



“A Cura Encantada”

uma etnografia dos rituais de cura do grupo carismático de N. Sra. das Graças
em Belém.

Patrícia Norat Guilhon



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ANTROPOLOGIA**

PATRÍCIA NORAT GUILHON

**A CURA ENCANTADA: uma etnografia dos rituais de cura do grupo
carismático de N. Sra. das Graças em Belém.**

**Belém-PA
2014**

PATRÍCIA NORAT GUILHON

**A CURA ENCANTADA:
uma etnografia dos rituais de cura do grupo carismático de n. Sra. das
Graças em Belém.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como requisito final para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Denise Machado Cardoso

**Belém-PA
2014**

PATRÍCIA NORAT GUILHON

**A CURA ENCANTADA: uma etnografia dos rituais de cura do grupo
carismático de n. Sra. das Graças em Belém.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como requisito final para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Avaliado em: ____/____/____

Conceito: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Denise Cardoso – Orientadora – PPGCS-UFPA

Prof. Dr. Raimundo Heraldo Maués – Examinador interno – PPGCS-UFPA

Prof. Dr. Russel Parry Scott – Examinador Externo– PPGCS-UFPE

Prof. Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves – UFPA

Prof. Dra. Carmen Izabel Rodrigues –Examinadora Suplente – PPGCS-UFPA

Dedico *in memoriam* a meu amado
e saudoso pai Octavio Guilhon.

A meu estimado amigo e
interlocutor Wallace Viana.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus e a Nossa Senhora, por terem amparado e iluminado meus caminhos durante o processo desse rito de iniciação.

A minha mãe Valéria Guilhon pelo amor, carinho e apoio fundamentais para que eu pudesse me dedicar a este trabalho e trilhar esta jornada.

A Jade Guilhon, minha filha, meu amor incondicional, para que ela saiba que a distância que ficamos das pessoas que amamos na fase de elaboração do trabalho, pode separar corpos, mas não corações.

Aos meus amados irmãos Octavio e Marcia Guilhon, pelo amor, afeto e apoio fundamentais para percorrer esta jornada.

À minha amiga Vilma Soares, que concilia como ninguém a difícil tarefa de cuidar da casa, de mim e da minha família, com muito primor, carinho e fato.

Agradeço aos fiéis e ministros carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças, especialmente as mulheres da família Viana: Dona Nenê, Socorro, Linda e Graça, pois sem elas a finalização deste trabalho não seria possível, uma vez que o acolhimento, assistência e compartilhamento das experiências viabilizadas por elas foram fundamentais no decorrer de todo o processo de produção desta dissertação.

A minha querida mestra e orientadora Denise Cardoso, por ter acreditado em mim, aceitado orientar este trabalho, pelas preciosas contribuições teóricas e metodológicas, e pelo apoio em todos os momentos; mais que orientadora, ela tem sido uma grande amiga.

Ao mestre Heraldo Maués, pelos ricos debates e reflexões que foram fundamentais para a elaboração do meu trabalho. Seus artigos, textos e ensaios sobre o movimento carismático, bem como suas sugestões teóricas para a minha pesquisa tem sido de uma grande inspiração.

A minha querida professora Angélica Maués, pelo carinho, afeto e sugestões de leituras para compor a parte teórica desta dissertação.

A Professora e amiga, Carmem Isabel, presente em todos os momentos dessa trajetória acadêmica, mostrando-se além de competente no direcionamento teórico da pesquisa, uma pessoa solidária, amável e compreensiva, capaz de me motivar nos momentos em que me senti fragilizada durante esse processo.

Ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais, em especial ao corpo docente, que se mostrou fundamental no meu amadurecimento crítico-reflexivo, possibilitando-me utilizar do cabedal teórico desenvolvido no decorrer do curso para consubstanciar a finalização deste trabalho.

Não poderia deixar de agradecer aos inestimáveis, Paulo e Rosângela, que me deram “suporte” técnico e afetivo no decorrer do curso.

As amigas, Aderli e Eli, pelos diálogos acadêmicos e compartilhamento de experiência e conhecimento, em momentos singulares, regados por cafés e muito bate-papo.

A toda a minha turma de mestrado (2012), pois pude aprender um pouco com cada um, que do seu jeito contribuiu para minha formação enquanto profissional, mas, principalmente, enquanto pessoa.

Ao meu grande amigo Vanildo Monteiro, por sempre ter acreditado em mim e no meu trabalho, pela paciência em me ouvir falar horas em seguida sobre os carismáticos, pela nossa parceria em inúmeros projetos culturais em comum, e finalmente pelos nossos momentos de relaxamento, nossos jantares e passeios de carro pela cidade.

Às minhas amigas Nadia Brasil e Lélia Fernandes, pelo carinho, apoio e amizade, sempre renovada e pelos momentos de alegria e relaxamento.

Ao amigo Mauro Barreto, pela amizade, pelas aulas de antropologia, pelas sugestões teóricas, e também pelos nossos momentos dionisíacos, regados a vinho e conversas inesquecíveis.

Ao meu querido amigo Luís Jesus, que compartilhou comigo muito mais do que questões acadêmicas, mostrando-se um companheiro para todas as horas.

Aos amigos Eduardo Pasetto e Idilene Ribeiro, pela amizade, carinho e apoio imprescindíveis, para a realização deste trabalho.

A minha professora e amiga Edilza Fontes, pela inspiração acadêmica e os ideais políticos compartilhados, assim como pelo companheirismo nos momentos de descontração e alegria da vida.

A todos que direta ou indiretamente participaram e puderam contribuir para a consecução desta importante etapa de minha vida acadêmica.

Aquele que habita no esconderijo do
Altíssimo, à sombra do Onipotente
descansará.

Direi do Senhor: Ele é o meu Deus, o meu
refúgio, a minha fortaleza, e nele
confiarei.

Porque ele te livrará do laço do
passarinheiro, e da peste perniciososa.

Ele te cobrirá com as suas penas, e
debaixo das suas asas te confiarás; a sua
verdade será o teu escudo e broquel.

Não terás medo do terror de noite nem da
seta que voa de dia,.

Nem da peste que anda na escuridão, nem
da mortandade que assola ao meio-dia.

Mil cairão ao teu lado, e dez mil à tua
direita, mas não chegará a ti.

Somente com os teus olhos contemplarás,
e verás a recompensa dos ímpios.

Salmos 91:1-8

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa antropológica sobre o grupo carismático de N. Sra. das Graças em Belém-PA. Para explicar o perfil singularmente mágico dos rituais deste grupo, formulei duas hipóteses. A primeira reside no fato de que a capela onde o grupo se reunia era administrada pelo diácono Wallace Viana e sua família com o apoio de alguns agentes leigos, sem a interferência direta de um sacerdote, o que teria supostamente lhe dado maior autonomia e liberdade de gerenciar seus rituais, o que teria permitido a inserção de um grande número de componentes mágicos e de sincretismos religiosos e culturais em suas práticas. A segunda gravita em torno da história do milagre da Santa que teria chorado naquele local, dando origem à capela de N. Sra. das Graças e esse fato teria construído no imaginário popular a crença de que curas e milagres brotariam com muita intensidade neste lugar. A memória do milagre da Santa foi mantida e reafirmada pela família Viana, que, ao aderir ao movimento carismático, trouxe para dentro da capela uma série de concepções e experiências mágicas, que foram ao encontro de um imaginário previamente marcado pela crença em milagres num lugar visto como território privilegiado do sagrado, que Maria escolheu para se manifestar. Atualmente, suas reuniões ocorrem em outro local, mas suas lideranças continuam a recorrer a uma variedade de recursos mágicos, cuja performance faz lembrar a atuação dos magos em suas cerimônias. Nesta pesquisa, estabeleci uma análise comparativa no campo da antropologia da religião entre estes personagens e, para isso, procedi a uma etnografia dos rituais de cura carismáticos, na qual, a partir de um diálogo com autores clássicos e atuais das ciências sociais, evidenciei como o papel desempenhado pelas lideranças carismáticas se assemelha com o papel que os magos assumem nos seus rituais. Neste sentido, enfatizei os aspectos mágicos dos rituais carismáticos e promovi um debate com esses pesquisadores com a finalidade de evidenciar como a magia é um elemento atual e presente nas sociedades “modernas” e “secularizadas”, e busquei fugir de dicotomias clássicas que foram forjadas no interior da própria antropologia. Ressalto que, embora os rituais carismáticos estejam voltados para curar doenças e resolver os problemas de uma forma imediata e concreta, os carismáticos acreditam que a verdadeira cura resulta de um longo e gradual trabalho de aperfeiçoamento espiritual, e que os processos de cura e crescimento espiritual estão ligados porque a doença é vista como um obstáculo ao crescimento espiritual. O sistema de cura é holístico no sentido em que busca integrar, em princípio, todos os aspectos da pessoa, concebida como um composto tripartite de corpo, espírito e mente. Este princípio holístico é a base de todo o sistema de cura carismático, tornando-se mais visível nos seus rituais particulares de cura ancestral, interior e de libertação. Neste trabalho, me propus a analisar esta concepção carismática à luz do paradigma da fenomenologia proposta por Thomas Csordas, que estuda há muitos anos o movimento carismático nos Estados Unidos, e analisa o processo de constituição de uma nova personalidade entre aqueles que aderem à Renovação Carismática Católica-RCC, demonstrando como, na cura carismática norte-americana, se constrói um *self* sagrado de modo continuado através da porta da cura. Além disso, esse autor tem chamado atenção para o fato de que os demônios que surgem nos rituais carismáticos de cura ancestral, das memórias e de libertação, para além da sua versão clássica apocalíptica, aparecem como fobias, sentimentos negativos e desvios de comportamento. Este é um dos pontos em comum entre os rituais de cura norte-americanos e os rituais carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças.

Palavras-chave: Magia. Carismático. *Self*. Grupo N. Sra. das Graças.

ABSTRACT

This work is the result of an anthropological research on the charismatic group of *N. Sra. das Graças* in Belém-PA. I formulated two hypothesis to explain the singularly magical profile of this group's rituals. The first one lies in the fact that the chapel where the group met was administrated by Deacon Wallace Viana and his family, supported by some lay workers, without any direct interference from a priest, which had supposedly given them greater autonomy and freedom to manage their rituals and allowed both the inclusion of a large number of magical components and religious and cultural syncretism in their practices. The second one has to do with the story of the miracle according to which the Saint would have wept at that place, giving rise to the chapel of *N. Sra. das Graças*, and this fact would have built in the popular imagination the belief that healing and miracles would spring up with great intensity in that place. The memory of the Saint's miracle was maintained and reaffirmed by Viana family, who subscribed to the charismatic movement and, then, brought into the chapel a number of ideas and magical experiences, which met an imaginary previously marked by the belief in miracles in a place seen as a privileged territory of sacred, chosen by Mary to manifest herself. Currently, the group's meetings occur in another place, but the leaders keep on using a variety of magical resources, whose performance resembles the work of magicians in their ceremonies. In this research, I established a comparative analysis in the field of anthropology of religion among these characters and, for that, I held an ethnography of charismatic healing, in which, from a dialogue with both classic and current authors of the Social Science, I highlighted how the role played by charismatic leaders is similar to the role magicians take in their rituals. Thus, I emphasized the magical aspects of charismatic rituals and promoted a debate with these researchers in order to point out how magic is a current and present element in the 'modern' and 'secularized' societies, and I also sought for escaping from classical dichotomies that were forged inside the very anthropology. Even though the charismatic rituals are directed to heal illnesses and solve problems in a immediate and concret way, I highlighted that Charismatics believe that true healing requires a long and gradual work of spiritual treatment, and that the processes of healing and spiritual growth are linked because the illness is seen as an obstacle to spiritual growth. The healing system is holistic in that it seeks to integrate, in principle, all aspects of the person conceived as of a threefold composite of body, spirit and mind. This holistic principle is the base of the whole charismatic healing system, becoming more visible in its particular rituals of ancestral healing, interior healing and release. In this study, I set out to analyze this charismatic conception in the light of the phenomenological paradigm proposed by Thomas Csordas, who has studied for many years the charismatic movements in the USA. He analyzes the process of establishing a new personality among those who adhere to the Catholic Charismatic Renewal-RCC, showing how, in the American charismatic healing, it is constructed a sacred 'self' in a continuous way through healing. Besides, this author has called attention to the fact that those demons that arise in charismatic rituals of healings of ancestral, memory and releasing types, beyond their classical apocalyptic version, appear as phobias, negative feelings and deviant behavior. This is one of the common points between American healing rituals and those of charismatic group of *N. Sra. das Graças*.

Keywords: Magic. Charismatic. Self. *N. Sra. das Graças* group.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – O ENCONTRO COM OS CARISMÁTICOS: A CONSTRUÇÃO DO CAMPO	29
1.1 Os Rituais nos tempos da Capela de N. Sra. das Graças	34
1.1.1 A estrutura dos rituais mágicos de cura nos tempos da capela	44
1.1.2 Os Rituais de Cura Particulares: a cura ancestral, a cura interior e a libertação	51
1.2 Os referenciais metodológicos	53
1.3 O Milagre da Santa: a criação da capela e a família Viana	56
1.4 A memória do milagre da Santa: a família Viana e os rituais mágicos de cura carismáticos	60
1.5 Um Breve Balanço Bibliográfico sobre a RCC	65
1.6 Os rituais carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças nos tempos atuais	72
CAPÍTULO II: A CURA ENCANTADA: OS RITUAIS MÁGICOS DE CURA DO GRUPO DE N. SRA. DAS GRAÇAS.....	80
2.1 Magia x Ciência – Arcaísmo x Modernidade – Magia x Razão: o paradigma da secularização e um breve debate no campo sócio-antropológico	84
2.2 Magia e Religião e as Ciências Sociais.....	89
2.3 Magia x Religião e Magos x Sacerdotes: magos como sacerdotes e sacerdotes como magos – uma breve leitura no campo antropológico.....	90
2.4 Os Sacerdotes e Ministros Carismáticos como Magos: os rituais mágicos de cura da RCC..	99
2.5 Os Rituais Mágicos do Grupo de N. Sra. das Graças: água benta, sal, trigo, óleos, transe, êxtase, manto consagrado e outras magias carismáticas	114
2.6 Objetos e Símbolos Sagrados Carismáticos: um canal eficaz de comunicação com o sagrado.....	128
CAPÍTULO III: PROTESTANTISMO E DESENCANTAMENTO X PENTECOSTALISMO E REENCANTAMENTO	135
3.1 A Trajetória Histórica do Catolicismo Brasileiro: desencantamento e reencantamento dos templos católicos.....	138

3.2 O Paradigma do Mercado: pluralismo religioso e disputa pelos bens simbólicos em um contexto pós-moderno	142
3.3 Pluralidade Religiosa: destradicionalização e reflexividade do campo religioso brasileiro .	145
3.4 Os Rituais Carismáticos como Dramas Sociais: estrutura e anti-estrutura/ <i>liminaridade e liminóide</i>	151
CAPÍTULO IV: A CURA ANCESTRAL, CURA INTERIOR E LIBERTAÇÃO: A Construção do <i>Self</i> Sagrado Carismático	158
4.1 A Cura Ancestral: a limpeza da árvore familiar	160
4.2 Cura Interior: a cura dos traumas inconscientes	164
4.3 A Libertação: a expulsão do demônio e das entidades malignas.....	166
4.4 Thomas Csordas e o Conceito de <i>Embodiment</i>	175
4.5 A Cura Carismática como <i>Performance</i> Ritual	177
4.6 A Retórica da Transformação na Cura Carismática.....	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	213
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO	217

INTRODUÇÃO

Ao entrarmos no século XXI, apesar da “pós-modernidade” e da globalização, a magia e a religião continuam exercendo um papel fundamental na vida da sociedade e dos seus sujeitos. E contrariando, os prognósticos sobre o seu desaparecimento¹, aparecem crenças e práticas mágico-religiosas, revestidas com novas formas e significados que buscam atender as necessidades e anseios do indivíduo. Muitas vezes, são formas modernas inspiradas em fórmulas antigas, que refletem o desejo dos indivíduos em encontrar explicações alternativas diferentes das que as instituições formais formulam para seus problemas. Elaborando suas próprias respostas a perguntas que surgem em sua interação cotidiana com a realidade e com aqueles que a cercam, baseada na sua capacidade imaginativa, criando entes, seres e coisas, com características opostas as suas, rompendo com os limites e imperfeições do mundo natural e social que lhe rodeia e criando entes, seres, e coisas, com características opostas as suas, rompendo com os limites e imperfeições do mundo natural e social que lhe rodeia e criando uma realidade infinita, ilimitada e perfeita.

Não obstante, aos impressionantes avanços da ciência e da tecnologia nos dias atuais, e do poder da hierarquia eclesial do cristianismo, especialmente do catolicismo, o indivíduo se volta para a magia e para a religião, no afã de encontrar estas explicações alternativas. Porém, trata-se de uma magia e religião, que elaboram de acordo com suas necessidades imediatas, situações concretas que enfrentam problemas que lhe angustiam e anseios muitas vezes utópicos, e não raras vezes que escapam do controle que a hierarquia exerce sobre elas. Isto quer dizer que no mundo que impera a objetividade, o crente opta pela subjetividade do pensamento mágico procurando encontrar certezas e sentido que não encontra em outras instâncias. Da mesma forma, que “a magia reintegra o grupo por meio do enfermo, a problemas predefinidos” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 166) as cerimônias da Renovação Carismática Católica buscam através dos seus sacerdotes e ministros leigos fazer seus fiéis encontrar alternativas a seus problemas e sofrimentos, mas, sobretudo, religar o indivíduo com o grupo e a este com a divindade, a fim de seguindo este discurso construir o Reino de Deus na terra.

Os avanços da secularização interna da Igreja Católica e da secularização da consciência dos seus fiéis (BERGER, 1994), principalmente depois do Concílio Vaticano II, possibilitaram a ampliação dos espaços para que o indivíduo não apenas elabore essa magia e religião, mas igualmente tem permitido que esse participe de sua organização e direção.

¹ No século XIX, alguns estudiosos acreditavam que a magia e a religião iriam entrar num processo de declínio que levaria ao seu desaparecimento. Entre esses estudiosos, vale a pena destacar James Frazer.

Algumas vezes, essa participação ocorre nas margens consentidas pela Igreja, ao prescindir da hierarquia para relacionar-se com a divindade e presidir as cerimônias e rituais onde ocorrem estes encontros. Nestes casos, a cúpula eclesiástica pode optar por diferentes ações para reprimir as “ovelhas extraviadas”.

Por outro lado, é evidente, que a Igreja Católica tem perdido em nossa sociedade tanto a hegemonia do exercício da religião como a posse exclusiva da doutrina cristã. Atualmente, tem que competir não apenas com as Igrejas surgidas da Reforma Luterana, como também com as Igrejas pentecostais e com os novos movimentos religiosos, sobretudo as de perfil esotérico, que igualmente oferecem ao indivíduo paz interior, salvação, curas e transcendência. Dando aos fiéis a possibilidade de optar por suas ofertas.

É nesta trama, que alguns estudiosos têm procurado demonstrar que setores da hierarquia da Igreja Católica, vêm depositando neste movimento religioso, a esperança de atrair o rebanho perdido. Sua imensa capacidade de atrair fiéis para o interior dos templos e espaços católicos tem operado mudanças na Igreja, com o franco fortalecimento institucional deste movimento. Com este propósito, os bispos têm permitido que os sacerdotes simpatizantes da Renovação façam modificações na liturgia, na organização das paróquias e na participação dos fiéis nas suas instâncias. Entre estas modificações, uma das mais importantes corresponde à atuação dos sacerdotes e na estrutura ritual das cerimônias presididas por eles. Estes sacerdotes parecem imitar os pastores pentecostais e, todavia os magos para cumprir esta nova forma de conceber seu ministério, praticá-lo e transmiti-lo aos seus fiéis.

