim, são a política com base na qual é possível pensar, entre outras, sua relação com a religião.

No que concerne à ética, vale destacar a complexidade do caráter secular da política do homem comum, se é que ele de fato existe. E mesmo se admitimos a natureza religiosa de sua principal fonte de referência valorativa, cumpre buscar entender a particularidade de cada “leitura” da Bíblia como orientação que vai muito além da conduta individual no seio da família.

3.4. De Secularização

Com destaque ora para a função constitutiva do imaginário religioso, como em Espinoza, ora de forma mais incisiva para o fato de o cristianismo se constituir na matriz prática e teórica do Estado moderno, fornecendo-lhe os conceitos básicos, que a respectiva teoria apenas seculariza, como em Carl Schmitt, a relação entre o político e o religioso se faz por ângulos variados. Neste século, tanto as teologias protestantes quanto católicas se encarregaram de promovê-la. Contemporaneamente, identifica-se mesmo – no caso das sociedades tradicionalmente cristãs – uma função infrapolítica do religioso.

Mas considerando-se que o político, concebido de acordo com o paradigma instituído pela modernidade, e que é objeto das teorizações acadêmicas, tem indiscutível caráter secular, conforme já salientado, valeria perguntar da pertinência, por exemplo, de análises sobre a relação entre política e religião nos processos eleitorais contemporâneos.

Afinal, o fim de um certo cristianismo, com base no qual os fiéis pautavam sua conduta nas mais distintas áreas, a perda significativa de espaço da Igreja Católica no controle de instituições sociais e a autonomia das formas de pensar e agir em relação à transcendência do pensamento religioso, não representam hoje nenhuma novidade nas sociedades constituídas dentro da tradição cristã, em especial a católica. Mesmo a aceitação de que aderimos, nessas sociedades, a uma *religião à la carte* (Bibby: 1991) parece se fazer sem sentimentos de culpa.

A esse processo, no mais das vezes reduzindo-se o religioso a sua versão cristã – quando não apenas católica –, a sociologia chamou de secularização. Ela identificava-se à racionalização crescente das formas de agir e, mais uma vez sem nuances, à modernidade.

Na França, onde mais se desenvolveram os estudos sociológicos sobre o cristianismo, tomando como referência o catolicismo, só em meados do século a expressão *secularização* passa a ser utilizada. Introduzida pelos estudos anglo-saxões, representa uma concepção mais englobante do que aquela contemplada pelo termo *descristianização*, que já não dava conta dos novos fenômenos empíricos então verificados. Ela significa a autonomização do secular ou profano, mas também as mutações interiores ao campo religioso. A expressão refere-se, assim, a diferentes processos de recuo do religioso, bem como a fenômenos concernentes às várias religiões.

Com seu desenvolvimento, primeiro na teologia protestante do pós-guerra, depois na teologia católica, *secularização* tornou-se uma noção ainda mais ambígua,

designando ao mesmo tempo uma constatação, uma interpretação e um projeto.

No final dos anos 70, ingleses e franceses vão buscar, na releitura dos clássicos da sociologia, bem como na análise dos fenômenos empíricos com que se defrontam – entre eles o surgimento dos novos movimentos religiosos⁸ –, elementos para conceituações mais refinadas.

A despeito da propalada secularização, no Brasil, mesmo levando-se em conta a insuficiência de dados quantitativos e qualitativos sobre as concepções religiosas da população, institutos de pesquisa identificaram o alto índice de credibilidade da Igreja Católica, em comparação com instituições como o Congresso Nacional, o Judiciário ou a Polícia. Constatação da mesma natureza foi feita na França e na Suíça, onde, independente da prática decrescente e da distância entre o *status* jurídico da Igreja e as relações que com ela estabelecem os poderes públicos, a imensa maioria de seus habitantes não imagina uma sociedade sem instituições religiosas. Ela é vista como “ pilar da ordem moral de nossa sociedade”.

Esses dados, que mostram a permanência dos significantes religiosos ligados à referência extra-social representada pelo cristianismo mesmo quando a Igreja já não exerce controle sobre a prática religiosa, não detem o monopólio da simbolização do sagrado e nem baliza a conduta dos católicos, não apontam, entretanto, para o desprezo das recomposições contemporâneas do cristianismo e, em particular, do catolicismo.

No início dos anos 80, o sociólogo americano Peter Berger, que já se mostrara totalmente de acordo com a tese da secularização irreversível, volta atrás e afirma: há bom número de indícios, para parafrasear Mark Twain, que faz pensar no exagero das notícias sobre a morte da religião. Já entre os teólogos, fala-se do “vazio, da falta de referências, de um mundo sem Deus”.

São, ambos, modos distintos de se referir àquilo que, empiricamente, não é possível ignorar: o crescimento das manifestações que envolvem o religioso – de todos os tipos e no interior das mais diferentes confissões – bem como o surgimento dos “novos movimentos religiosos”.

Mesmo não sendo este o lugar para aprofundar a reflexão sobre uma modernidade que exclui a religião produzindo, ao mesmo tempo, formas renovadas de religiosidade, estas últimas precisam ser consideradas a partir da necessária relação entre religião e culturas particulares e dispensando especial atenção às formas de organização social nas quais se apóia uma forma de religiosidade e a que ela dá origem.

A religião como uma referência ética para pensar a sociedade e a política, assim como as características de que se reveste essa orientação – entre as quais a

indiferença às instituições religiosas tradicionais, a nova dimensão adquirida pela oração e pela leitura da Bíblia e a proliferação de movimentos e seitas que instauram outras formas de pensar o “sagrado” –, interpelam fortemente e recolocam, sobre novas bases é bem verdade, a questão da secularização.

Assim, a explicitação do quadro teórico que serve de referência à análise da particular articulação entre o político e o religioso nas candidaturas a vereador, em Fortaleza – de que trata o capítulo IV –, exige que eu deixe claro em que sentido a secularização é aqui considerada, uma vez que o acima exposto poderia conduzir à conclusão de que tal objeto não existe.

Entendo, como Danièle Hervieu-Léger (op. cit.), que a secularização não representa simplesmente o desaparecimento da religião confrontada à racionalidade, mas “o processo de reorganização permanente do trabalho da religião, numa sociedade estruturalmente impotente para satisfazer as expectativas que ela é obrigada a suscitar para continuar existindo”. Isso porque a modernidade abole a religião como sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, estruturalmente, guarda afinidade com uma problemática religiosa de finalidade e salvação.

A própria modernidade alimentaria, assim, a temática de desenvolvimento ilimitado do indivíduo, de saciedade de todas as necessidades implicadas nessa busca que caracteriza, entre outras coisas, os novos movimentos religiosos.

Logo, os fenômenos empíricos que combinam política e religião, e que interessam a esta pesquisa, inserem-se nesse processo de reorganização permanente do trabalho da religião, tanto quanto nessa “recomposição” do religioso, que não exclui os “deslizes semânticos” referentes às múltiplas instâncias de interpretação do texto sagrado, já que, quando a questão é identificar as particularidades dessa combinação, busca-se estar atento ao emprego conjunto de um discurso literal (a Bíblia) e de suas interpretações e/ou reinterpretções com finalidades ideológicas, explícitas ou não.

Nesses casos, o discurso religioso assume, combinando-as, a dupla função doutrinária-espiritual e político-ideológica, mostrando a eficácia da linguagem metafórica na mobilização do imaginário popular.

A eficácia dessa linguagem metafórica religiosa coloca as questões já levantadas no capítulo anterior, concernentes tanto às distintas relações com a linguagem e com o mundo, entre as pessoas integrantes desses espaços de socialização, desses laboratórios comunitários onde ela se constrói, quanto entre os segmentos da população aqui considerados eleitores.

A ambigüidade de que está revestida hoje a outrora precisa simbologia cristã

é resultado do que Michel De Certeau (1974) chama de explosão do cristianismo, que ele considera reduzido a uma dimensão puramente cultural.

Um aspecto importante desse processo – afirma – é o fato de que a linguagem religiosa, cada vez menos usada entre os fiéis, prolifera em outros setores em crise, fornecendo-lhes símbolos e metáforas. De Certeau chama a atenção para o deslocamento dos símbolos e das práticas da fé cristã: “os primeiros seguem caminhos próprios, derivam, obedecem a reempregos diferentes, como se as palavras de uma frase se dispersassem sobre a página e entrassem em outras combinações de sentido”.

Ele se pergunta sobre a natureza e a forma de expressão próprias da experiência de fé, já que a linguagem cristã funciona, hoje, como representação de problemas sociais. Aos sociólogos e analistas da comunicação, naturalmente, não interessa a questão levantada. Mas os reempregos dessa linguagem, socialmente diversificados e estendendo-se a outros campos, como o da política, interpelam fortemente.

No Brasil, o catolicismo já não é, neste final de século, a única confissão reconhecida pelo Estado, professada por aqueles que assumem alguma pertença religiosa ou legitimada por quantos reconhecem a religião como referência extra-social, no sentido conferido por Willaime.

Para tanto, contribuiu, entre outros fatores, o Concílio Vaticano II (e seus desdobramentos regionais, como Medellín), ao abrir espaço para a manifestação das “diferenças” no seio da prática religiosa contemporânea, vinculando sua apreciação às particularidades culturais e socioeconômicas, e consagrando a expressão “cristianismo”. Ao mesmo tempo, com a abertura ecumênica, garantiu também visibilidade para a diversidade cada vez maior na forma de viver o cristianismo. Quando o atual pontificado, já em eventos como o Sínodo Especial de 1985, começou a “frear” essa abertura, algumas sementes haviam germinado.

3.5. Religião e Política no Brasil

Entendo, como David Martin (1979), que em cada sociedade ocidental, historicamente, a secularização se configura de modo particular. Em cada uma delas, a matriz religiosa revelada pela história favoreceu o surgimento de uma matriz profana complementar.

Essa matriz profana engloba a política. Mas, conforme já destaquei, não como modelo e sim como realizações particulares do político. Assim, tanto a “política brasileira” quanto a nossa religiosidade, requerem perspectivas de análise que enfatizem essas especificidades, sem as quais pouco ou nada se avança no acom-

panhamento desse deslocamento de fronteiras entre campos de pensamento e ação, como o social, o político, o religioso e o econômico.

Sem nunca ter articulado, com algum êxito, um partido político próprio, a Igreja Católica brasileira cedo desiste da empreitada, ficando a participação dos católicos na política diluída entre as agremiações de corte secular, embora verificadas algumas peculiaridades como a da Liga Eleitoral Católica (LEC), em 1933 – sobretudo o caso do Ceará.⁹

Mesmo quando, nos anos 80, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) apresentam os primeiros candidatos oriundos do cristianismo de libertação, essas representações não se constroem como cristãs e sim como “populares”. Tidas como de esquerda, essas candidaturas identificavam um certo cristianismo – essencialmente católico.

Quanto aos protestantes, tanto as denominações históricas (batistas, presbiterianos, metodistas e congregacionistas), quanto os pentecostais (que entram em cena na segunda década deste século) e os neo-pentecostais (surgidos na década de 1970), entre os quais se destaca, em número de fiéis, a Igreja Universal do Reino de Deus, “caracterizam-se quase totalmente por uma auto-exclusão da política”, até 1986 (Freston: 1993).

“A eleição para a Constituinte iniciou uma nova presença protestante em termos quantitativos (número de deputados) e qualitativos (novas igrejas representadas, novos tipos de político e novas estratégias de ação). A novidade foram os pentecostais, que de dois deputados saltaram para dezoito” (Freston: op. cit.).

Outros estudos dão conta de que, não apenas sociólogos interessados nos fenômenos religiosos entre nós, mas também padres admitem que, em termos de militância religiosa efetiva, a Igreja Católica perdeu a condição majoritária.¹⁰

Identificado pela pertença religiosa, o grupo evangélico tem presença significativa no Congresso Nacional. Já foi hegemônico na importante Comissão de Ciência e Tecnologia da Câmara Federal, representado pelos dois primeiros vice-presidentes – da Assembléia de Deus – e pelo terceiro vice – bispo da Igreja Universal do Reino de Deus. Nas eleições de 1998, a IURD apresentou um candidato a deputado federal e outro a estadual em todos os Estados brasileiros, à exceção de São Paulo e Rio de Janeiro, onde eram muitos. No Ceará foram eleitos, com expressiva votação, desbancando parlamentares já provados e aprovados pelas urnas.

O pentecostalismo, segundo Souza (1996), alterou significativamente a configuração religiosa brasileira, estabelecendo distinções entre o pentecostalismo, o protestantismo histórico e o catolicismo. Diz ele que “o pentecostalismo foi capaz de dar conta de certas demandas da mística popular brasileira, para as quais tanto

o protestantismo histórico como o catolicismo se mostraram incapazes de produzir uma resposta satisfatória”. E cita Prócoro Velasquez Filho, para quem: “protestantismo e catolicismo [...] perderam sua tradicional capacidade de influenciar e mobilizar as massas, de sustentar com clareza o lugar de Deus no mundo, de promover e animar a construção de uma nova sociedade. O vazio deixado por esse fracasso vem sendo crescentemente ocupado pelo que se chama habitualmente pentecostalismo”.

Não cabe, porém, neste trabalho a análise dos fatores responsáveis pelo crescimento do pentecostalismo, nem da convivência entre históricos e pentecostais.

Se nos ativermos aos acontecimentos mais significativos que combinaram política e religião entre nós, iremos constatar que, se até os anos 80 a expressão que melhor identificava essa articulação era *Igreja e política*, hoje os novos fenômenos apontam para o que eu preferiria chamar de combinação entre *o político e o religioso*. Nela prevalece o simbólico: as questões suscitadas pela construção e a combinação de sentidos, no universo plural das formas de religiosidade e de correntes no interior do cristianismo.

Já não se trata simplesmente de catolicismo versus protestantismo, nem de pentecostalismo como um universo homogêneo. O pluralismo de valores que primeiramente atingiu o catolicismo e sua “construção” do mundo contrapondo-o à ciência; a Reforma protestante e sua chegada ao continente americano; o surgimento do pentecostalismo; as cada vez maiores distinções no seu interior; a força do cristianismo de libertação; a “pentecostalização” do catolicismo com a Renovação Carismática; o aparecimento de novas religiosidades, importadas ou fruto de *bricolages* entre monoteísmos e crenças esotéricas; sem falar nas religiões afro – balizam o espaço dos deslocamentos religiosos no Brasil.

