

Renovação Carismática Católica e Espaço Público – Aportes Teóricos

Carlos Eduardo Pinto Procópio¹

Resumo:

Este artigo pretende apresentar um panorama dos estudos sobre a presença do Movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) no espaço público, concentrando-se em investigar tal presença no que tange a mídia, a política e a universidade. A proposta é contrastar duas perspectivas analíticas: de um lado as denominadas catequético-conversionistas, onde aquelas instituições são vistas como instrumentalizadas pela RCC e que por sua vez deseja reinstaurar a influência pública da Igreja Católica; de outro lado a perspectiva que vislumbra as combinações e hibridizações realizadas pela RCC quando da relação com aquelas instituições. Feito este contraste pretende-se apresentar algumas contribuições para uma análise sócio-antropológica da religião no espaço público.

Palavras-chave: religião e espaço público; mídia; política; universidade.

¹ Graduado em Ciências Sociais e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. É pesquisador do Núcleo de Estudos em Religião, Cultura e Sociedade (NERCS/UFJF) e da Rede Mineira de Antropologia (REMIAN/UFJF), onde se dedica a análise do fenômeno da RCC e sua inserção no espaço público, sobretudo nas universidades e na política. Publicou recentemente “RCC e Universidade – transformando o campo de conhecimento em campo de missão” no livro “Novas linguagens no catolicismo”, organizado por Brenda Carranza, Cecília Mariz e Marcelo Camurça pela Editora Idéias e Letras.

A inserção de movimentos religiosos no espaço público seja através da mídia, da política ou da universidade, vêm colocando algumas questões para os cientistas sociais da religião. Uma delas aponta que a inserção de movimentos religiosos no espaço público coloca o caráter eminentemente laico destas instituições em perigo, a medida em que converte estas instituições em um instrumento religioso, sendo utilizado para um projeto de “cruzadas” sobre a sociedade. Essa questão diz respeito ao fato de que a própria modernidade não deu conta das estruturas de sentido, que ficaram vagas e deixadas a deriva, sendo por onde a religião conseguiria penetrar e retomar sua influência. Nesse sentido a religião conseguiria atingir seus projetos a medida que conseguisse influir, com seu programa sócio-teológico, no imaginário das esferas que compõem o espaço público. Por outro lado, outro viés analítico, desdobrando a análise para um viés compreensivo e através da experiência de cada contexto de relação entre religião e espaço público, afirma que o que se está colocando em jogo são novas combinações que são compostas na interação dialética entre visões de mundo diferenciadas. Desse modo poder-se-á falar em movimentos, instituições e sujeitos sem ter que excluir um ou outro da análise, pois todos são partes de um mesmo processo de interação. Cada elemento pode ser mediador um do outro, visando responder as perguntas que a vida cotidiana demanda.

A proposta deste artigo é apresentar um panorama deste debate, privilegiando os estudos e estudiosos que vêm se preocupando com a presença da RCC na mídia, na política e nas universidades. O que vai ser demonstrado é que os estudos sobre RCC e espaço público privilegiam uma análise mais catequética e conversionista, de uma lado, e mais de (re)composição e hibridização, de outro. A guisa de conclusão apresentarei uma perspectiva teórica que privilegia a (re)composição e também a hibridização, onde a relação entre religião e espaço público será compreendida como um processo de continuidade e combinações, onde o religioso influi no espaço público e é também por este influenciado, numa relação em que perder ou ganhar é apenas uma contingência.

O Catolicismo Carismático: tensões, polaridades e simetrias.

Os estudos sobre RCC e espaço público têm tido um lugar importante nos estudos dos cientistas sociais, devido a suas tentativas de penetração nas malhas de instâncias consideradas pilares da modernidade, como a mídia, a política e a universidade. O significativo número de trabalhos, entretanto, estão longe do consenso acerca do significado

daquela inserção, sendo lido tanto como uma tentativa catequética/conversionista² quanto como um exercício de (re)composição/hibridização por parte da própria RCC em relação aquelas instâncias modernas.

Brenda Carranza aponta que a RCC, desde sua penetração em território brasileiro, projetou-se visando reforçar a institucionalidade católica (Carranza, 2000: 27), procurando se situar como “um novo jeito de ser Igreja” (Ibid.: 37), fundando grupos de oração e espalhando a experiência do pentecostes, mas também construindo uma sólida estrutura – secretarias, projetos, comunidades, etc. - que pudesse facilitar o desenvolvimento de sua proposta evangelizadora. Para Carranza “toda essa estrutura que sustenta a RCC responde ao objetivo de expandí-la na Igreja e na sociedade brasileira” (Ibid.: 57). Desse modo, pode-se ver a RCC envolvida em atividades que perpassam toda a estrutura social, econômica e cultural do país, marcando presença desde a mídia à política partidária, passando pelas universidades e “baladas” de jovens³.

Esse movimento estruturado-estruturante possuiria uma dupla função: trazer de volta para o catolicismo os crentes desenraizados e construir uma rede de serviços que pudesse envolver o crente, levando-o a uma realização total de suas necessidades. Essa última função leva Carranza a chamar a RCC de uma sociedade inclusiva, “o que significa que a RCC parece preencher todas as necessidades de seus membros e se auto abastece, aspirando ser a totalidade referencial de seus seguidores” (Ibid.: 61). Por ter essa linha é que Carranza imagina a RCC como um modelo de neocristandade (Idem.). Já em relação à primeira função apontada, basta ressaltar a intenção da RCC em iniciar um processo de reconversão de católicos nominais e crentes diversos (Ibid.: 82), que se torna eficaz a medida em que ela pode, a partir de sua estrutura, dar conta de muitas das necessidades e carência de sentidos desses fiéis e da busca por plausibilidade necessárias a vida dos sujeitos (Berger, 2003).