De tal modo, que não parece estranho lhes ver cantar, dançar, orar em línguas estranhas, combater e expulsar demônios, e recorrer a diversos objetos e diversas técnicas corporais para religar seus fiéis com a divindade. Na ausência de padres, os ministros carismáticos assumem o papel do sacerdote, desempenhando as mesmas funções, utilizando técnicas, objetos e outros recursos semelhantes, como por exemplo: água benta, sal, óleos, azeites, imposição das mãos, oração em línguas, transe, entre outros elementos, que compõe este cenário religioso. Transformando o interior das igrejas e templos católicos em verdadeiros espetáculos de cura mágica com forte carga emocional e dramática.

Entretanto, a despeito desses sacerdotes adotarem o discurso, as atitudes e as técnicas dos pastores pentecostais e até mesmo dos magos, em suas orações, celebrações e mensagens, avisam a seus fiéis, para que esses não se deixem enganar por “esses que vão de porta em porta”, os bruxos, charlatães, macumbeiros, cartomantes, leitores de tarô, e a não usar amuletos, pulseiras, colares, e também a não ter em casa determinadas imagens e objetos,

como por exemplo, pirâmides, cristais, imagens de preto-velho, de figuras do candomblé, entre outros de origens religiosas diversas, sobretudo de natureza esotérica e de raízes de matriz africana, que na visão carismática são sempre demoníacas. No entanto, ao mesmo tempo, eles promovem nos seus rituais e cerimônias, o uso dos mais variados objetos religiosos, que podem ser adquiridos nas lojas em suas paróquias, ou em mesas instaladas, dentro e fora do templo, e dos lugares onde realizam suas reuniões e eventos.

O sentido mágico que os sacerdotes e ministros leigos carismáticos, dão as suas missas, encontros de oração, orações de cura e de intercessão, cerimônias no qual combatem os demônios, impõe as mãos e batizam no fogo do Espírito Santo, é internalizado pelas pessoas, que recorrem a estes eventos como um modelo que devem seguir em sua relação com a divindade e suas representações. Sendo assim, surge uma religião, no qual o indivíduo pode manipular as forças e seres divinos, seguindo as fórmulas e os rituais estabelecidos pelos seus sacerdotes ou pelas suas lideranças leigas, e manipulando os objetos, aos quais transferem o sagrado ao consagrá-los. Isto quer dizer, uma religião mágica. Nas palavras de Durkheim: “entre as forças mágicas e as forças religiosas não há diferença de natureza, inclusive às vezes elas são designadas pelo mesmo nome” (DURKHEIM, 1989, p. 186).

Mas, embora a magia, as práticas mágicas tenham invadido o cenário religioso atual, inclusive penetrando no catolicismo e até mesmo na Igreja Católica, são poucas as leituras de enfoque sócio-antropológico sobre esta temática. Muitos estudiosos, tanto a nível mundial como local, tem se debruçado a pesquisar vários aspectos da Renovação Carismática Católica, mas são raras aquelas que tenham dado especial atenção ao caráter mágico dos seus rituais. Algumas destas produções chegam a apontar na magia o sucesso do fenômeno carismático, entretanto a maior parte delas não se deteve a pesquisar mais profundamente esses rituais, que a meu ver são essenciais se quisermos compreender o sentido, ou melhor, os múltiplos significados que estes têm para aqueles que aderem ao Movimento da Renovação Carismática Católica.

No campo da Sociologia e especialmente da Antropologia brasileira contemporânea, ainda são poucas as produções voltadas a analisar os rituais carismáticos e os aspectos mágicos que eles apresentam. Neste sentido, a proposta do meu trabalho, é fazer uma etnografia dos rituais carismáticos, a partir da minha experiência de campo entre os carismáticos de N. Sra. das Graças na cidade de Belém do Pará. Trabalho de campo, que começou a ser construído no final da década de 1990, e que conduziu a um universo fantástico de curas mágicas e narrativas impressionantes de fiéis e ministros carismáticos, que afirmam terem visto, tocado, sentido, conversado ou mesmo recebido à divindade em seus próprios

corpos. Rituais místicos de cura, conduzidos magistralmente pelas lideranças carismáticas, envolvendo a todos numa atmosfera encantada, criando múltiplas formas de comunicação com o sobrenatural. Aos meus olhos, estas experiências revelaram que os rituais de cura carismáticos são essencialmente mágicos, e significam um caminho fundamental, se quisermos entender o porquê do Movimento Carismático rapidamente ter se tornado um fenômeno religioso de massa, sua escolha como movimento preferencial por certos segmentos da Igreja Católica, e as configurações e recomposições que estão sendo delineadas a partir de sua inserção no campo religioso brasileiro atual.

O êxito da Renovação Carismática Cristã – RCC tem sido explicado a partir de dois aspectos, que se articulam. De um lado, pela capacidade de seus sacerdotes, de adaptar as reformas surgidas do Concílio Vaticano II às necessidades da religiosidade popular de seus fiéis. Por outro, esse sucesso também vem sendo atribuído, pela adequação de suas doutrinas e práticas religiosas com a Nova evangelização proposta por Paulo VI e promovida por João Paulo II. Em ambos os casos, uma vez que introduziram a modernização da Igreja e suas paróquias, e mantiveram crenças e práticas religiosas tradicionais, com os quais seus fiéis se identificam especialmente as que são convencionalmente associadas ao catolicismo popular, teriam garantido o sucesso do movimento, ao trazer para o interior da Igreja Católica um expressivo número de fiéis, que teria se afastado do catolicismo.

Com esta dupla estratégia, a RCC teria conseguindo um número cada vez maior de adeptos para participar de suas cerimônias e atividades religiosas. Contudo, não teriam conseguido impedir que esses eventos e a religiosidade de seus fiéis fossem permeados por esse sentido mágico, que mencionei acima. Muito pelo contrário, no afã de assistir suas igrejas cheias, teriam promovido entre seus adeptos, cada vez mais práticas religiosas carregadas de magia. A procura por suas cerimônias e serviços religiosos tem sido tão grande, que os templos muitas vezes não conseguem dar conta dessa demanda, e suas atividades não raras vezes são realizadas em ginásios, auditórios, campos de futebol, entre outros espaços que possam abrigar um grande público.

No âmbito das ciências sociais, sobretudo na sociologia da religião tem quase sido um consenso a ideia de que a RCC é o movimento dentro do catolicismo que melhor vem respondendo aos anseios de uma Igreja em recuperar o rebanho perdido no cenário atual de pluralismo religioso, ou seja, marcado pela disputa entre diversas religiões. Segundo esta perspectiva, isto explicaria a mudança de atitude de alguns segmentos da hierarquia da Igreja em relação à RCC, que primeiramente se opunha a algumas das suas doutrinas e práticas religiosas, para depois assumir uma postura de simpatia e apoio institucional as mesmas. A

consequência dessa mudança de atitude teria supostamente levado a um processo de “rotinização dos carismas”, com a perda da autonomia e do controle das suas lideranças leigas sobre esse movimento (CARRANZA, 1998).

Embora compartilhe em parte com os argumentos acima expostos, a partir dos meus dados etnográficos pretendo relativizar alguns pontos desta perspectiva analítica. O primeiro reside na ideia de que a Igreja tem dado um amplo apoio institucional à RCC, incentivando inclusive a formação de um número crescente de sacerdotes carismáticos. Ao contrário disto, o que observo pelo menos no caso particular de Belém, é que muitos segmentos da hierarquia da Igreja não veem com “bons olhos” as concepções e práticas religiosas carismáticas, muitas vezes, se posicionando de maneira hostil em relação a este movimento.

Por esta razão é muito difícil encontrar sacerdotes que assumam uma identidade carismática, no máximo encontramos simpatizantes dentro do clero, e ainda assim, alguns deles, me confessaram reservadamente este sentimento, tendo incorporado apenas algumas premissas e elementos “mais aceitáveis”, aos olhos da Igreja. Basta lembrar o caso do grupo estudado, que foi expulso da capela onde se reunia pelo padre da paróquia a qual estava subordinado pelo fato de suas lideranças terem se recusado a fazer modificações nos seus rituais, para demonstrar que a relação entre Igreja e leigos carismáticos é muito mais complexa do que estas teorias pretendem dar conta.

Este fato me leva a outro ponto que também busco relativizar que é o da rotinização dos carismas, com a consequente perda da autonomia e controle dos leigos sobre os bens simbólicos, pois uma vez que resistiram em se enquadrar às exigências institucionais, do que abrir mão de suas práticas religiosas isto revela que o processo de burocratização acima decantado não consegue se efetivar completamente, em razão de que os agentes leigos desempenham um papel atuante e também interferem nas mudanças e nos rumos das suas religiões. São capazes, por exemplo, de criar estratégias para escapar dos setores vigilantes da ortodoxia da Igreja. Nesse sentido, observei que muitos grupos carismáticos evitam chamar sacerdotes para participar das suas reuniões e apenas o convocam quando a presença dos mesmos é indispensável.

Outra estratégia é procurar se aproximar de clérigos que se afinam com o movimento carismático, ao mesmo tempo em que estabelecem uma rede de comunicação com vários grupos carismáticos que contam com a presença maciça de leigos que apoiam as suas doutrinas. Em suma, as mudanças que ocorrem ao longo dos quarenta anos de existência da RCC não foram feitas apenas de cima para baixo, mas são frutos de uma constante negociação

entre agentes leigos e eclesiásticos no campo religioso, e que envolvem muitos fatores históricos, institucionais e de caráter interpessoal e subjetivo.

Diante desse quadro, outro ponto que merece ser revisto, mas que está intimamente relacionado a estes dois primeiros, gira em torno da magia, ou melhor de como a presença da magia nos rituais carismáticos vem sendo abordada por alguns estudiosos das ciências sociais, sobretudo da sociologia da religião. A partir de uma visão mercadológica, a magia tem sido apontada como um componente fundamental no interior de um campo marcado pelo pluralismo religioso. Sendo assim, as religiões mais “encantadas”, e que, portanto, oferecem um número maior de serviços mágico-religiosos teriam uma maior capacidade de atrair “clientes”.

De acordo com esta lógica, as religiões neopentecostais, estando aí incluída a RCC, com seu forte apelo emocional e com seus rituais cheios de componentes e elementos mágicos, teriam conseguido se sobrepor neste mercado acirrado entre religiões diversas. O maior mérito das religiões neopentecostais teria sido penetrar, sobretudo, nos estratos mais pobres da população, que em virtude do seu grau de carência das coisas materiais estaria mais propensa à magia. O nível de escolaridade também é usado como medidor da maior adesão das classes populares às religiões de perfil mágico, em detrimento de que em termos quantitativos é bem menor que as pessoas oriundas desta camada da população tenham acesso ao estudo formal, sendo que a maioria não consegue chegar ao nível superior de ensino.

Nesse sentido, com seu vasto repertório mágico as igrejas neopentecostais rapidamente teriam atingido os setores desprivilegiados da sociedade, possibilitando que estes possam solucionar a partir da magia, sofrimentos e problemas diversos do seu cotidiano. E o movimento carismático ao trazer para o coração do catolicismo a magia pentecostal, estaria arrebanhado um público cada vez maior de volta aos templos católicos. Embora, seja inquestionável que a situação de abandono a que estão acometidos os substratos mais pobres da população possam lhes deixar mais propensos a resolver suas dificuldades e dilemas através da magia, não acredito que este critério classista de maneira absoluta possa explicar a maior adesão às religiões mais “encantadas”, como as denominações protestantes neopentecostais e em no caso particular à RCC.

No tocante ao grupo carismático de N. Sra. das Graças, a presença significativa de setores da classe média e alta da sociedade em suas reuniões me fizeram perceber que o critério classista não consegue dar conta desta realidade. O avanço de muitas denominações pentecostais e neopentecostais nos estratos médios e altos da população é um fato que não pode ser desprezado. Leonildo Campos chama atenção para o crescimento da Universal do

Reino de Deus nas classes média e alta da sociedade brasileira, inclusive membros da elite empresarial.

Quanto à questão do nível de escolaridade, como fator determinante de adesão às religiões com um perfil mais mágico, meus dados de campo também me levam a relativizar este critério. Nas reuniões do grupo de N. Sra. das Graças, encontrei um número expressivo de jovens universitários, e de pessoas com o nível superior completo entre seus participantes, também entre suas lideranças conheci uma médica e três psicólogas.

Outra questão importante é que a “invasão” da magia no catolicismo atual, a partir do da inserção do movimento carismático, não foi resultado de uma imposição da Igreja, mas, sim fruto de uma experiência mística espontânea entre leigos católicos do corpo docente num campo universitário ocorrida no ano de 1967 em uma cidade dos Estados Unidos. Durante um retiro espiritual estes leigos universitários que tinham contato com grupos evangélicos nascidos no chamado *avivamento protestante*, que movimentou a juventude americana em busca de uma maior espiritualidade nas décadas de 1950 e 60, teriam experimentado a presença viva do Espírito Santo, com o falar em línguas e o recebimento do dom da profecia, tal como ocorrido no episódio bíblico de Pentecostes, narrado no livro *Atos dos Apóstolos*. Dali em diante, aqueles católicos se juntariam a outros mais para viver aquela experiência de êxtase espiritual, que deu origem a Renovação Carismática Católica. Rapidamente este movimento se expandiu, não tardando a chegar ao Brasil e na cidade de Belém.

Como nos mostra Thomas Csordas (2008), o ano de 1967 foi um marco na história da religião, significando um verdadeiro divisor de águas no cenário religioso mundial, pois naquele ano foi feita uma síntese de duas formas de cristianismo que antes estavam tão distantes quanto se poderia imaginar no espectro da experiência e da prática religiosa. O catolicismo romano que possui a maior e mais velha igreja do mundo, altamente litúrgica e hierárquica, caracterizada por uma sensibilidade europeia, na qual os pontos relevantes da espiritualidade tomaram a forma de um misticismo e monasticismo altamente cultivados.

E o movimento pentecostal iniciado na virada do século XX nos Estados Unidos, que é composto por congregações independentes cujos participantes recebem o Batismo no Espírito Santo que preenche o indivíduo com poderes divinos e dons espirituais, tais como a glossolalia (falar em línguas) e a cura pela fé, entre outros. Os jovens católicos com educação universitária que criaram o pentecostalismo católico e o institucionalizaram como Renovação Carismática Católica iniciaram um movimento que se tornou global em seu escopo, uma força poderosa para o evangelismo em oposição ao evangelismo protestante conservador e aos movimentos radicais como a Teologia da Libertação no Terceiro Mundo. Os carismáticos

participam, no final do século XX, da mudança da ênfase entre os cristãos no sofrimento e na automortificação como imitação de Cristo para a ênfase na possibilidade e no benefício da cura divina como praticada nos evangelhos.

Na minha pesquisa, tenho procurado enfatizar a experiência mística poderosa da RCC, através do grupo carismático de N. Sra. das Graças. Com este objetivo, no meu trabalho irei recuperar brevemente a trajetória do grupo, e contar a história de Wallace Viana como seu fundador, mentor espiritual, e precursor da RCC em Belém. Nesse sentido, também será retomada a história da família Viana e sua ligação com a origem da capela de onde surgiu o grupo, e que recebeu em sua homenagem o mesmo nome da Santa. Ao resgatar esta história, pretendo evidenciar o envolvimento de Wallace e sua família na história que dá origem a capela, e que está diretamente ligada ao milagre de Nossa Senhora, que chorou naquele lugar, pois a casa no qual Maria se manifestou pertencia a seu pai, e Wallace junto com seus familiares testemunharam esse milagre.

Toda a transformação daquele lugar profano em espaço do sagrado perpassa por Wallace e sua família, revelando uma íntima e profunda relação com as coisas sagradas configurada a partir de uma longa tradição católica marcada por milagres e eventos mágicos. Anos depois, ao aderir a RCC, Wallace trouxe para o interior da capela as experiências místicas exuberantes carismáticas, fortalecendo e se alimentando de um imaginário mítico-milagroso previamente construído naquele local sagrado que Maria havia se manifestado. As histórias de curas e milagres do grupo perpassam por esta memória milagrosa e seus rituais espetaculares de cura revelam em parte a herança de uma das expressões mais importantes do catolicismo popular, a devoção à Virgem Maria. Nas narrativas e relatos das suas lideranças religiosas o milagre da Santa sempre é evocado legitimando a capacidade do grupo de alcançar milagres e curas. Mesmo depois de serem expulsos da capela, e, portanto, desse local sagrado, a memória desse milagre é acionada, como se o grupo por ter surgido naquele território sagrado tivesse se contagiado com a força sagrada de Nossa Senhora.

Atualmente se reúnem em outro local, mas levaram consigo suas práticas mágicas de cura, que contam com um vasto repertório de elementos, objetos e recursos mágicos diversos. A partir da etnografia dos seus rituais, busco compreender os múltiplos significados que estes têm tanto para seus ministros como para aqueles que procuram pelos seus serviços mágico-religiosos. Esta trajetória será descrita em dois momentos. No primeiro nos tempos que o grupo se reunia na capela, quando Wallace dirigia seus rituais, e no segundo após a sua morte e a retirada do grupo deste local, nos tempos atuais onde realizam suas reuniões em um espaço cedido pelas freiras anexo ao convento Rainha dos Corações.

Seus rituais tão carregados de magia, e a utilização de uma série de recursos e componentes mágicos me levaram a ver na magia a base de sustentação das suas crenças e práticas religiosas. A atuação dos seus dirigentes durante suas celebrações, lembrou-me a *performance* dos magos, bruxos, feiticeiros e outros agentes do sagrado. Por esta razão, um dos objetivos do meu trabalho é construir uma análise comparativa no âmbito da antropologia da religião entre o papel dos ministros carismáticos nos seus rituais e dos magos nas suas cerimônias. A literatura acerca da magia é imensa, não se trata de percorrê-la, apenas procurei através de alguns autores clássicos e atuais da antropologia chamar atenção para muitos aspectos em comum entre estes personagens, e evidenciar a partir de suas teorias que as fronteiras entre a magia e a religião são muito tênues. Com isto, pretendo superar a clássica dicotomia entre magia e religião.

Mas compreender o movimento carismático pela fresta da magia me colocou de antemão diante de alguns modos já consagrados de equacionar a questão da relação entre religião e modernidade, cujos pressupostos e desdobramentos nos levam à vinculação do processo de modernização à secularização da sociedade. O processo de secularização, que já foi amplamente debatido pelas ciências sociais tornando-se um tema clássico da sociologia religiosa, sustenta que a fé e as práticas religiosas entram num processo de declínio nas sociedades modernas e industrializadas, isto levaria conseqüentemente a uma secularização das consciências, um inevitável movimento do pensamento em direção à racionalidade. Contudo, contrariando os prognósticos a magia se insurge no cenário religioso em plena sociedade moderna e secularizada.

Em termos de Brasil, o que mais observamos é a multiplicação do mais variados tipos de crenças e ritos, especialmente das religiões que apresentam um caráter profundamente mágico. A sociologia weberiana tem nos ensinado a esperar um certo tipo de congruência entre a economia moderna e as religiões a que ela se associam. Com a expansão da magia, o pensamento religioso brasileiro sinaliza um atraso, e demonstra que não fomos capazes ainda de entrar efetivamente na modernidade.