A própria idéia de *religião à la carte* tem a ver com esse pluralismo. Estamos face a um processo de semantização cuja lógica específica, coerência, forma, enfim, não podem mais ser buscadas fora dos espaços de sociabilidade onde se constroem essas linguagens do sentido. E isso mesmo quando se trata de confissões que têm como referência última uma escritura sagrada.

Uma simples cronologia dos acontecimentos que relacionam as duas esferas entre nós levaria a considerar:

1) Em 1985, ao ser criada a Comissão de Notáveis, para redigir o anteprojeto de Constituição, um pastor evangélico foi chamado a nela representar 20% da população brasileira, fato que deu origem ao Grupo Evangélico de Ação Política (GEAP). Objetivava-se, então, a defesa intransigente da liberdade religiosa e de culto, entre outros interesses de natureza religiosa, na Carta a ser promulgada.

2) Tal como haviam feito os católicos com a Liga Eleitoral Católica (LEC), na campanha eleitoral para a Assembléia Constituinte de 1933, os evangélicos utilizaram o GEAP como núcleo de mobilização e organização dos evangélicos, garantindo uma boa representação no Congresso. O Ceará fez seu primeiro e único deputado federal, hoje sem mandato.

3) Promulgada a nova Constituição, em 1988, o Bloco Evangélico não se defez, passando a defender interesses distintos dos que determinaram sua criação, como mostrado, inclusive, pela CPI da Corrupção.

4) Observa-se a persistência, principalmente dos grupos pentecostais e neo-pentecostais, na apresentação de candidaturas, tanto a cargos proporcionais como a majoritários, desde aquela época.

5) Entre os católicos, também com a normalização institucional dos anos 80, surgem candidaturas oriundas das CEBs, embora estas não se apresentem como católicas, ou mesmo cristãs, e sim como populares. Vale, no entanto, lembrar que esse momento representa um novo estágio na articulação entre o político e o religioso construído pelo cristianismo de libertação, nas décadas anteriores.

6) Os impasses criados por essas candidaturas, no interior dos chamados setores progressistas do catolicismo, levaram à polêmica proposta de criação de uma Pastoral da Militância Política que, finalmente, não se concretizou.

7) Nas “Caravanas da Cidadania”, com que Lula levou Brasil afora o pensamento e as propostas que identificavam sua candidatura à presidência em 1994, uma particular combinação entre religião e política esteve presente no discurso, nos rituais e na origem clerical de vários de seus acompanhantes (Barreira: 1995).

8) Até bem pouco tempo classificados como a-políticos, para diferenciá-los dos chamados “movimentos político-religiosos”, os grupos carismáticos, supostamente não engajados, aparecem no cenário com candidatos identificados pela pertença religiosa. Em Fortaleza, nas eleições municipais de 1992, surgem as primeiras dessas candidaturas. Bem votado, o vereador Paulo Mindello é reeleito em 1996. Tenta, porém sem êxito, um mandato de deputado estadual em 1998

9) Depois de articular “Fraternidade e Política” na Campanha da Fraternidade de 1996, a Igreja Católica, através da CNBB, acaba lançando uma cartilha que tem como objetivo orientar os cristãos naquelas eleições municipais. No Ceará, a Agência de Notícias Esperança (ANOTE), da Arquidiocese de Fortaleza, lança outra cartilha, na qual se pede que o eleitor não vote nos partidos do governo.

Temos aí, como exemplos – pois a relação está longe de esgotar as possibilidades –, acontecimentos que envolvem protestantes evangélicos e pentecostais, além de católicos identificados com duas distintas maneiras de pensar a realidade

social e a militância política tendo como referência a religião (os carismáticos e os membros de Comunidades Eclesiais de Base).

Os eventos referidos representam diferentes construções de sentido do político e do religioso. Nessa tentativa de estabelecer, entre a mensagem religiosa e a crise da sociedade, uma adequação que se pretende diretamente operatória no campo político, a reencenação da palavra revelada atravessa diversos níveis de mediação, responsáveis por inúmeros “deslizes semânticos”.

Embora sempre referida à tradição religiosa na qual se insere o grupo de pertença, a palavra autorizada, responsável pela re-simbolização e conseqüente articulação com a prática, se identifica, ora ao colegiado de bispos, ora aos grupos de leigos organizados nas CEBs e nos grupos carismáticos como o *Shalom* e a *Face de Cristo*, ora aos próprios candidatos.

Logo, embora reconheça a já tantas vezes identificada utilização da simbologia religiosa cristã na política brasileira, bem como o processo mais geral pelo qual aqueles símbolos são constantemente deslocados, afastando-se de sua matriz religiosa de origem, e reempregados por grupos diversos na política, entendo que se deve fugir da tentação de considerar genericamente os símbolos religiosos.

Embora o cristianismo na contemporaneidade represente, sobretudo, um traço cultural, a utilização dos seus símbolos na política, neste caso, obedece lógicas e interesses diferenciados, que não excluem as distinções doutrinárias e as múltiplas instâncias de interpretação da palavra revelada, no campo particular de cada denominação, bem como, por exemplo, o reconhecimento e a legitimidade que os candidatos têm no interior do grupo religioso ao qual pertencem, o espaço que ocupam no partido e a própria natureza do objetivo a alcançar – a eleição.

Esses mesmos acontecimentos se distinguem, também, pelo fato de representarem iniciativas referendadas pela Igreja Católica, de forma direta, através da CNBB – no caso da cartilha – ou indireta, porque baseada na doutrina social cristã – no caso dos carismáticos – bem como pelas diferentes igrejas evangélicas – que, de forma mais ou menos explícita, cancelam as candidaturas.

Mas voltemos ao interesse central destas reflexões: Lá aproximadamente 21 anos, um canadense traz para Fortaleza a semente de uma prática religiosa cuja base é formada por leigos e cuja orientação utópica é retornar às origens do cristianismo, promovendo uma exacerbação da emoção no interior do universo católico, através da efusão do Espírito Santo, dos cânticos, louvores, partilhas e testemunhos públicos de fé, além da devoção a Nossa Senhora. A Bíblia é sua referência religiosa – e mais recentemente também política.

Os carismáticos católicos cearenses, do mesmo modo que os brasileiros e

diferentemente dos seus iguais em outros países de tradição cristã, como a França e o Canadá francófono, estendem de forma explícita à política a “ação do Espírito Santo” e transformam o exercício parlamentar num carisma. Como? Com que implicações? É esse o assunto do próximo capítulo.

Notas

¹ Principalmente o trabalho de Robert Bellah, “Civil Religion in America”. *Daedalus*, vol. 96, nº 1, 1967, mas também, ainda que sem as mesmas ênfases, Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985, e Georges Balandier. *Anthropologie politique*. Paris: PUF, 1967.

² Entre as possibilidades de referência ética para a ação, inclusive política, em sociedades como a brasileira não se pode excluir, por exemplo, os meios de comunicação de massa.

³ A equipe de pesquisa conviveu durante um semestre com os moradores do Parque São José, cuja receptividade foi grandemente facilitada pelo contato, preliminarmente estabelecido, entre os pesquisadores e as pessoas mais conhecidas no local: suas “lideranças informais”. Foram ouvidas 20 pessoas, entre jovens, adultos e idosos; homens e mulheres, em longos depoimentos, onde se buscou, para além da escuta, observar aspectos tais como o estilo de vida, as relações estabelecidas em família, com a vizinhança, líderes e políticos do bairro, assim como as reações manifestadas em silêncios e reticências.

⁴ As eleições presidenciais de 1994 são, desde os anos 40, as primeiras realizadas juntamente com eleições para governador e para os Legislativos federal e estadual. São, ainda, as primeiras depois do processo de *impeachment* do presidente Collor (primeiro presidente eleito por voto direto após a ditadura militar), e que representou especial momento de inserção da política no cotidiano dos brasileiros. São também as eleições em que se consolida o modelo de “espetacularização da política”, ainda emergente nas eleições presidenciais de 1989. A partir destas últimas, ganharam corpo, no seio da sociedade, os apelos éticos, alcançando, inclusive, setores antes indiferentes, ou mesmo avessos, a esse tipo de demanda explícita.

⁵ Mauro Porto, no artigo “Telenovelas e política”, (*Comunicação e Política*, vol. 1, nº 3, 1995), mostra as telenovelas como lugar de construção da política.

⁶ O depoente se refere ao governador Tasso Jereissati e ao prefeito Juraci Magalhães, reeleito em 1996. Mas Antônio Cambraia, correligionário e “cria política” de Juraci (ambos do PMDB) e adversários do governador (PSDB), é que era o prefeito na época da pesquisa.

⁷ A reintrodução do ensino religioso no currículo das escolas públicas brasileiras.

⁸ Por novos movimentos religiosos entenda-se, como em Hervieu-Léger (1985 e 1986) e Vermette (1990), as manifestações contemporâneas que incluem desde os novos cultos ou seitas concorrentes das religiões tradicionais (igrejas e grupos religiosos antigos, hoje “despertos”), aos grupos de inspiração oriental e aos movimentos dirigidos para o desenvolvimento do potencial humano.

⁹ Ver Júlia Miranda. *O poder e a fé*. Fortaleza: Edições UFC, 1985.

¹⁰ Conforme Pierre Sanchis e Caio Fábio D'Araújo Filho, citados por Alexandre Souza (op. cit.).

A campanha como construção da política

A Renovação Carismática Católica mantém-se, até bem pouco tempo, à margem da política no Brasil, inclusive, e principalmente, da política partidária. Não se tem notícia de ações políticas *latu sensu* ou de candidaturas políticas identificadas por uma tal pertença religiosa até o início dos anos 90.

Na França e no Canadá, onde sua forte presença deu origem a pesquisas acadêmicas, esses católicos são tidos como a-políticos¹ e caracterizados, entre outros aspectos, pela natureza exclusivamente espiritual dos fins propostos, embora me pareça que, mais recentemente, essa afirmação esteja a merecer nuances.²

Em Fortaleza, a primeira postulação de um carismático surge nas eleições de 1992, com o economista Paulo Mindello.³ Antes dele, um outro carismático, Osmânio Pereira de Oliveira, é eleito deputado federal por Minas Gerais, em 1990, reelegendo-se em 1994 e 1998. Também nesse Estado é eleito, em 1998, o deputado estadual Miguel Martines, enquanto o Paraná elege Emerson Nerone. Atualmente, na capital cearense, além de Paulo Mindello, que postula sem êxito um mandato de deputado estadual no último pleito, há mais um vereador da RCC. Esta capital, juntamente com Belo Horizonte e Curitiba, representa um espaço de grande expressividade do carismatismo.

Se até as eleições de 1996 os carismáticos se candidatam por diferentes partidos (embora o mais freqüente seja o PSDB), a partir de 1997, o até então quase inexpressivo PSN – Partido Solidarista Nacional –, depois de reformulado e re-nomeado Partido da Solidariedade Nacional, passa a aglutinar esses parlamentares e a abrigar as candidaturas que surgem nas eleições de 1998.

Parecia-nos, então, estar face a uma estratégia de reforço de uma agremiação com a “a cara” da Renovação Carismática Católica ou, como prefere Paulo Mindello, “da doutrina social da Igreja”. Ele chega mesmo a reconhecer que a decisão, em 1998, era conservar nos partidos de origem os parlamentares que buscavam a reeleição – como Osmânio, no PSDB – e apresentar novas postulações pelo PSN.

Abriam-se, assim, as possibilidades de aumentar a bancada carismática, que seria depois, gradativamente, reunida sob a sigla do PSN. Até para a Presidência da República a RCC apresenta candidato, nas eleições de 1998: o ex-detentor de vários mandatos de deputado federal pela Bahia e “octogenário” – como ele mesmo se descreve – professor aposentado da UFBA, Vasco Neto. A sua candidatura é um protesto, esclarece; pois, de acordo com a posição do papa João Paulo II, é preciso fugir “à escolha entre comunismo e capitalismo”.

Observe-se, no entanto, que passadas as eleições e colocada na pauta política nacional a questão das possibilidades de sobrevivência das pequenas agremiações, a RCC volta a refletir sobre o assunto, não tendo, até o momento, definido a posição a adotar.

Esses parlamentares aparecem como porta-vozes da RCC, num campo de pensamento e ação – o político –, em que o ingresso permanece cheio de reticências para muitos carismáticos. Lembre-se que, contrariando a crença em que o grupo faz o homem que fala em seu lugar, é possível pensar no porta-voz como aquele que, ao representar o grupo, simbolicamente contribui para construí-lo enquanto tal (Bourdieu: 1990). No caso da RCC, essa reflexão ganha importância, na medida em que parece explicar, de certa forma, as aludidas reticências.

A delegação política plenamente assumida, ao mesmo tempo em que incomoda, pela guinada que representa nos objetivos explicitados quando da implantação do movimento, por outro, garante-lhe contornos mais nítidos e, naturalmente, maior visibilidade e prestígio social. Não é pois de estranhar que se observe reticências e mesmo contradições, quando analisados os depoimentos sobre a atuação política da RCC e os procedimentos de campanha de membros e candidatos carismáticos em Fortaleza, como se verá a seguir.

Ao longo da análise pareceu-me que, para os carismáticos também, a política se reduz à política partidária e, de modo quase exclusivo, se identifica com o “tempo da política”, isto é, com as eleições. Embora alguns de seus integrantes ensaiem referências a uma concepção mais ampla, ela não chega a se delinear de modo a acrescentar um elemento significativo a este estudo.

Momentos anteriores dessa pesquisa, principalmente o que concerne aos espaços de sociabilidade instituídos pelos carismáticos, levaram-me a partir do pressuposto de que a política é uma realidade que só recentemente se impõe ao cotidiano do grupo e, para bom número desses católicos, ela não é reconhecida como importante. Articulá-la à religião, menos ainda. Isso não chega, porém, a causar estranheza, se consideradas as características originais da Renovação Carismática Católica – a exclusividade dos fins espirituais – e, no caso brasileiro, a

crítica nem sempre velada aos setores identificados com a teologia da libertação que têm marcado as palavras e as ações de seus membros.