Para Carranza, a presença da RCC no espaço público expressaria a sua vontade de potência, cuja conexão com o global é engendradora por um discurso onde fica implícito visões de sociedade e de cultura que coincidem com as visões da Igreja Católica (IC), através da qual um modelo de igreja e de sociedade é reforçado (Carranza, 2000: 249-250). Carranza coloca a RCC como um braço da Igreja Católica, que se volta para o cotidiano visando catequizá-lo/convertê-lo, desenvolvendo uma cruzada evangelizadora que perpassa por vários campos,

² Devo a sugestão deste conceito a Marcelo Camurça.

³ Sobre a relação entre RCC e “balada” jovem, o texto de Silveira (2003) demonstra como a RCC mimetiza, no contexto de festas de jovens, o moderno e o pós-moderno com o religioso. Para este autor o duplo processo de apropriação das técnicas mundanas e da tradição religiosa numa outra linguagem engendraria “uma interessante mixagem entre o espírito religioso e a cultura moderna” (Ibid.: 156).

no intuito de paroquializá-los (Ibid.: 258).

Contudo, a relação desse movimento com o mundo cotidiano não se reduz a montar uma estrutura paralela à realidade visando trazer para dentro de si todos aqueles que desejam viver uma vida religiosamente orientada. Estão no mundo e vivem nas suas malhas, o que os leva a penetrar em muitas de suas estruturas visando transformá-las e/ou fazer delas instrumento de evangelização. Emerson Silveira afirma que há uma multiplicidade de encontros entre religiosidade carismática e mundo (Silveira, 2004: 8 ss.), o que tem por conseqüência a introdução de outras afinidades e flexibilizações entre ambas (Silveira, 2000: 145).

É dessa relação inevitável com o mundo que composições e hibridizações se tornaram possíveis. Cecília Mariz propõe compreender a relação da RCC com o espaço público a partir do conceito de “barganha cognitiva”, pensando o movimento na relação que estabelece com os dilemas internos da Igreja Católica, com as cosmovisões modernas, com o fato de surgirem indivíduos com carismas diferenciados e com a ingerência que as instituições não religiosas e não católicas exercem no mundo católico (Mariz, 2006: 58 ss.). Para a autora existe um dinamismo na relação entre os grupos religiosos e a pluralidade do mundo atual, onde o contato é inevitável, levando a uma negociação dos sentidos. Os grupos religiosos das mais distintas origens e tradições se colocam em diálogo com a cosmovisão secular moderna e individualista (Ibid.: 65), gerando novas composições e estruturas plausíveis de sentido. Essa negociação pode ser percebida quando grupos carismáticos, ao mesmo tempo em que reforçam um misticismo através de suas práticas emocionais e mágicas, apelam para uma racionalização da religião através de uma eticização, percebendo a fé como escolha individual e definindo uma identidade religiosa baseada numa pertença exclusiva em compromissos com a instituição a que se escolheu aderir (Mariz e Machado, 1994: 28).

Carlos Steil sugere relativizar as “dicotomias entre razão e tradição e entre indivíduo e instituição” (Steil, 2004: 11) e pensar as transformações que vem ocorrendo na religião não apenas como uma reconfiguração do campo, mas como produtora de “uma mudança no interior das próprias tradições, as quais procuram se adequar à redefinição do conceito de religião e sua significação contemporânea” (Ibid.: 12). Aponta para uma antropologia da experiência, onde o que se busca é compreender a presença, dentro de um sistema de crença, de outros variados sistemas e práticas de crença (Idem.).

Steil aponta para o conceito de reflexividade, onde acredita poder ver o fenômeno religioso assumindo “configurações que os permitem conviver, na periferia de seus dogmas,

com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso” (Steil, 2004: 12). Desse modo ganha importância na análise o olhar sobre o contexto onde dado movimento se insere, de modo que as linguagens presentes no contexto, venham a “penetrar de forma capilar” nas estruturas dos movimentos (Idem.). Para Steil, essas outras linguagens são contranarrativas, que contradizem a idéia de totalidade que possuem os movimentos religiosos, sobretudo na IC, contradições essas que acabam sendo negociadas no momento da interação (Ibid.: 13).

A análise de Steil prossegue com a introdução da idéia de que os grupos religiosos podem operar num entre-lugar, que permitirá pensar a negociação dos grupos, tanto entre si, quanto com o mundo ao seu redor (Ibid.: 13-14). Olhando para a realidade dos grupos de oração da RCC, o autor propõem a utilização de uma metáfora, a da “porta giratória”, a medida que os participantes dos grupos não se resumiam apenas em incorporar práticas e crenças transmitidas pela RCC/IC, mas também elementos que “em princípio, estão fora do sistema católico” (Ibid.: 28). Steil conclui afirmando que

essa metáfora nos permite imaginar uma contigüidade justaposta de regimes religiosos, separados como compartimentos dessa porta giratória, de forma que não tendem necessariamente a uma síntese ou a um sincretismo, embora estejam continuamente interagindo e se friccionando. No eixo dessa porta giratória está o grupo, que coloca em movimento esses diversos regimes religiosos, legitimando-se como dispensador dos seus recursos, a partir de demandas individuais diferenciadas de crenças, rituais e cosmologias na sociedade (Ibid.: 30).

Nas linhas que se seguem procurarei demonstrar algumas análises que contemplam os temas da mídia, política e universidade, explanando tanto os estudos que vêm a RCC enquanto nódulos de um exercício catequético/covercionista quanto os que, ao contrário, vêm (re)composição e/ou hibridização.

RCC e mídia

A relação da RCC com a mídia ganha na abordagem de Carranza (2000; 2005) um foco de análise centrado na idéia de instrumentalização, onde o movimento faz uso dos aparelhos midiáticos visando disseminar sua mensagem. Para a autora quatro seriam as linhas sobre as quais operariam a evangelização católico-carismática na mídia: “[1] uma constante catequese e liturgia [2] uma preocupação pelo reforço da identidade católica [3] uma visão moralizante da sociedade [4] uma tentativa de informação geral e de entretenimento” (Carranza, 2000: 273).

