

Práticas ecorreligiosas entre católicos carismáticos: um neocatolicismo romântico?¹

Eco religious practice among catholics charismatics: a romantic neocatolicism?

*Emerson José Sena da Silveira**

Resumo

Objetiva-se refletir sobre novas experiências religiosas praticadas na interface entre a religião católica e a sensibilidade ecológica moderna. Trata-se do levantamento de algumas práticas ecorreligiosas entre católicos carismáticos. A análise aponta para uma zona de convergência entre a herança da pulsão romântica e a emergência de uma cultura do self. No entanto, é preciso atentar para as zonas de tensão: a erosão da tradição como continuidade do passado; o transbordamento das fronteiras entre religião e demais campos do social; e o surgimento de hegemonias entrecruzadas, tanto entre fenômenos religiosos quanto entre os instrumentos analíticos e paradigmas interpretativos.

Palavras-chave: *Movimento Católico Carismático. Self-Sagrado. Práticas Ecorreligiosas. Individualidade relacional.*

Abstract

This article aims to reflect on new religious experiences practiced in the interface between the Catholic Religion and modern ecological sensitivity.

¹ Recebido em 13/03/2012. Aprovado em 21/04/2012.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor Adjunto da UFJF, atuando no Departamento de Ciência da Religião / Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Contato: emerson.silveira@ufjf.edu.br

It treats about some “eco religious” practices among charismatic catholics. The analysis points to a convergence zone between the legacy of romantic drive, and the emergence of a culture of self. However, it is necessary to attend to areas of tension: the erosion of tradition and continuity with the past; overflow the boundaries between religion and other social fields; and the emergence of hegemonies interconnecting, both among and between religious phenomena and the analytical tools interpretative paradigms.

Keywords: *Catholic Charismatic Movement. Sacred Self. “Eco Religious” Practices. Relational individuality.*

Introdução

Ainda que esteja arraigado nas forças das tradições religiosas, o campo religioso, no presente, aponta múltiplas combinações rumo a um futuro que ensaia emergências inovadoras (Sanchis, 1995). Quer seja intra, quer seja inter, as diversidades religiosidades e as formações tradicionais presentes no campo religioso brasileiro pluralizam-se. As formas de ser e de experimentar vão ressemantizando a tradição ou investindo em formações individualizantes.

Daí o caráter ambivalente das atuais transformações no campo religioso brasileiro: de um lado, centralidade da experiência e da emoção, engajamento do corpo e dos sentidos, em chave não institucional e individual na religião e nas relações desta com a natureza; de outro, racionalidades modernas, mecanismo de garantia da segurança ontológica, em chave institucional e comunitária na religião e nos contatos desta com a natureza. O pêndulo entre indivíduo e comunidade, entre ações e experimentos fragmentados, locais e singulares, entre ações coletivas e planos racionais, continua seu curso, ao longo dos fenômenos sociorreligiosos ecológicos.

A relação entre a singularidade local das confluências sociorreligiosas e a totalidade global das tendências modernas e pós-modernas é um processo de articulação das diferenças (Sanchis, 1995). Entre as várias perspectivas socioantropológicas

sobre o campo religioso e sua correlação com a ecologia, algumas enfatizam as culturas do *self*² como o lócus em que se dá a busca contemporânea da transcendência e do sagrado, a qual, antes, fazia-se pela via da tradição, da comunidade moral e da instituição. Em outras palavras, a busca da transcendência tende a acontecer na intimidade do *self* individual (Steil, 2008).

O Deus das “religiões da transcendência, colocado fora do mundo [...] dando lugar a um Deus no mundo, que aparece sob a forma de energias e vivências de tipo psíquico-místico, caracterizando o que tem sido denominado como religiões do *self*” (Steil; Carvalho, 2009, p. 290). Essas práticas e crenças entrecruzam-se: surgem grupos religiosos com preocupação ecológica e grupos ecológicos dotados de práticas espirituais (Steil, 2008), especialmente os que gravitam em torno do complexo *new age* (Amaral, 2000). Essas práticas, bem como as crenças e comportamentos religiosos com orientação ecológica, que buscam a valorização do meio ambiente e o contato com a natureza, podem ser entendidas como ecorreligiosas.

Por outro lado, sobressai uma sociologia weberiana da religião, na medida em que, baseando-se no carisma pessoal ou institucional, e desvinculando-se dos tradicionais laços, toma vulto um movimento de religiosidades pentecostais e neopentecostais, criando novas comunidades de adeptos, por meio da soberana vontade e escolha individual (Pierucci, 2006).

Assim, nas religiões cristãs, doutrinas de salvação pentecostais e neopentecostais são vistas como ponta de lança da identidade moderna e aut centrada: o indivíduo, em seu *self*, torna-se o lócus da batalha pela salvação, palco em que a transcendência divina digladiava-se com forças demoníacas, mas confinadas à derrota. Por outro lado, nesse vasto paroxismo de intercruzamentos, os desdobramentos dos processos culturais no Brasil induzem a se perguntar pela coerência dessas tendências e imagens: se, no exorcismo, por exemplo, o culpado não é o

² O conceito de *self* é amplo e debatido por vários pensadores, como Charles Taylor (1997). Com categoria “nativa”, está relacionado à emergência do complexo ou da nebulosa *new age*, desde meados do século XX.

indivíduo, mas o demônio, essa desculpabilização é paradoxal, já que, pelos princípios da modernidade protestante clássica, a consciência e a responsabilidade cabem ao indivíduo.

No *self*, a partir da experiência, eticamente orientada, empreendida pelo sujeito, em sua trajetória no mundo, a tradição é vivida como narrativa biograficamente acessível. Um *self*-individuado-reflexivo é criado a partir de movimentos de conversão, com afirmação soberana da vontade pessoal, dissolvendo os laços da religião, como tradição institucionalizada, com o passado e com as permanências.

Paralela à crescente importância da religião do *self*, que perpassa diversas religiosidades, principalmente após a crítica pós-moderna às grandes narrativas³, inseridas, paradoxalmente, no fluxo da pulsão romântica, as tentativas de eclipsar as dualidades semânticas multiplicam-se: corpo/mente, sociedade/indivíduo, sagrado/profano, ação/estrutura.

Os movimentos de valorização do *self*-sagrado, do *self*-individual e de outras análises caminham para uma convergência em torno da qual circulam as comunidades de pesquisadores e experimentadores.

Para abarcar essa complexa trama, será posta em contraste a relação entre a pulsão romântica e a ciência social, examinando-se as raízes românticas das tradições epistemológicas (Duarte, 2004), e a religião como solvente universal, destacando-se o irrefreável avanço da religião como salvação individual, no atual contexto sociocultural brasileiro (Pierucci, 2006).

A articulação entre esse panorama interpretativo e as práticas ecorreligiosas dos carismáticos católicos será feita a partir dos desdobramentos históricos tanto da pulsão romântica nas ciências sociais quanto do avanço da religião universal de salvação individual, um “dispositivo que desliga as pessoas do contexto cultural de origem” (Pierucci, 2006, p. 5). A força social da religião universal de salvação individual está centrada na

³ O marco fundamental dessa crítica é o livro do filósofo francês Jean Lyotard (1998), publicado originalmente em 1979.

potência dissolutória a atuar sobre antigas pertencas e linhagens religiosas estabelecidas (Pierucci, 2006).