Os principais interessados na inclusão da política como objeto de reflexão e, conseqüentemente, de discussão, em meio carismático, parecem-me ser aquelas lideranças⁴ que pleiteiam mandatos eletivos e que buscam construir suas candidaturas com base na pertença religiosa. Não discuto aqui a legitimidade de tal procedimento – em princípio ele nada tem de condenável – mas destaco o fato de ser esse o contexto em que a política passou a ser considerada, pelos carismáticos, como algo que merece atenção.

Enfim, quero dizer que a política carismática está sendo “construída” nas campanhas eleitorais. Logo, se o objetivo é conhecer-lhe as representações; os pressupostos explícitos e não explícitos; as práticas que caracterizam a ação dos membros do grupo nesse campo e, aí, os diferenciam dos demais; e os sentidos que se vão produzindo – e ao introduzi-la no espaço de sociabilidade carismático contribuem para reforçar seus limites –, torna-se indispensável acompanhar as candidaturas.

A constituição do porta-voz, nesse caso, é um elemento dos mais significativos para identificar o grupo e consolidá-lo. Afinal, não é *uma forma diferente de pensar a política, de fazer política, de separar o joio do trigo* também na política que se busca?

A ação política aqui considerada é fundamentada numa particular concepção do religioso e do político e numa valoração da militância política, que implicam uma construção de sentidos.

Penso que a articulação entre essas esferas, num discurso – ou discursos – sistemático (porque esse é um objetivo da política), bem como nas práticas nele subentendidas e naquelas a que ele dá origem, tendo por objetivo fundamental a persuasão, convencendo da pertinência de uma tal aproximação e levando, por conseguinte, a que os integrantes das novas comunidades religiosas ajam de forma a estender à política seu interesse, seus valores e sua atividade conjunta, se constitui um empreendimento cuja complexidade exige atenção e cautela dos que se empenham na análise de tal fenômeno.

Atenção, entre outras coisas, para não deixar de fora, pela insistência no uso das perspectivas tradicionais, a possível novidade das novas combinações entre velhos elementos. Cautela, sobretudo, para resistir à tentação das classificações e generalizações precipitadas de um fenômeno cuja natureza multifacetada e o fato de implicar a aproximação de universos simbólicos e de ação pretensamente incompatíveis apenas reforçam o desafio aos pesquisadores.

Neste trabalho, interessam as candidaturas que se constroem com base na articulação entre o político e o religioso, nas eleições municipais de 1996, em Fortaleza. Embora o centro do interesse seja a postulação carismática, representada pelo então vereador Paulo Mindello – que busca reeleger-se –, também acompanho a campanha de George D’Lamare, candidato pertencente à Igreja de Cristo, uma denominação pentecostal ainda fortemente ligada à Assembléia de Deus, da qual se separou nos anos 60.

Parece-me importante, para melhor identificar a particular “construção” da política e da religião entre os carismáticos, além de conhecer-lhes o cotidiano comunitário, estabelecer um contraponto entre a sua representação e a dos pentecostais protestantes.

4.1. Os Carismáticos e a Política

Um ex-presidente do Conselho Nacional da RCC e a co-fundadora da comunidade Shalom tentam explicar como os membros do grupo representam a política. Adianto, porém, que não é com a mesma desenvoltura e segurança com que os demais assuntos são abordados que os carismáticos falam desse tema. Senti uma certa reserva quanto a isso, não sendo ele ignorado devido à impossibilidade de negar as candidaturas que têm na alusão a essa pertença religiosa sua marca identificatória.

Sempre, na doutrina social da Igreja, o papa pede que os cristãos leigos assumam a vocação política, que é considerada uma vocação mesmo. Claro [o interesse da RCC pela política], foi aquela época em que nós não tínhamos como, por causa da ditadura que houve aqui. Depois surgiu pela primeira vez um deputado federal – não sei dizer qual foi o ano – que foi eleito por Minas Gerais, o Osmânio Pereira de Oliveira. Ele abriu a atuação política da Igreja, porque muitos lá na Câmara são cristãos, católicos... mas não são praticantes, não levam a sério, não estão lá em nome da fé e dos valores humanos que a Igreja defende... o engajamento do cristão, do católico, é uma coisa que vem desde a *Rerum Novarum*... Tem gente lá [na Câmara] de tudo quanto é movimento cristão, que a gente faz questão até de nem dizer muito, porque o pessoal interpreta errado. Diz que se elege com voto da Renovação, esses negócios assim. Quando na realidade não é isso, nós não obrigamos ninguém a votar em ninguém... o voto é livre e sempre foi livre. Tanto que não se divulga muito para que não haja esse mal entendido, como infelizmente algumas seitas fazem. A Renovação se caracteriza muito por ser muito ligada à ortodoxia, ao magistério da Igreja..., a Renovação não

tem uma proposta política em si... inclusive os políticos da Renovação são de vários partidos... tem político do PT... de tudo que você possa imaginar.

Destaco que esse depoimento foi feito após a decisão do vereador Paulo Mindello de trocar o PSDB pelo PSN, dentro daquela estratégia à qual me referi acima.

Instado a falar sobre o interesse recente da RCC pela política, um ex-presidente do seu Conselho Nacional lembra que na verdade o que houve foi uma exclusividade da preocupação com o lado espiritual, no início:

... Então quando nós começamos a crescer, e a gente começou a amadurecer um pouco na caminhada, a gente começou a ver o problema social e a gente começou a ter também essa dimensão social, e ver que a gente era cristão não só de espírito, mas de corpo e espírito, e que tinha que cuidar um pouco do outro lado. A gente voltou-se também para o lado social, e não principalmente para o lado social. Nós somos Igreja e nós só podemos transformar mesmo, do ponto de vista social, alguém, se nós primeiro transformarmos o coração da pessoa.

[E continua] – Agora nós nunca nos preocupamos, na Renovação, com o lado político-partidário. *A candidatura, por exemplo, do Paulo Mindello surgiu eu acho que por obra do Espírito Santo, sem que a gente tivesse nenhuma, nem ele nem ninguém, nenhuma preocupação com uma corrente política. Como surgiu em Belo Horizonte a candidatura do Osmânio, que é o grande líder da RCC em Minas Gerais.*

Sobre a aproximação entre os adeptos da teologia da libertação e o PT, o ex-presidente do Conselho Nacional diz o seguinte:

Eu vejo que o pessoal que é forte na teologia da libertação se inclina mais para o PT porque é o partido que se diz mais identificado com a massa, com o povo. E, com todo respeito a eles, eles realmente coitados – eu digo coitados... maneira de dizer, porque pr’a nós não é a maneira muito correta – eles realmente, como Igreja, se preocupam muito mais com a promoção social da pessoa do que com o lado espiritual, né? A teologia da libertação se preocupa muito com a promoção social. Ou, falando mais claro, talvez para eles o caminho seja promoção social e espírito, enquanto pr’a gente é promoção social via espírito. Nós não combatemos a teologia da libertação... porque é verdadeiramente Igreja. Agora o que há na TL são os excessos, pessoas que se jogam totalmente dentro daquelas frentes... só condenamos os excessos.

A maneira certa de agir deve ser

...preocupar-se primeiro com a evangelização... Não você chegar e dizer simplesmente primeiro para a pessoa que ela é a margem, flagelada, abandonada e precisa agir contra isso, que isso está errado, e começar por aí, não falar nem em Igreja. Então isso seria uma ótima ação social, uma benéfica ação social, mas não é um trabalho de Igreja. Nós, como Igreja, não podemos agir partindo do social, a gente tem que partir do espírito para depois chegar ao social.

Os depoimentos acima levam a considerar, entre os aspectos que aqui mais interessam, o fato de que além das imprecisões sobre a concepção da política por parte das principais lideranças cearenses, há mesmo discordâncias, se comparamos essas declarações com as do vereador Paulo Mindello, que insiste na importância de pensar e de atuar na política, muito embora não dê ao termo uma abrangência maior do que a da dimensão partidária, como se verá adiante.

Não sendo a política, *strictu* ou *latu sensu*, a prioridade da atuação dos carismáticos, como entender, então, sua irrupção no grupo, a partir do início dos anos 90?

Para o mesmo ex-dirigente nacional da RCC, em outro momento da entrevista,

a candidatura do Paulo Mindello foi pura decisão pessoal dele... não há internamente nenhuma decisão, ninguém se reúne pr'a isso, ninguém delibera, ninguém fecha questão. A candidatura dele foi uma opção pessoal dele, então como ele era da Renovação... é claro que muita gente da Renovação votou nele... como muita gente deixou de votar... apoio oficial da Renovação sou totalmente contrário.

Decisão pessoal do candidato ou obra do Espírito Santo? Se as justificativas não são excludentes, esse fato não é objeto de explicação, ou mesmo de uma sistematização discursiva, comum ao grupo – como no caso das “questões espirituais” – levando-o a assumir coletivamente essas postulações.

Há a recusa – por vezes veemente como vimos – de certas lideranças em admitir uma preocupação com a política, o que se procura demonstrar afirmando que a RCC não apóia oficialmente nenhum candidato, nem fecha questão quanto ao voto.

O acompanhamento de três meses de campanha do então candidato Paulo Mindello à Câmara Municipal, em 1996, deu-me condições de confrontar essas declarações com eventos, discursos, material eleitoral e contatos com o público. Reforçou a suposição de partida, qual seja, a de que a política dos carismáticos

pode ser observada no seu processo de construção, durante o “tempo da política” (Palmeira e Heredia: 1995), ou das eleições.

4.2. Pensando a Construção da Política

Entendo que o “tempo da política”, de acordo com o recorte de análise, pode extrapolar o período da campanha propriamente dita, aquele que vai das convenções partidárias à votação do dia 3 de outubro, abrangendo o momento anterior, de viabilização das candidaturas, no qual é também possível acompanhar a construção de representações e estratégias de delegação do poder. Pode, ainda, estender-se até a divulgação do resultado oficial e, em alguns casos, mesmo até a posse dos eleitos.

Para efeito desta análise, o “tempo da política” será considerado na sua forma mais abrangente. Destaque-se, no entanto, que o estudo destas particulares eleições proporcionais visa ao aprofundamento da reflexão sobre os elementos que criam as condições para a articulação, com pretensão de legitimidade e expectativa de êxito, entre o político e o religioso nas representações políticas contemporâneas, e que estes não se explicitam, apenas, no contexto de uma conjuntura político-eleitoral.

Nesse caso, para entender a política é necessário entender a religião – ou forma de religiosidade – que a ela se articula e com referência à qual se constroem as representações daquela.

Lembre-se primeiramente que, entre nós brasileiros, além da tradicional utilização de símbolos religiosos do cristianismo pelos homens públicos, e em particular os políticos, as pessoas costumam buscar referência, de forma mais ou menos explícita, mais ou menos mediada, na palavra revelada, quando o assunto é política.

Isso ocorre, como se viu no capítulo anterior, tanto por parte dos leitores “isolados” da Bíblia, como dos integrantes de comunidades religiosas, e mesmo por parte daqueles para os quais o cristianismo representa apenas um traço cultural, um universo comum de sentido.

As modernas “comunidades religiosas emocionais” do tipo neo-pentecostal (protestante) e carismático (católica) são expressão de um deslocamento do religioso no interior da sociedade, provendo novas articulações de sentido, re-simbolizando por assim dizer a palavra revelada, que nos dois casos continua sendo a Bíblia, e pelo que se mantêm, de certa forma, dentro da tradição monoteísta na qual se originaram. São “renascimentos” ou “expressões renovadas”, em busca da pureza das origens, como nos lembra Troeltsch.

Caracterizadas pela exacerbação da emoção em religião, que se tornou comum nesta segunda metade de século, os grupos carismáticos vêm juntar-se aos

pentecostais de origem protestante, não somente na aproximação entre as formas de expressar o sentimento religioso e de vivenciá-lo, mas também na prática de construção de representações políticas com base na pertença religiosa.

Além de acreditar que ao longo do tempo da política é que se pode acompanhar a construção da até aqui ambígua “política carismática” – a constituição da religião em capital político –, entendo que sua análise deve colocar a ênfase na identificação da natureza desse religioso e do político que a ele se combina; dos pressupostos não explicitados dessa articulação –; identificados entre outros aspectos nas representações e discursos de campanha – das expectativas alimentadas e das estratégias adotadas para satisfazê-las; bem como considerar, além do material utilizado, também os rituais e a rede de articulações e relações estabelecidas com os eleitores e correligionários.

Afinal, essa particular construção de sentido implica uma pretensão de legitimidade da parte do candidato e precisa ser reconhecida pelos representados (eleitores), dos quais ele espera uma dada conduta (o voto).

Como se combinam nela os interesses políticos e religiosos?

No caso das eleições municipais de 1996, em Fortaleza, vários são os candidatos à Câmara Municipal que utilizam slogans de natureza religiosa, como por exemplo: SE VOCÊ NÃO É ATEU, VOTE EM AMADEU, ou BOTE FÉ, VOTE NA IRMÃ MAZÉ. Também é freqüente o recurso ao religioso nos discursos de campanha dos candidatos a prefeito, seja explicitamente, como na utilização de expressões do tipo *Com a ajuda de Deus vamos ganhar*, ou implicitamente, como no caso do político que *vem trazer a boa nova*.

Há candidatos a vereador oriundos de CEBs, das igrejas protestantes históricas, de denominações pentecostais, neo-pentecostais e carismáticos. Há alguns que apenas acrescentam o “ser cristão” à auto-apresentação no programa eleitoral gratuito, como há os que destacam a atuação em grupos ligados à Igreja Católica (Encontros de Casais com Cristo, por exemplo) como instâncias participativas priorizadas.

Nesse universo variado, acompanhamos o carismático Paulo Mindello e o neo-pentecostal George D’Lamare.

As candidaturas analisadas são de grupos que representam a onda de exacerbação da emoção em religião, sustentada numa particular vivência comunitária; nesse caso a Renovação Carismática e a Igreja de Cristo, uma dissidência da Assembléia de Deus (ramo pentecostal da Igreja Batista).

Os candidatos são pessoas que têm presença constante e ocupam lugar de destaque nos grupos religiosos a que pertencem, exercendo função considerada significativa para este estudo, qual seja a de evangelista ou conferencista/doutrinador.

As respectivas pertenças religiosas datam da infância, são partilhadas na família, e eles admitem publicamente que em todos os aspectos da vida a Bíblia lhes serve como referência, entendendo, ambos, que essa referência deve se estender à prática política. Os discursos de campanha são construídos com base na articulação entre o religioso e o político, através do emprego da simbologia própria ao primeiro. E mais, ambos têm como eleitores preferenciais os interlocutores de mesmo credo religioso.