A partir da leitura de alguns autores, entre eles, vale destacar Paula Montero (1994) meu trabalho se propõe a superar certas dicotomias, como por exemplo, entre arcaico x moderno e magia x razão, buscando demonstrar que não existe uma oposição tão rígida entre magia e razão, e conseqüentemente entre pensamento mágico e pensamento racional. Seguindo a perspectiva analítica dessa autora procurei conceber o pensamento mágico evidenciando que não existe magia pura, nem razão pura, e que a magia também opera com categorias racionais. Sendo assim, meu objetivo é analisar o modo particular no qual o

pensamento mágico é capaz de agir enquanto um sistema reflexivo, diante dos dilemas e das exigências impostas nas sociedades secularizadas. Além disso, na cura carismática como em outros sistemas mágicos de cura não está apenas em jogo a cura imediata, para além das questões de sociabilidade e de interação social, pretendo analisar a questão da eficácia simbólica que está inerente em todo sistema de cura mágico, à luz de alguns autores da antropologia.

Isto leva a outro ponto, a questão da racionalização da magia, o pluralismo religioso, isto é, a existência de um leque de religiões mágicas entre os quais os fiéis transitam. Sem dúvida alguma, estamos diante de um dos fenômenos mais importantes e característicos do campo religioso, mas a maneira como ele vem sendo abordado também merece ser revisto. Geralmente os estudiosos têm interpretado este fenômeno baseado na ideia de mercado, no qual o pluralismo está intimamente ligado à ideia de que a racionalização do sagrado ocorre pela sua mercantilização. Nesta visão, os adeptos se tornam clientes que escolhem produtos segundo as suas necessidades imediatas, e as religiões são colocadas numa situação concorrencial. Desse modo, elas desenvolvem práticas racionais de gestão eficiente de cultos, esvaziam de sacralidade suas mensagens e adotam técnicas de convencimento do tipo publicitário. Embora isto possa acontecer especialmente, quando a religião atinge um público de massa, a meu ver, a ênfase na mercantilização dos bens de salvação tem relegado os processos particulares de resignificação das crenças mágicas (BERGER, 1994).

Na minha dissertação, procuro chamar atenção para os limites do paradigma do mercado, pois a noção de mercadoria a meu ver deve ser usada como metáfora do fenômeno do pluralismo religioso, pois os bens simbólicos não podem ser vistos apenas como produtos prontos e acabados para serem consumidos, é preciso levar em consideração, acima de tudo os mecanismos simbólicos que estão intrínsecos a estes processos e a seus diferentes atores sociais.

O conceito de pluralismo religioso também será revisitado neste trabalho, a partir de um debate que me proponho a fazer sobre o catolicismo, evidenciando a complexidade do catolicismo brasileiro, que é caracterizado por uma grande diversidade, e que tem a pluralidade como traço constitutivo da sua configuração no Brasil, fazendo com que existam muitas maneiras de ser católico na sociedade brasileira. Os diversos censos não conseguem captar esta plasticidade religiosa. Embora seja correto afirmar que a Igreja Católica vem ao longo dos anos perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro, é também pertinente reconhecer que há hoje no Brasil um processo de diversificação religiosa, mas que ainda não é assim amplo como certas

análises sugerem. O que se vê como no caso do catolicismo majoritário, é a presença de uma identidade plástica, permeável ao influxo de outras tradições e sistemas religiosos, ou, pelo menos de seus fragmentos. E isto ocorre inclusive em expressões religiosas com propostas de exclusivismo religioso, como é o caso da RCC. Com este objetivo, também pretendo relativizar a ideia de que o catolicismo tenha vivido um processo de “desencantamento”, esvaziando todas as práticas mágicas do interior dessa religião. Embora, isto em parte tenha acontecido a nível institucional num determinado período histórico a partir da Teologia da Libertação e das Cebs, que buscou cultivar uma visão e uma prática que procuraram colocar o “catolicismo mais à esquerda” com uma preocupação de difundir um catolicismo mais social e político entre os fiéis, e isto, de fato impôs mudanças no catolicismo no se sentido de extrair crenças e atitudes mais mágicas, esta operação não conseguiu se efetivar completamente. As devoções e manifestações do catolicismo popular são uma prova viva disto. A partir de vários estudiosos, como por exemplo, Pierre Sanchis (2001), Faustino Teixeira (2013), entre outros autores no qual que pretendo debater esta questão construindo brevemente a trajetória do catolicismo brasileiro.

A reinvasão da magia no seio do catolicismo atual tem sido atribuída essencialmente pela adesão das doutrinas e práticas religiosas pentecostais, cujo movimento da Renovação Carismática Católica é a sua maior expressão. Contudo, sempre me incomodaram bastante algumas leituras, e a opinião difundida no senso comum, de que esta incorporação das concepções pentecostais tenha sido uma decisão da Igreja para conseguir atrair de volta os fiéis para o catolicismo, ou seja, uma decisão “de cima para baixo”. A partir da análise de vários estudiosos sobre esta temática me proponho a contar uma versão diferente, pois o que ocorreu na verdade foi à invasão espontânea do pentecostalismo através de católicos leigos que resolveram permanecer dentro desta religião, trazendo para o interior das mesmas os preceitos e as experiências religiosas pentecostais. Na verdade, este fato nos remete a um debate mais amplo que sustenta que o protestantismo foi responsável pela desmagização do mundo, e o pentecostalismo foi responsável pela invasão da magia no cenário religioso atual, ou seja, pelo reencantamento do mundo. Em uma parte deste trabalho, procuro ponderar esta visão, partindo da ideia que de fato o mundo nunca efetivamente desencantou, e mesmo as religiões que possam ser “menos encantadas”, ainda sim a magia está presente.

Além das reuniões públicas, desde os tempos da capela o grupo realiza ritos particulares que são tratamentos de cura que chamaram muito a minha atenção, por não ocorrem em outros grupos carismáticos. O primeiro é o de cura ancestral, que consiste na crença de que os antepassados transmitem hereditariamente pecados, e a cura consiste em

expurgar essas maldições ancestrais. O segundo é o da cura interior que visa a partir de uma regressão espiritual deixar emergir memórias traumáticas de fatos e acontecimentos negativos da vida das pessoas, com a finalidade de uma vez recuperada estas lembranças negativas aliviar as pessoas dos seus sofrimentos. A terceira é a da libertação, voltada para curar os casos mais graves, onde o demônio e seus espíritos malignos estão oprimindo ou se instalaram diretamente na pessoa, e a cura consiste numa espécie de exorcismo leigo, que visa libertar a vítima dessa presença maligna.

Observei também que a cura verdadeira entre os carismáticos de N. Sra. das Graças consiste num longo e gradual processo de aperfeiçoamento espiritual, baseada na concepção de que o ser humano é um composto tripartite de corpo, mente, espírito, e a cura depende de alcançar o equilíbrio destas três partes, ou seja, seu sistema de cura é holístico, e a doença é percebida como um entrave para o crescimento espiritual.

O antropólogo Thomas Csordas (1994) tem analisado práticas religiosas com aspectos, características e fundamentos semelhantes na cura carismática norte-americana, pois além de serem denominadas da mesma forma também estão fundamentadas na mesma concepção holística de que a cura só pode ser atingida com a harmonização destas três unidades que compõe o ser humano. No quarto capítulo do meu trabalho me proponho a interpretar esses rituais inspirando-me em alguns pressupostos do paradigma da fenomenologia da cura como proposta por este autor. Com este propósito, irei descrever um ritual de cura ancestral, um de cura interior e um de libertação que observei entre os carismáticos que estudo. Nesse sentido, pretendo observar o ritual de cura carismático como um ato performativo, entendendo a cura como uma retórica da transformação, no qual o corpo é sujeito da cultura, e a cura se inscreve no corpo da pessoa.

Estas práticas religiosas também revelam múltiplos empréstimos, inclusive de outros campos do conhecimento humano, como por exemplo, da psicanálise ao se apropriarem da noção de inconsciente, espiritualizando-o nos seus rituais de cura e como também a noção de DNA que os carismáticos se apropriam para legitimar as suas crenças que se sustenta na crença de que os pecados são transmitidos geneticamente. Além disso, observei que os demônios carismáticos não emergem apenas na sua versão clássica apocalíptica, mas também como desvios de comportamento, fobias e sentimentos negativos. Aliás, esta é mais um ponto em comum com a cura carismática norte-americana e a do grupo de N. Sra. das Graças, e também será discutida amplamente no meu trabalho a partir da análise do autor acima referido.

Ao observar crenças e práticas religiosas que aparentemente figuraram como muito diferentes do que tradicionalmente concebemos como católicas, e mesmo quando comparadas com rituais de outros grupos carismáticos, me senti num verdadeira encruzilhada, de como localizar o grupo carismático estudado no interior do catolicismo, pois suas práticas me pareceram extremamente heterodoxas. Mas a paixão que o grupo tem de se afirmar como católico, mesmo quando sofre represálias da Igreja, me conduziu para outro entendimento sobre a sua situação.

Levaram-me a refletir na posição marginal que o grupo carismático de N. Sra. das Graças está localizado em relação à instituição católica. Nesse sentido, pretendo analisar os ritos carismáticos como dramas sociais em termos de Victor Turner (2013), buscando entender que o grupo carismático pesquisado situa-se numa posição *liminar*, nas margens institucionais, na estrutura e antiestrutura, é justamente este caráter ambivalente, no qual se encontra este grupo, que ao mesmo tempo, que vivenciam crenças e práticas que fogem à tradição, não sai desta, muito pelo contrário reivindica continuar no seio do catolicismo. Nesse sentido, os conceitos de estrutura e antiestrutura deste autor Também irei me apropriar do conceito de *liminóide*, e de *performance* formulado por Turner (2013) no final da sua vida, e criada por ele para pensar estas questões no interior das sociedades complexas.

Dentro dessa perspectiva, de conceber a posição desse grupo numa posição *liminar*, também pretendo compartilhar com os argumentos de Carlos Steil (1997) e pensar que as crenças e práticas religiosas do grupo carismático investigado, podem ser vistas como linguagens que rasuram a tradição tanto em termos doutrinários, quanto ritualísticos, e por este motivo, muitas vezes suas atividades religiosas incomodam os vigilantes da ortodoxia católica, que desejam que o catolicismo seja vivido como uma totalidade homogênea.

Deste modo, no meu ponto de vista, o grupo carismático está numa posição liminar, no qual a afirmação da identidade católica se dá pela constante negociação entre tradição e reflexividade, entre autonomia individual e instituição. Isto me fez propor neste trabalho, relativizar a hipótese de que as formas reflexivas e individualizadas se insurjam, no cenário religioso atual necessariamente como um movimento de destradicionalização, ou mesmo de desisitucionalização. Pelo contrário, os meus dados etnográficos me apontam para uma situação semelhante a que é indicada por Steil (1997) no qual, as tradições religiosas, tendem a assumir configurações que as permitem conviver na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que “aparentemente” não se adéquam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos seus significados no interior da tradição.

Para melhor aprofundar todas as questões e aspectos acima levantados, a dissertação foi dividida em quatro capítulos, sem perder de vista que todos eles estão conectados e são complementares uns em relação aos outros:

No capítulo I intitulado: O Encontro com os carismáticos: A construção do campo tem por objetivo descrever a minha trajetória etnográfica com o grupo de oração carismático de N. Sra. das Graças, minhas idas e vindas ao campo ao longo dos últimos dez anos. Neste capítulo introdutório procurei discutir aspectos epistemológicos e metodológicos da pesquisa. No primeiro momento, iniciei contando o meu reencontro com o grupo carismático de N. Sra. das Graças nos dias atuais, e como foi a minha impressão ao observar novamente seus rituais mágicos de cura, logo depois voltei a tempos atrás quando iniciei meu trabalho de campo. A partir deste momento, contei o início desta trajetória, como foram os meus primeiros contatos com suas lideranças, sobretudo, Wallace e Socorro Viana, e o processo de minha aceitação no grupo, da minha inserção entre eles. Igualmente descrevi a minha impressão inicial sobre seus rituais. De como primeiramente os achei “estranhos” e muito diferentes dos tradicionais ritos católicos. Nesta parte também enfatizei que os rituais deste grupo são essencialmente ritos de cura, bem como o caráter mágico e espetacular dos seus rituais e as leituras de enfoque sócio-antropológico que me auxiliaram na tarefa de compreender o sentido dos seus rituais seus agentes, assim como para aqueles que procuram pelos seus serviços mágico-religiosos. A história do grupo foi amplamente recontada evidenciando como esta se confunde e está entrelaçada com a história da família Viana e com a história da própria capela. Nesse sentido, o episódio do milagre da Santa que chorou na capela será amplamente narrado e o envolvimento da família Viana no mesmo acontecimento será enfatizado. Ainda nesse capítulo vou falar do meu reencontro com os carismáticos desse grupo e descrever seus rituais no local no qual ocorrem atualmente no interior do convento Rainha dos Corações, ressaltando aspectos e características permanentes destes rituais, bem como novos elementos e ingredientes que foram inseridos no seu repertório ritual.

No II capítulo intitulado: A Cura Encantada: os rituais mágicos de cura da RCC, minha proposta é analisar a “invasão” da magia no seio do catolicismo contemporâneo. Com este propósito, privilegio os rituais públicos deste grupo e irei fazer uma descrição densa dos mesmos e do papel mágico que suas lideranças assumem nas suas celebrações, comparando o seu desempenho ritual com o dos magos nas suas cerimônias à luz dos autores da sociologia e da antropologia que se dedicaram a esta temática. A partir dessas leituras, também me proponho a analisar a magia como sistema de pensamento, e construir um debate sobre magia e religião, e magia e ciência. Nesse sentido, os objetos, símbolos, técnicas corporais, orações,

imposição das mãos, glossolalia, manto sagrado, óleo ungido, água benta, cinzas da Páscoa, entre outros, que são utilizados pelo grupo também serão detalhadamente analisados, buscando apreender suas funções rituais e os significados que tem para seus agentes. Nesta parte irei destacar o fenômeno do repouso no Espírito Santo, uma espécie de transe no qual os carismáticos acreditam que os fiéis são completamente arrebatados pela divindade, e que seus corpos são tomados por esta, o que sinaliza na visão carismática que as pessoas estão sendo totalmente curadas pela divindade. Igualmente serão abordadas as suas concepções sobre cura e doença, como classificam os sofrimentos e as doenças humanas. A estrutura dos seus rituais e os procedimentos e técnicas usadas nestes. Como se tornam ministros e o ritual de preparação a qual se submetem para receber os dons do Espírito Santo e poder curar os fiéis em nome do sagrado.

No III capítulo intitulado: Protestantismo e Desencantamento x Pentecostalismo e Reencantamento

Neste capítulo, pretendo analisar a “invasão” da magia pentecostal, sobretudo neopentecostal no interior do catolicismo e o surgimento da RCC como fruto desse processo, desempenhando um papel fundamental no “reencantamento” das doutrinas e rituais católicos no contexto atual. Seguindo esta orientação, procuro apresentar as principais características da linguagem e do simbolismo neopentecostal, que penetram nos preceitos e nas práticas religiosas católicas. Ao mesmo tempo, me proponho a relativizar a ideia de desencantamento do catolicismo, em particular o catolicismo brasileiro, e seus aspectos singulares, e com isso procuro reconstruir parte da trajetória dessa religião buscando entender se realmente de houve efetivamente um processo de retirada da magia dos preceitos e rituais católicos, num determinado momento histórico e como se deu o processo de reencantamento católico via pentecostalização. Nesse esforço, não pude deixar de lado os “mecanismos de fagocitose” desse catolicismo, com sua imensa capacidade de se reinventar e se readaptar conforme as novas imposições históricas e sociais. Diante da plasticidade e complexidade do catolicismo, ainda neste capítulo me proponho relativizar o conceito de pluralismo religioso do paradigma do mercado, como categorias para analisar o campo religioso. Neste capítulo, também procuro analisar os rituais carismáticos como dramas sociais, me inspirando nas ideias de Victor Turner (2008), igualmente procuro demonstrar a situação de *liminaridade* do grupo carismático investigado em relação à instituição católica. A condição marginal do grupo, que surge como uma nova linguagem que rasura a tradição, mas continua como parte dela possibilitará no meu trabalho relativizar a noção de destradicionalização do sagrado.

No VI Capítulo: A Cura ancestral, Cura Interior e Libertação: A construção do *self* sagrado carismático.

Neste capítulo, priorizei analisar os tratamentos de cura particulares realizados pelo grupo carismático estudado, tanto nos tempos em que ocorriam na capela, meu objetivo é analisar esses rituais a partir de alguns pressupostos teóricos do paradigma da fenomenologia da cura formulada por Thomas Csordas (2008). Para isso, descrevo três casos que observei de tratamentos deste tipo: um de cura da árvore familiar, um de cura interior e outro de libertação, que tive oportunidade de observar. Depois de apresentar meus dados etnográficos, foi necessário discutir ainda que brevemente os conceitos e categorias que este autor se inspira para construir sua perspectiva analítica. Após isto, além de ressaltar inúmeras características em comum entre o sistema norte-americano de cura e o do grupo investigado, acompanho a linha argumentativa da fenomenologia e busco interpretar a cura carismática como uma retórica performática. Nesse sentido, os elementos e técnicas da cura carismática, como por exemplo, a glossolalia, a imposição das mãos, orações, profecia, visão entre outros serão analisados como instrumentos desta retórica. Dentro desta linha de abordagem o corpo será pensado como um *locus* fundamental da cura carismática, e a concepção de eficácia simbólica como conceito antropológico será problematizado pelo autor. Os demônios que emergem nesses rituais serão amplamente debatidos como um vocabulário de motivos negativos, porém imprescindíveis como parte desta retórica. Tento seguir a ideia proposta por este autor de que a cura carismática é no fundo um vocabulário de motivos, é uma cura que de ações performativas verbais, que se inscrevem em múltiplos níveis, físico, psicológico e emocional dos sujeitos. Mas estes conceitos serão trabalhados minuciosamente neste capítulo. Com este debate, pretendo evidenciar que cura carismática é baseada numa concepção holística que busca curar o ser humano em todas as suas instâncias.

CAPÍTULO I – O ENCONTRO COM OS CARISMÁTICOS: A CONSTRUÇÃO DO CAMPO

Em uma quarta-feira ensolarada de maio de 2011, num local improvisado no interior de uma passagem incrustada em um bairro movimentado pelo intenso fluxo de veículos e pedestres na cidade de Belém do Pará, me preparo para retomar minha pesquisa antropológica acerca dos carismáticos do grupo de oração de N. Sra. das Graças. Depois de superar o sentimento de expectativa e ansiedade que tomava conta de mim, por não saber como seria recebida pelas lideranças do grupo após tantos anos sem vê-los e sem conviver com eles. Uma vez que a apreensão inicial foi superada pela ótima receptividade com que fui acolhida pelos mesmos, minha atenção se voltou completamente em observar suas atividades religiosas.

Minha curiosidade gravitava em torno de descobrir se o grupo havia mantido a sua antiga estrutura ritual com suas práticas religiosas que consistiam em verdadeiros espetáculos de cura, o que na época supostamente representava um caráter diferencial e singular dos seus rituais em relação aos que eram realizados por outros grupos de gênero carismático bem como perceber as possíveis mudanças e os novos elementos que poderiam ter ocorrido no interior de seu repertório ritual.