Trata-se de uma dissolução que opera sobre indivíduos como singularidades “weberianas”, inventadas, modernas e tensionadas para o futuro, e não sobre uma totalidade “durkheimiana” (social sinônimo de sagrado), concepção segundo a qual, no processo de complexificação das sociedades, o indivíduo é gestado pela passagem evolucionária da solidariedade mecânica à orgânica.⁴

Ecos da antropofagia à brasileira, em que os movimentos de modernidade, mesmo os de massas, como o pentecostalismo, são contidos por dentro e atravessados, resultando-se em fluxos paradoxais: discursos exclusivistas aderindo a práticas híbridas ou discursos de nostalgia da tradição, a partir da escolha individual moderna. Diante desse paroxismo, descrevem-se as práticas ecorreligiosas entre carismáticos católicos.

Mas, antes, o múltiplo desdobramento da pulsão romântica e suas conexões com a constituição sociocultural da modernidade, sob a qual a religiosidade contemporânea católico-carismática se expandirá.

1 Pulsão romântica, religião e desdobramentos culturais

As transformações da cosmologia ocidental, no século XVII, engendraram algumas das dimensões do mundo moderno. Enfatizou-se, nesse contexto histórico, a emergência de uma nova concepção de mundo a que se chamará de universo, derivando-se, daí, o universalismo (Koiré, 1979). O contexto do século XVII terá como características fundamentais o racionalismo e o individualismo, partes ativas do horizonte universalista, embaladas pelo movimento Iluminista, destacando-se a filosofia kantiana, propositora do ideal moderno de sujeito (racional,

⁴ Por esse princípio, a nação caracteriza-se como um todo sincrético de componentes cujas marcas não se fecham em síntese perfeita, mas se organiza dotada de uma sociabilidade, cujo princípio é o de deixar atravessar-se pelo outro e contê-lo dentro de si (Segato, 1997).

reflexivo, antissincrético, soberano e eticamente rigoroso] e, por que não dizer, de um tipo de *self*: racional, autocentrado, unívoco e ético.

A modernidade ocidental, em sua autocompreensão como ápice civilizacional, acelerou a secularização social e subjetiva e as categorias analíticas, antes ligadas à teologia e à filosofia. Indaga-se, porém, a que modernidades se referem, já que há modernidades de longa duração: a primeira seria inaugurada pela civilização grega, o logos e a razão, oposta ao mito (Vaz, 2002). Em ciclos, as modernidades sucedem-se, sempre se anunciando como um novo tempo, como uma moderna era em relação a uma atávica herança (Sanchis, 1992). Dessa forma, inexistente uma modernidade sem se referir ao que se considera tradição, a qual deve ser ultrapassada ou destruída.

Orientadas pela razão instrumental, oriunda da configuração intelectual do século XVIII, as noções de progresso, de linearidade histórica, tornam-se ideologia, valor e programa de reforma, direcionando as relações entre meio ambiente e sociedade. Assim, as duas forças motrizes da identidade ocidental – racionalismo e romantismo – trazem significativas consequências, operando em tensão assimétrica (Duarte, 2004).

O embate entre o universalismo e o individualismo fornece uma das linhas do horizonte ideológico do Ocidente, percorrendo tradições teóricas e suas metodologias, em que pesem as tentativas de construir alternativas de superação. Essa luta dá origem às polarizações que estruturam tanto o pensamento social, político e filosófico quanto a práxis concreta de movimentos, comunidades e agências sociais, políticas e religiosas que, impactados por essas transformações, ressignificaram suas cosmologias.

Do embate entre o iluminismo otimista universalista e o romantismo pessimista conservador emerge uma representação inédita do mundo: oferecem-se à experiência humana, por intermédio da experiência sensorial dos homens e por meio da crença na capacidade da razão humana em dialogar com

a realidade empírica, ilimitadas direções espaço-temporais, ampliando o controle cognitivo e técnico do mundo disponível (Duarte, 2004).

O cristianismo europeu, cuja complexa história não permite reducionismos, cindiu-se em diversas partes, entre as quais a católica e a protestante. Em que pese a importância das variações internas dessas partes, elas foram impactadas pelas mudanças culturais, sociais e econômicas que abalaram a Europa, desde o século XVII, desembocando, inevitavelmente, em diversas reações e influências. Em resposta a esse novo ordenamento da cosmologia ocidental, do qual a religião institucional será apartada por estar comprometida com o passado, percebido como impermeável às mudanças, surge uma reação: o Romantismo, ou movimento romântico.⁵

De amplo espectro, o Romantismo pode ser interpretado a partir de diversas chaves hermenêuticas. Uma delas enfatiza seu caráter de enfrentamento revolucionário das ideologias do progresso e do modo de produção capitalista moderno, amparadas pelo Iluminismo e Positivismo, entendidos também como etos sociocultural, e não apenas movimentos de escolas, autores e perspectivas teóricas.

Lowy e Sayre (1995) enfatizam o caráter revolucionário do movimento romântico, cuja força crítica se dirigia às promessas emancipatórias da modernidade capitalista, vistas como ideologia de um sistema criador de desigualdade social e econômica. Lowy (2008) discute também as influências do movimento romântico sobre determinadas práticas político-estéticas, recuperando o horizonte dialético-crítico contido em pensadores como Benjamin e Lukács. Configura-se, portanto, uma vertente romântica influenciada pelo marxismo, em ruptura radical com

⁵ Se a sociogênese do universalismo e do individualismo apontam para o mundo anglo-saxão, desde Duns Scotto e Locke, a sociogênese do romantismo aponta para o mundo da cultura germânica, desde Herder e Fichte. Nesse mundo, elaborou-se a crítica ao horizonte do Iluminismo, disposta a oferecer alternativas ao modo linear de concepção histórica, oriundo quer dos filósofos anglo-franceses, quer dos kantianos (DUARTE, 2004). É preciso frisar que há diversas linhas de interpretação histórica para a concentração desse movimento no cenário cultural germânico.

a ideologia do progresso linear e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna (Lowy, 2005). Um exemplo atual disso seria o ecossocialismo, uma corrente de pensamento e de ação ecológica que almeja articular as ideias do socialismo marxista com as aquisições da crítica ecológica. Os ecossocialistas:

ainda que critiquem a ideologia das correntes dominantes do movimento operário [...], sabem que os trabalhadores e as suas organizações são uma força essencial para qualquer transformação radical do sistema e para o estabelecimento de uma nova sociedade, socialista e ecológica. (Lowy, 2005, p. 47 e 48)

Para os ecossocialistas a lógica do mercado e do lucro – assim como a do autoritarismo burocrático de ferro e do “socialismo real” – são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural (Lowy, 2005).

Assim:

certos fenômenos culturais dos mais recentes – notadamente as revoltas político-culturais dos jovens dos países industrializados avançados, nos anos 1960 e 70, como também o movimento ecológico que delas resultou – são dificilmente explicáveis sem referência à visão de mundo romântica anticapitalista. (Lowy; Sayre, 1993, p. 20)

Neste artigo, no entanto, o Romantismo será delineado a partir de uma chave interpretativa que enfatiza uma perspectiva negativa, conservadora, com aberturas para as configurações pós-modernas da identidade cultural.

Assim, observe-se que, da luta entre o Movimento Romântico e seu adversário, o Iluminismo, aprofunda-se o individualismo e a subjetividade, que irão irrigar e penetrar a religiosidade cristã ocidental. O protestantismo, afinado com as transformações da cosmologia ocidental e incorporando o *modus operandi* do Iluminismo, fortaleceu o extenso “arco de racionalização” da cultura. Essa racionalização já se erguia

desde a marcha histórica dos processos de desencantamento do mundo, a partir do profetismo hebraico e das ondas de racionalização desencadeadas pela secularização da sociedade e da consciência humana ocidental, especificamente, a partir da própria concepção religiosa protestante puritana [Weber, 2006; 2004].