4.3. Os Candidatos: a política como ministério e como predestinação

Quarenta e cinco anos, casado, filho de antigo usineiro da região, Paulo Mindello é economista e, até 1996, o único representante da Renovação Carismática com mandato político no Ceará. Foi executivo financeiro em várias empresas de Fortaleza e participa, há 14 anos, da comunidade de aliança Face de Cristo, que reúne apenas casais. Teve participação em Conselhos Pastorais e na Pastoral da Saúde, assim como na Pastoral de Comunicação da Arquidiocese de Fortaleza.

Mindello faz palestras na terceira etapa dos Encontros de Casais com Cristo e tem estado à frente do processo de expansão da Renovação Carismática Católica em Fortaleza, ministrando as principais conferências dos “Seminários de Vida no Espírito Santo”, como a que tem por tema “As Falsas Doutrinas”.

É autor de vários livros em que busca fazer a ponte entre a doutrina social da Igreja e a ação do cristão no mundo contemporâneo, entre os quais se destacam os seguintes: *O trigo e o joio*, *Humanismo cristão*, *Paulo Mindello em três tempos* e *Fé e política*. Este último foi lançado no dia 18 de setembro, como evento de campanha.

Ingressa na política em 1992, quando se elege vereador de Fortaleza, com um total de 3.342 votos. Como vereador, preside a Comissão de Direitos Humanos e participa da Comissão de Orçamento e Finanças, onde é relator da LDO de 1996. Na primeira legislatura, apresenta 175 projetos de lei, participa de três CPIs (tendo presidido duas delas), entre as quais a CPI do MEC. É o vereador que mais apresenta emendas ao Plano Plurianual, à LDO e aos orçamentos anuais.

Elege-se em 1992 e 1996 pelo PSDB, partido pelo qual também se candidata, sem sucesso, à Assembléia Legislativa, em 1994, obtendo 8.200 votos. Justifica a escolha por entender que quando de sua criação (1988) esse partido tinha uma postura diferente da atual, e porque diz acreditar que *podemos mudar as coisas por dentro*. Ao ser indagado por que não se candidatou pelo Partido da Solidariedade Nacional – PSN –, diz que é ainda muito incipiente, e que o próprio Cardeal, ex-

-Arcebispo Metropolitano de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider lhe aconselhou a conduzir sua postulação pelo PSDB. A Dom Aloísio, considerado seu orientador espiritual, *inspirador da (sua) vida de cristão e político*, é dedicado o livro *Fé e política*.

Durante seu primeiro mandato, Mindello está sempre aliado aos representantes dos partidos de esquerda em torno de questões como o combate à prostituição infantil e o desvio de verbas do MEC. Entre projetos por ele apresentados e transformados em leis municipais, estão o Programa Municipal de Geração de Emprego e Renda e o Programa Municipal de Urbanização de Favelas. Reelege-se em 3 de outubro de 1996, com 3.866 votos (524 a mais do que em 1992), e finalmente, em 1997, transfere-se para o Partido da Solidariedade Nacional, pelo qual se candidata novamente a deputado estadual, sem êxito, em 1998.

Nas eleições municipais de 1996 tem como slogan: *Fé e política se abraçam*. Assume a postulação porque acredita que *a política é dever do cristão*, porque *o projeto de Deus também deve acontecer na política*, e reconhece que a maioria de seus eleitores é de carismáticos.

George D’Lamare Lima Queiroz tem 32 anos, é casado, filho de um técnico do governo estadual, estudante universitário de economia e corretor de imóveis. A sua é uma família de pentecostais tradicionais, sendo o seu tio e o próprio pai, respeitadas pastores da Igreja de Cristo. Este último, aliás, foi o primeiro e único deputado federal cearense do bloco evangélico. Tendo participado da Assembléia Nacional Constituinte eleita em 1986, não conseguiu reeleger-se.

D’Lamare desde muito jovem se aproxima da política, ajudando na criação do Partido Democrata Cristão – PDC –, de curta existência neste Estado. Declara-se contra a permanência do GEAP (Grupo Evangélico de Ação Parlamentar) após a promulgação da Constituição em 1988, por entender que ele já cumprira os objetivos que determinaram sua criação. Em 1996, candidata-se à Câmara Municipal de Fortaleza pelo PSDB.

Ele não se considera um candidato dos pentecostais. *A Igreja não precisa de representantes* – diz ele – *pois já tem um: é Cristo*. D’Lamare se diz apoiado também por segmentos não evangélicos, como os representados pelos sindicatos dos motoristas de táxi e dos corretores de imóveis, além da Igreja Batista, Assembléia de Deus e Igreja de Cristo. Mas faz questão de frisar que não é a Igreja que o apoia e sim vários de seus integrantes.

Falando da própria candidatura se considera *vocacionado para a política*. *Deus o escolheu* e, ao longo da campanha, por exemplo, cada sucesso, e cada boa colocação nas pesquisas são interpretados como sinal da graça divina. Sua

candidatura surge no seio da família e só após conseguir a concordância de todos os seus membros e a desistência de pessoas a ela ligadas, ou à Igreja de Cristo, se decide. Seu slogan de campanha é *Renove*, mas o apelo de fundo é a força e a união da família, que considera a célula da sociedade. D’Lamare consegue 2.824 votos, é o terceiro pentecostal mais votado, mas não se elege.

Sou cristão, acredito em Deus e nos homens de boa vontade... não é importante juntar política e religião; se sou sal e luz não importa a área de atuação. Não é pelo fato de ser pentecostal que ele quer fazer política, mas é sua crença religiosa numa certa predestinação que o faz sentir-se vocacionado para a política, por vontade do Senhor.

Mesmo se quisesse estabelecer uma relação explícita entre religião e política, como coisas complementares, isso não seria possível, considerou, pois o nível sociocultural, de escolarização, entre os pentecostais é muito baixo. *Com os carismáticos é diferente* – afirma. O candidato lembra que, enquanto em várias igrejas evangélicas não se fala em política, em algumas pentecostais o pastor diz quais são os candidatos e estes chegam mesmo a subir no púlpito para fazer proselitismo, atitude que ele condena veementemente.

4.4. A Campanha: explicitação de diferenças

Na maneira mesma como se organizam os candidatos e as equipes que lhes dão o suporte cotidiano na condução da campanha, vão se delineando as diferenças que, também elas, identificam maneiras distintas de conceber – e fazer – a política referida à Bíblia.

O candidato carismático não instala comitês de campanha. No seu gabinete, na Câmara Municipal, aonde nunca vão eleitores, trabalham os assessores de sempre, coordenando a feitura e distribuição do material impresso e montando a agenda de compromissos. Estes últimos são, basicamente, visitas a grupos da Renovação Carismática, reunidos para oração e/ou louvação, assim como a realização de palestras doutrinárias para os referidos grupos, durante os Seminários de Vida no Espírito Santo.

A característica que marca a Renovação Carismática Católica desde suas origens, isto é, um domínio absoluto de segmentos de classe média das populações no seio das quais ela ganha adeptos, começa a sofrer transformações também no Brasil e em Fortaleza – que interessa particularmente a este trabalho.

Ao crescimento numérico constatável mesmo por observadores não treinados, soma-se a diversificação de sua base de apoio, cuja composição socioeconômica

já engloba os chamados setores populares; analfabetos e semi-alfabetizados. A natureza dessa adesão, bem analisada por Machado,⁵ foge, no entanto, aos objetivos desta pesquisa, no estágio em que ela é aqui objeto de reflexões e comentários.

Penso que o “tempo da política” vem contribuindo grandemente para a expansão da RCC entre as camadas mais populares de Fortaleza. Durante as campanhas eleitorais, acaba por tornar-se uma exigência para os candidatos o proselitismo político-religioso entre todos os segmentos da população que representam o universo de eleitores.

Ao longo de toda a campanha, o candidato Paulo Mindello profere palestras de formação básica em grande número de comunidades e, sobretudo de grupos, que surgem a cada momento nesta cidade, como membro do ministério de ensino da Comunidade Familiar Face de Cristo à qual pertence. Aos sábados e domingos, percorre os antigos e novos grupos, inclusive os pequeninos grupos populares, ainda incipientes, reunidos em escolas públicas.

Compostos por jovens, casais ou segundo outras categorias, eles recebem e envolvem o candidato nas suas manifestações de fé, oração e louvação. Este, perfeitamente integrado às cerimônias, canta, dança e faz orações com os demais. Outras vezes, restringe-se às palestras doutrinárias. Em todas as ocasiões é anunciado e apresentado como *um dos nossos, uma boa opção*, por um animador do grupo que lhe passa a palavra. Em muitas dessas visitas o candidato distribui o jornalzinho sobre sua atividade parlamentar, sempre destacada como testemunho de seriedade, honestidade e coerência, assim como de uma particular conduta, que estabelece a diferença entre o jeito cristão de fazer política e os demais.

Sempre alvo de atenção por parte da platéia, fala em tom coloquial e didático, e instiga as pessoas a falarem. Certa feita, entre pessoas humildes, é indagado sobre sua pouca frequência às reuniões do grupo. Responde que se aparecesse ali mais vezes, seria sinal de que estaria relegando tanto sua presença no grupo religioso de pertença, como as atividades de parlamentar.

Paulo Mindello considera que foi eleito com muita dificuldade, mais do que seria de esperar, diante da expressiva votação que obtém em 1994, como candidato à Assembleia Legislativa. Ele atribui essa dificuldade aos seguintes fatores:

...Colocou-se que eu já era um vereador eleito..., também a presença de uma outra pessoa do movimento, o Ibiapina. Achava, entendia ele, que a Renovação teria condições de eleger dois vereadores. Longe dele querer me prejudicar, isso de fato eu acredito, por ele ser uma pessoa ética. Mas, particularmente, eu discordava porque, baseado nas eleições passadas, se eu

fosse dividir a votação por dois, não daria para eleger nem um.

O outro fator

foi a presença da candidata Patrícia Gomes,⁶ que é uma vereadora que tem uma votação muito expressiva também nos bairros de classe média e na grande Aldeota. Até então a grande Aldeota não tinha um candidato para vereador que tivesse assim uma expressão maior, eu digo, no sentido de densidade eleitoral, não de valor... e a presença da Patrícia fez com que houvesse muitos votos direcionados para ela e não para mim... no caso do Ibiapina não, ele, por ser do movimento, teve 1.400 votos, desses, certamente mais de 1.000 votos, se ele não fosse candidato, seriam meus. Então minha eleição seria tranquila.

Observa-se que o candidato atribui à Renovação Carismática o poder de eleger seus membros, reconhecendo-se ao mesmo tempo, assim, como seu porta-voz no legislativo municipal. Não obstante, diz que a expressiva votação (8.200 somente na capital) quando da eleição para deputado estadual lhe fez perceber, pelos apoios recebidos, que houve um acréscimo dos eleitores que não são carismáticos, o que pretendia ver se repetir em 1998. Orgulhoso, conclui: *tanto é verdade que hoje sou presidente da Comissão de Direitos Humanos, pela segunda vez, com o respeito da esquerda... hoje a esquerda nos respeita.*

George D’Lamare, o candidato pentecostal, monta dois comitês de campanha. Não é por acaso que destaca que a sua não é uma candidatura da Igreja de Cristo, e que seus eleitores independem da pertença religiosa. Aliás, ele declara que para os evangélicos é importante sentir que o candidato é apoiado fora da Igreja, para que mereça a confiança dos “irmãos” de fé. Algo como uma convicção de que a política possui uma legitimação que é estranha à religião? Ele possui núcleos de apoio em vários bairros de Fortaleza e credita isso à *fortíssima liderança que alguns irmãos exercem nos respectivos locais de moradia.*

A família não é apenas um slogan da campanha de D’Lamare. A postulação surge da discussão com pai, tios e outros membros da família tradicionalmente pentecostal e – fato que deixou impressionada a pesquisadora – é a jovem mulher do candidato que coordena, com perfeição, todos os eventos. Chega mesmo a presidir reuniões de trabalho, onde sua palavra, muitas vezes, é mais freqüente do que a do próprio D’Lamare.

Guardando inteira coerência com as declarações do marido sobre a pouca importância de articular – através de um discurso sistematizado – religião e política, essa combinação, nas reuniões por ela coordenadas, vai se fazendo nas orações

de abertura, nas freqüentes alusões à Bíblia, e na ênfase de que todo o trabalho ali desenvolvido *é para honra e glória de Deus*.

D’Lamare se recusa a usar o púlpito para fazer campanha e recrimina os candidatos de algumas denominações pentecostais que, não apenas o fazem como, nessas ocasiões, chegam a dizer que não votar neles *é pecar e/ou votar no diabo*. Conheci o comitê de campanha e tive oportunidade de participar de uma reunião de trabalho. Em relação ao primeiro, diria que funciona exatamente da forma tradicional, isto é, prestando assistência aos eleitores. Ali se diz que, *diferentemente dos demais candidatos, não se troca voto. Ajuda e encaminhamento (emprego, hospital e advogado) só para quem já nos apóia, está conosco desde o início*.

Curiosa maneira de construir uma diferença em relação ao clientelismo tradicional. Na verdade trata-se, quando muito, de um assistencialismo dirigido, uma vez que os beneficiados são os “irmãos” de fé ou, senão, aqueles que se dispuseram a trabalhar pela candidatura desde o seu lançamento.

Quanto à reunião de campanha, realizada nas dependências de um colégio particular, o que mais chama a atenção é a organização. Ali se elegem líderes para comandar os trabalhos na “reta final” e no dia das eleições. Distribui-se tarefas, diz-se o que e como fazer, e o que evitar para não criar problemas para o candidato. Aliás, uma equipe de advogados é composta para resolver os impasses do “dia D”. São montadas equipes de apoio para fornecimento de material, de transporte e até de ajuda de custo para lanches. Cada líder de 10 liderados tem direito a um telefone celular. Tudo está previsto em detalhes.

O pastor Gidel Dantas (ex-deputado federal e então diretor do Detran/Ce), pai do candidato diz: *antes de vocês aderirem, Deus já o escolheu para essa missão... ele é vocacionado... assume no meu lugar... O candidato agradece as presenças e declara que... a vitória será de todos vocês... nossa vitória já está escrita para honra e glória de nosso Deus*.