Aparentemente os aspectos tidos como tipicamente carismáticos continuavam os mesmos, como por exemplo: orar em línguas (glossolalia), orar com a imposição das mãos, cantos e danças com um forte apelo corporal, orações e preces tradicionais ou outras criadas pelo próprio grupo, aspergir água benta sobre os fiéis, entre outros, realizados de maneira extremamente dramática, levando aos fiéis a estados intensos de comoção e exortação. Observei também que aquele ritual permanecia essencialmente voltado para cura, e os ministros carismáticos proferiam orações específicas para sanar os diversos tipos de males que afligem às pessoas.

Embora tivesse consciência que era necessário uma maior familiarização com seus rituais, suas lideranças e seus adeptos, antes de tirar qualquer conclusão precipitada, me deixei levar pelas primeiras impressões desse reencontro e logo algo me chamaria atenção: a campanha dos óleos milagrosos de Jesus como o bálsamo, sândalo entre outros que tinham a capacidade de curar as pessoas dos mais variados tipos de doenças e sofrimentos. Esses óleos foram entregues para os fiéis em pequenos frascos de plástico junto com orações escritas em um pedaço de papel, e esses deveriam esperar a orientação dos ministros para saber como utilizá-los. Antes que eu pudesse perguntar em particular qual doutrina católica baseava-se esse procedimento terapêutico do grupo, uma das ministras carismáticas esclareceu a todos

que estava tudo na bíblia e narrou com detalhes inúmeras passagens bíblicas em que aparecem esses óleos sagrados. Aquele era o dia do bálsamo e ela lembrou a passagem bíblica que narra uma mulher que teria lavado os pés de Jesus com uma água perfumada com a essência desse óleo.

Contudo, o mais impressionante não foi à significação religiosa dada pelo grupo para justificar a utilização desses óleos para fins curativos, e sim a metodologia ensinada pela ministra carismática aos fiéis de como deveriam manusear os óleos e as orações recebidas no início da reunião, seguindo uma série de etapas, que deveriam ser cumpridas à risca caso quisessem obter as curas desejadas.

Primeiramente, os devotos recebiam duas orações diferentes e escritas em papéis distintos uma voltada para pedir graças para si próprio e outra para pedir curas e bênçãos a parentes ou entes queridos. Em vários momentos durante a reunião, uma das ministras explicava minuciosamente como os fiéis deveriam orar e utilizar aquele óleo, evidenciando a diferença entre orar para eles mesmos ou para os outros. Ainda durante a reunião a ministra pediu que os devotos formassem uma fila única em direção ao altar e a acompanhassem na leitura da oração destinada a atender aos pedidos individuais das pessoas presentes. Enquanto se dirigiam ao altar, a oração era proferida com muito fervor e emoção, e de três em três, as pessoas subiam até ao púlpito, onde já se encontravam vários ministros divididos em grupos de três ou quatro ministros que orando em línguas passavam a orar com a imposição das mãos sobre a cabeça dos fiéis, enquanto um deles abria as mãos das pessoas e fazia um sinal da cruz com o óleo do pequeno recipiente que o devoto havia recebido.

Quanto à oração destinada aos familiares e entes queridos a ministra - dirigente orientou que essa deveria ser realizada em casa durante uma semana à noite com uma vela acesa e ao final de cada oração, o óleo deveria ser derramado em cada pedido escrito pelo próprio fiel no próprio papel que continha a oração. Ao final de um mês da campanha dos óleos os diversos pedidos dos fiéis iam ser queimados num ritual para consagrar as curas e outras graças alcançadas pelos fiéis reafirmando o poder de Jesus e do Espírito Santo e fortalecendo a fé dos devotos.

Após descerem do altar, os fiéis voltaram aos seus lugares, e a reunião prosseguiu com mais orações de cura, de libertação, de perdão de cura ancestral, entre outros tipos de orações comuns ao universo das crenças e práticas da RCC. Embalado ao som de músicas alegres e tristes, os corpos buscavam acompanhar o ritmo das mesmas gerando um clima de euforia e muita comoção entre o público presente. Mas, esse reencontro com o grupo de oração de N.Sra. das Graças ainda reservava outras surpresas, ao final da reunião, a ministra convidou a

todos a participar do círculo do sal, com o objetivo de exorcizar os demônios que por ventura estivessem assediando ou oprimindo os fiéis. Segundo ela, esta é uma prática antiga realizada com muito sucesso pelos padres exorcistas da Igreja Católica, que tinha sido muito utilizada no passado do catolicismo, mas que estaria sendo retomada por esses nos dias atuais. De um modo geral as pessoas já haviam atingido um clímax de grande emoção e fervor, pois toda a *performance* ritual tinha sido conduzida para este fim.

Neste momento, a ministra pediu que se fizesse outra fila, e que esta se encaminhasse para a lateral do templo, ali num espaço improvisado, vários ministros carismáticos se encontravam formando um círculo em torno de outro círculo feito de sal desenhado no chão. Os fiéis entravam nesse círculo e ficavam de joelhos, enquanto as lideranças do grupo de olhos fechados, com rosários de madeira em torno de um dos braços ou amarrados na cintura, e a cruz de madeira São Bento na palma da mão direita, uns oravam impondo as duas mãos sobre a cabeça dos fiéis enquanto outros oravam, mas colocavam uma das mãos com a cruz de São Bento nas costas ou nas testas dos fiéis, pressionando-as com a cruz e orando em “línguas estranhas”, buscavam extrair todos os demônios que pudessem estar impedindo as pessoas de seguir o curso normal das suas vidas.

Muitas pessoas não aguentavam chegar até o final das orações e perdiam o controle dos seus corpos, e eram amparadas pelos ministros, ficando estendidas no chão no meio do círculo do sal. Os carismáticos denominam este fenômeno de repouso no Espírito Santo, um tipo de transe, que de acordo com seus preceitos, significa a tomada completa da divindade nos corpos dos sujeitos, é estar pleno, cheio do Espírito Santo, significa também que a cura completa foi alcançada pelos fiéis. Depois de cerca de dez a vinte minutos, as pessoas despertaram e levantavam-se com o apoio dos ministros. Após as pessoas passarem pelo círculo do sal foram reencaminhadas de volta ao espaço central do templo, onde outros ministros já esperavam com água benta, que era lançada sobre suas cabeças e em várias partes dos seus corpos, e mais orações eram proferidas sobre esses.

De volta, aos seus lugares, a ministra faz as últimas orações, em favor dos fiéis, também finalizou o ritual fazendo alguns avisos e conselhos, e lembrando a importância de contribuir com o “dízimo” ou qualquer oferta que estes pudessem dispor, pois estas eram fundamentais para dar continuidade ao trabalho do grupo em sua missão de realizar curas, milagres e outras maravilhas. Neste instante, um dos ministros passou com uma sacola coletando as doações, enquanto a ministra – dirigente cantava uma música, e em nome de Jesus realizou as últimas evangelizações do dia. As orações finais e uma música calma cantada e tocada no violão pela ministra – dirigente e acompanhada por uma jovem ministra

no teclado dão o tom final do encontro, levando aos poucos os fiéis a um estado de paz e tranquilidade.

Outro aspecto fascinante desse episódio era a riqueza de detalhes que compunham esse cenário: os objetos de culto que ficam sob o altar, água benta, flores, a imagem de N. Sra das Graças, a bíblia sagrada aberta, a vasilha com os pedidos dos fiéis colocada numa batente um pouco abaixo do altar, próximo a ela, garrafinhas de água, fotos, roupas, carteiras de trabalho e outros objetos de parentes e familiares ausentes, que estavam ali para receber orações, água benta na esperança de que sejam agraciados com curas e outras bênçãos do sagrado. No alto da parede que fica atrás do altar fica uma imagem do Cristo crucificado. O uniforme dos ministros na cor azul ou amarela com a imagem da Santa impressa nos mesmos, os rosários de madeira cautelosamente colocados na mão direita dessas lideranças, e os crucifixos de plástico ou madeira colocados em seus pescoços com fio de nylon, o círculo do sal cuidadosamente desenhado no chão, entre outros aspectos davam a impressão de que tudo havia sido arrumado meticulosamente para dar vida a esse ambiente.

As funções executadas pelos ministros e ministras também seguem o mesmo ritmo com divisão de tarefas entre eles, enquanto a ministra- dirigente conduz todo o ritual orando e cantando e tocando seu violão, de forma muito emocionada levando o público a estados intercalados por momentos de tristeza e alegria, sendo acompanhada por uma jovem ministra que toca teclado. Outros ministros e ministras auxiliares compartilham e dividem inúmeras tarefas rituais, uns oram sobre a cabeça dos fiéis, outros oram com a cruz espalmada em uma das mãos sobre as costas dos devotos, enquanto outros a colocam na testa desses, e ainda existem aqueles que ficam de pé próximo ao círculo de oração em torno do fiel aspergindo água benta sobre sua cabeça e em várias partes dos seus corpos. E neste dia, ainda houve mais uma situação ritual especial, no qual uma das ministras especialmente consagrada para segurar uma cruz de madeira de grandes dimensões (maior que uma pessoa), no qual os fiéis a tocaram e fizeram orações e pedidos sobre esse objeto sagrado, acreditando que esse é portador de um poder especial capaz de atender as suas súplicas.

Durante quase toda a reunião, um corpo de ministros ora em separado numa sala que fica anexa ao templo, intercedendo junto ao sagrado pelas pessoas presentes no culto, pedindo por curas e outras graças, mais tarde as mensagens e profecias recebidas por esses ministros serão divulgadas no final da reunião.

Somado a tudo isso, o cenário emocional, os gestos e expressões dos ministros carismáticos carregados de intensa dramaticidade convertem esse espaço religioso em um verdadeiro espetáculo de fé do qual seu público transforma-se em uma plateia atuante do

mesmo. O que me faz concordar com a percepção de Malinowski (1978) quando nos diz que a expressão dramática da emoção constitui a essência dos rituais mágicos personificadas nos atos do feiticeiro, que no caso do universo carismático esse papel é executado pelos seus ministros, especialmente pela ministra que conduz praticamente todo o ritual. Para esse antropólogo, nos variados tipos de ritos mágicos podemos observar a carga emocional presente nos atos do mago, deste modo nos ritos de magia negra, não basta o feiticeiro apontar à vítima a flecha de osso, mas também com uma “profunda expressão de fúria e ódio, erguê-la, virá-la e torcê-la”, como se realmente estivesse ferindo a vítima, fazendo uma mímica incrivelmente realística, não bastando apenas reproduzir o ato de violência, mas de ser patenteada a paixão da violência. Na magia do amor o executante tem que simbolicamente “agarrar, afagar, acariciar a pessoa amada ou qualquer objeto que a represente reproduzindo o comportamento de um amante desolado”. Na magia da guerra tem que imitar “a raiva, a fúria, as emoções do ataque combativo”. Na magia do terror, no exorcismo “dirigidos contra os poderes das trevas e do mal”, o mago age como se ele próprio estivesse subjugado pelo medo ou em luta violenta contra ele (MALINOWSKI, 1978, p. 77-8).

Podemos apontar inúmeras semelhanças entre as ações de feiticeiros e magos com os rituais carismáticos, sobretudo os que são destinados à prática do exorcismo, uma vez que podemos perceber que todo ritual carismático acima de tudo é um embate das forças do bem contra as forças malignas, e pretendo fazer essas comparações no decorrer do meu trabalho, por enquanto gostaria apenas de salientar que a carga emocional, dramática e performática dos atos dos ministros carismáticos compõe a substância essencial desses rituais, tal qual nos rituais de magia descritos por esse autor.

Embora já tivesse tido a oportunidade de assistir “O repouso no Espírito Santo”, em diversas ocasiões durante a minha pesquisa inicial sobre os carismáticos de N.Sra. das Graças, quando na época o interpretei como uma forma de êxtase religioso, inspirada nas ideias de Ioan Lewis (1971), ainda assim, mesmo passado tantos anos, foi surpreendente ver aquelas pessoas perderem o controle dos seus corpos e adormecerem ficando estendidas no chão. Foi como viajar no tempo sendo transportada para o início do meu trabalho de campo, quando fiquei impressionada com suas práticas religiosas, que se constituíam em rituais mágicos de cura com a finalidade de curar os mais variados tipos de doenças e sofrimentos que incidem sobre as pessoas. Rituais dramatizados de forma espetacular, e muito diferentes dos tradicionais ritos católicos e em certa medida também destoavam dos que eram realizados por outros grupos de oração de perfil carismático que tive a oportunidade de presenciar naquela época.

Tratamentos com óleos unguídos e orações, exorcismos leigos feitos através de um círculo do sal, procedimentos que devem seguir meticulosamente as orientações do ministro/curador, caso contrário podem comprometer a eficácia da cura desejada revelaram que a magia continua sendo o elemento fundamental dos rituais religiosos desse grupo de oração. Durante as semanas seguintes, a permanência no campo só viria fortalecer essa imagem, pois a utilização de uma série de técnicas e recursos mágicos nos seus rituais deixava claro duas questões para mim, a primeira é que suas atividades religiosas são terapias religiosas de cura, e segundo é que na magia reside a essência dos seus rituais. Esses dois aspectos estão intimamente relacionados, e acredito que aí resida a chave para compreendermos o sentido dos seus rituais para aqueles que aderem a este grupo carismático. Entretanto, essas questões são profundas e envolvem categorias e conceitos, que merecem e serão trabalhadas ao longo do meu trabalho à luz das leituras sócio-antropológicas sobre essa temática.

Por agora gostaria de ressaltar que todo esse arsenal mágico não passou despercebido de um dos padres da paróquia do qual o grupo estava subordinado, o que resultou na “expulsão” do mesmo da capela onde o grupo se reunia anteriormente, local onde o grupo surgiu e que deu origem ao seu nome: a Capela de N.Sra. das Graças. Segundo meus informantes carismáticos, o padre teria dito que seus ritos não eram “católicos”, e teria exigido mudanças profundas em seus rituais, fato que não foi aceito pelos dirigentes do grupo que preferiam se retirar desse lugar a se enquadrar às exigências do sacerdote.

1.1 Os Rituais nos tempos da Capela de N. Sra. das Graças

Foi nesse local há mais de dez anos atrás que iniciei a minha pesquisa acerca da Renovação Carismática Católica em Belém, e foi a partir do convívio com os carismáticos desse grupo de oração que passei a tecer as minhas primeiras considerações sobre esse movimento religioso no campo da antropologia. Durante quase três anos assisti e participei das reuniões desse grupo, ao mesmo tempo em que ia me familiarizando com o universo das leituras sócio-antropológicas. Era o ano de 1999, e a RCC já havia alcançado uma grande visibilidade na mídia e uma grande repercussão na sociedade brasileira. Figuras como o padre Marcelo Rossi tornaram-se ícones desse movimento religioso, ao celebrar missas que são verdadeiros shows assistido por milhares de pessoas em estádios de futebol e outros locais de grande público. Sua imagem já era bastante difundida pela TV e suas missas-shows e músicas

animadas tocadas em rádios e reproduzidas em CDs e DVDs, tornando-se um sucesso e recorde de vendas.



Figura 1: Ilustração panorâmica da Capela de N. Sra. das Graças
Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Em Belém, já podíamos sentir o impacto da RCC, em missas e eventos que claramente adotaram o perfil carismático com músicas, danças, e outros elementos típicos desse gênero religioso e com o surgimento e expansão de inúmeros grupos de oração carismáticos dentro e fora dos espaços oficiais da Igreja Católica. Alguns sacerdotes como padre Eloy e o padre Marinho (já falecido) aderiram a esse movimento incorporando doutrinas e práticas religiosas carismáticas, ficando muito populares entre os fiéis o que lhes garantiu um público cada vez maior nas suas celebrações. Porém, grande parte das lideranças religiosas desse movimento ainda hoje é composta por leigos, os maiores responsáveis pela organização e propagação da

RCC em solo brasileiro. Mesmo porque havia uma forte resistência à RCC tanto por parte dos setores conservadores, bem como entre os segmentos progressistas no interior da Igreja.

Logo após a sua criação em 1967, ainda no início da década de 1970, a RCC chegou à Belém pelas mãos de uma militante leiga católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC), a Sra. Jurema dos Santos Gaspar, que conheceu a RCC numa viagem de férias, no estado do Mato Grosso. Contando com o apoio de casais, na qual fazia parte, ela teria entrado em contato com o Frei franciscano Paulo Zórberer, vinculado à Paróquia de Santo Antônio de Lisboa, que tinha muito interesse em iniciar em Belém o Movimento Carismático. A primeira reunião de cunho carismático teria ocorrido em três de março de 1973, dando origem ao grupo de oração: “Glória ao Senhor”, que ainda hoje se reúne na Basílica de N. Sra. de Nazaré (MAUÉS, 2001).

Entre os leigos que fizeram parte da trajetória da RCC em Belém, destaca-se Wallace Viana e sua esposa, apelidada carinhosamente de Dona Nenê, que juntamente com Dona Jurema e outros casais ajudaram a formar o primeiro grupo de oração carismático acima referido. Um pouco depois Wallace e sua esposa com outras pessoas ajudaram a formar outro grupo de oração: “Jesus Cristo é a nossa Bandeira”, que se reunia na casa de um casal no Bairro Batista Campos em Belém. Passado alguns anos Wallace se tornaria diácono, e organizaria com a ajuda da sua família e outros leigos, o grupo de oração: “N. Sra. das Graças”, que funcionava na capela do mesmo nome, e que se encontra subordinada até hoje à paróquia de N. Sra. de Nazaré. Esta paróquia é uma das mais importantes de Belém, por se tratar de um dos maiores centros de devoção mariana do mundo, um dos locais sagrados por onde percorre todos os anos a maior procissão católica do mundo em homenagem à Virgem: o Círio de N. Sra. de Nazaré.



Figura 2: Wallace carregando o Santíssimo – consagração dos fiéis.
Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Coincidentemente já conhecia Wallace e seus familiares, o forte envolvimento de uma parte da minha família com o catolicismo no período da minha infância e parte da minha adolescência me levou a conhecê-los, mas fazia muitos anos que não os via. Em 1999, despertada pela curiosidade em revê-los e de conhecer as reuniões da capela de N. Sra. das Graças iniciei minha pesquisa sobre a RCC em Belém. Naquela época, em contato com alguns carismáticos, soube que Wallace era um dos precursores desse movimento e uma das suas lideranças mais expressivas. A ele era atribuído um imenso poder de cura, proveniente de sua potencialidade carismática. Esta “fama” rapidamente havia se espalhado, rompendo as fronteiras do contexto carismático, fazendo com que as reuniões da capela ficassem lotadas de fiéis que buscavam alcançar curas e outras graças.

Este fato nos remete a Mauss (1971), quando sustenta que “a força de ouvir falar do mago acaba por ver-lhe atuar e, sobretudo, por consultar-lhe” (MAUSS, 1971, p. 62). Os imensos poderes que lhe atribuem fazem com que não se ponha em dúvida que se poderão conseguir facilmente os pequenos serviços que lhe solicitam. Algo semelhante ocorre com os sacerdotes e ministros da RCC. Em Belém, além de Wallace, outros sacerdotes carismáticos despontavam como grandes curadores, atraindo verdadeiras multidões para as suas celebrações. Como já mencionei, dois exemplos deste tipo de sacerdote eram: padre Eloy e o padre Marinho, este último já falecido. Como no caso dos mágicos, esses poderes miraculosos não pertencem aos sacerdotes, são cedidos a eles pelas divindades para que possam agir em seu nome em favor da humanidade. Sendo assim, estes são escolhidos de Deus, o que no contexto carismático significa dizer que receberam potencialmente os dons do Espírito Santo. Seus poderes de cura se aliam e estão intrinsecamente relacionados a outros dons que receberam, reafirmando a imensa capacidade que possuem de estabelecer uma comunicação plena e direta com o transcendente.