A medida em que a RCC se relaciona com a mídia, ela traz a tona dois problemas com os quais o movimento católico-carismático tem que trabalhar: externamente, o reforço da idéia de recristianização e reinstitucionalização, visando recolocar a Igreja Católica como manancial dos sentidos da vida e estruturas humanas; internamente, a adaptação do catolicismo à cultura moderna, sob pena de perder seu lastro perante as transformações do mundo moderno (Carranza, 2005: 15 ss.). Esse duplo processo se constitui como faces de uma mesma moeda, cuja função é colocar em movimento o catolicismo na contemporaneidade.

Se fazer presente na sociedade através da mídia leva a RCC a ter que conviver com um duplo processo: o conteúdo da evangelização por sobre a técnica e a adaptação aos padrões midiáticos (Ibid.: 44 ss.). Com isso Carranza quer demonstrar que, mesmo a RCC possuindo uma missão profética, que é “evangelizar com ardor missionário”, ela não fica imune à lógica própria da mídia, expressas nos princípios de visibilidade, vedetização, entre outros. Assim, “se por um lado, para os padres-cantores o fim último é evangelizar, abranger um público afastado, prestar serviço à igreja (...), de outro lado, na dinâmica de consolidação das audiências, o que interessa é aparecer, estar no meio, legitimar-se, aumentar o *target*, o Ibope, estar sempre perto de quem tem fama, potencializando o consumo” (Ibid.: 47).

Essa polaridade gera um dilema dentro do Movimento de RCC e também dentro da própria Igreja Católica, onde a questão que vem a tona é a de como utilizar a mídia sem deixar-se contaminar por ela. Para Carranza o trabalho de sintetização entre cultura e religião, quando aparentemente parece haver uma simbiose entre os aspectos da cultura midiática e a experiência religiosa, estariam apenas mascarando um maquiavelismo midiático ou sinalizando uma mudança dos tempos, onde a religião estaria refém das campanhas culturais modernas (Carranza, 2005).

Nesse ínterim, a medida que tentam transmitir uma mensagem religiosa almejando angariar adeptos, reconverter os católicos desgarrados e ampliar seus projetos missionários, os padres-cantores, foco da pesquisa de Carranza, lançam mão de toda lógica cultural midiática visando seu êxito. O Padre Marcelo Rossi, por exemplo, se constitui como uma vedete, enquanto personagem midiático, a medida em que “sintetiza e expressa de forma religiosa uma série de aspirações coletivas disseminadas nos ideários de culto ao corpo, presentes na cultura contemporânea”, colocando-o em sintonia com a modernidade e legitimando-o, por isso, perante a Igreja Católica, que também aposta numa relação com a modernidade a sua manutenção como entidade ontológica no espaço público (Carranza, 2005: 172). Converte-se numa vedete religiosa quando “personalisa e atualiza as performances introduzidas pela RCC,

que trilhou o caminho da sacralização profética da sua figura ao colocar como renovação do espírito a ação performática pentecostal, encabeçando uma modernização na IC nos moldes espirituais emocionais” (Idem.).

Soma-se a isso a transmissão teatralizada dos sentimentos, a degradação e modernização das imagens e mensagens religiosas (Ibid.: 327), o desenvolvimento de práticas consumeristas, mesmo que voltadas para os bens religiosos, a disseminação de promessas de prosperidade, estímulo a novos estilos de vida (Ibid.: 345-347), e o processamento de mitos e símbolos “como motor de significação para os desafios do dia-a-dia” (Ibid.: 361). Tudo isso voltado para a intenção da RCC em recolocar a Igreja Católica em visibilidade, mesmo correndo o risco de contaminar-se ou abrir mão de seus pressupostos teológicos e filosóficos.

Marcelo Camurça pretende propor uma análise alternativa ao debate que frisa que aquela relação se estabelece entre a “capitulação do discurso religioso à lógica mercadológica, consumista e individualizante do meio virtual [e] uma estratégia de emprego dos meios midiáticos a serviço de causa religiosa” (Camurça, 2007: 3). O antropólogo tende a sugerir mais uma articulação e mimetismo entre RCC e mídia do que pensá-los num campo de disputa onde um sobrepuja o outro dependendo do que está em jogo (Ibid.: p.7). Há mais continuidades entre ambas que não podem ser desconsideradas do que uma relação marcada pela polaridade tensa.

Camurça sugere, por um lado, que a articulação catolicismo e mídia se dê num quadro pós-tradicional e de reflexividade, no sentido de Giddens, onde a tradição “perde seu caráter de dimensão dada, fundada em si mesma” a medida em que “necessita justificar sua presença para se legitimar dentro da lógica da modernidade” (Ibid.: 12). Para o autor “este 'catolicismo midiático' e carismático acessa sim, a tradição, mas pela via da escolha e da experiência subjetiva e não mais por uma imposição atávica” (Idem.). Entretanto, afirma que a reflexividade não implica em destradicionalização, mas em “uma convivência e negociação entre autonomia e tradição”, uma forma de “composição entre patrimônio cultural tradicional e subjetividade reflexiva” (Idem.).

Ele também sugere que deve se levar em conta 'afinidades eletivas' entre idéias e visões de mundo (sentimentos e sensações) e ações sociais (com caráter utilitário e econômico) (Idem.). Aqui o que conta é que a percepção aparentemente tensa que pode haver entre RCC e mídia, que vista na prática se apresenta mais como em sintonia e complementaridade. A partir de Colin Campbell, Camurça reflete que é possível associar impulsos éticos e espirituais com práticas consumeristas, utilitárias e hedonistas. (Ibid.: 13).

Essas formas de encarar a relação RCC e mídia leva Camurça a pensar numa análise “bidirecional”, onde

de um lado, em nome de um ideal religioso/espiritual, o desenvolvimento de determinadas lógicas e práticas do meio secularizado redundam em realidades onde o 'espiritual', 'interior', resultam 'colonizados' nessa ordem materialista, utilitária e pragmática. De outro lado, como que a partir de recursos e artefatos do meio técnico do consumo pode-se chegar a processos 'imaginativos' que se passam no plano do indivíduo e proporcionam um prazer de cunho 'espiritual' (Idem.).