Mas D’Lamare não é eleito. E embora arrisque algumas explicações, o resultado (2.824 votos) é recebido como o cumprimento da vontade de Deus. Ser filho de um técnico do governo, na sua opinião, influenciou negativamente pois, segundo afirma, o pai é muito ético e ele também não concorda com o uso da máquina do governo, o que levou inúmeras pessoas a retirarem seu apoio. O candidato acha, ainda, que os amigos entraram num clima de euforia e se acomodaram. Além desses elementos, e da concorrência de pentecostais com outro tipo de comportamento, D’Lamare soma aos fatores contrários à sua eleição também a “quebra do moral”, seu e do grupo de apoio mais próximo, dois dias antes do pleito, quando se viu envolvido num atropelamento em que a vítima morreu.

Se antes da eleição D’Lamare já achava que sua pertença religiosa apenas garantiria um comportamento ético e cristão, e que os evangélicos votavam nele porque compreendiam melhor essa proposta, mas estavam longe de ser os únicos a fazê-lo, após os resultados do pleito ele é ainda mais enfático ao dizer: *só mensagem e discurso não funciona, é preciso dinheiro*.

Ele voltou aos negócios imobiliários e se diz satisfeito com seus votos, *que não foram comprados, mas de conscientização política. A vontade de Deus prevaleceu... não o culpamos, agradecemos a ele... não teria sido surpresa minha eleição, mas ele não quis*.

Sua mulher está convencida de que

Deus tem mostrado pr’a gente que, pelo que temos hoje, não era pr’a ele ser eleito, ele tinha bênçãos e coisas melhores nesse momento. Às vezes a gente faz projetos, mas a resposta certa vem de Deus. Ele mostrou que a gente queria muito pouco, ele tem coisa muito melhor pr’a gente. Não é esse o lugar que ele tem agora pr’o George... tudo contribuiu pr’a gente crescer espiritualmente, pr’a enxergar que era a vontade de Deus agora na nossa vida. Tenho certeza que George ainda será um grande político.

conclui.

É interessante observar que, enquanto o candidato carismático aposta na pregação, com a qual busca sistematizar a articulação entre o político e o religioso, de forma a garantir a adesão dos membros do grupo, com base na sua pertença religiosa e transformando-o, portanto, no seu porta-voz político, o candidato pentecostal segue o “modelo tradicional”, e insiste sempre que não importa relacionar fé e política.

Tomando-se os dois casos, tem-se troca de favores e investimento na necessidade de conferir ao voto um selo religioso, mas se procura “exorcizar” a utilização do dinheiro para “compra de votos”. Ambos os candidatos vêem nessa prática uma *falta de ética*.

4.5. Construindo a Política

Para acompanhar a particular construção da política e da religião carismáticas, bem como a maneira própria como se articulam no período eleitoral, de forma a conferir identidade à candidatura de Paulo Mindello, pareceu-me importante submeter os discursos e eventos de campanha a uma análise argumentativa, pois nessa operação, que também é retórica, é que a religião se constitui em capital político.

Busco submeter à interpretação, textos, acontecimentos, instituições e personalidades (Ricoeur), de modo a identificar, através de sua desconstrução/reconstrução, os padrões de inferência responsáveis pela coerência interna dos discursos.

Lembre-se que essa é uma construção simbólica que tem por objetivo tornar plausível a articulação entre o religioso e o político, garantindo-lhe o reconhecimento e a aceitação pelos carismáticos e/ou demais eleitores. Os pressupostos, implicações e contradições merecem, neste caso, atenção especial.

“O discurso político é muitas vezes apresentado na forma de argumento, uma série de proposições ou asserções, tópicos ou temas, encadeados conjuntamente de uma maneira mais ou menos coerente e procurando, muitas vezes com a ajuda de adornos retóricos, persuadir uma audiência” (Thompson: 1990). A verdade desses argumentos, ou mesmo a sua “eficácia” no convencimento da audiência não são objeto desta análise, mais preocupada em identificá-los e em acompanhar a maneira como eles se encadeiam, a partir de pressupostos nem sempre explicitados.

A observação de quatro eventos da campanha de Paulo Mindello me fornecem os elementos mais significativos para a análise: o lançamento de seu livro *Fé e política*, e a participação em grupos de oração em Messejana e nos bairros da Varjota e do Mucuripe, em Fortaleza. Os dois primeiros eventos reúnem segmentos a que podemos chamar de classe média, enquanto os outros são realizados por pessoas de baixa renda e grau de escolarização.

O lançamento do livro:

Ao lançamento do livro do candidato Paulo Mindello, no Colégio Santo Inácio (particular e confessional), comparecem familiares e membros da Renovação Carismática Católica visivelmente pertencentes às comunidades e grupos de oração de segmentos da classe média. Nem a candidata do PSDB à prefeitura de Fortaleza, Socorro França, nem qualquer outro político desse ou de outro partido se faz presente.

Em um auditório, que também funciona como local de celebração de missas, lotado, leigos se revezam dando testemunhos sobre o autor, e destacando a importância de elegê-lo vereador de Fortaleza. Alguém lembra que a timidez que marcou seu ingresso nos grupos cristãos, há muito tempo, quando sequer gostava de falar, foi iluminada pelo Espírito Santo, que o transformou no orador brilhante de hoje.

O coordenador da comunidade Face de Cristo, Aloísio Nóbrega, destaca a criação recente da *Secretaria de Fé e Ação Política* da Renovação Carismática Católica, e a nova postura dos cristãos – nesse caso dos católicos carismáticos – face à política. Em seguida pede a todos os presentes que se levantem, estendam os

braços na direção do candidato em pé no palco, e impõe as mãos sobre sua cabeça, enquanto ora, invocando o Espírito Santo para abençoá-lo e fazer com que seja eleito e desempenhe bem a suas funções. Todos, olhos fechados, rezam em voz alta.

Um padre apresenta, finalmente, o livro, destacando a importância dos cristãos se interessarem pela política. Fala na qualidade de ex-colega e não como representante da Igreja. Outro sacerdote, um velhinho italiano, amigo do autor, também dá o seu testemunho. A seguir, fala a mãe do candidato, destacando suas qualidades no seio da família e lembrando a necessidade de que os políticos sejam tementes a Deus, para que as coisas mudem. O candidato fala sobre sua ação parlamentar, sua concepção de democracia e de política (ambas absolutamente genéricas), e afirma que a política deve estar presente na vida de todo cristão, mesmo sem mandato. Mas não esclarece como.

Em Messejana:

Início de uma noite de sábado, 14 de setembro, a recém-criada comunidade Jesus e Maria, da Renovação Carismática Católica, onde o candidato proferiu algumas conferências de formação básica, está reunida, como faz uma vez por mês, para orar e louvar a Deus, através de muita música e dança. Paulo Mindello chega e, discretamente, se aproxima do animador do grupo, no espaço que funciona como uma espécie de palco, localizado à frente dos demais. O encontro é ao ar livre, num pátio onde são colocadas cadeiras enfileiradas, de modo a permitir a ampla circulação e os movimentos daqueles que dançam ao som das músicas de louvor. Eles são homens, mulheres, jovens e crianças dentre os mais abastados de Messejana (distrito de Fortaleza).

Até que o líder do grupo anuncie sua presença e lhe conceda a palavra, depois de frisar a importância de relacionar fé e política, o candidato canta, ora e dança com os demais. Ao dirigir-se ao público, depois de carinhosamente apresentado como membro da RCC e candidato a vereador, ele fala da estrutura da RCC e, finalmente, reporta-se à criação da Secretaria de Fé e Ação Política, também denominada “Projeto Matias”. Explica que esse é o nome do apóstolo que substituiu Judas, e que seu objetivo é *fazer surgir novos Matias, para combater aqueles que traem a comunidade. O projeto de Deus deve acontecer também no mundo da política... Fiz uma opção na fé, larguei todas as outras atividades para me dedicar à política como ministério.*

Ele fala de sua atuação na Câmara Municipal, como vereador neste primeiro mandato que se encerra, referindo-se ao número e ao conteúdo dos projetos que apresentou. Destaca o fato de ser um dos dois únicos vereadores sem nenhuma

falta no mês de agosto – período em que a campanha já praticamente inviabiliza o quórum para as votações – e enfatiza seu sentimento de pertença àquele grupo, porque o ajudou a nascer.

Toda a fala do candidato se constrói no sentido de mostrar que *política e religião são independentes mas têm um ponto em comum: Tiago dizia que fé sem obras é morta. Se quero o bem do próximo devo participar politicamente. A verdadeira fé encaminha ao outro, a uma participação comunitária e política.*

...Jesus não quer a miséria e a desigualdade e estas, ao serem combatidas pela política, exigem o engajamento dos cristãos. Logo, o papel destes últimos é votar em candidatos sérios, coerentes, honestos, comprometidos com o povo. Fica implícito que ele é um desses, até porque, em outras ocasiões o candidato declara que *sua política é ética, porque se baseia em idéias, numa mensagem, em pregação, não troca favores, não é fisiológica, assistencialista ou clientelista.*

Todas as referências que informam o discurso do candidato são extraídas da Bíblia, de suas histórias e parábolas. Como no caso, repetido nos quatro eventos aqui descritos, dos homens que receberam “talentos” de Deus para desenvolver e, enquanto um deles, por covardia e medo, o enterrou, o outro desenvolveu-o, fê-lo crescer e multiplicar-se, merecendo a aprovação e graça divinas.

Já tendo declarado, anteriormente, que *tem feito uma política aliada com a esquerda, contra o liberalismo e a favor da função social da propriedade, e que há um contra-testemunho da parte dos evangélicos no parlamento*, o candidato afirma ainda, em Messejana, que *esse país tem jeito, não pela força das armas, mas pela força e poder do Evangelho*. Reafirma a importância do voto e do acompanhamento do desempenho do candidato eleito. Finalmente, distribui material de propaganda eleitoral e o boletim informativo de seu desempenho parlamentar, pedindo a todos que se informem sobre sua atuação como vereador. Fica implícito que ela representa um “testemunho”.

Na Varjota:

A comunidade Siloé⁷ reúne adultos, muito poucos jovens, provenientes dos segmentos populares que caracterizam o bairro do Mucuripe, de cujo grupo ela foi desmembrada. Reúne-se todos os sábados à noite, quando as pessoas dali não trabalham e quando as dependências do colégio público Bárbara de Alencar podem ser cedidas.

Ali, Bíblia nas mãos, homens e mulheres vestem-se simplesmente, “arrastam chinelos de rabicho” e têm aquela postura meio intimidada de quem se reconhece

como base da pirâmide social. A chegada do candidato – e mesmo a da pesquisadora, que tenta passar o mais desapercivelmente possível – é imediatamente notada. O “visual destoa”. Paulo Mindello vai para a frente do grupo, enquanto eu procuro um discreto lugar no final das linhas de carteiras escolares. O animador termina sua pregação e apresenta o candidato, afirmando que *a Igreja precisa de cristãos no poder, de políticos cristãos.*

Na comunidade Siloé a fala do candidato carismático destaca, primeiramente, o significado do voto para mudar a situação de injustiça e miséria, e a importância de votar. Ensina que a política em si não é uma coisa ruim, ela apenas foi corrompida pelos maus políticos aos quais está entregue.

Vale lembrar que é entre as camadas mais pobres e menos escolarizadas que a abstenção e/ou o voto “trocado” têm sido mais significativos. Penso que esse dado explica, em parte, a mudança no discurso, que se torna mais didático.

O candidato frisa que é preciso votar e votar bem, mesmo que não seja ele o escolhido. Basta que seja sério, coerente (uma vez, sem se sentir, ele acrescenta religioso). Parece querer marcar uma diferença em relação ao proselitismo político daqueles postulantes a cargos eletivos que vão às comunidades carentes pedir votos para si próprios, com base em promessas já bem conhecidas de todos. Declara-se candidato de toda Fortaleza e entende provar isso “por obras”. Isto é, lembra que, apesar de quase não ter sido votado na região de Antônio Bezerra, apresentou projeto de melhoria e investimentos para aquele local, de alta densidade populacional e o mais pobre da cidade.

Sempre fazendo referência a Dom Aloísio Lorscheider, ele diz que para o Cardeal o político que distribui coisas, já roubou ou vai roubar. Finalmente, afirma que *o cristão, também na política, deve ser luz e fermento e que o voto é o instrumento sagrado que Deus nos deu para transformar a realidade.*

O candidato busca, de certa maneira, inverter a fórmula consagrada segundo a qual cada vereador está sempre identificado a um bairro, funcionando como elo de ligação entre seus moradores e as autoridades governamentais. Ali está a maioria de seus eleitores e, conseqüentemente, dos que cobrarão o cumprimento das promessas de campanha.

Ao destacar que, mesmo com poucos votos obtidos naquele bairro, empenhou-se no seu desenvolvimento, utiliza como elemento para a argumentação ainda a mesma velha e consolidada fórmula. O que ele não diz, mas fica implícito, é que a religião como referência para o voto rompe essa vinculação até aqui vista como necessária.

Curiosamente, além do didatismo envolvendo a política e a importância de

votar, ali também se observa que a combinação entre religião e política é destituída de toda complexidade e sofisticação que marca, no entanto, os pronunciamentos entre segmentos da população de nível socioeconômico e de grau de escolarização mais altos.

No Mucuripe:

Também é à noite que o candidato carismático comparece a uma reunião da Renovação no distante bairro do Mucuripe, nas imediações do Porto de Fortaleza. No colégio Matias Beck reúnem-se, em salas diferentes, um grupo de casais e outro de jovens. Trata-se de um grande estabelecimento de ensino da rede pública, onde se observa um clima de animação, com a presença barulhenta, sobretudo dos jovens que oram em voz alta e cantam ao som de um violão. Parece que os encontros da Renovação Carismática ali representam um momento festivo para a população do bairro.

Paulo Mindello vai primeiro ao grupo de casais, que ouve a pregação. Carrega sob o braço um bom número de jornais sobre sua atuação na Câmara Municipal. Sua fala é em tudo semelhante àquela no encontro da Varjota. Ele lembra a importância do voto e o seu significado como símbolo do engajamento cristão para mudar as coisas que não são boas na sociedade. As pessoas ouvem-no atentamente e, desta vez, fazem perguntas, mostram-se interessadas.