Aliado a fama de grande curador, o mito de origem em torno da história da própria capela, responsável pela transformação desse espaço em local sagrado incutiu no imaginário popular que esse lugar é um território privilegiado das coisas sagradas onde milagres e curas brotam incessantemente. Segundo essa narrativa, no final da década de 1940 a imagem de N.Sra. das Graças impressa em um quadro chorou por uma semana, fato que teria sido testemunhado por várias pessoas, resultando na criação da capela e em uma procissão em homenagem á Virgem que sai ainda nos dias atuais no mês de novembro pelas ruas da cidade. Mais adiante voltarei a falar sobre essa história, com o objetivo de evidenciar como ela se confunde com a história da própria família Viana do qual Wallace faz parte, aqui gostaria apenas de ressaltar que a “história do milagre da Santa” produziu na memória popular que a capela é um local sagrado, fonte de milagres inesgotáveis.

Pude observar também que este episódio construiu uma espécie de corolário mágico em torno da figura de Wallace e do grupo de oração da capela, como se tivessem sido “contaminados” por esse solo sagrado, o que explicaria em parte os poderes miraculosos atribuídos a esse líder espiritual e a seu grupo. Igualmente pretendo evidenciar como essa “memória mágica” é constantemente resignificada pelo grupo como forma de fortalecer o poder espiritual e curativo desse. E mesmo com a morte de Wallace, e com a “expulsão” deste da capela, este mito fundador é ainda atualmente realimentado pelo grupo. Isto fica claro, não somente por terem mantido o nome N. Sra. das Graças, mas pelo fato de justificarem essa permanência vinculando a origem do nome do grupo à origem da capela e a história do

milagre da Santa, bem como ressaltam a participação da família Viana e especialmente de Wallace neste episódio. A própria história de vida de Wallace é mitificada pelas lideranças mais antigas, que a recontam como uma trajetória sagrada. Mas estas narrativas serão exploradas mais adiante.



Figura 3: Fiéis recebendo as orações e as consagrações na Capela.
Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Entusiasmada com a possibilidade de ter encontrado um *locus* privilegiado para meus estudos antropológicos, fui até a capela de N.Sra. das Graças. Contudo, como já foi dito acima, este lugar e seu mentor espiritual, não me eram de todo estranhos, pois já tinha tido a oportunidade de conhecer Wallace e alguns dos seus familiares quando ainda era menina e tinha sido levada pela minha família a diversos encontros e reuniões católicas inclusive várias delas ocorridas na capelinha. Mas esses contatos foram breves e sem grande intimidade, não tendo se estabelecido vínculos duradouros, e o tempo se incumbiu de ampliar a distância entre nós. Mesmo assim, acreditava na possibilidade de que essa relação passada pudesse “abrir portas”, facilitar a minha aproximação com o Wallace e o grupo. Fui reconhecida imediatamente por Wallace e pela sua esposa, que através de gestos me cumprimentaram, em meio à multidão de pessoas que se aglomeravam no pequeno espaço da capela esperando a reunião começar. Porém, foi Socorro Viana, filha de Wallace que com mais euforia me recebeu, como alguém que fica feliz de reencontrar um amigo que não vê há muito tempo, e

foi através dela que inicialmente passei a construir minhas relações com grupo e seus rituais e também devo a ela o fato de ter estabelecido a ponte entre mim e seu pai, pré-requisito indispensável para a minha aceitação no grupo e na realização do meu trabalho de campo. Ela havia se tornado uma das lideranças mais expressivas do grupo e conduzia praticamente toda a reunião junto com seu pai. E o motivo de sua empolgação em me rever reside no fato dela ter se lembrado do tempo que eu ia à capela com meus primos participar de reuniões e eventos católicos.

Naquela época, eu ainda era uma criança e Socorro dirigia um grupo de jovens católicos que se reuniam todos os sábados, que cheguei a frequentar junto com meus primos mais velhos, sem nunca imaginar que um dia viria a enveredar pela antropologia e escolher como objeto de estudo a RCC e muito menos que minha pesquisa me levaria até essa capela e a seu grupo de oração carismático.



Figura 4: Socorro Viana, filha de Wallace, nos tempos da Capela.

Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Também fui recebida com muito carinho pelas outras filhas de Wallace, Graça e Linda. Sem dúvida, o fato de já conhecer a família Viana e de nossas famílias no passado terem estabelecido um contato íntimo, através de uma identidade católica em comum, facilitou a minha rápida aceitação no grupo, me possibilitando participar de todas as suas

reuniões, inclusive as que eram destinadas apenas para os ministros. Além disso, em pouco tempo tive a oportunidade de observar seus rituais particulares, que eram realizados a portas fechadas no interior da capela.

Naquele mesmo dia, no final da reunião, falei para Socorro do meu interesse em fazer um estudo antropológico sobre a RCC, priorizando o grupo de oração de N. Sra. das Graças, e tentei lhe explicar em termos “genéricos” o que significa uma abordagem nesta área do conhecimento humano, buscando deixar claro que não se tratava de uma análise religiosa. Socorro me disse que compreendia o que isto significava, e que já tinha ouvido falar da antropologia e dos antropólogos, e que acreditava ser importante para o grupo este tipo de estudo. Ela viu com bons olhos esta pesquisa, pois para ela era uma forma de divulgar o trabalho do grupo e dos carismáticos, a seu ver ainda visto com certa resistência por alguns setores da Igreja e pela sociedade. Imediatamente me levou até Wallace e lhe explicou as razões da minha ida até ali, no que ele aceitou positivamente, corroborando com a mesma ideia dela, de que a minha pesquisa poderia ajudar o grupo a tornar-se mais conhecido, contribuindo para que “certos preconceitos” fossem quebrados, especialmente a constante associação que a mídia e a sociedade em geral faziam entre estes e os evangélicos, muitas vezes, confundindo-os.

Vale ressaltar que esta confusão ocorre ainda hoje em função de serem movimentos religiosos que têm inspiração pentecostal, partilhando de algumas doutrinas em comum e consequentemente apresentam características ritualísticas semelhantes, sobretudo entre carismáticos católicos e protestantes neopentecostais.



Figura 04: Ministra Núbia e Wallace Viana.
Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Ainda que eu houvesse argumentado ser um exagero esperar que a minha pesquisa tivesse este alcance, e que o foco antropológico era outro, Wallace e Socorro, insistiram que os desdobramentos do meu trabalho poderiam alcançar tal êxito. Na visão deles um estudo a nível “universitário” ainda mais de pós-graduação possuía um peso muito grande e poderia significar uma maior credibilidade para o grupo. O que revelou que apesar de se tratar de um ambiente religioso, suas lideranças valorizam o trabalho da “ciência”, acreditando que este pudesse conferir ao grupo certo status, especialmente se este resultasse em um livro sobre o grupo, que contasse a sua história. Seria um sinal de grande prestígio, principalmente em relação aos outros grupos de oração carismáticos que segundo eles não tinham tido tal oportunidade.

Na verdade, o trabalho “científico” neste contexto também ganha uma dimensão mística e ele é visto como mais um instrumento divino para propagar a fé carismática enchendo os corações humanos com a presença de Jesus e do Espírito Santo. E por mais, que eu tenha me esforçado em definir as fronteiras da minha pesquisa no campo acadêmico, aos olhos das lideranças carismáticas, no final das contas, esta também era uma forma divina de me converter a este movimento. E foi assim, em meio a estas situações, algumas vezes, controversas, que fui me inserido no universo de crenças e práticas religiosas deste grupo de oração católico carismático.

As reuniões da capela ocorriam todas as quartas e quintas feiras de 14h30min as 1800min. Os espaços físicos da capela, bem como, os encontros do grupo estavam sobre a responsabilidade do diácono e sua família, que contavam com o apoio de vários ministros carismáticos, composta a maioria por mulheres. Wallace e sua filha Socorro conduziam a maior parte das reuniões, e eram as lideranças mais importantes do grupo. Os outros dirigentes especialmente as mulheres da família Viana e os ministros e ministras mais antigos também possuíam papel de destaque, executando tarefas e funções significativas, de acordo com os dons ou carismas recebidos pelo Espírito Santo.



Figura 05: Fiéis depositando aos pés do altar objetos pessoais para serem consagrados.
Fonte: Geraldo Ramos (foto, 1999)

Da sua herança pentecostal, os carismáticos têm como pedra angular a crença nos Dons do Espírito Santo, descrito em Ato dos Apóstolos, os ministros carismáticos, ao serem agraciados com os poderes da divindade dedicam-se a tratar das inúmeras aflições e doenças que incidem sobre os fiéis. Inspirados na sua matriz católico-cristã e na sua influência neopentecostal, os carismáticos interpretam as doenças e aflições que recaem sobre as pessoas, como resultado da ação do inimigo, quer dizer o demônio, que age sobre os seres humanos lhes causando sofrimento e dor. Estes infortúnios, somente incidem sobre nós, porque nos afastamos dos princípios cristãos e de uma vida sem pecado. Embora todos os sofrimentos e aflições, sejam obras do maligno, ou seja, de natureza espiritual, este procura mil e uma formas de abalar a nossa tranquilidade, suscitando problemas de diversas ordens.

Na capela de N. Sra. das Graças, o grupo de oração fazia uma espécie de classificação que funcionava mais ou menos da seguinte forma: doenças físicas, psicológicas e espirituais, e ainda as que eram diagnosticadas como possessões, casos mais graves, quando entidades malignas a serviço de satanás, se manifestavam nos indivíduos, mudando parcial ou completamente a sua personalidade. Deste modo conheci uma senhora que ao frequentar as reuniões da capela, descobriu que sua depressão era em decorrência dela não conseguir perdoar os pais. Em outro caso um rapaz não obtinha sucesso na vida profissional, porque sua mãe havia lhe rejeitado em seu ventre. Em outra história conheci uma moça com fortes perturbações espirituais, originada dos pecados de seu avô, que ela havia herdado. Após três anos de convivência entre os carismáticos deste grupo, testemunhei muitas histórias e ouvi vários relatos sobre curas, de diversos tipos de doenças e sofrimentos, e de como elas foram diagnosticadas e curadas naquele local. Fui aos poucos percebendo, que todas as suas reuniões eram voltadas para a cura.

1.1.1 A estrutura dos rituais mágicos de cura nos tempos da capela

A estrutura ritual das reuniões carismáticas da capela geralmente era demarcada da seguinte forma, vou relatar um dia específico que observei e gravei o ritual: O primeiro momento era o do perdão, os fiéis eram orientados a pedir perdão dos seus pecados, e a perdoar as pessoas que lhes tivessem feito algum mal, pois na lógica carismática esta é uma condição indispensável, caso os fiéis desejem que curas e outras graças tenham êxito. Nesta parte do rito, as pessoas já tinham sido previamente ambientadas, com músicas, orações, palavras e gestos conduzidas pela *performance* dinâmica da ministra Socorro e compartilhada por seu pai Wallace Viana, e acompanhada ativamente pela maioria do público. Pai e filha

dividiam o púlpito (palco), mas enquanto até aquele momento, Socorro tinha uma postura mais enérgica, se comunicando diretamente com o público, Wallace se mantinha em pé ao seu lado, com uma atitude mais serena, numa posição enigmática, transmitindo uma imagem “santificada”. A esta altura, o ritual já se encontrava no clima necessário para que ela (Socorro) incentivasse os fiéis a liberar seus corações de todas as mágoas, que “suplicasse para Jesus lavar seus corações com seu sangue”, que “enviasse seu Espírito Santo para tocar seus corações com seu fogo”.

A ministra costumava contar vários casos e histórias de pessoas infelizes, por não conseguirem perdoar alguém da sua família, um amigo ou simplesmente um conhecido. Igualmente também relatava episódios, no qual, nós seres humanos, não conseguimos verdadeiramente pedir perdão pelos males que cometemos contra nossas familiares e contra outras pessoas. Em ambos os casos, ela esclarecia que a falta do perdão, enche nossos corações de mágoas, não permitindo que a luz divina penetre os mesmos, deixando um canal aberto para que o “inimigo” e as coisas malignas tomem conta de nossas vidas, desencadeando doenças e sofrimentos que se abatem sobre nós e nossas famílias. Estas explicações e outras palavras eram intercaladas por orações em línguas e outras preces ditas com muita emoção, ao mesmo tempo, que expressões como “Aleluia Senhor” ou “Glória Senhor” eram proferidas várias vezes pela ministra, por Wallace e pelos demais ministros, que ficavam espalhados em vários pontos estratégicos da capela. Estas eram repetidas pelos fiéis levando-os a estados de imenso delírio.

O ritual seguia seu curso, embalado por mais músicas e orações, mesclando momentos de tristeza e alegria vivificados com intensa dramaticidade por todos. Nesta primeira etapa, assim como, durante toda a reunião a ministra com o apoio das outras lideranças encorajava os fiéis a se envolver no ritual dizendo: “Vamos lá irmãos, não tenham vergonha abram os seus corações para Jesus, deixa o Espírito Santo entrar” ou “fala para Jesus dos teus problemas, fala para ele dos teus pecados, não esconde nada, pois ele sabe tudo das nossas vidas”. Do mesmo modo, cria inúmeras situações rituais, no qual as pessoas são impulsionadas a se abraçarem, apertarem as mãos, e outros gestos de solidariedade e carinho, como parte de uma estratégia que incentiva a interação entre os fiéis.

Depois do ritual, atingir um alto grau de dramaticidade, e as pessoas ao menos aparentemente se encontrarem totalmente mergulhadas neste clima, entrava-se no segundo momento dele, o momento da libertação. Nesta fase, os fiéis tinham que renunciar as ligações que por ventura teriam mantido com o demônio. Era o reconhecimento público desta relação, e o desejo de reconstruir os laços com as divindades católicas. O que nesse contexto pode

significar desde o envolvimento direto com as religiões de matriz-africana, ou com o espiritismo ou religiões de perfil esotérico, vistas como demoníacas. Nesse sentido, até mesmo a “inocente” leitura de horóscopo em jornais e revistas, pode ser interpretada como um contato com o maligno.

Inúmeros fatos e acontecimentos eram relatados com o objetivo de ilustrar as mais diversas formas de como poderiam ocorrer este envolvimento humano com satanás. Essas histórias eram narradas com grande fervor, tanto por Socorro, quanto por Wallace, que a partir deste momento assumia uma posição mais ativa no ritual. E por serem situações cotidianas, facilmente vividas por qualquer pessoa, era a rápida a identificação da maioria dos fiéis presentes. Ambos os ministros, enfatizavam a recorrência destas experiências demoníacas na vida dos sujeitos, lhes fazendo indagações do tipo: “Você que foi na macumba, no terreiro de umbanda ou que jogou búzios, ou que gosta de ler o horóscopo, ou que gosta de saber o futuro, que procura cartomante, e outros serviços de adivinhação ou bruxaria, tudo isto são as armadilhas do inimigo”, e continuavam contando vários exemplos de contatos humanos com objetos, seitas, lugares, filmes, livros entre outros. Wallace e Socorro ressaltavam que são tantas ocasiões que o demônio pode entrar em nossas vidas, que um simples e breve contato com suas “obras” podem nos contaminar.

Os carismáticos costumam se referir a casos de crianças que são levadas pelos pais ou por outros parentes á terreiros de macumba, ou para um centro espírita, e mesmo sem lembrar, anos mais tarde quando já são jovens ou adultos ficam doentes e passam por vários tipos de problemas, que pode ser desde um mal estar físico aparentemente inexplicável, até grandes crises emocionais como uma depressão, ou mesmo problemas de ordem material, como estar desempregado, ou endividado entre tantas outras dificuldades e perturbações provocadas por estas relações maléficas com o inimigo. Os ministros prosseguem fornecendo inúmeros exemplos dos contatos maléficos que os seres humanos podem estabelecer mesmo sem querer.

As orações proferidas pelos ministros buscam dar conta de recobrar estas diversas experiências negativas, e as pessoas dificilmente não irão se associar a alguma delas. O objetivo dos ministros ao fazer os fiéis relembrem estas experiências, é expurgá-las das vidas dos sujeitos. Esta operação era feita com muito clamor e enfaticamente os ministros: “imploravam em nome de Jesus, que este mandasse seu Espírito Santo, com seu fogo, limpar, queimar todas as impurezas demoníacas que herdamos de nossos antepassados”. O verbo ordenar era igualmente utilizado pelos ministros, expressando a força que estas ações carregam em si mesmas e diziam assim: “Eu ordeno, em nome de Jesus que tu Satanás,

espírito das trevas, saia da vida destas pessoas, e deixe em paz seus antepassados e seus descendentes”. O público repetia as palavras e gestos dos ministros, e imitava a mesma postura de comando exercida por eles, com uma intensidade emocional impressionante. As pessoas passavam a orar individualmente e simultaneamente, entre lágrimas, risos e gestos dramáticos. A capela era tomada por múltiplas vozes, que juntas tentavam orar em línguas, acompanhando os ministros carismáticos. As músicas cantadas e tocadas no violão pela ministra Socorro ajudam a compor esse cenário e a atingir o clima necessário, em cada momento da reunião.

Deste modo, o ritual chegava ao ápice do drama e da comoção humana e então entrava no seu terceiro momento, o da cura propriamente dita, e seguindo o mesmo ritmo frenético, as pessoas eram incentivadas a solicitar as bênçãos do sagrado, suplicando para que Jesus mandasse o Espírito Santo encher a vida dos fiéis com as suas graças, ou recorrerem a outras divindades como, por exemplo: anjos, arcanjos, mas, sobretudo, Maria, que ocupa lugar central nas práticas devocionais católicas, sendo uma figura emblemática da RCC. E os ministros carismáticos ensinavam como os fiéis deveriam fazer tais solicitações, dando vários exemplos: “Você que está depressivo ou que tem alguém na família vivendo este drama, ou que está com problema grave de saúde como câncer ou tem algum parente com esta doença terrível, pede para Jesus te curar, pede para ele curar a tua família, te encher com o Espírito Santo, pois nada é impossível para Deus”. Ou então diziam assim, por exemplo: “Você que está desempregado ou que está endividado, que está passando por grandes problemas financeiros em casa, na sua família, pede para Jesus te libertar”. E prosseguiam encorajando as pessoas a “se libertarem de suas amarras” a “abrirem seus corações” suplicando humildemente a Jesus ou a outra divindade próxima a ele, especialmente Maria, sua mãe e a maior intercessora junto a Cristo no imaginário católico, para que ela nos ajude a fazê-lo nos conceder as graças esperadas. Estes pedidos eram feitos com muito fervor, e narrativas bíblicas e do imaginário popular sobre estes personagens serão retomadas recrudescendo seu poder enquanto divindade e sua capacidade de interceder perante Jesus, para que ele possa nos beneficiar com curas e outras obras maravilhosas.