RCC e política

Quando o assunto a ser pesquisado e discutido é a prática política da RCC, parte da literatura das ciências sociais está interessada em desvelar componentes reacionários através da prática multipartidária de seus candidatos, nos projetos pró-vida e pró-família expressos nos mandatos dos candidatos e no viés dito assistencialista de seus projetos. Analisando o voto e as práticas expressas nos mandatos dos candidatos da RCC, esses autores vão tecendo uma discussão sobre o conteúdo não apenas catequético/conversionista, mas também conservador presente nessa relação, muitas vezes contrastado com o ideário político das CEBs.

Reginaldo Prandi (1996) coloca a RCC como portadora de um *habitus* que ele chama de pré-ético, onde os sujeitos são mobilizados a partir de uma lógica que se resume na satisfação dos interesses próprios. Essa lógica, para o autor, agiria em contraponto de uma sociedade dita pós-ética, onde vigorariam a capacidade comunitária e transformadora dos sujeitos, sendo as CEBs um exemplo disso. Por ser mágica e tornar possível a intervenção divina e a demonização da esfera pública, a capacidade de agir pelo coletivo, entre os sujeitos da RCC, seria sufocada pelo interesse de cada um resolver seus dilemas pessoais.

Em outro estudo Prandi afirmou que os católicos carismáticos estariam mais perto da magia e em conseqüência mais longe da política. Entretanto, apesar de rejeitarem o mundo da política “enquanto participação e atuação militante (...) não rejeitam a política partidária; votam e votam, com posições políticas bem definidas, e tem elegido como seus representantes deputados federais e estaduais, além de vereadores” (Prandi, 1998: 175). A partir desta constatação, Prandi afirma que o posicionamento político da RCC é conservador, pois seus candidatos priorizam projetos de cunho moralizador e em defesa da família.

Brenda Carranza, se posicionando contra as leituras a-políticas acerca da RCC, afirma que esta sempre procurou ocupar cargos parlamentares, visando “fazer do Brasil um Brasil Cristão” (Carranza, 2000: 157). A socióloga argumenta que é difícil aceitar a tese de que os carismáticos não se envolvem com a política, na medida em que muitos candidatos são eleitos para todos os níveis da política com uma plataforma afinada com a RCC, e dela obtendo apoio explícito (Ibid.: 159). Esses candidatos também têm todo um vínculo e história de liderança dentro do movimento, condição de possibilidade para uma candidatura respaldada e legitimada na estrutura da RCC (Ibid.: 163).

Uma vez eleito a intenção do candidato católico-carismático é deixar a marca de cristão no mandato. Carranza constata que essa identidade confessional transportada para o cargo político implica tanto na viabilização de privilégios para a RCC, como a concessão de sinais de TV e rádio, por exemplo, quanto no posicionamento moralizante, expresso nas posições contrárias a “projetos de lei que visam incorporar como direitos civis questões tais como orientação sexual (união civil de membros do mesmo sexo) e sobre direitos reprodutivos da mulher (aborto)” (Ibid.: 166). Para Carranza esse posicionamento reforça o que ela chama de neocristandade, pois se respalda numa

postura saudosista daqueles que pretendem governar em nome de Deus e articular-se ancorados no prestígio da Igreja [implicando] no não reconhecimento da autonomia da esfera política e religiosa, conquista da modernidade, o que levaria a pensar que se converte num quase retorno à pré-modernidade. Além disso, também pode representar uma visão política clientelista, fundamentada na procura de privilégios, e a busca estratégica da recuperação da hegemonia perdida pela própria Igreja Católica (Ibid.: 168).

Apesar de um posicionamento homogêneo ao nível de atividade política, vigora entre os candidatos a adesão a múltiplos partidos, visto que “o mundo partidário é para a RCC uma instância acidental que o candidato utiliza para ascender a um mandato e a partir daí assegurar os interesses do movimento” (Ibid.: 171). O movimento fornece ainda amparo aos seus candidatos através da Secretaria Matias (recentemente passou a ser chamado de Ministério Fé e Política), que é o órgão responsável pela estruturação da atividade política no movimento. A análise de Carranza mostra que a relação da RCC e a política se constitui de modo pragmático, onde o que interessa é eleger candidatos que venham a trazer benefícios para o movimento.

Júlia Miranda, por sua vez, afirma que a religião possuiria uma função 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 com integrantes de um mesmo espaço” (Miranda, 1999: 73). Isso significa que a religião é elemento preponderante na prática política. Por isso a antropóloga atenta para o fato de que os católicos carismáticos estendem a ação do Espírito Santo para a política, onde o mandato parlamentar é concebido como um carisma (Ibid.: 94).

Essa lógica implica numa participação política resumida à política partidária e a identificação desta participação com o “tempo da política”, quer dizer, as eleições (Ibid.: 98). Por outro lado, também implica numa posição peculiar do candidato ao pleito. Este transforma a religião num capital político, introduzindo em seu discurso um apelo político-religioso com uma dose de proselitismo, sobretudo quando se sabe que a maioria dos seus eleitores pertence ao seu próprio grupo religioso (Ibid.: 105-108). Isso faz com que o candidato aposte 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, ao mesmo tempo, se transformando no porta-voz político do grupo (Ibid.: 112).

Essa relação acaba gerando um “toma lá, dá cá” entre grupo e candidato, pois os votos são, para Miranda, barganhados com o favorecimento dos interesses e necessidades do grupo. Para os católicos carismáticos esses favorecimentos oscilam desde a defesa dos interesses da IC em termos de se posicionar a favor ou contra determinados projetos, até a melhoria das condições de vida de determinadas comunidades. Essa postura, expressa nos discursos e práticas dos candidatos e portadores de mandatos, é concebida como anti-liberal e intransigente, pois respaldada no assistencialismo e também por possuir um fundo argumentativo religioso, diferente das CEBs, que apesar de católicas, não lançava seus candidatos a partir de um discurso ético-religioso, mas sim ético-político (Ibid.: 118-119).