Quando alguém insinua que ele poderia conversar mais vezes com o grupo, imediatamente, no tom paternal e didático que caracteriza suas falas, afirma que não o faz porque não pode descuidar de sua comunidade – Face de Cristo – e de sua missão como vereador.

Como em todos os lugares por onde anda, o candidato saúda o grupo na chegada com a expressão *Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo*, e se despede com um *A paz de Deus* (a complementação conhecida dos católicos; *te acompanhe*, não é pronunciada).

Na outra sala, jovens de ambos os sexos, cantam, oram, louvam a Deus e invocam o Espírito Santo, com as mãos impostas sobre seus vizinhos do lado; todos eles de olhos fechados. O clima é de recolhimento, mas há momentos de grande descontração e alegria. Essa é, aliás uma marca dos encontros carismáticos. Conforme já destaquei, parece que as pessoas se esforçam para parecer assim. Por exemplo, cumprimentando, com um sorriso, mesmo aqueles que nunca viram.

O jovem animador do grupo apresenta o “Paulinho” como *um dos nossos*, candidato a vereador... *uma boa opção*. Mindello distribui o jornalzinho sobre seu desempenho parlamentar e pede que os jovens leiam para discutir com ele.

Apresenta-se como *um cristão que há seis anos sentiu um forte apelo para trabalhar na política*. Mais uma vez recorre à parábola dos talentos, para declarar que não pode enterrar seus talentos, por covardia. A importância e o significado do voto são mais uma vez reiterados, assim como Dom Aloísio Lorscheider é de novo citado.

Nesses eventos de campanha, tanto ou mais do que no material utilizado pelo candidato carismático, vai-se construindo a religião e a política, melhor ainda, a particular articulação entre ambas, que identifica a candidatura de Paulo Mindello.

Embora admita que seus eleitores extrapolam os limites da Renovação Carismática Católica, e mesmo dos católicos, pois conforme enfatiza *sou cristão antes de ser católico e carismático*, o próprio fato de sua campanha acontecer nos espaços do movimento contribui para lhe conferir essa identidade. Ele afirma que gostaria de ser caracterizado, por aqueles de quem merece o voto, como um político guiado pelo humanismo transcendente, que busca um reformismo urbano e agrário, que deseja democratizar a terra, a renda e os meios de comunicação de massa, enfim, que luta por uma sociedade sem desigualdades nem injustiças.

Embora uma análise do triângulo formado pelo catolicismo, o liberalismo e socialismo, que marca a segunda metade do século XIX e o início do atual, não caiba nos propósitos deste trabalho, gostaria de lembrá-lo aqui como uma figura tornada presente pela RCC. O historiador e sociólogo francês Émile Poulat (1982) chama de “intransigente” um certo catolicismo antiliberal, apenas rachado por uma corrente “modernista” e outra “antimodernista”. Não resisto à tentação de pensar na RCC quando recorro sua advertência: Esse catolicismo, integralismo católico, está mais presente do que pensam os que buscam uma nova forma de existência cristã, numa nova sociedade. Ele foi a matriz, até recentemente, das iniciativas que se dizem audaciosas e inovadoras, ao mesmo tempo que das barreiras contra elas levantadas.

Naturalmente, os espaços religioso, social e político se complexificaram desde então, dando lugar, como o próprio Poulat reconhece, a novas e variadas “soluções” para esse confronto da Igreja com o mundo moderno. A Renovação Carismática é um fenômeno em curso, mas parece apontar para esse “intransigentismo”, ainda que utilizando novos elementos – ou serão elementos renovados? – na forma de elaborá-lo e expressá-lo, tanto na vivência cotidiana da religiosidade, como na maneira de articular o religioso e o político.

Feita essa digressão, voltemos à argumentação do candidato. Parece-me que a Renovação Carismática Católica, neste momento, enfrenta um dilema, qual seja o de ocupar o espaço representado pela atuação político-partidária, sem trair os ideais espirituais que estão na origem desse “novo pentecostes”.

Exemplo dos desencontros de opiniões e das contradições observadas ao longo da pesquisa é a criação da Secretaria de Fé e Ação Política, no ano eleitoral de 1996. No lançamento do livro de Paulo Mindello, sua importância foi destacada pelo coordenador da comunidade Face de Cristo e pelo próprio candidato. Mas passado o “tempo da política”, ninguém mais a ela se refere, nem nos depoimentos, nem em eventos da RCC. Mindello mesmo afirmou que parece que ela está desativada. Por quê? Não se sabe ao certo.

No ano eleitoral de 1998, com o esforço deliberado para transformar o PSN numa agremiação com “a cara da doutrina social da Igreja”, abrigando todas as candidaturas de membros da Renovação Carismática Católica – inclusive a postulação de Paulo Mindello à Assembléia Legislativa – a construção do grupo como tal, no traçado dos seus limites e de sua identidade, passa mais uma vez pela constituição de porta-vozes políticos. Mesmo não sendo esse pleito o objeto destas reflexões, adianto que o “Projeto Matias” não sofreu qualquer dinamização ou reformulação, a despeito do vereador Paulo Mindello ter sido indicado para dirigi-lo.

O fiel carismático se relaciona com o mundo através da prioridade concedida ao espiritual, que comanda o processo de inteligência e de ação transformadora da realidade – ainda não é aqui que discutirei sua abrangência – como se viu nos depoimentos. Essa ação, por sua vez, tem sido de cunho assistencialista e, nesse caso, não há incoerência em se considerar a política apenas na sua dimensão partidária, ou melhor, eleitoral. Por isso ela é, na prática, tida como algo menor – nem todos acham que deva ser prioridade entre os carismáticos.

O candidato tem pois, diante de si, um duplo desafio: mostrar a importância da política, dentro e fora do grupo religioso de pertença, além de, para os seus membros, elaborar um discurso bem articulado, convincente, onde fique estabelecida a ligação necessária entre ambas as esferas, de forma a garantir-lhe o lugar de “porta-voz”, transformando interesses pessoais na humildade da disposição de assumir a prática política como “missão” ou “ministério”.

No estágio em que se encontra essa construção simbólica da religião e da política carismáticas, há que entender que também o processo de constituição de porta-vozes não se dá de forma simples. Nem o candidato se diz claramente representante político do grupo, nem este o considera assim.

No seio do grupo é difícil mesmo um mínimo de consenso, no que diz respeito à política, quando se trata da maneira de concebê-la, coisa que não ocorre entre os membros das Comunidades Eclesiais de Base, sobretudo nos anos 70 e 80 quando elas são mais engajadas, pois ali a política se confunde com o espaço para a livre expressão de idéias. Política é toda ação transformadora da realidade, no sentido de

reduzir as desigualdades sociais. Tanto que, conforme já destacado, os candidatos provenientes das CEBs nunca se apresentaram como cristãos ou católicos, e sim como populares.

4.6. Imagens e Impressos

Esta análise certamente estaria incompleta se deixasse de fora o material de campanha utilizado pelos candidatos e as respectivas aparições no Programa Eleitoral Gratuito do TRE, elementos da maior importância para compreender a argumentação que “costura” esse discurso que é político permanecendo, de certa forma, também teológico. E, no caso do presente trabalho, para ajudar na identificação das características de ambas as candidaturas e na conseqüente diferenciação entre elas.

É interessante observar que nem o pentecostal nem o carismático, nas três rápidas participações de ambos nesse programa, faz qualquer menção ao partido que lhe dá suporte ou cita o nome e pede voto para o candidato majoritário – neste caso a prefeito municipal. Paulo Mindello não se importa com as poucas aparições na televisão, pois não acredita na sua eficácia. Quanto ao pouco espaço que lhe cabe, acredita à necessidade de o partido trabalhar a candidatura de Socorro França à prefeitura.⁸

Na propaganda eleitoral gratuita Mindello limita-se a declarar-se da Renovação Carismática e a dizer que apresentou mais de 100 projetos de lei durante o mandato que se encerra, destacando aqueles sobre emprego e renda, e de apoio ao menor carente. Isso sobre um fundo onde sobressai seu slogan: *Fé e Política se Abraçam*.

D’Lamare vai à TV para afirmar-se cristão e vocacionado para a política. Acrescenta que a política do cristão está a serviço da igualdade entre os homens, de uma vida melhor agora, da família forte e unida. Seu slogan é apenas *Renove*.

O candidato pentecostal, também quanto ao material distribuído, segue o esquema tradicional dos porta-títulos e outros badulaques, além dos santinhos, adesivos para carro, cartazes e folders. É, aliás, um folder a peça impressa mais importante de sua campanha.

Estou na política por vocação. Sou um político cristão. Acredito em Deus. Tenho fé nos homens de boa-vontade e esperança no povo. Esse texto encima o folder com que D’Lamare se apresenta como candidato, ao mesmo tempo em que põe a nu, sucintamente, sua plataforma eleitoral. Caprichosamente elaborada, a peça de propaganda, com três faces duplas, tem como única ilustração a foto colorida do candidato com a jovem esposa e os dois filhos pequenos. Uma vez que o papel é branco e as letras pretas, à exceção do nome do candidato, do slogan, do número

de inscrição, do cargo postulado e do partido – estes dois últimos em tipos bem pequenos – em azul, o colorido da foto, bem como sua colocação no meio da parte central do folder dá absoluto destaque à família nela representada.

Começando com a afirmação de *que o político cristão está a serviço da igualdade entre os homens*, [e que] *a nossa ideologia busca a qualidade de vida para os homens... a vida não pode mais ser encarada como promessa...*, *tem que ser boa agora*, o texto chega ao “elemento identificador” do candidato, ao apresentar, na sua concepção, *os desafios de um político cristão, que é forte e persistente, tem autoconfiança e sabe trabalhar em equipe*. Que entende *que os desafios devem ser enfrentados juntos*. E quais são eles?

O primeiro desafio é *convencer os homens e mulheres de bem para este trabalho... Nossos sonhos individuais podem ser realizados se houver um esforço comum*. O segundo desafio é *reforçar os laços da família... Para ter uma família forte e unida é preciso cuidar para que os nossos pais tenham condições de criar seus filhos. Assim começa uma cidade forte e unida: assumindo a responsabilidade pelas nossas crianças*. O desafio seguinte é *dar a todos oportunidades educacionais (com salas de aula informatizadas, ligadas à Internet, e a criação de Centros Escolares Sociais)*. O candidato faz um apelo para que todos trabalhem juntos no sentido de perseguir esses resultados e conclui dizendo que

só o bem deve ser feito. É isto que a nossa fé nos ensina. Peço aos homens e mulheres de Fortaleza que respeitem uns aos outros. Devemos acabar com essa praga que é a violência doméstica. Desafio as famílias a ficarem sempre juntas, apesar dos problemas e das crises. Desafio a todos os pais e mães de Fortaleza a amarem e cuidarem de suas crianças.

Entre pequenas agressões ao vernáculo, o texto se completa com duas citações bíblicas: *Eu vos envio como ovelha no meio de lobos. Sede, pois, prudente como as serpentes, mas simples como as pombas* (Mateus 10:16). *Mas escolherás no meio do povo homens prudentes, tementes a Deus, íntegros, desinteressados...* (Êxodo 18:21).

Observe-se que George D’Lamare baseia todo o seu apelo aos eleitores na preservação, união e fortalecimento da família. Ela é a referência que serve à única proposta de cunho social mais abrangente, qual seja a educação.

Embora o candidato se esforce, nos depoimentos prestados à pesquisadora, para manifestar sua recusa a toda relação explícita entre religião e política, e fuja mesmo à sistematização de um discurso sobre ela nas reuniões de campanha, o

texto de seu “folder” o trai.

Não o faz através da utilização das expressões “religião” e “política”, nem mesmo da tentativa de estabelecer uma relação direta (ou mesmo implícita), entre o Evangelho e o voto, mas nas imprecisões típicas da tentativa de buscar no Evangelho, sem mediações, as orientações para a construção de um projeto político e as práticas sobre as quais se funda a sua implantação. A insistência quase patética na família como valor absoluto é acompanhada apenas de propostas como “igualdade entre os homens” e “construção de uma cidade forte e unida”. Sua peça-chave de propaganda eleitoral acaba, assim, por levar principalmente os seus “irmãos” a se identificarem com sua candidatura.

O candidato carismático Paulo Mindello diz que a sua é uma campanha pobre. Na verdade, além dos santinhos, de uma foto na seção de anúncios populares do jornal *O Povo* (com o cargo postulado e o número), do plástico para automóvel e do cartaz com sua foto, slogan e número de inscrição, ele utiliza apenas algumas poucas peças: folhas de papel ordinário, sem qualquer requinte gráfico/visual, enviados por mala direta aos eleitores mas, às vezes, também distribuídas nos encontros.

Em uma delas, a única em policromia (branco, azul e amarelo), destacam-se: no alto, a foto pequena e o slogan *Fé e Política se Abraçam*; em baixo, o nome e o número do candidato, e a inscrição “A Renovação na Câmara”. Nela, o texto central, de sete linhas, apresenta uma síntese de seu desempenho parlamentar, pede a confiança e enfatiza a necessidade da colaboração do eleitor, ao qual se dirige em tom coloquial e direto. Manifesta, ainda, sua crença na força transformadora do amor, *capaz de transformar as realidades e as estruturas*.

Entre as demais correspondências, todas com texto impresso em preto sobre fundo branco, tomo uma, em especial, para apoiar estas reflexões. Ela contrapõe ao total despojamento um texto mais elaborado e esclarecedor, ainda que de maneira genérica, sobre a vinculação entre fé e política.

Querido(a) irmão(ã) em Cristo. Estamos mais uma vez em campanha política, tentando renovar o nosso mandato. *Paz e Justiça* se abraçarão foi o lema da Campanha da Fraternidade deste ano, cujo tema foi *Fraternidade e Política*. Parodiando, diríamos *que Fé e Política podem e devem se abraçar*. Fé e vida são conciliáveis e se completam entre si. Este foi o nosso caminho. Exercitar a nossa fé na política através da força dos valores do Evangelho. Conseguimos ser o vereador que mais elaborou projetos de lei, e emendas à Lei de Diretrizes Orçamentárias, aos orçamentos anuais e ao Plano Plurianual. Participamos de três CPIs, sendo presidente de duas delas. Descobrimos erro na remuneração

dos vereadores de 1994 e devolvemos, imediatamente, os valores excedentes. É para ser fermento que Jesus nos convida no Evangelho. O nosso projeto político será julgado nestas eleições, e nesse sentido nos sentimos relizados, convictos de que cumprimos a nossa missão. Participo há 14 anos da Renovação Carismática Católica através da comunidade Face de Cristo. Trabalhei na Pastoral da Saúde e fui do Conselho Pastoral da Paróquia de São Vicente. Participei do ECC (Encontro de Casais com Cristo), onde continuo dando palestras, principalmente na 3ª etapa. Conto com o seu apoio, as suas orações e a sua participação para a renovação do nosso projeto político, escrevendo-nos para a Rua José Loureço, 555 – 60.115, Fortaleza/Ceará.