Portando uma relação ambígua com as transformações na cosmologia ocidental, o catolicismo procurou, na racionalidade aristotélica, no magistério e na tradição, outro “arco clássico” de influência que fizesse frente à racionalidade iluminista e à emergência do sujeito individual, já que poderiam significar o rompimento com as raízes da tradição como verdade autêntica encarnada pela hierarquia católica. Dessa forma, as relações religiosas e sociais não ficaram imunes ao embate entre as influências românticas e o credo iluminista na racionalidade, no sujeito (não só individual, mas também coletivo e estatal), com sua capacidade ética e racional de agir.

Debruçando-se sobre as cinco principais características ou dimensões do universo romântico, percebe-se a complexidade de suas interações com os ideais racionalistas, universais e iluministas, bem como o fazendo sobre a religiosidade cristã, que constituiu o substrato cultural do mundo ocidental. Indaga-se, sobre essas principais características do movimento romântico, cujos efeitos dispersam-se desde as mais tradicionais e imponentes teorias às heréticas práticas religiosas e sociais. Primeiramente, a resistência e a denúncia do universalismo⁶. Porém, só se pode compreender o romantismo “se ele é visto como englobado pelo universalismo, por se opor a este termo a termo e sistematicamente” [Duarte, 2004, p. 8].

No horizonte ideológico ocidental, a força da crítica romântica não abateu o ideal universalista (o da ciência, por exemplo), embora tenha contribuído para matizar seus efeitos

⁶ Todas as características do movimento romântico sumariadas no presente artigo foram debatidas com maestria por Duarte (2004). Entremeadas na apresentação das características do Romantismo, seguem desdobramentos analíticos e exemplificações do artigo de Duarte (2004) dos contextos temáticos aludidos no título deste artigo.

sobre a cultura e a sociedade ocidentais (Duarte, 2004). Desde o século XVIII até o atual, ao longo dos movimentos políticos, religiosos e intelectuais e suas interfaces, a complexidade da reação e sua combinação com os itens universalistas resultarão em soluções contraditórias sobre a concepção de natureza e meio ambiente. Por outro lado, é possível reconhecer como romântica a contraforça fundamental na dinâmica cultural, desde o final do século XVIII (Duarte, 2004).

A segunda característica refere-se à noção de totalidade. A ideologia do individualismo subjetivo moderno enfatiza a parte (indivíduos articulados em associações) unida pela ação de paixões ou de interesses naturais, resultando no utilitarismo, no voluntarismo, no contratualismo, entre outros (Duarte, 2004).

O movimento romântico denunciou a perda implicada na ênfase segmentária dos elementos constitutivos de todos os entes. A totalidade perdida e a ser resgatada podia ser encontrada em muitos níveis, cujo valor assume a conotação de unidade, em relação aos estados originários dos entes ou dos fenômenos: uma unidade primordial a partir da qual se dá, ou não, a diferenciação histórica (Duarte, 2004). Porém, a ideia de primordialidade cede lugar à ideia de unidade/totalidade, com o valor de permanência (Duarte, 2004). Daí, a totalidade como unidade perdida percorrerá desde o clamor de movimentos religiosos ecumênicos, messiânicos e milenaristas populares às sofisticadas teologias de cunho ecorreligioso, mas também os reclames do movimento carismático-católico.

Da ênfase na totalidade desdobra-se a categoria vida, fundamental para a compreensão dos fenômenos sociais e naturais (Duarte, 2004). Por oposição ao modo mecanicista, a ênfase na especificidade dos seres vivos, como totalidades em si, tornou-se a sustentação de amplos segmentos científicos e culturais. De fato, a partir desse conceito de organismo, tal imagem e categoria alargaram-se não só em direção à sociedade e à ecologia, com os conceitos de ecossistema, mas também em direção às teorias sociológicas.

No entanto, há uma tensão ideológica relativa à noção de totalidade. Reside, na referência à categoria de singularidade, a ideia de que “todo ente pode ser considerado ao mesmo tempo individualidade, um entre muitos outros seus semelhantes, e ‘singularidade’, uma unidade de totalidade em si”. Assim, “a contradição [...] é instauradora: as ênfases no caráter de parte e de todo [...] subvertem-se, produzindo a fórmula paradoxal do ‘todo na parte’” (Duarte, 2004, p. 7).

As totalidades românticas⁷ podem deslizar para a ideia de singularidades, só alcançando inteligibilidade na medida em que se apresentam como sequências dos seres de seu mesmo nível ontológico (Duarte, 2004). Associado à dimensão da totalidade encontra-se o conceito de *Geist* (espírito), expressão fortemente heurística para a concepção de que a totalidade é maior do que a soma das partes. A vida, garantia da totalidade dos organismos, forma elementar de espírito, está para a noção de *Geist* como vida superior, refinada, sublime, peculiar à experiência humana, individual ou coletiva (Duarte, 2004).

Na perspectiva romântica, entretanto, a diferença, o caráter não igualitário e hierárquico dos entes entre si é importante, opondo-se frontalmente ao postulado da igualdade, essencial ao ideário universal-individualista (Duarte, 2004).

Uma terceira dimensão romântica é a do fluxo, com destaque para a qualidade dinâmica e móvel de todos os fenômenos e entes, oposta à estabilidade, que remete a temporalidade romântica, irreversível, ou, no máximo, portadora de ciclos e retornos (Duarte, 2004). Decorrente desse contexto, surge uma distinção bergsoniana, com muitas implicações sobre a modernidade e a religião, entre *temps* e *durée*⁸, esta irreversível e espessa, diferencial, medida com a sensibilidade interior; aquela imóvel, reversível e delgada. Tal distinção repercutiu em variados

⁷ Embora Duarte (2004) não o diferencie, é preciso distinguir dois tipos de totalidade: fechada e aberta. A primeira é impermeável (totalitária e institucional); a segunda é porosa (aberta, nunca forma síntese perfeita). O segundo tipo parece mais afeito aos tempos pós-modernos da cultura.

⁸ Realizada por Bergson, que Duarte (2004) considera um romântico tardio.

campos, como os movimentos de crítica às grandes narrativas e ao horizonte situado pelas reivindicações ecológicas de agentes e movimentos políticos.

○ fluxo, movimento concebido como ascendente progressivo, é propriedade da condição dos entes (totalidade/singularidade), manifestando-se de modo diferenciado tanto entre os mesmos quanto em sua própria sequência interna (temporalidades interiores são diferentes). Rejeita o movimento romântico, a imobilidade ou a permanência como imobilização, vendo, no fluxo, um qualificativo legítimo da vida humana (Duarte, 2004).

A quarta dimensão é a ênfase na pulsão: refere-se à ideia de que os fenômenos e os entes, singulares e dotados da capacidade de se distender no fluxo vital e temporal, têm uma qualidade interna e própria, que imprime qualidades, ritmos e orientações específicas.⁹ Essa característica interna, especial no plano da diferença e do fluxo, é vista como autêntica; combinando-se com o ideal universalista, diz-se que está presente em todos os entes e singularidades (Duarte, 2004).