Pelo meu ponto de vista, essa percepção da prática política da RCC procura perceber estratégias de reaproximação entre religião e Estado moderno visando catequizá-lo e convertê-lo. Este tipo de prática é presente nos grupos que Pace chamou de neo-puritanos, como os grupos evangélico-protestantes, carismáticos, hindus, muçulmanos, etc (Pace, 2006: 33-34). O neo-puritanismo, como um tipo ideal, aponta o sociólogo italiano, pretende ser a “salvaguarda da fé”, tendo suas ações voltadas a três níveis: um processo de mixagem entre liturgia canônica e as modernas formas de ações de protesto civil e político, transmitidas pelo ritual; a volta a uma mitologia da pureza de um povo/nação, que acaba reduzindo a complexidade e espessura da história que, entretanto, de puro não tem nada, pois envolto por

uma acumulação progressiva de leis e regras culturais; identificação de toda identidade coletiva, e conseqüentemente da ação política, respaldada na esfera da religião (Ibid.: 34).

Na prática, a intenção é fazer com que o estado volte “a ser um estado ético, capaz de favorecer a virtude e de combater o vício” (Ibid.: 35). Nesse sentido Pace afirma que “os novos atores neo-puritanos não se conformam com redimir as pessoas, (...) eles sonham com redimir toda a sociedade” (Idem.). Para tanto visam conquistar o estado, para através dele efetivarem as mudanças que desejam. Pace vê o resultado desta ação como ambivalente, pois, se “por um lado a política perde valor, por outro emerge uma nova classe conservadora que se dirige às grandes agências religiosas para voltar a encontrar uma nova legitimidade e uma nova energia ideológica na gestão do poder” (Ibid.: 37). A conseqüência mais iminente deste processo é a tentativa, por parte dessa nova classe, de revisar a “ação do princípio moderno de separação das esferas, a temporal e a espiritual, a religiosa e a política” (Idem.). Esse tipo de posicionamento é possível a medida em que o mundo ocidental se defronta com situações de pessimismo e descrédito na atual conjuntura política democrática. É isso que permite com que os “movimentos neo-puritanos [voltem] a propor um esquema de ação e pensamento cercado pelo que Hobbes considerava necessário proclamar: a verdade segundo o qual Jesus é o Cristo como verdade da fé pública, uma *public reason* e do culto público em que participa o cidadão” (Ibid.: 39).

Numa outra direção a antropóloga holandesa Marjo de Theije, em seu estudo sobre o catolicismo da libertação no estado de Pernambuco, observou que o comportamento político dos católicos carismáticos estava estreitamente ligado ao contexto do catolicismo liberacionista⁴ em que este co-existia. Para ela existiria um processo de mediação entre a RCC e o contexto das CEBs e da Teologia da Libertação, sendo este contexto o que forneceria elementos para a orientação da compreensão que se tem do mundo, na medida em que se configurava como o agente dominante da vida pastoral (Theije, 2002: 317).

Quando a RCC enfatiza a caridade ou vota em determinados candidatos ela o faz sobre influência deste meio (Ibid.: 342). Theije enfatiza que para se tornar o conhecimento explícito ao nível do cotidiano, os entendimentos no nível da consciência devem respaldar-se numa realidade correspondente. Para Theije, “as idéias implícitas devem tornar-se inteligíveis. (...) Mesmo se um conhecimento de práticas alternativas se tornar visível para o laicato, deve haver oportunidades culturais presentes para traduzir esse conhecimento em prática. As possibilidades estruturais devem favorecer as mudanças potenciais” (Ibid.: 349).

⁴ Theije considera como catolicismo liberacionista o catolicismo engajado socialmente praticado pelas
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais 310
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

Esse tipo de conceitualização esclareceria, para a antropóloga, as relações entre idéias e práticas. O religioso, para ela, tem muito mais a ver com o fazer do que com o pensar, sendo o ajuste situacional desse processo guiado pela consciência dos atores. Desse modo “são geradas idéias implícitas sobre o que o religioso acarreta e sobre que valores são importantes. Quando as pessoas começam a agir sobre essas crenças religiosas implícitas, tornam-se cientes delas e são motivadas a agir” (Ibid.: 351). A esse processo Theije chama de “campanha cultural”, onde duas condições devem ser satisfeitas para que mudanças possam ocorrer: “as ações e as idéias alternativas devem tornar-se inteligíveis aos atores, e os atores devem ter a motivação e a autonomia ou o poder de realizar mudanças” (Ibid.: 354).

Explorando essa conceitualização pode-se notar, por exemplo, que a relação da RCC com a política partidária implica, em primeiro lugar, na inteligibilidade da lógica político-partidária que, assim explícita, passa a redefinir os horizontes imaginativos da RCC. Esta, por sua vez, redefine suas próprias ações a partir do reconhecimento desses horizontes. Então, o que se deve notar são as práticas em seus contextos, que devem ser entendidos na interconectividade das redes das quais também faz parte. Assim, não só a prática partidária deve ser analisada em termos de participação política, mas toda a rede que se pode conceber como política, ou potencialmente política, desde atos de caridade até campanhas por melhorias das condições locais.

Pedro Ribeiro de Oliveira já havia notado o interesse da RCC por uma prática no mundo que de alienada e conservadora parecia não ter nada. Nos anos de 1970 ele demonstra que “o grupo de oração tende a tomar iniciativas de serviço, isto é, atividades externas pela mudança da sociedade. A RC[C] (...) estimula seus membros a colaborarem, prestando serviços de acordo com o carisma de cada um, nas entidades já existentes, especialmente paróquias” (Ribeiro de Oliveira, 1978: 82). Para o autor, em relação à ação na sociedade, a RCC “segue o esquema usual de outros movimentos católicos; ação interpessoal e a colaboração nas entidades de ação pastoral e social da Igreja” (Idem.).

Para Monique Hérbrard os compromissos estabelecidos dentro dos grupos da RCC podem ter “um alcance político profético” (Herbrard, 1992: 79). A autora aponta que a ação política decorre de um processo que passa por “um tempo de aprofundamento interior, um outro tempo para encontrar um lugar na comunidade da Igreja e, finalmente, a descoberta dos compromissos sociais no mundo visando 'mudar as estruturas sociais injustas’” (Ibid.: 80-81). Ao contrário das leituras catequéticas e conversionistas, Hérbrard aponta que a RCC está

afinada com o espírito da época, dando vazão a uma série de anseios dos sujeitos, que vão desde a resolução de problemas de ordem emotiva à mudanças nas condições sociais (Ibid., p.88 ss.).