Dentro de um quadro, na metade inferior da folha, o candidato lista algumas leis, emendas, emendas ao Plano Plurianual e aos orçamentos, de sua autoria, aprovadas pela Câmara Municipal de Fortaleza, além de alguns projetos a serem sancionados, tais como o Projeto de lei que cria o Programa de Renda Mínima no município de Fortaleza e o Projeto de lei que cria o Programa de Saúde Escolar. Nesta, como em todas as demais peças de propaganda eleitoral de Paulo Mindello, é omitido o nome do partido – PSDB – pelo qual ele se apresenta.

Parece que a esse candidato, nem a estrutura partidária nem a utilização do tradicional material de campanha garantem mais do que o contato com os eleitores, nos locais de encontro e vivência religiosa, os votos desejados. Essa, aliás, é uma característica – e um trunfo? – do candidato carismático: fazer campanha nesses locais, onde o político e o líder religioso leigo se confundem. Confundirão os eleitores?

Independente da “vantagem” que tem o candidato carismático sobre o pentecostal, uma vez que o primeiro pode falar de “obras” efetivamente realizadas como parlamentar, é possível observar que a articulação entre o religioso e o político, também no seu material de campanha, se faz de forma mais elaborada. Segue um modelo argumentativo que pode ser lido do modo que se segue:

É possível e desejável a complementaridade entre a fé (religião) e o cotidiano profissional (a política). Tanto que o caminho por ele escolhido, aqui citado como exemplo, foi o de colocar a fé a serviço da política, pautando a ação nessa área pelos valores do Evangelho. As obras realizadas e o prestígio de que desfruta o candidato – apenas implícito, como na transcrição dos destaques feitos pela imprensa em outras dessas folhas – testemunham o sucesso alcançado e, conseqüentemente, a eficácia da articulação.

O “selo” ético, conferido pela pertença religiosa ao exercício cristão da po-

lítica, está claro na alusão ao fato de o candidato haver devolvido o excedente de uma remuneração considerada indevida. A complementação *É para ser fermento que Jesus nos convida no Evangelho* mostra que essa atitude ética está vinculada à convicção de que é possível tirar da Bíblia indicações precisas de conduta, inclusive na política.

O encadeamento dos tópicos e/ou temas, os elementos de persuasão utilizados, tanto quanto os pressupostos, grande parte das vezes não explicitados, e os adornos retóricos (como o caso do “fermento”), são aspectos significativos e característicos dessa particular construção simbólica. Considero, ademais, que eles são indissociáveis e complementares ao estudo do cotidiano carismático – nos grupos de oração e nas comunidades de aliança e de vida. Colocar isso em evidência é o objetivo maior deste trabalho.

Notas

¹ Conforme Goussault: 1990, Hervieu-Léger: 1987 e Cotê/Zilberberg: 1991.

² Em novembro de 1997, em contato com grupos carismáticos na cidade de Lyon (França), pude constatar que obras sociais de vários tipos são por eles sustentadas como instituições de combate ao uso de drogas, de amparo e busca de solução para o problema dos sem teto etc. A essas ações eles chamam de “políticas”, identificando-a com um progressismo católico que, no momento, ainda não distingo bem. Da política partidária, no entanto, estão decididamente afastados.

³ O candidato dos carismáticos à Câmara Municipal de Fortaleza nas eleições municipais de 1992 é eleito com 3.342 votos. Em 1996, ele se reelege, com 3.866 votos.

⁴ Os candidatos são sempre figuras de projeção no seio do grupo. Em Fortaleza, tanto Paulo Mindello como o radialista Caminha – que concorreu à Câmara Municipal em 1996 e perdeu – podem ser, embora com atuação em esferas diferentes, considerados lideranças.

⁵ M^a das Dores C. Machado. *Carismáticos e pentecostais – adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

⁶ Mindello refere-se a Patrícia Gomes (então PSDB), mulher do ex- ministro da Economia, ex-governador do Ceará e ex-prefeito de Fortaleza, Ciro Gomes, a candidata a vereadora que recebeu maior número de votos – 21.839, seguida pelo candidato da Igreja Universal do Reino de Deus, o pastor Almeida de Jesus (então PTB), com 10.065.

⁷ Está na Bíblia, “siloé” é o nome da piscina onde eram curados os doentes.

⁸ Socorro França foi escolhida candidata pelo PSDB depois de muita relutância e, comenta-se, com base no resultado de pesquisas sobre o perfil ideal de candidato, mas não tinha militância política, nem era conhecida de boa parte dos eleitores fortalezenses.

Embora não fosse esse o objetivo quando tomei por objeto de pesquisa a constituição da Renovação Carismática Católica como um grupo religioso, e o fenômeno mais recente de sua presença na política brasileira, torna-se quase inevitável estabelecer um contraponto entre o carismatismo e o cristianismo de libertação.

Eles representam as duas correntes mais significativas desenvolvidas no interior da tradição cristã católica após o Concílio Vaticano II. Percebendo-se ambas como um “retorno às origens”, recuperadoras da pureza e do comunitarismo próprios ao cristianismo dos primeiros tempos, elas se constituem como grupos no interior da Igreja Católica, a despeito das severas críticas à estrutura eclesial tradicional feita pelo cristianismo de libertação, e da recusa da Renovação Carismática em ser chamada corrente ou movimento, uma vez que se pretende a própria igreja renovada. Mas nem o primeiro rompe os limites institucionais, nem a segunda representa sequer uma hegemonia no interior dos mesmos.

Penso que são empobrecedoras as explicações que vêm na Renovação Carismática apenas uma resposta da hierarquia à teologia da libertação, de forma generalizada. A complexidade dos fenômenos envolvidos exige uma análise mais refinada. A gênese e as características adquiridas ao longo das três últimas décadas pela RCC variam conforme as sociedades analisadas.

Bastaria, para que se repensassem essas explicações, lembrar as estratégias de combate e/ou cooptação por parte da Cúria Romana de que foram alvo as primeiras comunidades carismáticas católicas em países como a França e o Canadá francófono. Ali, as pesquisas mostram o referido processo de enfrentamento, representado pelo controle territorial do movimento carismático nas dioceses, pelo afastamento dos membros mais “perturbadores”, pela superposição de lideranças e pela censura e contraposição de um modelo “oficial” de pentecostalismo (Côté e Zylberberg).

As generalizações têm pois como pré-requisito, neste caso, a análise do fenômeno carismático dentro do contexto mais abrangente do catolicismo ocidental

pós-conciliar, bem como a consideração dos fatores social, econômico e cultural específicos e as características dos diferentes campos religiosos – nacionais ou, em alguns casos, relativos ao Continente. Assim conduzida, a observação parece apontar diferenças significativas.

Se no Brasil existe uma perfeita integração entre os carismáticos e os segmentos da hierarquia mais sintonizados com as orientações do papado de João Paulo II; se, além do mais, essa ligação é desejada e pregada pelos primeiros, estabelecendo-se um contraponto com o cristianismo de libertação, na França e no Canadá essas relações devem ser pensadas de modo distinto. Neste último, a Renovação Carismática, que preservou durante algum tempo seu caráter essencialmente leigo e a autonomia face à hierarquia, só num segundo momento vê-se atrelada à estrutura que combatia, amoldando-se paulatinamente a ela.

Na França, onde o cristianismo de libertação mal saiu das reflexões de pesquisadores interessados pela América Latina e África, é em relação ao integrismo identificado à figura do Cardeal Lefèbvre que se constrói a alteridade dos carismáticos. Daí porque eles se representam como progressistas.

Também ali, e contrariamente ao que acontece no Brasil, os carismáticos mantêm-se totalmente à margem da política, mesmo partidária. A participação eleitoral é totalmente livre e a política não representa uma instância a ser refletida tendo a Bíblia como referência, ou mesmo um campo ao qual se deva estender a prática identificada com o Evangelho.

Uma vez que o campo religioso francês possui características estruturais distintas, tampouco é possível atribuir-se igual importância, como elemento na análise da Renovação Carismática Católica, às várias correntes protestantes pentecostais e a um tipo de catolicismo identificado como “popular” (Ribeiro de Oliveira) sem, naturalmente, falarmos das religiões afro. Por outro lado, as lideranças carismáticas contactadas na cidade de Lyon destacam sempre a busca do ideal ecumênico representado pelo diálogo com evangélicos e judeus.

Tampouco a identificação da RCC com os segmentos de classe média e alta – como é o caso no Brasil – faz qualquer sentido se observadas sociedades onde a clivagem assume outra feição. Originário dos Estados Unidos “branco”, não é de estranhar que o carismatismo católico, entre nós, tenha inicialmente “ancorado” nessas camadas da população, ali mesmo onde estão as pessoas de razoável nível de escolarização e economicamente situadas no ápice da pirâmide social. Embora não sejam os únicos, esses dois aspectos ajudam a compreensão da relação de maior “distanciamento” estabelecida com o texto sagrado e a pouca ou quase nenhuma importância atribuída ao engajamento político ou à política como ação transforma-

dora da sociedade através da reflexão e prática cotidianas.

A renovação que os carismáticos entendem imprimir ao catolicismo, por sua vez, parece paradoxal. No mínimo reduzida à efetiva participação leiga. Apenas a ela chegou a ênfase na livre distribuição de carismas pelo Espírito Santo, pois o que se vê é a construção de uma estrutura organizacional cada vez mais rígida, totalmente atrelada à hierarquia e seguidora fiel das orientações da Cúria Romana. E mais, essa obediência irrestrita não é apenas pregada, mas se constitui um motivo de orgulho destacado nos depoimentos de lideranças e demais membros da Renovação Carismática.

A igreja-carisma (Boff) do cristianismo de libertação se contrapunha de forma muito mais radical à igreja-poder. Tanto que parece ter sido essa proposta, muito mais do que a utilização do marxismo na análise da realidade social que serve de base à teologia a que aquele movimento dá origem, o que provocou as mais drásticas reações do Vaticano.

Assim, algumas questões continuam postas para os carismáticos brasileiros: Renovar como, presa da armadilha ideológica e organizacional tradicionais? Renovação restrita aos “modos de usar”, entendidos estes apenas como resgate dos símbolos da Igreja dos primeiros tempos, como exacerbação das emoções e a ênfase nos rituais?

Não são necessárias grandes especulações para constatar os limites estreitíssimos de um tal processo de renovação.

E quanto à política?

O cristianismo de libertação deu origem a uma teologia portadora de um projeto político: transformar radicalmente a sociedade, de forma a instaurá-la em novas bases: mais justas, solidárias e igualitárias. Trata-se, nesse caso, de um discurso elaborado com recurso às ciências sociais; teológico mas de explícitas pretensões políticas, que busca justificar a ação transformadora – em alguns casos revolucionária – identificada como cristã, além de lhe servir de orientação. Para tanto, apóia-se num movimento que cria e reativa tecidos comunitários as Comunidades Eclesiais de Base.

Sem descer aqui a aspectos já tratados na análise desse movimento e teologia,¹ lembro os aparentes paradoxos entre posturas identificadas como secularizantes e modernas de um lado, e críticas próprias à mais intransigente das tradições antimodernistas de outro, que caracterizam o cristianismo de libertação, além dos impasses provocados pela atualização do pensamento comunitário em práticas restritas aos pequenos grupos, contraposta às exigências de uma sociedade plural.

Não têm sido poucas nem irrelevantes as dificuldades enfrentadas quando

a ação política busca sair de sua compreensão num sentido mais *latu* – como espaço de divergências explicitamente colocadas e discutidas para posterior decisão conjunta – para a política como esfera de ação partidária, laica, plural e com regras próprias, que nada têm a ver com o Evangelho. Não por acaso observa-se, nos anos 90, um processo de reformulação das práticas políticas dos chamados setores progressistas do catolicismo, em relação às duas décadas anteriores.

Quanto à Renovação Carismática, ela tem ainda em comum com o cristianismo de libertação a recusa veemente da privatização da fé e não apenas a “volta às origens”. Mas, se em relação a este último aspecto pode-se observar, por exemplo, a diferença colocada na ênfase sobre o tipo de comunitarismo instituído, também em relação ao primeiro as distinções são significativas.

Trazer a religião para a praça pública, como queria Gustavo Gutierrez, o sistematizador da teologia da libertação, transformando-a numa instância crítica da sociedade e combatendo de forma explícita o “pecado social”, por exemplo, nada tem em comum com as práticas que priorizam a “dimensão espiritual” e a tornam visível no modo emocional de vivenciar a religião em grupos dos mais diferentes tipos utilizando, para conquistar essa visibilidade, as formas tradicionais do chamado catolicismo popular e os grandes eventos mediáticos.

Mas é ao bucar estabelecer, entre a crise da sociedade e a verdade revelada, uma adequação que se pretende operatória no campo político que as duas correntes apresentam as mais significativas diferenças. Na primeira, o discurso teológico-político, finamente elaborado pelas lideranças, mostrou-se incapaz de sensibilizar, como desejado, os segmentos sociais a serem mobilizados preferencialmente, além de deixar claras as limitações da utilização de um texto doutrinário, de corte religioso, na orientação das ações políticas *tout court*.

Trata-se, em ambos os casos, das possibilidades de eficácia histórica – política – das idéias religiosas.