A sociogênese da ideia de *sacred self* é, portanto, herdeira dessa pulsão romântica em luta contra os ideais iluministas, tendo, ao mesmo tempo, sua identidade forjada a partir de reapropriações desses mesmos ideais. Um exemplo de sofisticada releitura está nos fenomenólogos da religião, que transpõem o lócus da alteridade da transcendência, posta fora do sujeito e do mundo, para a alteridade estrutural experimentada na intimidade do sujeito (Csordas, 2004). O “tremendo outro” é transformado no “íntimo outro”, dois lados da mesma moeda. Assim, a alteridade, que estava fora do sujeito, passa a ser experimentada como uma:

experiência estrutural da diferença irreduzível entre as representações culturais e a realidade corporal em sua expressão

⁹ Pulsão, do alemão *Trieb*, embora associado à Psicanálise por Freud, sua presença foi mais ampla no pensamento romântico, latente nas ciências sociais (Duarte; Venâncio, 1995).

individual e ecológica de um 'outro' e que escapa sempre das tentativas de seu aprisionamento pela teia de sentidos produzida pela cultura. (Steil, 2008, p. 169)

A quinta dimensão é a ênfase na experiência. Por seus movimentos, tornou-se uma das mais duras polêmicas relativas ao racionalismo. Isso se deve ao pressuposto da complexidade relacional entre razão e experiência na produção do entendimento humano. Os empiristas enfatizaram a experiência advinda da relação dos sentidos humanos com o mundo, e o próprio cientificismo transformou-a na ideia de produzir conhecimento por meio de experiências artificiais e controladas, sendo a imagem estruturante da atividade científica (Duarte, 2004). Embora relativo à experiência sensorial, o conceito de experiência designará também a dimensão afetiva, íntima, pessoal e subjetiva. Esse sentido é a base da epistemologia romântica, implicando a recusa da objetividade externa absoluta no processo de conhecimento.

Compreender essa dimensão subjetiva e afetual será tarefa importante a que os românticos alemães chamarão de *Verstehen* [compreensão]. Procurava-se, com isso, um método de conhecimento que desvendasse o entrelaçamento de todos os atos históricos e sociais na dimensão subjetiva, oposto à explicação linear-objetivista, relativa aos processos universalistas, explicação insuficiente aos olhos românticos (Duarte, 2004).

Havia, ao lado de uma tendência de crítica moderada, uma tendência à radicalização em relação às luzes da razão objetiva, sublinhando sua insanidade. Duas bifurcações ocorrem no Romantismo: o Romantismo da luz e o Romantismo da sombra: um mais próximo da reflexividade; o outro mais distanciado, substituindo a reflexão racional pela intuição (Duarte, 2004). A separação entre a arte e a política, de um lado, e a ciência, de outro, expressa um desdobramento dessa bifurcação, que oporá, nos discursos contemporâneos, a ecologia ao mercado, por exemplo.

Do lado da dimensão estética, reina a pulsão romântica, da qual transbordam, para outros territórios da vida social, entre

os quais a religião e a ecologia, parâmetros de legitimidade importantes: a totalidade (autonomia do estético), a diferença (intensidade como critério da autenticidade), o fluxo e a pulsão (expressivismo criador). Não à toa, o movimento pós-moderno começa nas artes plásticas e na arquitetura, espalhando-se pelas epistemologias e tradições teóricas e afetando-as, desigualmente (Harvey, 1992). Daí, a influência difusa sobre os movimentos de contestação ecológica contra o progresso, contra a razão exploradora e a irracionalidade da ordem capitalista, nas artes plásticas e na militância religiosa e aguerrida da luta ecológica.

O Romantismo remete à representação de que o “fluxo das totalidades em busca da afirmação de seu impulso originário” passa obrigatoriamente de níveis mais elementares, simples, primordiais, brutos e indiferenciados, para outros níveis mais complexos, evoluídos, sutis e diferenciados (Duarte, 2004, p. 8). No argumento duarteano, a pulsão romântica está presente nas teorias das ciências sociais, em permanente tensão com o horizonte universalista-racional.

Há que se destacar que a ascensão da mirada weberiana é concomitante à multiplicação dos fenômenos religiosos centrados no *self* (sagrado ou individual) e na escolha pessoal de uma trajetória, por parte do indivíduo, liberto das amarras institucionais. Esse desvencilhamento reflete-se na fragmentação das militâncias religiosas, políticas e ecológicas.

Até a Segunda Guerra Mundial, o legado romântico estende-se às áreas da filosofia, das artes e das ciências, em contínuas ondulações. Ao impor traumas no espaço cultural germânico, o nazismo, com o esgotamento das expectativas culturais no Ocidente e com a derrota política das teorias nacionalistas autoritárias, impôs um novo horizonte à tensão entre o universalismo e o Romantismo, relegando, concomitantemente, ao ocultamento a memória romântica (Duarte, 2004).

No entanto, sob a forma de pós-modernismo, os princípios românticos foram retomados no pensamento ocidental, através da crítica do universalismo em nome da singularidade, da diferença,

da intensidade e da experiência. As novas manifestações pós-modernas seriam expressão de um neorromantismo (Duarte, 2004). Há, portanto, a presença dos valores românticos na formulação das problemáticas contemporâneas, em parte devido à violenta censura histórica, a partir da metade do século XX.

As concepções ecológicas acompanham esses movimentos, principalmente pelo fato de, em alguns discursos e práticas, buscar o resgate do vínculo original do homem com seu habitat, com seu cosmos, ou seja, com a totalidade. Como ecos românticos, surgiram práticas conservadoras de preservação, com forte rejeição à tecnologia de base científica.

Por onde se articula o contato com o Sagrado, presente dentro e fora do homem? Para esse estilo de espiritualidade, no *self* profundo: cada indivíduo seria portador acessível, no todo, da indivisibilidade entre ciência e magia, razão e emoção. Percebem-se, claramente, nessa descrição, ecos românticos: o paradoxo entre totalidade e singularidade, profundidade e afeto.

Porém, outra direção, a da importância do indivíduo e dos desdobramentos de uma identidade de cunho moderno, é dada na emergência da religião de salvação individual e sua crescente hegemonia (Pierucci, 2006). Trata-se de um estilo moderno de relação com o sagrado. Constata-se, pelos dados estatísticos sobre filiação religiosa no Brasil, o constante refluxo de religiões da tradição, revelando a perda da capacidade de reprodução social ampliada: catolicismo, num ritmo acelerado; luteranismo e umbanda, em menor ritmo (Pierucci, 2006).

○ poderoso influxo do pentecostalismo e do neopentecostalismo, com a ideia de ruptura com o passado religioso, a partir da opção individual, acelera não só as perdas (Pierucci, 2006), mas também os trabalhos de recomposição ou tentativa da hegemonia (os movimentos carismáticos nas igrejas cristãs, a expansão do esoterismo na umbanda etc.). ○ universo da tradição torna-se acessível, novamente, pela escolha pessoal, motivando, emocionalmente, combinações variadas com posturas modernas e pós-modernas.

A ruptura do status atribuído, rumo ao status adquirido, correspondendo à migração de uma religião de origem para uma religião de escolha, descreve a mobilidade social, em que as religiões de caráter universal, em detrimento das religiões de preservação do patrimônio étnico-cultural sobrepõem-se no conjunto do campo religioso brasileiro.