Clódovis Boff faz uma releitura da RCC no sentido de considerá-la enquanto um movimento que valoriza a experiência espiritual casada com uma pertença comunitária (Boff, s/d: 43). Para o autor, ao mesmo tempo em que procura uma “conversão pessoal, expressa na transformação moral da vida pessoal, familiar e profissional” (Idem.), a RCC se abre para a vida social, através das secretarias Marta (assistência social) e Matias (ação política) (Ibid.: 47). Conclui afirmando enfaticamente que “para aquém de suas aplicações assistencialistas e reformistas, o dinamismo de sua espiritualidade (...) pode levar para o compromisso de transformação social” (Ibid.: 48).

RCC e universidade

Os estudos sobre RCC e universidade também dão voz para uma dimensão catequética e conversionista. Eduardo Gabriel faz uma análise da presença católico-carismática na universidade, através de grupos de oração, os GOUs (Grupos de Oração Universitário), frisando que aqueles estão interessados em instrumentalizar o espaço acadêmico por ser ele capaz de fornecer profissionais qualificados e lideranças para a sociedade. Isso contribuiria para a ampliação do projeto da RCC/Igreja Católica, projeto este que visa influenciar na sociedade e fornecer especialistas para os diversos projetos do movimento carismático. Gabriel conclui disso que a intenção da RCC, através dos GOUs, é “formar uma elite carismática de ponta”, que seria responsável por gerir tanto os projetos da RCC quanto a sociedade, a medida em que os universitários (formados) passarem a ocupar posições políticas e administrativas naquelas, ampliando e/ou implementando um jeito católico-carismático de ação no mundo (Gabriel, 2005: 38 ss.).

O estudo de Adilson Nóbrega apresenta a atividade da RCC na universidade centrada num princípio de reorientação ética de futuros profissionais, visando constituir o que no cotidiano dos GOUs se conhece por “profissionais do reino”. Para o autor, o que se coloca em jogo são princípios de vida religiosos que venham a orientar a vida profissional dos estudantes desde a universidade. Nesse sentido o “exemplarismo” (ser bom aluno, bom empregado, etc.) seria o modo utilizado no cotidiano pelos universitários e profissionais para enfrentar uma realidade reconhecida por eles como egoísta e exacerbadamente competitiva (Nóbrega., 2007:

79 ss.).

Numa direção alternativa a estas abordagens, pretendi recentemente focar as combinações que permitiam a manutenção da RCC nas universidades (Procópio, 2008a; 2008b). Distanciando-me das interpretações que aqui foram chamadas de catequético-convercionistas, procurei traçar as linhas que conectavam os GOUs à universidade. Uma destas linhas detectadas foi a vontade de militância, consagrada por muitos grupos na história das universidades, sobretudo os de cunho político-partidário, e que os GOUs conectaram, canalizando sua dimensão utópica de “um sonho amor para o mundo” dentro de uma estrutura já presente na universidade, dimensão utópica esta atravessada em outros grupos de universitários, como os comunistas e a sua “sociedade socialista”. Uma outra linha de conexão que apresentei foi o da fundamentação científica para os seus posicionamentos em relação a temas como aborto e pesquisas com células-tronco embrionárias. Tal como qualquer outro universitário, que busca fugir de respostas baseadas numa lógica senso-comum, os universitários dos GOUs também construíam suas respostas cientificamente, de forma lógica e bem articulada.

Conclusão: aportes para uma análise sócio-antropológica da religião

No Brasil alguns cientistas sociais despontam na análise da relação da religião com o espaço público, direcionando suas análises para o processo de (re)composição e hibridização constitutiva do fenômeno religioso entre nós, fazendo uso de questões próprias do campo religioso que estudam. Por conta dos limites deste artigo, esboçarei algumas questões pertinentes aos estudos de Emerson Giumbelli, Marcelo Camurça e Patrícia Birman.

Emerson Giumbelli está interessado em relativizar a idéia da religião como uma esfera adaptada da sociedade moderna. Com isso este antropólogo quer demonstrar não uma análise de composição e recomposição do religioso em face das mudanças engendradas pela modernidade, mas “mostrar como a religião (...) serve muito bem para revelar o funcionamento de certas dimensões da sociedade que a constrói enquanto categoria significativa na contemporaneidade” (Giumbelli, 2002: 18).

No texto de Giumbelli a modernidade é observada como um processo construído e dependente “de uma certa concepção de religião” (Ibid.: 24), concepção esta que vai ser lida a partir de uma historização (Ibid.: 28). Desse modo o autor desconstrói as teses que interpretam a relação entre modernidade e religião pelo crivo da secularização, enfatizando que as teses sobre este processo colocam-no com uma cisão histórica, que distinguiria uma

pré-modernidade de uma modernidade. Se por um lado a secularização “estaria relacionada a processos que comporiam a modernidade no que ela tem de inédito e original em comparação ao passado histórico e de inerentemente antitético quanto à religião: urbanização, industrialização, burocratização, cientificização, individualismo, etc”, por outro lado, “a própria modernidade teria sido, pelo menos em parte, fruto da religião” (Idem.).

A historicização da categoria religião vai permitir a Giumbelli “atingir o estatuto que a modernidade lhe concede” (Ibid.: 29), a partir de uma reflexão de cunho histórico-político e de uma outra, histórico-filosófica, ambas visando “provar como a religião sofreu efetivamente uma limitação quanto ao espaço que deveria ocupar na sociedade sem, no entanto, jamais ter deixado de ser algo visto e constituído como um domínio social fundamental” (Ibid.: 31). A história política da relação entre modernidade e religião demonstra que sempre houve arranjos entre Estado (espaço público) e religião, relação que, apesar de tensa, não deixava de envolver algum grau de reciprocidade (Ibid.: 31 ss). A história filosófica, por sua vez, prova justamente que a filosofia política, sobretudo a liberal, encontrava na religião elementos e noções fundamentais para a sobrevivência do Estado (Ibid.: 40 ss). Ambas histórias demonstram, portanto, justamente o oposto do que pensa as teses da secularização, que defendem uma ruptura inexorável e definitiva entre Estado e Religião na modernidade.