No caso de Maria, será reativada a simbologia católico-cristã, que a enaltece por ter sido escolhida como mãe do filho de Deus, e concebida pelo poder do Espírito Santo, reafirmando a sua virgindade e pureza, e a sua resignação em aceitar os desígnios de Deus e pela sua fé inabalável perante a morte do próprio filho. Igualmente os carismáticos gostam de contar que Maria “pisou em um grande Dragão, cor de fogo, que tinha setes cabeças e sete coroas”, fortalecendo a imagem de que ela foi capaz de derrubar o inimigo, o que demonstra

que ao recorrermos a ela no alívio de nossas aflições, além de nos garantir um canal direto com seu filho Jesus, o filho de Deus que é um só Pai, Filho e Espírito Santo, também contamos com uma divindade capaz de enfrentar diretamente o demônio. Neste sentido, outras divindades da cosmologia católico-cristã também são acionadas, como por exemplo: São Miguel, o arcanjo cuja força celestial é tão intensa e com o apoio da sua espada, também combateu satanás, pisando na sua cabeça. Durante cerca de 20 a 30 minutos, os fiéis eram conduzidos pelos ministros Wallace e Socorro a pedir por curas, milagres e outras graças. Estas eram feitas de forma dramática e comovente, e as pessoas reviviam seus sofrimentos e aflições. A dor parecia ser necessária como parte do processo para alcançar a cura desejada, e a capela transformava-se no palco destas angústias e sofrimentos. Nesta fase também, os ministros aproveitavam para esclarecer aos fiéis que a verdadeira cura para os carismáticos, não se limita a ficar curado de uma doença física ou emocional ou mesmo em obter uma melhoria material desejada.

O que importa segundo eles, é a melhora espiritual, é a cura interior, que consiste em um longo e gradual trabalho espiritual (mais adiante falarei sobre isto). Mesmo porque, segundo eles, às vezes, a cura de uma doença, pode ser a morte, pois a morte para estes também significa cura, uma vez que traz alívio com fim do sofrimento. Além disso, os ministros informavam que muitas vezes, desejamos tanto uma coisa: uma cura, um emprego, um namorado e etc.. , e aquilo não é para ser nosso, não vai nos trazer felicidade, e Deus então nos coloca em outro caminho, e quando percebemos estamos muito mais satisfeitos e felizes. Afinal “Deus não fecha uma porta sem abrir uma janela” e é por esta razão que a cura também se constitui em pedir a Deus que nos dê força para aceitar as doenças, as mortes e outras situações dolorosas que se abatem sobre nossas vidas, mas que fazem parte dos percalços que devemos passar sem perder a fé, nos tornando mais fortes, e mais próximos a Deus. “O importante é nunca perder a fé e acreditar na misericórdia de divina que sempre nos reserva coisas boas para colhermos lá na frente, quando menos esperamos” (Ministra Socorro Viana, 2011).

Mas, segundo os ministros isto não impede que as pessoas recorressem ao sagrado para obtenção de curas e alívio de suas aflições cotidianas, e davam continuidade ao ritual, incentivando às pessoas a continuar pedindo as graças divinas. A reunião chegava ao seu quarto momento, que era o das revelações, quando os ministros anunciavam as curas, faziam revelações e incentivavam os participantes a se manifestarem publicamente, testemunhando as graças alcançadas.

Nesta parte, os ministros que ficaram reunidos nos altos da capela, intercedendo pelos fiéis, voltavam para o centro do templo e se juntavam aos outros ministros para revelar mensagens e outras visões que tiveram sobre as pessoas presentes, através dos dons que o Espírito Santo havia lhes concedido. Era um momento aguardado por todos com grande expectativa, pois curas e demais benfeitorias sagradas seriam reveladas. Wallace ou Socorro chamavam ao púlpito uma destas lideranças intercessoras, não raras vezes, poderiam ser mais de um ministro intercessor a fazer isto. Então estas autoridades religiosas, uma de cada vez, contava ao microfone, por exemplo: “que tinha visto uma mulher chorando muito, com dor no seu ventre e que tinha visto Jesus tocar na sua barriga, curando-a”. Então outro ministro intercessor munido com o dom da interpretação, afirmou tratar-se de uma jovem mulher que estava com problemas de miomas, mas que ela já tinha sido curada por Jesus. Neste momento Wallace ou Socorro perguntavam quem ali estava com este problema, e duas jovens levantaram as mãos, muito emocionadas. Os ministros bateram palmas e disseram: “Vamos aplaudir o Senhor por mais este milagre” E todos repetiam os seus gestos, e as expressões “Viva Jesus”, “Aleluia” e “Glória” que eram ditas com muito clamor inúmeras vezes.

Os ministros intercessores prosseguiram fazendo outras revelações, como por exemplo: “Jesus me disse que está curando uma pessoa na família que tem uma doença no pulmão”, ou “Jesus me mostrou que está curando uma pessoa que o marido bebe muito, está desempregado, fica agressivo, bate nela”. Ou ainda: “Eu vi Jesus curando uma pessoa que está com uma depressão tão forte, que ela várias vezes pensou em se matar”. E ainda existem situações, no qual, os ministros sentiam em seus próprios corpos que a cura estava sendo operada, e falavam assim “Eu senti na hora das orações o calor do Espírito Santo, minhas mãos ficaram trêmulas e minha boca ficou seca, então eu senti Jesus curando uma mulher com um tumor na cabeça, ele também me disse isto no meu ouvido no momento que eu estava intercedendo...”.

Um vasto repertório de doenças e sofrimentos era acionado, com a sua conseqüente cura revelada pelos ministros. A capela se tornava um lugar de comemorações e as pessoas guiadas pelas lideranças religiosas, aplaudiam, riam e oravam muito agradecendo pelas dádivas alcançadas. Nesta fase do ritual, também aconteciam os testemunhos de fiéis que alegavam terem sido curados, após frequentar os rituais da capela e seguir as orientações espirituais dos ministros carismáticos. Eram relatos impressionantes, como por exemplo, o de um senhor que nos disse que após frequentar as reuniões da capela por mais de três meses, afirmou ter visto Jesus na capela olhando para ele e impondo as mãos sobre seu corpo e a

partir desse instante ele teve certeza de ter sido curado das dores nas costas, que lhe atormentava há muitos anos, o impeditivo de trabalhar e ter uma vida normal.

Depois de um mês sem sentir mais dores a cura teria sido confirmada. Outro exemplo foi o de uma mulher que garantiu que durante uma das reuniões da capela, na qual participava ter sentido o calor do Espírito Santo em seu ventre e sentiu-se imediatamente curada de um tumor no ovário. Segundo ela, a cura teria sido confirmada após ter se submetido a novos exames médicos que constataram o desaparecimento do mesmo. O ritual seguia, com mais depoimentos de fiéis que narravam histórias fantásticas de curas e milagres que teriam sido alcançadas naquele local sagrado. E cada vez que uma história de cura era testemunhada, a capela era tomada por mais aplausos e expressões de agradecimento: “Obrigada Senhor”, “Aleluia” entre outras. Durante todo o ritual, a água benta era aspergida pelos ministros sobre os fiéis, bem como, a oração em línguas (glossolalia) e outras orações eram recitadas seja para louvar e agradecer a Deus, seja para pedir por mais curas. As músicas também eram um elemento fundamental neste cenário religioso, tristes, alegres, calmas ou fortes, antigas e novas canções, com ritmos diversos ajudavam a compor o clima desta *performance* ritual.

Nos rituais carismáticos, objetos e símbolos religiosos católicos são resignificados e têm sua importância redimensionada, ganhando novas atribuições e funções rituais. Como no caso do Santíssimo, que na visão dogmática católica é considerado o corpo, sangue, alma e a divindade de Cristo, sendo cultuado pelos católicos em geral como o corpo de Cristo, e venerado na “Adoração do Santíssimo”, que ocorre todas as quintas-feiras nas missas. No contexto carismático em questão ele ganha um papel fundamental tornando-se um objeto valioso na obtenção de curas e outros préstimos sagrados. E a “Adoração do Santíssimo” era realizada uma vez por mês, com direito a passeio pela capela, com o toque deste “objeto sagrado” em partes do corpo dos fiéis, especialmente a cabeça, acreditando que ele por ser o próprio corpo de Cristo, pudesse curar as pessoas de males diversos. A água benta, o óleo ungido, entre outros elementos tradicionalmente presentes nos ritos católicos, e que remontam a sua origem judaica, ganham novos significados nos rituais carismáticos.

No momento final, os ministros carismáticos organizavam uma fila de pessoas, que eram conduzidas para o fundo da capela, e lá eram recebidos por outros dirigentes, que divididos em número de três a quatro, oravam através da imposição das mãos sobre os fiéis. Estes ficavam de joelhos e com olhos fechados acolhendo as súplicas dos ministros, que na maioria das vezes era proferida por meio da oração em línguas. Em muitas dessas ocasiões, as pessoas acabavam por perder o equilíbrio dos seus corpos e a “repousar no Espírito Santo”, um tipo de transe, concebido pelos carismáticos como a experiência plena de ser tomado

completamente pela divindade, e um sinal de que as curas serão completamente alcançadas pelos fiéis.

Os depoimentos de pessoas que repousaram no Espírito Santo também são surpreendentes e seguem o mesmo padrão fantástico das outras experiências de cura no universo carismático deste grupo. Um exemplo disso, foi o relato de um senhor que me disse que no momento que adormeceu no Espírito Santo, se viu fora do seu próprio corpo, sendo conduzido de mãos dadas por Jesus pela a capela. São falas e relatos impressionantes, de fiéis que dizem terem visto, e ouvido, ou mesmo sentido literalmente as divindades em seus corpos. Normalmente, as reuniões carismáticas estavam estruturadas desta forma, mas a cada ritual, surgiam situações e episódios diferentes, fruto das subjetividades humanas envolvidas nestes processos, o que garante a riqueza e a complexidade dessas relações sociais.

1.1.2 Os Rituais de Cura Particulares: a cura ancestral, a cura interior e a libertação

Além das reuniões públicas, eram promovidas no espaço da capela rituais particulares que aconteciam todas as terças e sextas-feiras à tarde, destinadas a cuidar dos casos mais graves e poderiam ser de três tipos. Os de natureza psicológica, tratados pela linha de cura interior, uma espécie de regressão com o objetivo de descobrir supostos traumas esquecidos, os de natureza ancestral, que consiste no corte dos pecados herdados dos familiares antepassados, e os de possessão, que pode ter várias causas, mas que significa a manifestação dos agentes do demônio, ou dele próprio, interferindo gravemente na vida das pessoas, provando mudanças bruscas em sua personalidade, algumas vezes, chegam a se apropriar de seus corpos. Nestes casos, as vítimas serão tratadas a partir de uma espécie de ritual de exorcismo leigo.

Na época, o encontro com essas práticas religiosas me causaram muita surpresa e espanto, pois essas eram muito diferentes do que tradicionalmente concebemos como ritos católicos, e também destoavam dos rituais carismáticos de outros grupos de oração que tive oportunidade de observar. Contudo, o fato mais intrigante nessa história ficou por conta das explicações dadas por Wallace e Socorro, para me esclarecer em que princípios cristãos baseavam esses rituais religiosos. Minha curiosidade gravitava em torno especialmente acerca da crença nas maldições ancestrais herdadas dos antepassados, e extirpadas no processo de cura ancestral, e também na noção de inconsciente espiritual e a regressão feita durante a cura interior.

Quanto às maldições ancestrais, eles me disseram que estas aparecem na bíblia, e me relataram uma série de episódios e narrativas sagradas, que envolvem personagens bíblicas que teriam herdado pecados que passaram de geração em geração causando doenças e sofrimentos nos seus descendentes, contaminando toda a sua descendência. Embora, sejam fatos dos tempos bíblicos, na visão carismática, essas maldições não são fatos do passado, mas algo intrínseco a humanidade, nunca deixaram de existir, pois as pessoas que morrem em pecado, ou seja, que morreram sem alcançar o perdão deixando uma herança maligna que compromete toda a sua árvore familiar. E ainda me informaram que a maior prova da existência dessas maldições, é que atualmente essas estão sendo comprovadas cientificamente pela medicina através do DNA das pessoas. Segundo eles, essas descobertas científicas vêm demonstrando que muitas doenças são transmitidas hereditariamente, o que só fez confirmar o que o catolicismo e a bíblia já tinham mostrado há muito tempo. A diabete, a depressão e o próprio câncer são comumente exemplos dados pelos carismáticos para fortalecer esse argumento.

Quando uma pessoa é diagnosticada com uma maldição ancestral é preciso que ela se submeta a um ritual de cura da árvore familiar para extirpar essa herança negativa, refazendo os laços familiares e limpando a linhagem genealógica da vítima. O ritual consiste em fazer o antepassado pecador alcançar o perdão dos seus pecados, e conseqüentemente curar o parente doente, ao libertá-lo dessa maldição. Quanto ao inconsciente espiritual, eles me falaram que Deus fez o ser humano, com corpo, alma e espírito, mas este também possui uma mente, que está conectada com estas três partes que se integram e formam uma unidade que é o homem, por esta razão existem doenças físicas, da alma e do espírito, mas também existem as doenças emocionais e psicológicas que estão inconscientes, seriam os traumas “escondidos” no corpo, na alma e no espírito, que causam dor e sofrimento, mas como estão submersos nesse inconsciente é necessário se submeter a uma regressão espiritual através do ritual de cura interior, para que essas memórias sejam recobradas e as pessoas possam ser libertadas.

Todos esses males e doenças têm como agente causal o demônio, é ele quem na visão carismática arranja mil e uma formas de causar prejuízos, e trazer infelicidade na vida das pessoas, pois nas palavras de Wallace e Socorro: “Deus quer que sejamos felizes é o demônio quem cria as doenças, pois “Jesus só traz saúde e alegria”, só quer que sejamos saudáveis e de bem com a vida”. Nesse sentido, é o demônio e seus espíritos malignos que trazem o desemprego, a traição, a rejeição, a solidão, a mentira, a inveja, a preguiça, a infidelidade, o rancor, o ódio, a luxúria, ou seja, além dos pecados tradicionais cristãos, os demônios são associados a todos os sentimentos e comportamentos negativos. Como o demônio e seus

espíritos maléficos atingem os seres humanos em todas as esferas da sua vida: física, espiritual, emocional e psíquica, os rituais carismáticos, além de sanar doenças e sofrimentos imediatos, na verdade estão curando o homem inteiro, todas essas partes precisam ser recompostas, e isto é feito através de um processo de constante aperfeiçoamento espiritual. Aliás, para os carismáticos essa é a verdadeira cura, e mesmo as curas e graças desejadas de forma imediata dependem desse aprimoramento, que visa uma aproximação cada vez maior de um comportamento semelhante ao da divindade.

Nas sessões de cura ancestral, interior e de libertação, os carismáticos se utilizam de uma maneira geral dos mesmos recursos, técnicas, elementos que compõe o cenário das suas reuniões públicas: Orações, Imposição das mãos, oração em línguas, água benta, óleo unguento, sal entre outros. A diferença fica por conta da especificidade do tipo de tratamento. Nos rituais particulares de cura ancestral, serão utilizadas mais orações de corte das maldições ancestrais, na cura interior há o predomínio de orações de recuperação das memórias traumáticas, e na libertação, os carismáticos recorrerão a orações de exorcismo ou de libertação dos demônios, além de utilizarem mais sal e água benta nesses casos. Em relação às reuniões públicas, os rituais particulares tendem a ser ainda mais dramáticos e espetaculares.

Entretanto estes rituais e a concepção holística no qual se fundamentam merecem uma atenção especial, e por esta razão serão analisados no IV capítulo do meu trabalho onde me aproprio de algumas ideias e conceitos do paradigma da fenomenologia proposto por Thomas Csordas (1994; 2008), que há muitos anos vem pesquisando o movimento carismático nos Estados Unidos. Os rituais carismáticos de cura do pentecostalismo católico norte-americano analisado por esse autor apresentam características semelhantes com os rituais carismáticos que pesquiso, inclusive tendo como base estruturante do seu sistema de cura o mesmo princípio holístico.

A partir de sua perspectiva analítica também pretendo evidenciar que de maneira similar ao que ocorre na cura carismática norte-americana, há uma constante busca por um aperfeiçoamento do *self* sagrado nos rituais carismáticos de cura que estudo. Nesse sentido, igualmente outros autores que seguem essa linha de abordagem irão nortear as minhas interpretações acerca do sistema de cura carismática.

1.2 Os referenciais metodológicos

Voltando ao campo, é válido ressaltar que apesar da aparente facilidade que tive em penetrar nesse universo religioso, sempre achei prudente agir com cautela para não

constrangê-los com a minha presença, uma vez que todos naquele local tinham conhecimento da minha condição de pesquisadora, ou seja, de “intrusa”. Nessa situação todo cuidado é pouco, qualquer pergunta ou mesmo um gesto pode ser mal interpretado. O método de Malinowski (1978) me ajudou a minimizar essa condição e me orientou no sentido de fazer a minha presença entre eles, algo tão natural, que paulatinamente passei a “ser visto como um deles”.

Do mesmo modo, que suas crenças e rituais foram aos poucos deixando de ser “exóticos” para mim e passei a compreendê-los como parte de uma visão de mundo possível e coerente. Por isso, fui saboreando aos poucos minhas conquistas etnográficas, evitando precipitações. E, inspirada no recurso metodológico da observação participante desse autor, primeiro procurei tornar-me familiar entre eles, ao mesmo tempo, que aos poucos ia me familiarizando com estes e seus rituais, para só depois começar a fazer entrevistas, fotografar e gravar suas reuniões.

Assisti a várias reuniões públicas, antes de observar seus rituais privados, e quando Wallace me consentiu participar desses últimos, fiz inicialmente de forma passiva, procurando ficar quase “invisível” entre eles, só após presenciar vários tratamentos particulares de cura é que assumi uma postura mais ativa dentro do grupo, orando, rezando, orando em línguas, impondo as mãos sobre os fiéis, em suma imitando os gestos e atitudes dos ministros.

As primeiras entrevistas e depoimentos, somente começaram a ser realizadas, após um tempo de convivência no qual uma relativa intimidade foi necessária para deixar a mim e a eles o mais à vontade possível deixando fluir os relatos de forma mais espontânea possível. O mesmo vale para as reuniões de caráter público, no qual fui gradativamente me soltando e me permitindo cantar, dançar, gesticular entre outras coisas que os carismáticos fazem. Afinal todo trabalho de campo é uma experiência de mão dupla, e não foram apenas os ministros e fiéis carismáticos que tiveram que se acostumar com a minha presença, eu também precisei me familiarizar com eles e com o jeito de “ser carismático”, para que a minha pesquisa antropológica efetivamente pudesse se concretizar.

No campo teórico-metodológico, também me deixei guiar por Clifford Geertz (1978), buscando interpretar os múltiplos significados que as práticas de cura tinham para seus agentes, ouvindo suas vozes, mergulhando no seu universo de crenças, tentando apreender os diversos motivos que levam diferentes sujeitos a aderir a esse fenômeno religioso. Acreditando que suas práticas mágicas, podem não ser o único, mas é um texto possível e revelador, se quisermos compreender a importância da RCC como fenômeno religioso.

Os pressupostos teórico-metodológicos de Oliveira (2006) e Roberto DaMatta (1978), também tem me guiado desde o início da minha pesquisa. As experiências etnográficas desses dois grandes antropólogos têm sido inspiradoras na construção do meu trabalho de campo entre os carismáticos.

A forma dinâmica como construíram seu relacionamento de pesquisador com os sujeitos das sociedades por ele investigada ressaltando o papel ativo que esses exercem no trabalho do antropólogo, lhes colocam num patamar no qual não devem ser vistos apenas como “objetos” de pesquisa, seres passivos e sem ingerência sobre os rumos no qual o campo pesquisado irá tomar.