O universo afro-brasileiro e o universo protestante pentecostal vivem processos inversos: um tende ao aumento da adesão de brancos, e o outro, de negros, deixando em chave disjuntiva os laços entre classe social, religião e comunidade étnica. Trata-se do transbordamento de fronteiras que imprimirá mudanças substantivas no rol de crenças e práticas religiosas.¹⁰

Aumenta-se a disjunção entre religião e etnicidade, penetra a cunha moderna da conversão do tipo individual, ativa e dinâmica, alterando o panorama religioso. A crescente presença da religião universal de salvação dissolve os laços familiares, tradicionais e herdados. Cria-se uma nova comunidade social, e o novo fenômeno religioso é algo que

conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária nova, busca [...] escolhida pelo 'indivíduo-agora-individuado' que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio. (Pierucci, 2006, p. 122)

A força dissolutória dessa religiosidade rompe rotinas estabelecidas, desenreda tramas de comunicação e subordinação. Os indivíduos, soltos dos laços tradicionais, são reagrupados em uma comunidade nova, de laços puramente religiosos, sem nenhum compromisso com o passado e tensionado para o futuro. Uma religião universal visa a um indivíduo, e para isso os produz. Assim, o:

¹⁰ Pierucci (2006, p. 118) compila os dados: a participação dos brancos no conjunto das religiões afro-brasileiras é de 52,2%, sendo que, no candomblé, atinge a cifra de 40%. A preferência de pardos e negros por igrejas pentecostais e neopentecostais é crescente, superando a de brancos: 14% entre os pardos e 17% entre os negros.

indivíduo destituído de laços é a unidade interpelada na segunda pessoa do singular. Não a *pessoa* enquanto cortejo pulsante de relações herdadas, feixe de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística. (Pierucci, 2006, p. 123)

Como se dá a compreensão do sentido que anima e movimentam essas singularidades ambulantes, soltas e reagrupadas em novos laços é a indagação. Modernidade, *ma non troppo*. É preciso lembrar, aqui, a questão da totalidade e da singularidade que o Romantismo empreendeu em sua interface, conflituosa, decerto, com o universalismo racionalista.

Com relação às práticas católicas, poder-se-ia dizer que há uma linha linear-hegemônica? Talvez haja traços de uma postura ligada às religiosidades *new age*, em variadas combinações, como as comunidades terapêuticas, paradoxais, em que o *self* combina-se com uma dimensão comunitária, com uma nostalgia da tradição.

2 Práticas ecorreligiosas católico-carismáticas: Self-sagrado e tensão romântica

O movimento carismático ou renovação carismática católica (RCC) surgiu no catolicismo norte-americano entre 1966 e 1967, advindo da penetração da religiosidade pentecostal nas igrejas históricas (metodista, luterana, batista e católica) (Carranza, 2000; Silveira, 2008). Inicia sua expansão no Brasil na década de 1970. As formas e as variedades de impactos que a RCC tem produzido ao longo de sua atuação são vastas. A presença do movimento carismático na mídia, tanto de suas formas associativas – como as novas comunidades religiosas e os grupos de oração – quanto do exercício dos dons carismáticos – como o de línguas e o de cura, entre outros –, fez com que o movimento fosse objeto de muitas abordagens.

Algumas abordagens, como as de Oliveira (1978), Prandi (1997) e Carranza (2000; 2011) e outros, acentuaram, a partir

de uma perspectiva sociológica clássica, as continuidades e descontinuidades do referido movimento em face de outros movimentos eclesiais, como as Comunidades Eclesiais de Base (Ceb's). O imaginário católico, povoado de demônios, anjos, milagres e curas, faz parte do repertório de práticas e crenças do movimento carismático.

Nos anos 1990, emerge a figura dos padres cantores midiáticos, como padre Marcelo Rossi e, nos anos 2000, as comunidades de vida e aliança tornam-se o principal meio de recrutamento do movimento carismático católico. Em relação às práticas, a busca do milagre e da cura merece destaque por serem amplamente difundidas e refletir a influência de outras dimensões culturais da modernidade, como a ênfase na escolha individual, emoção e busca do bem-estar físico e psíquico (Silveira, 2008). Essas ideias religiosas, completadas pela noção de que a verdadeira fé passa pela “coração”, e não pelo intelecto, estão muito próximas destas ideias românticas, a emoção como princípio de verdade e dos princípios de individualidade veiculados pela onda pentecostal que se espalhou, desde o fim de 1960, pelas igrejas cristãs históricas, entre as quais a Igreja Católica.

De fato, o movimento carismático católico imprimiu mudanças no catolicismo, entre elas, a ênfase nos dons do Espírito Santo, a busca do milagre e da cura, a emoção e a experiência pessoal e única de (re)conversão ao catolicismo. Outra mudança em relação à religiosidade tradicional, que colocava ênfase na culpa, no sofrimento, na condenação e no “Deus-Juiz”, é a ênfase na celebração, na alegria, no corpo que louva e canta ao “Deus-Amor”. Os milagres e curas tornaram-se elementos importantes das práticas de grupos de oração e comunidades de vida e aliança. Retiro, seminários e rituais que invocam os poderes do Espírito Santo para curar depressões, medos, doenças e enfermidades, tornaram-se muitos comuns. Como o lugar da eficácia terapêutica encontra-se nas formas e no discurso, através dos quais os processos endógenos de cura e de bem-estar psíquico são ativados e exprimidos pelos

sujeitos, as práticas de cura criam um novo tipo de *self* entre os católicos: o *Self*-sagrado (Csordas, 1994). Um *self* próximo e aderente às noções cunhadas pelo movimento romântico: singularidade articulada à totalidade, vitalidade contígua ao afeto, fluxo achegado à pulsão, todas alinhavadas pela noção de experiência, de base sensorial, mas ao mesmo tempo vizinha à reflexividade.

É preciso observar que muitas dessas práticas combinam elementos e crenças que fogem ao âmbito estrito da doutrina católica. Mas, dentre variados exemplos, será destacado apenas um, tomado aqui como uma espécie de tipo ideal no sentido weberiano. Pretende-se, com esse exemplo, aquilatar não só a dimensão das raízes românticas e das reações e ressignificações da mesma no seio do catolicismo contemporâneo, mas também a formação de um *Self*-sagrado, em variantes diversas (Csordas, 1994). Por meio de processos rituais e de incorporação e “naturalização” no comportamento cotidiano dos membros do movimento religioso carismático católico, esse exemplo remete a ideia de cultivo autorreflexivo.

A hipótese contida neste artigo é a de que, além da cura carismática, há uma expansão do *Self*-sagrado para outras áreas, com práticas e crenças mixadas e, às vezes, heterodoxas, como as que serão descritas mais à frente.

Assim, combinando traços românticos e racionalidade de cunho institucional, no plano de uma interface com práticas ecorreligiosas, estão os retiros espirituais heterodoxos¹¹ entre católicos carismáticos.¹² Mas por que heterodoxos? Em virtude de algumas de suas práticas ou, pelo menos, da forma como são feitas. São práticas não regulares suturadas por determinados

¹¹ Por se tratar de retiros diferentes dos tradicionais e a pedido dos entrevistados para que fosse evitada a identificação direta, serão feitas indicações genéricas para nomes, locais e outros.