Nesse cenário é preciso afirmar que é ineludível o papel que a religião desempenhou na sua relação com o espaço público, mesmo tendo seu estatuto modificado (Ibid.: 47). Tanto o Estado não se desinteressou pela religião, como esta, na reivindicação de seus direitos, teve que considerar aquele. Mesmo tendo havido separações entre estas esferas, as relações continuariam a se estabelecer, seja na reivindicação de interesses religiosos, seja na criação de mecanismos de regulação para a atividade das igrejas e grupos religiosos (Ibid.: 50-53). Para Giumbelli, levar em conta essas configurações permite definir não só a composição atual da religião, mas como esta opera enquanto espaço de mediação das questões que ultrapassam a sua composição normativa e cognitiva em termos de crença.

Visto isto, pode-se afirmar que a idéia de perda de influência pública da religião diante da modernidade encontra na abordagem antropológica de Giumbelli um contraponto. Para ele a religião estabelece uma relação simultânea de reconhecimento e neutralização com as formulações da modernidade (e não de oposição aparente), pois ao negar os pilares desta formulação – que é a objetividade da natureza e autonomia da humanidade – e continuar a gozar de insenção, revela que há uma distância entre o que diz e faz a modernidade. Para Giumbelli há sempre um arranjo entre essas formulações modernas (reconhecimento e

neutralização) e as crenças – tanto para os que reivindicam a liberdade para as suas crenças ilimitadas quanto para os que regulam em nome da liberdade cercearem-se em defesa da ordem pública (Ibid.: 418-419).

O autor afirma que a religião reflete e condiciona a constituição moderna, se reconhecendo nela ao mesmo que a reconhece, mas não enquanto uma esfera como outra qualquer, mas enquanto uma esfera que é fundamentada em pressupostos respaldados religiosamente, relativizando “duas instâncias eleitas [para a] modernidade como essenciais: a objetividade da natureza e a autonomia da humanidade” (Ibid.: 418). Desse modo, a modernidade “não pode nos oferecer nem a verdade real, que depende do reconhecimento das determinações estabelecidas pela natureza, nem a boa convenção, que deriva da afirmação do poder da autonomia humana” (Idem.). Por outro lado “a ‘religião’ é definida pela e para a sociedade moderna”, gerando mecanismos de reconhecimento e neutralização entre as partes, o que leva a modernidade a não depender da religião, embora possa vir a precisar dela (Ibid.: 418-419).

Por fim, cabe ressaltar que o exercício investigativo de Giumbelli dependeu de uma determinada postura teórico-metodológica. Os dados que ele produziu foram considerados como um “registro de intervenções, que necessitam ser vistas em sua estruturação interna, mas também em suas referências mútuas e especialmente em seus efeitos específicos e conjugados” (Ibid.: 59). Assim, a apreensão da realidade dependeu do acompanhamento das “interações e os fluxos resultantes da atividade de vários de seus elementos, [tendo por] exigência crucial [a] articulação entre níveis micro e macro” (Idem). Nesse cenário analítico a religião ganhou importância “enquanto categoria e enquanto algo que mobiliza realidades [que] desempenha [um papel] no quadro de certas histórias e no funcionamento de certas sociedades” (Ibid.:60). Concluindo seu texto, Giumbelli reafirma seu posicionamento analítico enfatizando que ele permite ver “relações positivas entre modernidade e religião” (Ibid.: 429)⁵.

A abordagem de Marcelo Camurça busca articular secularização e reencantamento na análise do fenômeno religioso (Camurça, 2003: 55-56), visto que os movimentos religiosos que surgem no cotidiano da vida moderna traduzem no interior do indivíduo “um sentido de totalidade religiosa e cósmica, articulando, dessa maneira, dimensões civilizatórias que teoricamente foram excluídas ao longo da história: individualismo e holismo; hierarquia e igualdade (...), ‘tenta[ndo] conciliar o prazer do mágico e os benefícios do moderno’” (Ibid.:

⁵ Este tipo de abordagem desenvolvido por Giumbelli pode ser encontrado em outros textos (2001, 2003, 2004, CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

62-63). Assim, Camurça vê a necessidade de “recolocar a questão do lugar da religião na modernidade, de forma a buscar mediações que (...) articulam moderno e sagrado” (Ibid.: 65). Em um estudo sobre novas formas de devoções no catolicismo, ele aponta duas interpretações correntes no campo das ciências sociais da religião para o fenômeno das combinações entre devoções tradicionais e estilos de vida moderna: uma que destaca a “capitulação e desmantelamento da religião em favor do secular ou do subjetivo” tanto nas teorias do “mercado religioso” quanto da espiritualidade do self; e outra que vê a tradição religiosa enquanto “estrutura de longa duração” que se perpetua “incorporando e (re)conhecendo-se com novas formas” (Camurça, 2006: 267). Em outros estudos demonstra como a tradição penetra no espaço público pela via moderna sem ter que necessariamente que romper com a dimensão institucional e valorativa (Camurça, 1998; 2001; 2007).

Camurça vê mais afinidade eletiva entre religião e modernidade que afastamento. Mas se coloca contra soluções fáceis, tanto a fusão entre ambas como propagam “os arautos do holismo contemporâneos” quanto a da submissão de um ao primado da outra: “a vitória da ciência ou o ‘retorno do sagrado’” (Camurça, 2008: 90). Para este antropólogo, “apenas o estabelecimento de um circuito de interlocução, com seus conseqüentes impasses e controvérsias, pode explicitar um *face to face*, em que ‘as interpretações’ de primeiro grau [crenças, teologias, religião] e as ‘interpretações das interpretações’ [antropologia, ciências sociais], enquanto *discursos equivalentes*, possam interagir e falar do outro, cada um do seu ponto de vista, mas sempre abertos a incorporações mútuas” (Idem.).