Muito pelo contrário, tanto Oliveira (2006) como DaMatta (1978) chamam atenção para o fato de que os informantes dos antropólogos são sujeitos que interferem e definem as portas da sua cultura, por onde o cientista social irá entrar . E ainda mais, essas entradas na cultura do “outro” só serão obtidas com o seu consentimento, na medida em que de alguma forma, isto seja “interessante” para esses sujeitos, em suma, nós cientistas humanos somos em grande parte “reféns” de nosso “objeto” de estudo. No entanto, isto não significa dizer que os antropólogos são indivíduos que desempenham uma função passiva no processo, ao contrário disso, são pessoas com metas, interesses e prazos, definidos pela academia e, portanto, ele aprende a tecer estratégias e mecanismos em relação com o “outro”.

Do mesmo modo, que são seres humanos com sentimentos, emoções e subjetividades. Tudo isto contribui para a riqueza e complexidade da tarefa antropológica, que acaba imprimindo em cada etnografia aspectos singulares, frutos dessas experiências humanas diversas. Tornando cada trajetória antropológica, uma aventura única e singular.

No período inicial da minha pesquisa, ao observar os rituais desse grupo, me vi num verdadeiro dilema. Como localizar os rituais carismáticos desse grupo de oração no seio do catolicismo? Como situá-los no interior da Igreja Católica? Mesmo porque, estes ao menos aparentemente também destoavam dos rituais carismáticos de outros grupos de oração que tive oportunidade assistir naquela época. Nos seus rituais os elementos mágicos estavam mais evidentes em comparação a estes últimos.

Os rituais carismáticos desses outros grupos de oração, não eram unicamente voltados para a cura, e também não possuíam a mesma carga emocional e dramática dos rituais de N. Sra. das Graças. Além do mais, não apareciam nesses grupos, ao menos explicitamente a crença em pecados ancestrais, ou em traumas inconscientes, com tratamentos específicos e particulares para tratar desses males.

Essas diferenças me fizeram formular duas hipóteses: a primeira reside no fato de que a administração da capela de N. Sra. das Graças e do seu grupo carismático encontravam-se nas mãos do diácono Wallace e sua família, isto teria supostamente dado maior autonomia para esse grupo no controle dos seus rituais, possibilitando uma maior liberdade inventiva e criativa dos seus cultos em relação à hierarquia da Igreja, possibilitando a entrada de muitos elementos mágicos nas suas práticas religiosas, bem como teria permitido um fluxo intenso de empréstimos culturais e religiosos diversos em rituais. A segunda gravita em torno do mito de origem da própria capela, que conta a história da sua transformação de espaço profano em local sagrado e que envolve diretamente a família Viana.

1.3 O Milagre da Santa: a criação da capela e a família Viana

Esta história conta que: no ano de 1948 em uma modesta casa de um bairro simples de Belém, uma imagem de N. Sra. das Graças impressa em um quadro teria durante uma semana vertido lágrimas. Este milagre teria sido presenciado primeiramente por uma senhora chamada Zenóbia, uma mulher de origem humilde, que lavava roupas para fora, para conseguir pagar o aluguel da casa de propriedade de Lauro Viana, que vem a ser pai de Wallace, personagem central do meu trabalho, líder e fundador da RCC em Belém e criador do grupo carismático de N. Sra. das Graças. Ao presenciar as lágrimas da Santa, Zenóbia teria chamado Lauro, sua esposa que junto com seu filho, o jovem Wallace e alguns vizinhos que também teriam testemunhado o milagre.



Figura 6: Imagem de N. Sra. das Graças
Fonte: Geraldo Ramos (Foto, 2013)

Durante uma semana a imagem do quadro teria lagrimado e este fato teria sido testemunhado por várias pessoas. Esta notícia teria se espalhado rapidamente, atraindo uma multidão de pessoas cada vez maior até aquele local, na esperança de também testemunhar este feito miraculoso e alcançar curas e outras graças da Virgem. Essas peregrinações e manifestações de devoções populares naquele lugar deram origem a uma grande procissão em homenagem à Santa, que ainda hoje, no mês de novembro (mês do milagre) sai todos os anos pelas ruas da cidade que ficam próximo à capela, localizada na rua 9 de Janeiro, atual bairro da Cremação, atualmente um ponto central de Belém, com grandes fluxos de carros e pedestres. Porém, como já foi mencionado, na época do milagre, tratava-se naquela época de um bairro simples e periférico da cidade, habitado por moradores em sua maioria das classes populares.

Inicialmente, como ocorre na maioria destes episódios que envolvem expressões espontâneas do catolicismo popular, a Igreja não reconheceu esta manifestação como milagre, e durante muitos anos essa procissão em homenagem à Santa, era feita espontaneamente pelos fiéis e organizada por Zenóbia e por Lauro Viana e sua esposa, e contavam com a ajuda de alguns vizinhos e moradores das redondezas, que além de organizarem a procissão, tinham que administrar o espaço da casa, onde a Virgem chorou, para receber a multidão de fiéis e peregrinos, que se aglomeravam até aquele lugar para rezar aos pés da imagem da Santa, em busca de milagres e curas, ou seja, a modesta casa havia se tornado um local sagrado, um espaço de intensas devoções do catolicismo popular. E Zenóbia por ter primeiramente testemunhado o milagre, havia se tornado uma espécie de “mulher sagrada”, quase uma “Santa”, e os devotos iam lhe pedir orações, preces, conselhos e tomar sua bênção. Talvez, pela sua rápida popularização na cidade e sua imagem ter sido associada á de uma “mulher iluminada”, Zenóbia veria seu prestígio atingir outras esferas e contando com o prestígio do prefeito de Belém na época, acreditou que poderia se apropriar da casa de propriedade de Lauro e palco do suposto milagre.

Deste modo, iniciou-se uma disputa entre proprietário e inquilina cuja batalha ganhou contornos políticos, pois se Zenóbia contava com o apoio do prefeito de Belém na época, que propôs a Lauro uma indenização pela casa e pelo terreno anexo a ela, ambos de sua propriedade. Este último pediu socorro a Magalhães Barata, antigo governador do Estado, e uma das figuras políticas mais importantes da história política do Pará. Com o apoio deste medalhão da política paraense, Lauro garantiu não apenas manter a propriedade do seu imóvel, mas o controle sobre a manifestação religiosa do “milagre da Santa”. E para controlar e organizar o fluxo constante de devotos e peregrinos naquele local, Lauro fundou junto com outros vizinhos, uma irmandade leiga, composta somente de homens, que além de ser responsável pela manutenção do espaço físico da casa, de administrar as visitas dos fiéis a este local, e de organizar a procissão, com o passar do tempo, em função das demandas impostas pela expansão desta manifestação religiosa, estes homens com o apoio de suas famílias e vizinhos transformariam esta manifestação religiosa, em uma grande festividade religiosa do catolicismo, uma espécie de mini Círio, composta tanto pela parte considerada mais religiosa com procissões, novenas, missas, ladainhas, entre outras práticas católicas, quanto pela parte dita profana com um arraial com brinquedos, festas, leilões, bingos, comidas típicas e shows com artistas locais. Até meados da década de 1960, esta Irmandade tomaria conta desta festividade típica do catolicismo popular. Mas, segundo informações que obtive Lauro e os outros homens da Irmandade, em detrimento do tamanho e das proporções que esta

manifestação alcançou não conseguiram mais sozinhos administrá-la e a entregaram nas mãos da Igreja, que até então tinha tido uma participação coadjuvante neste processo, se resumindo a presença de sacerdotes nas missas ou em rituais religiosos, cuja presença de um representante eclesiástico tornava-se indispensável. Junto com o controle da manifestação, Lauro deu a casa e o terreno anexo, onde acontecia o arraial e a parte profana da festa à Igreja, que a transformaria na capela de N. Sra. das Graças subordinado-a à Paróquia de Nazaré. Ao mesmo tempo oficializaria a procissão e a festa como um todo como parte do calendário oficial do catolicismo.

Apesar disso, a Igreja continuaria deixando em parte a administração da capela e a organização de seus eventos nas mãos da família Viana. Wallace que apesar de ser apenas um rapaz quando esta história começou, sempre desempenhou um papel importante nesta trajetória, participando junto com o pai e sua família ativamente deste processo. Já como um homem adulto e pai de família, Wallace continuaria ajudando na manutenção da capela e nas atividades que aconteciam nela, agora com o apoio da Igreja.

Depois da morte de Lauro e de sua esposa, Wallace e sua família permaneceram como um braço da Igreja, gozando de uma grande autonomia, mas sintonizada com as regras e interesses da mesma. No início da década de 1970, como já foi dito, Wallace se converteu ao movimento carismático, e junto com outros leigos formaria os primeiros grupos de oração carismáticos em Belém. Não demoraria muito, e ele criaria um grupo de oração, que se reuniria no interior da capela: o grupo de oração de N. Sra. das Graças.

Ainda no início desta década, Wallace teria recebido a visita do padre jesuíta norte-americano Eduardo Dougerty, um dos fundadores da RCC no Brasil. Este teria ficado hospedado por uma semana na casa de Wallace, e junto com outros leigos e sacerdotes, ajudaram a implantar os pilares do movimento carismático em Belém. No ano seguinte, receberia a visita de Jonas Abib, um dos mais ilustres líderes da RCC no Brasil, responsável pela difusão dos preceitos carismáticos, inclusive na mídia, sendo o fundador da Canção Nova. Durante a década de 1980, as relações com Wallace e alguns segmentos da Igreja se estreitaram, e ele tornou-se secretário do arcebispo de Belém na época, D. Alberto Ramos, e logo depois disso foi consagrado diácono da Igreja, o que lhe concedeu mais poderes, uma vez que, o diácono pode exercer várias funções e atividades litúrgicas, e também adquiriu mais respeito aos olhos da Igreja e dos fiéis. Igualmente lhe permitiu atuar de forma mais autônoma sobre a capela.

1.4 A memória do milagre da Santa: a família Viana e os rituais mágicos de cura carismáticos

Esta história do “milagre da Santa” nos remete a uma trama que envolve vários personagens e interesses diversos em torno de uma manifestação religiosa popular, e merecem ser analisadas com toda a cautela, podendo resultar em muitos trabalhos, com diferentes enfoques. Entretanto, meu objetivo em recontá-la, mesmo brevemente, foi o de evidenciar que este mito sagrado, que resultou na origem da própria capela, construiu no imaginário social a crença de este é um lugar sagrado privilegiado, propenso a muitos milagres e feitos prodigiosos.

Na minha visão, esse mito de origem, teria contribuído para construir, no imaginário coletivo uma memória em torno da capela, no qual as pessoas acreditam que aquele lugar é especial, fonte de milagres e curas. Essa memória social pré-existente em torno desse local é fortalecida e rei significada pelo grupo carismático estudado, que não por acaso recebeu o mesmo nome da capela da qual fazia parte, ou seja, N. Sra. das Graças. Sendo assim, os rituais carismáticos desse grupo de oração já carregados de magia, têm sua potencialidade mágica ampliada por ocorrerem num território privilegiado do sagrado, um local no qual a divindade teria vivamente manifestado seus poderes miraculosos. Articuladas, essas duas situações – a autonomia da família Viana e o mito do milagre, teriam supostamente configurado um canal propício para a entrada de outras influências religiosas e culturais, que somente bem mais tarde iriam começar a aparecer em rituais carismáticos de outros grupos de oração em Belém. Como por exemplo: a crença no inconsciente espiritual e na herança pecaminosa deixada pelos nossos antepassados através da linhagem genealógica das pessoas, que foi acima descrita.

Deste modo, Wallace é uma peça chave, se quisermos compreender como essa memória em torno do “milagre da Santa” foi atualizada e incorporada no interior das crenças e rituais carismáticos, desenvolvidos no interior da capela através dele. Primeiramente, esta memória foi transmitida por ele no seio de sua família, para depois ser trabalhada dentro do grupo de oração carismático criado por ele.

Nas duas primeiras décadas após o “milagre”, podemos supor que esta memória se manteve viva, inicialmente pela força atuante dos sujeitos que testemunharam o milagre e pelas pessoas contemporâneas a este, ou seja, que compartilharam do ocorrido, de inúmeras formas, seja porque foram até o lugar onde a Santa chorou, ou porque leram nos jornais na época, ou simplesmente porque ouviram falar. Essa memória se mantém viva, graças à

constante atualização que o mito do milagre sofre a partir da ritualização do mesmo, isto significa que o mito do milagre é atualizado pelos ritos: a procissão, romarias, novenas, arraial, festas entre outros rituais, que celebram o mito original, que neste caso, refere-se ao “milagre da Santa que chorou”, e que se articularam à memória oral, que é transmitida de geração em geração.

Durante os anos que observei os rituais da capela, pude notar como essa memória em torno do milagre da Santa era acionada por Wallace e pelos ministros mais antigos do grupo, sobretudo, por aqueles que pertencem à sua família. Tanto nas suas reuniões públicas, quando esta história era recontada, quanto nas entrevistas e depoimentos que colhi entre eles, o fato da Santa ter chorado naquele local, reforçava a ideia de que aquele lugar é mágico e propenso a realizar muitos milagres e curas. Neste sentido, não foram poucas vezes, que ouvi Wallace dizer aos fiéis: “Vamos gente, vamos pedir para Jesus nos curar, vamos pedir para ele mandar seu Espírito Santo nos libertar de nossos sofrimentos, ele vai nos ouvir, ele vai nos atender, pois aqui é lugar sagrado, Nossa Senhora chorou aqui, vamos pedir para ele interceder junto a seu filho por nós”. E incentivava os fiéis, a orarem aos pés do quadro, no qual se encontra a imagem da Santa que chorou dizendo: “Olhem meus filhos, ali está o quadro que Maria chorou, ela chorou por nós, por causa dos nossos pecados, vamos rezar aos pés dela, vamos orar para ela, para ela nos ajudar, vamos pedir para ele fazer Jesus ouvir nossas preces” Nas falas de vários fiéis que frequentavam a capela, também estava presente a história do milagre da Santa, foi assim que diversas vezes ouvi deles que passaram a participar das reuniões daquele grupo, porque naquela capela a Santa havia chorado e muitos me diziam mais ou menos assim: “Eu venho aqui porque a Santa chorou” ou então “Maria mãe de Jesus fez um milagre aqui, ela chorou, aqui tem muito milagre por causa disso”.

Como procurei demonstrar o componente da memória é um elemento fundamental na história desse grupo e, portanto imprescindível na sua trajetória como fenômeno religioso. O mito de origem da capela, baseado na história da Santa que chorou naquele local, tem alimentado as suas doutrinas e práticas religiosas de magia. A memória do milagre da Santa está diretamente vinculada à família Viana, pois a casa no qual este milagre supostamente ocorreu pertencia a essa família. E o grupo carismático ao surgir pelas mãos de Wallace no interior desse espaço trouxe consigo essa memória que tem sido continuamente resignificada pelas lideranças carismáticas dessa família, fortalecendo a crença de que seus rituais têm um potencial mágico especial por terem nascido e ocorrem no interior desse lugar sagrado.

Conforme mencionei, as narrativas e relatos das lideranças carismáticas da família Viana estão permeados por essa visão que interliga o grupo com este solo sagrado a qual faz

parte. E se incumbem de recontar essa história aos seus ministros, adeptos e fiéis recém-ingressos no grupo, mantendo acesa esta memória. Todos estes fatos me fizeram seguir as ideias de Maurice Halbwachs, que nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória por mais que pareça um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa, deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno social e coletivo, ou seja, um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes.

Aliado a esses pressupostos, também me inspirei nos ensinamentos de John Burdick (1998), resultantes de sua convivência com católicos na periferia da cidade do Rio de Janeiro. Este pesquisador vem dando ênfase às histórias de vida como fonte etnográfica, pois através dessas consegui chegar mais perto da compreensão do grau em que os participantes de grupos religiosos põem em pessoalmente em primeiro plano aqueles significados que fazem eco com suas experiências de vida particulares. As histórias de vida são fundamentais, para construir uma espécie de polifonia, para explorar diferentes grupos de adeptos.

A expressão história de vida no meu trabalho também seguiu o conceito de Langness (1973), no qual essa exprime os dados ao longo da vida de uma pessoa, tanto os relatados pela própria pessoa como os relatados por outras ou ainda por ambas, e mesmo se tais dados foram escritos ou foram colhidos em entrevistas ou em ambos os casos. Também compartilho das ideias desse autor, quando este evidencia que no trabalho de campo o pesquisador gostaria de ter presenciado explicações de cada fato significativo que ocorre numa cultura particular que ele escolheu para estudar, mas este ideal nunca ocorre, por motivos práticos, o que o pesquisador consegue é o registro de tudo o que viu, além das descrições e explicações feitas por informantes, de coisas que não presenciou.

Na verdade, ele sempre tem informações sobre um número maior de fatos do que aqueles por ele presenciados. O fato do pesquisador ter acesso a esses fatos através das informações obtidas por seus interlocutores ou pelas suas próprias observações e porque cada informante os relata como entende e porque o etnólogo pode compreender e registrá-los através da sua própria experiência idiossincrática, podemos dizer que, o volume de seus dados são biográficos.

Desse ponto de vista, como parte dos meus dados etnográficos resultam de informações de fatos que não observei pessoalmente, e que me foram transmitidos a partir dos valores subjetivos de cada um dos meus interlocutores ou mesmo os fatos no qual tive a oportunidade de presenciar também são filtrados pelos mecanismos simbólicos da minha

subjetividade pessoal. E além do mais, as experiências que as pessoas vivenciam nos rituais de cura carismáticos estão intimamente relacionadas com suas histórias de vida.

Nos depoimentos e relatos colhidos, revelam-se traumas, angústias, sofrimentos, que perpassam por acontecimentos nas vidas das pessoas. As conversões e adesões ao movimento carismático, que se fazem, sobretudo, a partir da cura, têm por trás inúmeras e diversas histórias de vida a serem relatadas. Outro ponto importante, é que o grupo carismático por mim estudado, tem suas origens, formação e organização a partir da família Viana, que ainda hoje é a sua base de sustentação.

Atualmente, as lideranças religiosas mais importantes do grupo são em sua maioria as mulheres dessa família. E a história do grupo, se confunde com a história da família Viana. Portanto, grande parte das minhas informações foi obtida pelas histórias de vida contadas pelas mulheres dessa família. Além dessas histórias, procurei me basear nos depoimentos e entrevistas de Wallace Viana que tive a oportunidade de gravar no período que estudei os rituais do grupo quando aconteciam na capela de N. Sra. das Graças. Sem dúvida, esses se constituem em uma das fontes mais preciosas que registrei, pois Wallace, como já foi dito, não apenas foi o fundador desse grupo, mas também um dos precursores da RCC em Belém. Sendo assim, sua história de vida, se confunde ao mesmo tempo, com a história da capela, do movimento carismático e do próprio grupo, merecendo por esse motivo uma atenção especial.

Os estudos de Oscar Lewis (1959) sobre família e histórias de vida também nortearam meu trabalho. Em particular sua pesquisa sobre famílias mexicanas, publicadas em um livro intitulado: *Five Families*, no qual, esse autor procurou mostrar alguns aspectos da vida cotidiana de cinco famílias. Embora, minha preocupação não gire em torno exclusivamente de uma família, me inspirei no método proposto por esse autor, no qual, oferece uma visão mais profunda de uma das famílias, através da utilização de uma técnica, onde cada membro da família conta sua própria história de vida com suas próprias palavras. Essa dimensão nas palavras de Langess nos proporciona:

Uma visão cumulativa, multifacial e panorâmica de cada indivíduo. As versões dos mesmos incidentes, relatadas por vários membros da família, atuam como verificação mais radical da integridade e validade de muitos dados e até, parcialmente, compensam a subjetividade inerente a uma única biografia (LEWIS, 1959, p.23).