¹² O exemplo relatado foi uma das inúmeras práticas carismáticas cuja análise não foi possível aprofundar no decorrer da dissertação de mestrado e da tese de doutorado. Constan de “material etnográfico” não tratado. Os dados foram inicialmente retirados do testemunho público de um casal de carismáticos, feito em 2000, e de uma entrevista posterior, de 2005, quando os mesmos refizeram o retiro. Em 2010, o casal foi novamente contatado para complementação de dados.

critérios de participação, entre os quais, antiguidade no movimento religioso e laços de amizade. Pode-se dizer que tais práticas heterodoxas, ou neocatólicas românticas, orbitam as margens da galáxia católico-carismática, cujo eixo central é constituído pelos grupos de oração e as comunidades de vida e aliança. Estes são os agrupamentos fundamentais do movimento,¹³ enfeixados por vivências ritualísticas em torno dos dons carismáticos como falar, profetizar, curar e dos serviços espirituais como pregar o evangelho, rezar o rosário em honra a Virgem Maria. E para ofertar tais bens simbólicos de salvação, os grupos e comunidades mobilizam os meios de comunicação e se lançam na política partidária, defendendo os pontos de vistas doutrinários do catolicismo. Porém, por mais paradoxal que pareça, a busca constante da ortodoxia, enfeixada pelas ideias românticas aludidas anteriormente, abre caminho para atitudes, crenças e comportamentos que resvalam na heterodoxia.

Como são destinados a um grupo restrito, os encontros são oferecidos, com pouca publicidade, por algum membro da hierarquia ou do movimento. Dessa forma, por conta dessas especificidades¹⁴, e do ritmo das práticas, longas e exigentes quanto à capacidade de concentração, optou-se por entrevistar um casal de praticantes do retiro, doravante denominados de Renato e Bárbara, nomes fictícios para membros reais e antigos

¹³ Os grupos de oração somam milhares no Brasil e são constituídos de uma equipe de direção e frequentadores. Reúnem-se semanalmente em templos e salões para cantar, ler a bíblia, rezar o terço e praticar os dons do Espírito Santo. São constituídos por uma pequena equipe de coordenação e de livres frequentadores. As comunidades carismáticas são, hoje, um dos fenômenos recentes objeto de estudos por sociólogos e antropólogos. Constituídas por lideranças leigas, e por vezes sacerdotais, oriundas em sua maior parte da Renovação Carismática Católica (Renovação Carismática Católica). Uma entidade internacional católica (Catholic Fraternity International), coordenada por comunidades carismáticas, cadastrou 232 novas comunidades no Brasil em 2007. São constituídas por dois tipos de pessoas: os que residem nela, dedicando-se integralmente às suas atividades, e os que colaboram. Em virtude dos processos de controle da identidade católica, ambos os grupamentos, o grupo e a comunidade de vida e aliança, necessitam de autorização do padre local e do bispo, respectivamente. Das comunidades exige-se a elaboração de um estatuto aprovado pelo bispo e, muitas vezes, a estrutura de uma associação civil sem fins lucrativos cujos bens sejam destinados à Igreja em caso de morte dos fundadores.

¹⁴ Outros participantes foram entrevistados, mas para este artigo enfatizou-se apenas a entrevista do casal, por revelar muitos dos aspectos que este texto pretende debater.

da renovação carismática católica de Juiz de Fora, cidade de Minas Gerais, Brasil.¹⁵

O retiro semestral de que o casal carismático de meia-idade participou é oferecido por uma comunidade católico-carismática, no Estado do Espírito Santo. A duração varia de três a quatro dias, com diversas atividades, palestras, dinâmicas, entre outras. Em geral, são oferecidas, no máximo, vinte a trinta vagas. No retiro que o casal de entrevistados participou havia um sacerdote católico, uma mulher e um homem solteiro e cinco casais, incluindo o pesquisador.

Esse retiro é promovido por uma comunidade de vida e aliança. Fundada em 1993 e localizada em uma paróquia pouco populosa, a alguns quilômetros da cidade principal, esse agrupamento católico-carismático, no rastro de uma mobilização interna do movimento carismático, dedica-se à evangelização de jovens, ao tratamento de narcodependentes e à formação de lideranças cristãs.

É uma comunidade que conta com dez membros residentes e vinte membros auxiliares, organizada em torno da atuação ferrenha e centralizadora de uma líder católico-carismática viúva, com cerca de cinquenta anos de idade. Tal comunidade tem promovido esses retiros religioso-ecológicos desde que uma profecia espiritual foi dada, segundo as crenças de sua líder e liderados pelo Espírito Santo, recebida em meados de 1990 pela dirigente. Nessa profecia, que gira em torno de algumas passagens bíblicas do Apocalipse, havia a noção de que os tempos do fim se aproximavam, sendo necessária a geração de um novo homem e uma nova mulher. Entre as exigências para o nascimento de novo homem e a nova mulher, recomendadas à líder em profecia, estava o cuidado com a natureza, sagrada criação de “Deus Pai-Mãe”, como ela se referiu em entrevista.

Durante o encontro, as atividades foram assim distribuídas: na parte da manhã, dinâmicas e palestras; à tarde, leituras e

¹⁵ Por conta de limitações de espaço, apenas os trechos mais densos das entrevistas serão citados.

meditação; à noite, outras dinâmicas. Tal grupamento de atividades, embora portador de questões bastante instigantes, será abordado de forma mais breve, destacando-se alguns exemplos atinentes à discussão aqui empreendida sobre a possível constituição de um self neocatólico romântico.

Entre as primeiras dinâmicas dos que chegam ao encontro, vindo de diversas partes do Brasil, encontra-se a “meditação cristã” na natureza. Segundo o casal, na primeira manhã do encontro, ao raiar do dia, todos, com suas respectivas bíblias, reúnem-se num descampado, próximo a uma mata remanescente. Segundo Renato, dentista, “Quando o sol despontou, todos nós levantamos os braços para louvar o Senhor, sol da nossa vida.”

Em seguida, sentados em círculo, com as pernas cruzadas, ficam longos momentos em silêncio, num exercício de esvaziamento, porque, “se a gente não esvazia a mente, o coração, tudo, Deus não pode entrar”, afirmou a professora Bárbara. De fato, segundo o casal, a princípio, estranharam, pois eram exercícios de ioga, mas, ao invés de cantar mantras, cantavam expressões como “Jesus é o Senhor”, o que o Padre George, guia espiritual da comunidade, chamou de tradição oriental de oração meditativa.

Essas sessões duravam uma hora e ocorriam ao raiar e ao pôr-do-sol, quando todos meditavam ao som da Ave Maria. Nesse momento, os palestrantes e líderes conduziam a oração de cura, com o uso da imaginação (“Imagine Jesus passeando no Jardim e tomando você ao colo”, era um dos comandos verbais usados na oração de cura, segundo Bárbara), pois acredita-se estarem “comprovados por estudos científicos, os benefícios do uso da imaginação. Se a imaginação sozinha contribui, imagina com Jesus”, entusiasma-se Renato.

Em geral, no uso da “imaginação curadora”, os cenários mentais ressaltavam a natureza: Jesus Cristo num jardim, a Virgem Maria numa cachoeira (Silveira, 2006). Nessas orações, o “condutor”, ou seja, a pessoa que conduz a oração ou a pregação, disse:

Imagine você saindo à procura de Jesus. Você está num terreno pedregoso, com espinhos. É o mundo com suas decepções, com as feridas que nos causam dor, a traição, a ingratidão. Agora visualize um jardim além do terreno, muito verde, com uma entrada cheia de flores. Dentro desse lindo jardim, estão Jesus e Maria. Você entra, e Jesus diz: “É preciso se tornar criança para entrar no Reino dos Céus.” Você olha para o lado, vê um riacho cristalino, entra e, à medida que sai banhado, volta a ser criança e senta no colo de Jesus. Jesus te toca profundamente. Sinta o toque dele. Sinta o amor dele [...] Agora Jesus entrega você no colo de Maria que te dá todo amor de mãe e te leva a outra fonte onde está escrito “fonte da paz” e te dá um banho carinhoso. Sinta as mãos da Mãe lavando você de todos os sentimentos negativos, especialmente em relação a você mesmo, a falta de perdão a si mesmo, a raiva de aspectos físicos e pessoais como o cabelo, o nariz. [...].