Numa linha próxima destes autores se encontra Patrícia Birman, que está interessada em compreender as condições em que as crenças são formadas. Ela afirma serem as visões de recorte horizontal, provenientes do universo tradicional, as que buscam aproximar as diferentes crenças diluindo segmentações, onde é possível encontrar uma visão de mundo “hierárquica, totalizadora e monista”. Estas serão distintas das definições eruditas, onde a “crença emerge como opção considerada a mais verdadeira como a que se encontram entre os pesquisadores” (Birman, 1992: 174). Para Birman “há, pois, uma configuração dada pelo campo religioso que supõe o exercício de ‘escolhas’, mas é preciso compreender o sentido que estas assumem e não supor a priori que estamos em presença de sentidos plenamente solidários com aqueles provenientes de uma visão moderna de indivíduo” (Ibid.: 175). Olhando para o culto à Anastácia, nas religiões afro-brasileiras, aponta que o que se está sendo colocado pelos fiéis escapa às definições usuais entorno da individualização da crença,

2007, 2008).

por exemplo, sendo argumentado no culto “a existência de um tempo mítico (...) cujo respeito não nos é facultado duvidar” (Ibid.: 88).

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter. (2003), *O Dossel Sagrado*. São Paulo, Paulus, 2003.
- BIRMAN, Patrícia. (1992), Modos periféricos de crença, in P. Sanchis (org.), *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*, São Paulo, Loyola, 1992.
- BOFF, Clódovis. (s/d), “Carismáticos e libertadores da igreja”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, s/n, s/v: 36-53.
- CAMURÇA, Marcelo. (2008), *Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas.
- _____ (2007), “Um tradicionalismo na linguagem virtual?: o catolicismo carismático-midiático”. *Trabalho apresentado na 32º Congresso da ANPOCS*.
- _____ (2006), “As muitas faces das devoções: das romarias e dos santuários ao turismo , ao marketing religioso e os altares virtuais”. *Fragmentos de Cultura*, 16, 3/4: 257-270.
- _____ (2003), “Secularização e Reencantamento: a emergência e dos novos movimentos religiosos”. *BIB*, 56: 55-69.
- _____ (2001), “RCC: entre a tradição e a modernidade”. *Rhema*, 7, 25: 45-56.
- _____ (1998), “Sombras na catedral: a influência new age na igreja católica e o holismo da teologia da libertação em Leonardo Boff e Frei Beto”. *Numen*, 1, 1: 85-125.
- CARRANZA, Brenda. (2005), *Movimentos do Catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Tese de Doutorado. IFCH/UNICAMP, mimeo.
- _____ (2000), *Renovação carismática católica: origens, mudança e tendências*. Aparecida: Santuário
- GABRIEL, Eduardo. (2005), *A evangelização carismática católica na universidade: o sonho do grupo de oração universitário*. Dissertação de mestrado, CECH/UFSCAR, mimeo.
- GIUMBELLI, Emerson. (2001), “A religião que a modernidade produz: sobre a história da política religiosa na França”. *DADOS*, 44, 4: 807-840.
- _____ (2002), *O fim da religião*. São Paulo: Attar.
- _____ (2003), “Religião e espaço público no caso do Cristo no júri, Rio de Janeiro, 1891”. *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, 16, 2: 19-42.
- _____ (2004), “Religião, estado e modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”. *Estudos Avançados*, 18, 52: 47-61.
- _____ (2007), “‘Sectes’ Surveillées, ‘Religions’ Reconnues: Observations sur une
- CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

Controverse Sociale en France”. *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, 3, 2: 115-146.

HERBRAD, Monique. (1992), *Os carismáticos*. Porto/Portugal, Perpétuo Socorro.

MARIZ, Cecília. (2006), “Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade”. In F. Teixeira e R. Menezes (orgs.), *As religiões no Brasil*, Petrópolis, Vozes.

_____ & MACHADO, Maria das Dores. (1994), “Comparando carismáticos e pentecostais”. *Comunicações do ISER*, 45: 24-34.

MIRANDA, Júlia. Carisma, sociedade e política. (1999), *Novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

NOBREGA, Adilson Rodrigues. (2007), *Profissionais do Reino: novo ethos católico na universidade cearense*. Dissertação de Mestrado, UFC, mimeo.

PACE, Enzo. “Religião e globalização. Políticas de redención y redención de la politica”. (2006), *Ciencias Sociales y Religion / Ciências Sociais e Religião*, 8: 31-40.

PRANDI, Reginaldo. (1998), *Um sopro do espírito*, São Paulo, EdUSP.

_____ (1996), “Perto da magia e longe da política”, in R. Prandi e A. F. Pierucci, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, HUCITEC.

_____ ; SOUZA, André Ricardo. (1996), “A carismática despolitização da Igreja Católica”, in R. Prandi e A. F. Pierucci, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, HUCITEC.

PROCÓPIO, Carlos E. P. (2008a) “RCC e Universidade”, in B. Carranza, C. Mariz e M. Camurça, *Novas linguagens no catolicismo*, Aparecida, Idéias e Letras (no prelo).

_____ (2008b), *Universidade, formação e missão – o Movimento dos Grupos de Oração Universitários Carismáticos*. Dissertação de Mestrado, ICH/UFJF, mimeo.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. (1978), *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis, Vozes.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. (2000), “A posse do espírito: cuidado de si e salvação”, *Rhema*, 6, 23: 143-169.

_____ (2003), “O ‘pop’ no espírito: festa, consumo e artifício no movimento carismático/pentecostal”, in M. Camurça, *Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais*, Juiz de Fora: Templo Editora.

_____ (2004), “Pluralidade Católica: um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento”. *Sacrilegens*, 2004: 1-22.

STEIL, Carlos. (2004), “Renovação carismática católica: porta de entrada ou saída do catolicismo?”. *Religião e Sociedade*, 1, 24: 11-36.

THEIJE, Marjo. (2002), *Tudo que é de deus é bom*. Recife: Massangana.