Não me parece que já se tenha elementos para conclusões a respeito da incursão dos carismáticos na política. Um aspecto, entretanto, eu procurei destacar nesta reflexão, qual seja o fato de que a política representa um importante elemento na instituição do grupo como tal, uma vez que dá lugar não apenas à construção das representações coletivas sobre a religião e a política, para além do texto bíblico, mas é responsável também pela constituição de porta-vozes, conferindo objetividade e visibilidade ao grupo. E são as eleições o momento privilegiado dessa construção da política carismática

Não poucas vezes, com base nas observações pessoais e no acompanhamento das campanhas de carismáticos, assim como no depoimento de algumas lideranças,

fui levada a pensar que a flexão nos objetivos originais, e que levaram o grupo a interessar-se pela política, segue projetos mais pessoais que coletivos. De qualquer modo, uma vez que esses candidatos necessitam do reconhecimento e legitimação por parte do grupo, pois é no seu seio que se desenvolve toda a campanha eleitoral, as candidaturas terminam por representar a transformação da política em objeto de interesse e reflexão para todos.

No momento, é possível destacar, ainda, a extrema cautela dos líderes carismáticos ao falarem dos seus candidatos e a indiferença e/ou não identificação desses postulantes como sendo “do grupo”, por parte de inúmeros de seus integrantes com os quais conversamos.

Poder-se-ia dizer que a política entre os carismáticos – reduzida a sua dimensão partidária e associada apenas à participação eleitoral – ainda não é vista como articulável à religião, senão pelos candidatos e por algumas lideranças. Mas, por outro lado, tampouco os membros das CEBs – ainda que a política aqui tenha outro significado e abrangência – promoveram essa combinação elaborada na teologia transformadora, de modo a orientar suas condutas. Nem mesmo no que tange ao voto.

Para finalizar, destaco um outro elemento significativo na análise da incipiente e limitada política carismática. Esta se pretende fiel à doutrina social da Igreja (na prática, a orientação da Cúria) mas, de fato, é com base na Escritura – o único documento ao alcance de todos – que essa construção é feita pelos candidatos em campanha. Com isso, pode-se pensar num retrocesso da secularização entendida como desobjetivação dos conteúdos religiosos (sua realidade percebida como se enraizando na consciência e não no mundo exterior), uma vez que a ênfase na Bíblia, o recurso às suas cartas e parábolas, sem qualquer mediação, para a orientação de condutas – inclusive a política – representaria uma “reobjetivação”.

Embora se possa considerar como mediação, em alguns assuntos, os cursos de formação básica, as conferências doutrinárias e as “falas” de campanha, que representam instâncias de reinterpretação, essa releitura fica a cargo de alguns poucos.

A despeito da exacerbação da emoção, do convite a pensar os discursos de maneira muito mais abrangente do que o meramente verbal, da adoção de práticas próprias das religiosidades avessas às sistematizações doutrinárias, a RCC se mantém bem distante daquele antiintelectualismo que caracteriza tanto algumas correntes protestantes pentecostais, como os novos movimentos religiosos, de fronteiras indefinidas e transitórias.

Uma estrutura de plausibilidade representada somente por grupos voluntários, terminaria por solapar a solidez e a permanência dos referenciais propostos. Daí

a necessidade das comunidades de aliança e de vida, com o que se busca garantir, através dos centros de formação básica (a comunidade Shalom em Fortaleza), uma interpretação comum, única, aceita por todos. Daí também a força e o carisma dos líderes, tanto quanto sua importância na instituição dos limites do grupo.

Tanto as classificações definitivas quanto as previsões sobre a ação política dos grupos religiosos me parecem ainda inadequadas ou, no mínimo, precipitadas. Afinal, eles colocam, de pronto, a questão dos “modelos de política” no interior das sociedades consideradas; o que, no caso brasileiro, leva ao confronto entre aquilo que os teóricos entendem como política e as suas “construções” particulares pelo povo.

Do contrário, como pensar a eficácia dos projetos que articulam o religioso e o político e necessitam da legitimação inclusive, ou talvez principalmente – pela opção, explícita, entre os adeptos da teologia da libertação e pelo fato de serem eles a grande maioria dos eleitores, no caso dos carismáticos –, dos segmentos populares?

Sim, porque esses fenômenos não devem ser analisados com ênfase apenas na produção de discursos, sejam verbais ou constituídos de sons, gestos, gritos, comportamentos etc – como no caso dos carismáticos. Mesmo supondo-se que no interior das comunidades a que cada movimento (no caso do cristianismo de libertação seria mais complicado falar de grupo no mesmo sentido em que o termo é aqui atribuído à Renovação Carismática) dá origem exista informação, discussão e participação nas decisões, de forma igualitária e de modo a garantir o consenso em relação às práticas em geral e à ação política em particular, essa ética e conduta próprias às relações comunitárias deverão ser estendidas a toda a sociedade.

Parece que, no caso da RCC (e no cristianismo de libertação, tratado em outros estudos) sequer o primeiro estágio foi alcançado. Pelo menos é o que mostram as análises particulares aqui propostas como perspectiva de análise.

Como foi dito no início, o objetivo desse trabalho era refletir, a partir da observação direta e da descrição etnográfica de eventos próprios ao universo carismático católico, sobre a especificidade de sua constituição como grupo religioso, e a partir dos discursos que integram seu cotidiano e fornecem os elementos para articular religião e política, bem como sobre aquela a que chamei de “política carismática”.

Conclusões? Talvez melhor falar de indagações. Elas ainda são muitas, e a expectativa é de que este livro ofereça elementos de reflexão para outros trabalhos, muito embora reconhecendo-se como “um” entre tantos olhares possíveis.

Nota

¹ Miranda, op. cit.

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer – palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux*. Paris: Payot, 1984.
- BALANDIER, Georges. *Antropologie politique*. Paris: PUF, 1967.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne: essai d'analyse culturelle*. Paris: Centurion, 1971.
- _____. *La rumeur de Dieu: signes actuels du surnaturel*. Paris: Centurion, 1972.
- _____. *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*. Paris: Centurion, 1980.
- _____ e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BERTHELOT, J. M. *La construction de la Sociologie*. Paris: PUF, 1991.
- BIBBY, Reginald. “La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances”. *Sociologie et sociétés*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (out.), 1991, p. 133-44.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BOLTANSKI, Luc. *Les cadres – la formation d'un groupe social*. Paris: Minuit, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- _____. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BRETON, Philippe. *L'argumentation dans la communication*. Paris: La Découverte, 1996.
- CHAMPION, François e HERVIEU-LÉGER, D. (dir.) – *de l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

- CHARACHIDZÉ, Georges. “Léçons de la théodémocratie”. *Revue le genre humain*. Le politique dans le religieux (maio), Paris: Seuil, 1991.
- CORCUFF, Philippe. *Les nouvelles sociologies*. Paris: Nathan, 1995.
- COTÉ, P. e ZYLBERBEG, J. “Univers catholique romain, charisme et individualisme: les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone”. *Sociologies et sociétés*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (out.), 1991, p. 81-93.
- COURTINE, Jean-Jacques. “Les glissements du spectacle politique”. *Sprit*, n° 164, setembro, 1990.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Le christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974.
- _____. *La culture au pluriel*. Paris: Union Générale d'Édition, 1974.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo – vol. 1*. São Paulo: Ed. Ensaio, 1993.
- _____. *L'empire du sens – l'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1997.
- FERRAROTI, Franco. *Histoire et histoires de vie*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.
- FRESTON, Paul. *Os protestantes e a política no Brasil*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de Campinas, 1993.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religions*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. “On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Réponse à Emmanuel Terray”. *Revue le genre humain*, Le religieux dans le politique (maio), Paris: Seuil, 1991.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GOUSSAULT, Y. “Les frontières contestés du politique et du religieux dans le Tiers Monde” (introd.). *Revue Tiers-Monde*. Paris (IEDES), t. XXXI, n° 123 (jul.-set.), 1990, p. 485-97.
- GUMPERZ, J. *Engager la conversation: introduction à la sociolinguistique interactionnelle*. Paris: Minuit, 1989.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa, tomo I – Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa, tomo II – Crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus, 1987.
- _____. “La modernité: un projet inachevé”. *Critique*, n° 413, 1981, p. 950-76.
- HALL, Stuart. “Encoding/decoding”. In: HALL et alli. *Culture, media, language*. London/

- Birmingham: 1992.
- HÉBRARD, Monique. *Les Charismatiques*. Paris: Cerf, 1991.
- _____. Les nouveaux disciples dix ans après, Paris, Le Centurion, 1987
- HERVIEU-LÉGER, D. “Faut-il définir la religion?” *Archives des sciences sociales des religions*. Paris (CNRS), 63/1 (jan.-mar.), 1987, p. 11-30.
- _____. “Sécularisation et modernité religieuse”. *Esprit*. Paris, n° 106 (out.), 1985.
- _____. *Vers un nouveau christianisme?: introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1987.
- _____. “De quelques recompositions culturelles du catholicisme français”. *Sociologies et Sociétés*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (out.), 1991, p. 195-205.
- _____. “Charismatisme catholique et institution”. In: LADRIÈRE, P. e LUNEAU, R. (dir.). *Le retour des certitudes – événements et orthodoxie après Vatican II*. Paris: Centurion, 1987.
- _____. “Les nouveaux contours des religions”, entrevista publicada em *Les dossiers de l’actualité*, jan., Paris: 1999.
- HOLLENWEGER, Walter. “De l’Azusa-Street au phénomène de Toronto. Racines historiques du mouvement pentecostal”. *Concilium* (Les mouvements de pentecôte), n° 265 (mai.-jun.), Paris: Beauchesne, 1996.
- HUNTER, Harold. “Point de vue pentecôtiste”. *Concilium* (Les mouvements de pentecôte), no. 265 (mai-juin), Paris, Beauchesne, 1996.
- ISAMBERT, F. A. “Le désenchantement du monde: non sens ou renouveau du sens”. In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris (CNRS), 61/1 (jan-mars), pp 83-104, 1986.
- LAHIRE, Bernard. “Sociologie des pratiques d’écriture”. *Ethnologie française*, XX, Lyon (CNRS), 1990.
- _____. “Pratiques d’écriture et sens pratique”. In: CHAUDRON, M. e SINGLY, F. de (dir.). *Identité, lecture, écriture*.
- MACHADO, M^a das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais*. Campinas: Autores associados, 1996.
- MAINGUENEAU, D. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette, 1987.
- MELLO, Sílvia Leser de. “Pensando o cotidiano em ciências sociais”. *Cadernos Ceru*, n° 5, série 2, São Paulo, 1994.
- MIRANDA, J. *O poder e a fé – discurso e prática católicos*. Fortaleza: Edições UFC, 1987.
- _____. *Horizontes de bruma – os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

- PALMEIRA e HEREDIA. “A política ambígua”, 1995
- PIERUCCI, A. Flávio e PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie – introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman, 1977a.
- _____. *Catholicisme, démocratie et socialisme – le mouvement catholique et Mgr. Benigni: de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*. Tournai: Casterman, 1977b.
- _____. *Une Église ébranlée*. Tournai: Casterman, 1980.
- _____. *Modernistica – catholicisme et modernité*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1982
- _____. *Le catholicisme sous observation – entretiens avec Guy Lafond*. Paris: Centurion, 1983.
- RIBEIRO, R. J. “O retorno do bom governo”. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- RICOEUR, Paul. “L’herméneutique de la sécularisation foi, idéologie, utopie.” In: CASTELLI, E. (dir.). *Herméneutique de la sécularisation*. Paris: Aubier/Montaigne, 1976.
- _____. “Praxéologie pastorale, herméneutique et identité.” In: NADEAU, J. G. (dir.). *L’interprétation, un défi de l’action pastorale. Cahiers d’études pastorales VI*, Actes du Colloque 1987 du groupe de recherche en études pastorales de l’Université de Montréal, Fides, 1989.
- _____. *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*. Paris: Seuil, s/d.
- RIVIÈRE, Claude. *Socio-anthropologie des religions*. Paris: Armand Colin, 1997.
- ROUANET, S. P. “Dilemas da moral iluminista”. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- ROULEAU, J. P. “Le catholicisme vingt-cinq ans après Vatican II”. *Sociologie et sociétés*. Montréal, Presses de l’Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (out.), 1991, p. 33-48.
- SAINT-PIERRE, Celine de. “La responsabilisation sociale”. *Relations*. Montréal: UQAM (dez.), 1987, p 313-3.
- SCHLEGEL, J. L. “Individualisme et religion dans la société contemporaine”. In: SCHLEGEL, J. L. et alli. *Le religieux en Occident; pensée des déplacements*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1988.
- SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Paris. Gallimard, 1988.
- SCHUTZ, Alfred. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1994.
- _____. *The phenomenology of the social world*. Londres: Heinemann Educational Books, 1967.
- SÉGUY, Jean. “Religion, modernité, sécularisation”. *Archives des sciences sociales des*

- religions*. Paris (CNRS), n° 61/2 (abr.-jun.), 1986, p. 175-85.
- _____. “Lire Weber et Troeltsch”. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris (CNRS), n° 74 (abr.-jun.), 1991, p. 187-202.
- _____. “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber”. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris (CNRS), n° 61/1 (jan.-mar.), 1986, p. 127-38.
- SOUZA, A. C. de. *A trajetória da luta pelo poder no pentecostalismo: o caso da Igreja de Cristo no Brasil*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Ceará, 1996.
- TERRAY, Emmanuel. “Sur le désenchantement du monde de Marcel Gauchet”. *Revue le genre humain*, Le religieux dans le politique (maio), Paris: Seuil, 1991.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TROELTSCH, Ernst. “Christianisme et société: conclusions des Soziallehren”. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris (CNRS), n° 11 (jan.-jun.), 1961, p. 15-34.
- _____. “Igrejas e seitas”. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro (ISERCER), 14/3, 1987.
- TURCOTTE, P. A. “À l’intersection de l’Église et la secte, l’ordre religieux”. *Sociologie et sociétés*. Montréal. Presses de l’Université de Montréal, vol. XXII, n° 2 (out.), 1991, p. 65-79.
- TURNER, Victor W. *Le phénomène rituel – structure et contre structure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- VERNANT, J. P. “Quand quelqu’un frappe à la porte” *Revue le genre humain*, Le religieux dans le politique (maio), Paris: Seuil, 1991.
- VERNETTE, J. *Les sectes*. Paris: PUF, 1990.
- VOLF, M. “Une réponse protestante”. *Concilium* (Les mouvements de pentecôte), n° 265 (mai.-jun.), Paris: Beauchesne, 1996.
- WILLAIME, J. P. “De la fonction infrapolitique du religieux”. *The annual review of the social sciences of religion*, vol. 5, 1981, p. 167-86.