Durante a oração, os membros da comunidade que oram pela cura impunham as mãos ou abraçavam as pessoas que choravam compulsivamente, gritavam ou caíam em movimentos convulsivos.

Porém, dentre os vários momentos que encantaram o casal, houve um mais tocante: a dança da criação, inspirada pelos fundadores, ao receberem um “sonho profético”, ou seja, um sonho em que Deus manda diretamente, ou por meio de sinais, uma mensagem. Diz o casal que lhes foi passada a seguinte mensagem: “Que era necessário voltar à origem, a um novo Éden, pois, quando Ele criou o mundo, Ele ficou tão feliz que dançava e cantava”.

E assim, em círculos e sob a instrução dos membros mais experientes da comunidade, todos se dirigiam a uma clareira e começavam a dançar e a cantar, simultaneamente, com passos sincronizados e gestos sincopados, numa espécie de *tai-chi-chuan*.

Fascinou o casal o uso do corpo por redescobrirem sentimentos e afetos perdidos, como no ritual em que dançavam durante a chuva: os casais abraçavam-se, os homens e as mulheres

solteiras entrelaçavam as mãos, já que os coordenadores do evento não deixam que eles se abracem durante esses rituais: “O corpo pode ficar entre o sentido da crença e da fé, ao invés de ajudar a fé da pessoa, pode ir a outras direções”. Segundo Bárbara:

A gente fica muito reprimida na família, nossas mães e pais fizeram de tudo para nos educar, mas não foram perfeitos. Os traumas, os medos e bloqueios foram passados para a gente. E ficamos sem prazer de sentir coisas boas que Deus criou. Na Bíblia, está escrito no livro do Genesis: e Deus viu que tudo que criou era bom e ficou feliz. Olha quanto bloqueio à felicidade acumulamos!

Outro momento especial era durante as refeições: no horário determinado pela comunidade, ao som de cânticos, os participantes iam à horta, munidos de cestos de vime, colher hortaliças, como tomate, alface, couve e outros. Alguns esposos enfeitavam os cabelos das esposas com flores. Iam caminhando em procissão, fazendo leituras de passagens bíblicas que se referiam a festas religiosas, como a festa da colheita, seguidas de breves explanações dos coordenadores, em que dados históricos misturavam-se a reflexões teológicas e existenciais. Valorizando o ato de alimentar-se, muitos casais serviam-se reciprocamente.

Pregando o consumo “ecossustentável”, os organizadores eliminaram qualquer produto ou objeto descartável, usando somente cestos de vime, sacolas de algodão, entre outros. Após o retiro, o casal referia-se à mudança em várias práticas, entre as quais o uso de sacolas de algodão ou de vime, “coisas que a gente da roça, minha mãe, faziam. Olha como nossos pais e nosso passado têm coisas tão boas que desprezamos!”, dizia, nostalgicamente, Bárbara.

Outro detalhe significativo era o uso de vestes e cores específicas, todas produzidas na comunidade e de fabricação natural. As cores acompanhavam o uso litúrgico da Igreja: roxo para penitência, vermelho para martírio, e assim por diante. Havia momentos em que liam a Bíblia, seguindo-se da partilha. Outras vezes, faziam orações e exercitavam os dons carismáticos.

Bárbara, professora, a respeito de um desses momentos, testemunhou:

Primeiro nós levamos a Bíblia e oramos no salmo 103, o louvor da criação [...] Louvor ao Pai, louvor à criação. Mas, antes de estarmos lá, esse lugar já havia sido bento pelo Padre Fulano com água e sal bento [...]. Durante a oração em línguas, uma irmã de caminhada nossa teve um canto em línguas belíssimo, durante o qual muitos repousaram no Espírito. Após isso, muitas folhas secas na mata, que era densa e escura, começaram a ficar fosforescentes e resplandecentes. Começaram brilhar com uma luz que nunca tinha visto. Meu marido não conseguiu ver, mas implorou misericórdia e passou a ver as luzes. Uma pessoa pegou aquelas folhas fosforescentes e guardou, e no dia seguinte abriu a Bíblia, mas ela não brilhava mais, mas caiu logo no salmo 75, versículo 5.

Outras posturas de oração, como a oração do abandono total a Deus, eram feitas ajoelhando-se ou deitando-se no chão, com o rosto em terra, “para sentir o sopro de Deus, a vida materna da terra, que Deus assim criou”, dizia Renato. Por fim, eles eram estimulados a escrever, durante a noite, suas experiências para, ao final, partilharem impressões e reflexões.

Deve-se ressaltar a vida religiosa do casal – ela professora, ele, dentista: a escolha pelo movimento carismático aconteceu num momento de crise, na década de 1980. Embora fossem batizados, nunca frequentaram a Igreja. Após irem a um grupo de oração, sentiram-se tocados e começaram a participar, pois “senti o chamado de Jesus no íntimo do meu ser e assim redescobri a Igreja Católica”, lembra Renato.

Relataram que estavam começando a entrar numa segunda crise, após anos de trabalho com a liderança do movimento. Cansados, pensavam até em abandonar a Igreja, mas, depois de um convite de uma amiga para o respectivo retiro, disseram-se renovados. Voltaram “energizados novamente com o poder de Deus”, como diz Bárbara. Por isso, para Renato “não existe coincidência, existe providência”. Por fim, segundo Bárbara,

foram “tocados por dentro, físgados lá no nosso ser, na medula de nosso espírito, mais uma vez”.

“O encontro com a natureza é o encontro consigo mesmo e com Deus, que é pai e mãe”, afirma a professora, segundo a qual dá continuidade a muitas dinâmicas do retiro e inventa outras. Ela e o marido fazem questão de, regularmente, irem ao sítio que têm nos arredores de Juiz de Fora e meditar, sentir juntos a natureza: “redescobri que Jesus vive nas rochas, no sol, no ar, na grama. É que o contato do pé no chão é caminho para o contato com minha interioridade, comigo mesma e, como diz Santo Agostinho, com Deus, o Ser mais íntimo de mim, do que eu mesmo”.

Eles têm intenção de estender essa prática a outras pessoas. Para o marido, esse “contato sagrado fortalece seu eu, tonifica-o” para enfrentar os desafios na Igreja, já que ambos são engajados, ministros da eucaristia, animadores do grupo carismático de oração do bairro, entre outras atividades.

Para o marido, assim como a “natureza é sagrada por ser criação divina, a alma, o sentimento interior é o sagrado recinto do coração onde Deus se faz presente e onde sua vontade se faz presente como um trovão ou brisa, e ouve”. Paradoxalmente, a professora diz que é no:

Solo sagrado do eu que a gente aprende a valorizar a tradição da Igreja. Isso porque o amor e o contato com esse divino sagrado na terra e no verde, liberta do medo, e você não adere mais às regras por medo de ir para o inferno, mas por amor. Um solo que precisa acolher as sementes da palavra divina, o *logos*.

Em desconcertante similaridade, estão alinhavados pela decisão e escolha pessoal, enfim, pela individualidade, mas, ao mesmo tempo, num processo de aderência à grande narrativa católica. O sagrado constitui novas tramas de práticas e crenças. Um *self*-nostálgico, centrado no interior e na fenomenologia, rearticula experiências, reflexiona sobre as mesmas e opta por adesões e crenças “ecorreligiosas”.

Dessa forma, é possível identificar vários pontos de aproximação/distanciamento entre a pulsão romântica e o catolicismo. Um deles seria o sofisticado entrelaçamento entre o caráter não igualitário-hierárquico dos entes entre si, contraposta à noção de igualdade-liberdade no ideário universal-individualista da sociedade moderna e as noções de hierarquia e diferença ontológica, englobadas por uma unidade transcendental, postuladas pelo catolicismo romano.

Nesse sentido, é preciso acentuar que as mudanças macrosociais, ao transformarem as noções de tempo e espaço e a qualidade das interações sociais, refletem-se no nível microssocial, de onde voltam a influenciar as estruturas, através da ação social dos indivíduos.

Dois movimentos, dois vastos continentes. De um lado, o *self* sagrado, nas religiosidades *new age* e vicinais, totalidades porosas neo românticas em redes de consumo e experimentação; do outro, os *self* individuais, livres e rearranjados em novas comunidades de laços puramente religiosos, com vasta penetração nas religiosidades modernas racional-universalistas do tipo pentecostal e neopentecostal.

Cabe uma indagação: trata-se mesmo de linhas de demarcação puras? Talvez não. No *self* sagrado, a religião reencontra-se com a ciência holística, e a emoção é a via de acesso ao fenômeno, é garantia de autenticidade da experiência. O consumo e a experiência social de produção de individualidades são articulados em redes, mas singulares em suas trajetórias e combinações individualizadas. São também desamarrados de institucionalidades definidoras e de cânones.

Nos pentecostais e neopentecostais, a desvinculação dos laços religiosos do passado ocorre em meio ao afeto sensível aprumado numa vida ética, num processo de destradicionalização. Se, por um lado, a ética e a modernidade da religião universal de conversão individual são fundamentais, por outro lado, são importantes as emoções, as manifestações espirituais, os êxtases, os descendimentos do Espírito Santo, as revelações, os

exorcismos desculpabilizadores (perda da centralidade do sujeito racional), as profecias (a voz do Outro, ou de Deus, através de mim), os cânticos, a oração em línguas, as danças. Ecoam traços românticos nos universos puros da religião de conversão individual.

Ambos os *selves* articulam-se em torno de outros centros de gravidade: comunidades de puro interesse religioso, num caso, e “redes de experimentação”, em outro. Resta saber se ambos bebem das mesmas fontes de desterritorializações e reterritorializações, senão, ainda, se em ambos há combinação de traços neo românticos e traços da reação ou da confirmação de fluxos de modernidade identitária.

Se, por um lado, a sociologia da religião universal de conversão individual liga-se ao movimento de afirmação da modernidade no campo religioso (o indivíduo e a produção do mesmo), por outro lado, passando por uma ótica antropológica, esse movimento não pode ser desvinculado das dinâmicas localizadas no campo religioso nem dos traços pulsantes do “arco romântico”, em plena atuação. Nem tampouco pode ser desvinculado das adesões aos consensos coletivos e movimentos de crença e pertença que se fazem entre ritos, porosidades e combinações, como no neopentecostalismo: nem puro fulgor de destradicionalização, nem pura antropofagia à brasileira.

Em amplas parcelas do movimento católico-carismático, é experimentado, através da relação entre homem e natureza, um novo acesso ao sagrado, tido como autêntico e experiencial. Em meio à natureza, práticas religiosas tornam-se vias de meditação e alcance da Divindade, presente em si mesmo, similar às *performances new age*.

Espalhando-se essas experiências “ecorreligiosas” entre as religiões da tradição com movimentos, como a renovação carismática católica, acontecerão as conversões intrarreligiosas e os tráfegos interreligiosos na atualidade.

Assim a construção do *self* sagrado é feita pela combinação do legado moderno, herdeiro do Iluminismo, com a afirmação

soberana do sujeito e sua escolha, com os traços da pulsão romântica (estendidos e transformados pela pós-modernidade), com a emoção subjetiva e com as tradições de longa duração na memória coletiva. Estas se despem da clássica função ontológica de fundação do “ser católico” e vestem-se com uma nova função metafórica: a produção de uma possível “individualidade católica relacional”.

Referências

AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1999.

_____. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1995.

CAMPBELL, C. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, vol. XI, n. 2, julho-diciembre, 2008, p. 289-305.

CARVALHO, J. J. de. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 64-98.

CARRANZA, B. *Renovação carismática católica: origens, tendências, mudanças*. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. *Catolicismo midiático*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CASTELLS, M. *A Sociedade em Rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CATTON, W. R. DUNLAP, R. E. Environmental sociology: a new paradigm. *The American Sociologist*. Washington, D.C., vol. 13, number 1, February, 1978.

CSORDAS, T. A symptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. *Current anthropology*, vol. 45, n.2, p.163-185, 2004.

_____. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1994.

DUARTE, L. F. D. A pulsão romântica nas ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 55, p.5-18, jun. 2004.

DUARTE, L. F. D.; VENÂNCIO, A. T. A. O espírito e a pulsão: o dilema físico-moral nas teorias da pessoa e da cultura de W. Wundt. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GIDDENS, A. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Forense/USP, 1979.

LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LOVELOCK, J. *Gaia: um novo olhar sobre a vida*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *Revolta e Melancolia*. O romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Romantismo e Messianismo*: ensaios sobre Lukács e Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2008.

OLIVEIRA, E. Canção Nova, homens novos, mundo novo: entre o “velho” destes tempos e o “novo” do final dos tempos. In: GOMES, E. de C. (Org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, p. 147-168, 2009.

PRANDI, R. *Um sopro do espírito*: a renovação conservadora do catolicismo. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1997.

PENA-VEGA, A. *O despertar ecológico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

PIERUCCI, Antônio F. A religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 111-127, jul. 2006.

POLANYI, K. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

RUTHER, J. *Gaia and God*. San Francisco: Harper e Row, 1992.

SANCHIS, P. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: Eduardo Hoornaert (Org.). *História da Igreja na América Latina e do Caribe*: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, p. 81-131, 1995.

_____. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, n. 28, p. 123-138, 1995 b.

_____. Modernidade e pós-modernidade. *Análise & Conjuntura*, vol. 07, n. 2, maio-dez. 2003.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1995.

SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SEGATO, R. L. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, W. P. da. Jubileu da Terra. *Ultimato*. Ano XXXVIII, n. 294, maio - jun. 2005.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. *Tecnologia e Ética de Si*: subjetividade e performance na cura interior católico-carismática a partir da figura do curador. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 270 f, 2006.

SILVEIRA, E. J. S. da. *Corpo, emoção e rito*: antropologia dos carismáticos católicos. Porto Alegre: Armazém, 2008.

STEIL, C. A. Religião e natureza no horizonte de uma antropologia da paisagem. In: XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro. *Anais da XXVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: ABA, 2008.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. O Habitus ecológico e a educação da percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. *Educação e Realidade*, v. 34, p. 81-94, 2009.

TAYLOR, C. *As fontes do Self*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola: 1997.

VAZ, Pe. H. C. de L. *Escritos de filosofia VII*: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola.

WEBER, Max. WEBER, Max. Teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo. In: _____. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'Água, p. 317-358, 2006.

_____. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.