Ao mesmo tempo, revelam as discrepâncias do modo em que os relatos são ditos por cada um dos membros da família. Esse método de “múltiplas autobiografias” tem ajudado a compreender que as diferentes formas dos integrantes da família Viana de narrar um mesmo acontecimento, longe de contradizer esses discursos, apenas revelam a multiplicidade de

sentidos que envolvem o mesmo episódio, e ao invés de invalidá-los acabam por enriquecê-los, ao revelar múltiplos sentidos que o mesmo fato tem para os membros de uma mesma família. Neste sentido, essa técnica metodológica também foi empregada entre os fiéis que frequentam os rituais carismáticos, sobretudo, aqueles que participam das suas reuniões desde os tempos da capela, até os dias de hoje.

Voltando ao campo, e a trajetória deste grupo, paradoxalmente ao mesmo tempo, que Wallace ganhava mais liberdade para gerenciar a capela e difundir as doutrinas e rituais de gênero carismático, setores de dentro da Igreja resistiam ou mesmo combatiam abertamente o movimento carismático, visto como “exagerado”, “mágico”, carregado de superstições, não sendo o “verdadeiro” catolicismo que deveria ser cultivado entre os fiéis. Wallace me disse, em diversas ocasiões sobre estas perseguições que ele e o grupo sofriam, especialmente, da parte de membros da Paróquia de Nazaré, na qual a capela encontra-se até os dias de hoje subordinada. Ele também me falava que só não tinha sido expulso ainda da capela, porque a Igreja tinha uma “dívida moral” com sua família um respeito à memória do seu pai, por ele ter dado a casa e o terreno que eram seus para a Igreja.

Por outro lado, Wallace argumentava que fazia parte da sua missão cristã, resistir a estes ataques por parte de alguns membros da Igreja e comparava a sua história e a de seu grupo a trajetória dos apóstolos e dos mártires do cristianismo, profundamente marcada por atribulações e percalços, muitas vezes, incompreendidos na sua missão de estabelecer as obras de Deus.

Tudo leva a crer que Wallace tinha razão em suas suspeitas, e apenas um mês após seu falecimento, o grupo de N. Sra. das Graças, foi “convidado” a se retirar da capela. Um padre da Paróquia de Nazaré, ao observar seus rituais achou que estes “não eram muito católicos” e exigiu que estes fizessem modificações nas suas práticas religiosas. Como o grupo não aceitou tais exigências, não teria lhe restado outra alternativa a não a ser a de se retirar da capela, e buscar um outro lugar para se reunir e vivenciar seus rituais.

O interessante, é que mesmo após terem saído da capela, a memória do “milagre da Santa” foi mantida pelo grupo e constantemente é ativada pelas suas lideranças, especialmente pelos membros da família Viana que aliam esta memória á memória de Wallace como fundador da RCC, mentor espiritual do grupo e um “escolhido preferencial” de Deus, capaz de efetuar muitos prodígios e milagres em nome do sagrado. Nesse ponto, me deixo guiar por Michel Pollak, que nos diz que embora, as características flutuantes, mutável da memória, tanto individual quanto coletiva estejam presentes devemos lembrar também, que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis. No caso dos

carismáticos de N. Sra. das Graças, o ponto invariável é o milagre da Santa que chorou na capela.

Este mito é atualizado e redimensionado incorporando novos elementos e se adaptando às novas exigências do presente. Até mesmo a expulsão desse grupo da capela, não foi capaz de minimizar a força que este mito exerce sobre esse grupo, muito pelo contrário este fato só ajudou a fortalecer no seu imaginário, que este é mais um obstáculo a ser vencido na sua “missão divina”, pois o inimigo na visão carismática também se esconde dentro da Igreja. E por mais que não se reúnam mais na capela onde o milagre da Santa ocorreu, suas lideranças continuam a se reportar a ele em suas narrativas míticas, reafirmando que a história do grupo está intrinsecamente ligada à história do milagre e da origem da capela, o que lhe confere um “poder especial”, enquanto agente do sagrado na realização de curas e milagres. Como suas lideranças acreditam que seu grupo surgiu no seio de um “solo sagrado”, apesar de “expulsos” de seu *locus* original, este “*mana*”, esta “força mágica”, proveniente dele teria “contagiado” esse grupo aonde quer que ele esteja.

1.5 Um Breve Balanço Bibliográfico sobre a RCC

Embora, a magia, os elementos mágicos insistissem em emergir nos rituais carismáticos por mim observados, na época no qual iniciei a minha pesquisa, eram poucas as leituras de enfoque sócio-anropológico sobre esta temática. Na verdade, até meados da década de 1990 tanto a nível mundial, quanto local ainda existiam poucas produções sobre a RCC. E a maior parte dos trabalhos que já existiam ou estavam surgindo a partir desse período, ou se debruçaram a estudar vários aspectos desse fenômeno religioso, não privilegiando a questão da magia. Na maioria das vezes, estes estudos não se debruçaram a pesquisar profundamente seus rituais, que a meu ver são essenciais se quisermos compreender o sentido, ou melhor, os múltiplos significados que estes têm para aqueles que aderem ao movimento da Renovação Carismática Católica.

No período anterior à década de 1990 apesar de serem poucas as pesquisas específicas sobre a RCC, podemos dizer que o primeiro esforço acadêmico neste sentido, data do ano de 1976, quando D. Cipriano Chagas apresentou à Pontifícia Católica do Rio (PUCRJ), uma dissertação de mestrado na qual buscou sistematizar as principais contribuições pastorais e a mensagem central da recém-fundada RCC no Brasil. O trabalho dele resumiu-se a fazer uma apresentação de documentos pontifícios que aprovaram o surgimento da RCC, e a sua incipiente organização internacional e nacional. Em sua análise, Chagas chega a desejar ao

movimento carismático sucesso, desde que esse esteja ancorado na aprovação e apoio da hierarquia da Igreja Católica no Brasil, fazendo certa apologia a esse movimento.

No ano de 1974, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) encomendou uma pesquisa sociológica sobre a RCC, para o Centro de estatística religiosa e investigações sociais (CERIS), que foi publicada no ano de 1978. A pesquisa teve como base, os dados obtidos de um questionário respondido por 1868 membros da RCC. E a partir da leitura desses dados, Pedro de Oliveira fez uma descrição detalhada da organização de sua estrutura, da sua proposta religiosa e das relações intereclesiais que a RCC tinha na época. Oliveira (2006) também procurou junto com outros teólogos da libertação assinalar as incidências da inserção da RCC no campo religioso e no catolicismo brasileiro, chegando a apontar algumas tendências, que segundo eles, esse movimento apresentava, como a não expansão da base social da RCC para além da classe média. O tempo iria se incumbir de contrariar esses prognósticos, pois em menos de duas décadas, os carismáticos não só tiveram um crescimento elevado como também rapidamente se configuraram como um movimento de massa.

No decênio de 1980, os próprios teólogos católicos, entre eles vale destacar: José Comblin, Leonardo Boff e João Baptista Libânio, chamavam atenção para a ausência de estudos específicos sobre a RCC. Ainda nesta década, surgiram trabalhos que fazem referência à RCC, entre os quais se destaca: *Templo, Praça, Coração*, tese de doutorado de Luiz Roberto Benedetti defendida pela USP em 1988. Mas como já mencionei as produções sobre a RCC aumentaram sensivelmente a partir da década de 1990. Para Maria das Dores Machado (1996), pesquisadora de carismáticos e pentecostais, os estudiosos brasileiros do catolicismo (entre eles Oliveira e Benedetti) deram inicialmente um tratamento secundário às comunidades carismáticas, limitando-se muitas vezes apenas a reconhecer a sua existência, isto reside talvez no fato de que grande parte das análises acerca do fenômeno da pentecostalização tenha sido feita por intelectuais ligados às tendências progressistas e ecumênicas das denominações históricas.

Segundo Brenda Carranza (1998), essa explicação pode estar correta, mas a autora ressalta que devemos lembrar que durante os últimos vinte anos o enfoque acadêmico, nos estudos sobre o catolicismo, esteve voltado para a compreensão das Cebs e sua ligação com movimentos sociais e políticos, deixando para segundo plano, outras expressões religiosas que iam tomando corpo, como é o caso da RCC, que embora tenha surgido no final da década de 1960 nos Estados Unidos, chegando ao Brasil no início da década de 1970, só tornou-se visível enquanto fenômeno social e midiático a partir da década de 1990. A partir desse período temos diversos trabalhos, como por exemplo: *Carismáticos e Pentecostais: adesão*

religiosa na esfera familiar, de autoria de Maria das Dores Machado publicado pela editora Autora e Associados e ANPOCS em 1996 ou *Avanço pentecostal e reação católica*, de Ari Pero Oro, publicado em 1995 pela Vozes, além de outros trabalhos e de outros autores que passariam a se dedicar a investigar a RCC em seus mais diversos aspectos. Já no ano de 1997, mais próximo do período no qual iniciei meu trabalho de campo, Reginaldo Prandi publicou *O sopro no Espírito*, fruto de diversas pesquisas realizadas sobre a RCC em São Paulo.

Prandi (1997) analisou algumas dimensões do movimento mediante as transformações do campo religioso brasileiro nos últimos anos. Neste trabalho, assim como em outras investigações desse período, a RCC foi objeto de referência tanto quando se compara o catolicismo e o pentecostalismo, como quando se fazem comparações entre a Teologia da Libertação e outras expressões religiosas no interior da Igreja Católica.

No avançar da década de 1990, o crescimento do número de pesquisas e trabalhos publicados sobre a RCC é inquestionável. Porém, mesmo com o aumento da produção bibliográfica sobre este movimento religioso, praticamente nenhuma dessas leituras havia se ocupado em analisar seus rituais e os elementos mágicos presentes nos mesmos. Algumas destas produções chegam a apontar na magia o sucesso do fenômeno carismático, entretanto, a maior parte delas não se deteve a pesquisar mais profundamente estes rituais, que a meu ver são fundamentais se quisermos compreender o sentido, ou melhor, os múltiplos significados que estes têm para aqueles que se convertem ao Movimento da Renovação Carismática Católica. Tanto no campo da Sociologia, quanto da Antropologia brasileira, não existiam praticamente pesquisas que se debruçassem a analisar os rituais carismáticos enfatizando o caráter mágico dos mesmos.

Em Belém, Heraldo Maués (2000), iniciara no final da década de 1990 uma pesquisa acerca da RCC em Belém em colaboração com jovens pesquisadores recém graduados, o que resultou na publicação de vários textos e artigos, de autoria de Maués (2000) ou em parceria com eles, ou mesmo em publicações individuais de autoria destes estudantes, que aproveitariam o material etnográfico resultante dessa pesquisa para mais tarde elaborar suas dissertações de mestrado sobre a RCC.

Esses pesquisadores eram meus contemporâneos e trata-se de Marinéia Santos (2000), Maurício de Souza (2002) e Kátia Santos (2002) e tivemos oportunidade de estabelecer um ótimo diálogo na época, compartilhamos nossas experiências de campo e “trocamos figurinhas”, discutimos nossas impressões acerca da organização, da estrutura e dos rituais carismáticos. Através desse diálogo, também pude tecer comparações entre o grupo que investigava com os outros grupos de oração carismáticos, estudados por eles, fato que

revelaria o contraste entre os rituais carismáticos desses grupos em comparação com os de N. Sra. das Graças, que pareciam ser mais “exageradamente mágicos” e destinados substancialmente para a cura. No entanto, suas dissertações ainda estavam em fase de elaboração, a maior parte das suas investigações encontrava-se como a minha na fase inicial, somente anos mais tarde, quando volto ao campo para concluir minha pesquisa sobre os carismáticos, é que os trabalhos desses autores irão ajudar de maneira mais relevante para a minha pesquisa.

Mais adiante, volto a falar dessas contribuições. Porém, os artigos que eles publicaram sejam individualmente ou em coautoria com Heraldo Maués (2000), forneceram ainda na fase inicial do meu campo, informações preciosas sobre, por exemplo: o funcionamento e a organização de um ministério de cura carismático numa famosa Paróquia de Belém, isto implica dizer que seus dados apresentam detalhes sobre: o sistema de cura carismático, quem cura, como curam, porque curam, suas técnicas e procedimentos terapêuticos, entre outros dados importantes, que me permitiram fazer comparações entre o modelo de cura carismático desse grupo, com o modelo do grupo que investigo. O artigo publicado por Maurício de Souza (2000), intitulado: Os Leigos no Altar: Catolicismo Carismático e Controle Eclesiástico, acerca das disputas entre leigos e sacerdotes pelo controle dos carismas e dos bens simbólicos no interior de um grupo carismático, lançaram luz sobre a posição ambígua no qual o movimento carismático se situava no interior da Igreja, o porquê, ora certos setores da hierarquia davam franco apoio às atividades carismáticas realizadas na capela, ou ora reprovavam suas práticas religiosas, chegando algumas vezes a tentar reprimi-las, como de fato aconteceria anos mais tarde com a “expulsão” do grupo da capela.

O aprofundamento da análise desses conflitos entre leigos e sacerdotes no universo carismático, resultaria na dissertação de mestrado de Souza, no qual esse autor se inspirou no conceito de rebeliões primitivas de Max Gluckman (1965) para interpretar esse fenômeno. Irei retomar em outro capítulo de meu trabalho, parte da argumentação teórica proposta por Souza (2000), com o objetivo de localizar o grupo de N. Sra. das Graças e seus rituais mágicos e “aparentemente” rebeldes no interior do catolicismo e da Igreja Católica.

Todavia, Maués (2000) já figurava como uma importante referência intelectual para a minha pesquisa, não apenas pela influência de suas ideias e teorias, mas pelas suas valiosas sugestões no meu trabalho de campo, no qual Maués chegou a me acompanhar em uma reunião do grupo. Na ocasião, ele teve a oportunidade de conhecer Wallace, e me confidenciou que o diácono e seu desempenho ritual, lhe fez lembrar os pajés da Vigia e sua *performance* ritual, que ele havia pesquisado alguns anos antes. Esta sua percepção veio

fortalecer a minha visão de que repousava na magia a essência dos rituais carismáticos desse grupo. Devo a esse autor também, meu primeiro contato com as leituras de Thomas Csordas (1994), antropólogo norte-americano que já vinha se dedicando há muitos anos ao estudo do fenômeno carismático nos Estados Unidos, especialmente pela porta da cura.

A partir da leitura do seu livro: *“The Sacred Self: A cultural phenomenology of charismatic healing”*, descobri que determinados tratamentos de cura, como por exemplo: o da Cura Interior e da Cura Ancestral que aconteciam na capela, também eram desenvolvidos por grupos carismáticos norte-americanos. E que estes igualmente se baseavam na noção de que a verdadeira cura carismática reside no aperfeiçoamento do *“self sagrado”*, consistindo na busca gradual de um aperfeiçoamento espiritual, que se faz pela integração, corpo, mente e espírito dos sujeitos envolvidos neste processo. Estas semelhanças entre rituais de cura carismáticos norte-americanos e rituais de cura carismáticos da capela contribuíram para reforçar a minha hipótese de que a ampla autonomia que Wallace e sua família tinham em relação à Igreja em gerenciar a capela e seus rituais, havia lhe permitido facilmente incorporar doutrinas e concepções no interior de seus rituais, que ao menos aparentemente não ocorriam em outros grupos de oração carismáticos em Belém.

O canal aberto para a entrada dessas influências pode ter sido feita inicialmente pelo padre jesuíta norte-americano Eduardo Dougerty, líder e fundador da RCC no Brasil, que como já mencionei, durante uma semana teria ficado hospedado na casa de Wallace, gozando de inteira liberdade e apoio para implantar os pilares desse movimento religioso na capela. A sua presença, talvez tenha dado vazão a uma série de crenças e empréstimos culturais diversos, que já poderiam ter ocorrido no seio carismático norte-americano e rapidamente penetrariam no interior dos rituais que iriam ser desenvolvidos na capela por Wallace e sua família. Isto explicaria, por exemplo, a crença no inconsciente espiritual, no qual se baseia os rituais de cura interior; ou a crença nos pecados ancestrais, tratados pela cura da árvore familiar, que singularmente apareciam nos rituais desse grupo carismático em relação a outros em Belém.

Todas estas questões merecem ser cuidadosamente abordadas e serão amplamente discutidas no último capítulo do meu trabalho, no qual, pretendo descrever os rituais particulares de cura inspirada em parte nos pressupostos teóricos de Thomas Csordas (1994). Enquanto isso gostaria de voltar ao início do meu campo, e as minhas inquietações em torno da ausência de uma bibliografia sócio-antropológica sobre o papel da magia nos rituais carismáticos.

Como mencionei acima, a escassa literatura no campo das ciências sociais sobre a RCC durante a década de 1980 até o início do decênio de 1990, raramente se preocupou em discutir o caráter mágico dos rituais de cura carismáticos. E mesmo, quando o interesse em investigar a RCC no Brasil cresce visivelmente no final desta década, em geral podemos afirmar talvez com algumas exceções que nas raras vezes na qual a temática da magia aparece, ela é vista como um elemento “negativo” ou “intruso” no cenário religioso brasileiro contemporâneo.

É assim que Luiz Roberto Benedetti (1988), inspirado numa perspectiva marxista em sua já citada tese: *Templo, Praça, Coração*, nos informa ao comparar o pentecostalismo clássico com o pentecostalismo católico que não há propriamente magia neste último, em razão deste ter originado no seio da classe média, enquanto que no primeiro a magia estaria mais evidente em função da sua intrínseca ligação com as classes populares. Seguindo esse mesmo prisma, o autor interpreta o fenômeno da cura, e afirma que na cura pentecostal católica, há uma recusa da magia, o que constitui na sua visão um dos aspectos de sacralização da modernidade. Ainda segundo Benedetti, este perfil só se modificaria, quando o pentecostalismo católico visou atingir as classes populares no seu processo de expansão, incorporando elementos e recursos mágicos em seus rituais.

Anos mais tarde, Reginaldo Prandi (1997) em seu já citado livro: *Um sopro no Espírito de 1997* nos diz ao comparar o catolicismo de tendência progressista com o catolicismo carismático que mais uma vez o catolicismo se enchia de magia e se esvaziava de um conteúdo político. Em um texto de 1998, intitulado: *Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências*, Brenda Carranza (1998) como o próprio título sugere procura mostrar como a RCC, foi paulatinamente modificando algumas das duas características em detrimento de ter se distanciado da sua proposta inicial de ser um movimento ecumênico para tornar-se um fenômeno religioso de massa, ao ser escolhido como movimento preferencial de alguns segmentos da hierarquia da Igreja Católica, para conter a perda de fiéis, sobretudo, para as igrejas neopentecostais.

Entre uma série de medidas adotadas com este propósito, a autora destaca a ampliação do público da RCC, para além da classe média seu primeiro alvo, estendendo-se para as camadas mais populares do catolicismo. Segundo Carranza (1998), essa conquista só foi possível pela capacidade que a RCC teria demonstrando em entrar em sintonia com o imaginário mítico miraculoso, presente na religiosidade popular, utilizando-se de uma série de recursos religiosos, como por exemplo: cura, libertação, milagre, exorcismo entre outros, e incorporando habilmente elementos subjetivos, como por exemplo: emoção, sentimento,

conforto, tranquilidade. Na sua visão, outro motivo dessa penetração nas camadas populares reside no resgate que a RCC faz, na Igreja Católica, do imaginário demoníaco, tornando o demônio à etiologia dos conflitos e problemáticas sociais, fazendo dele um elemento estruturante da realidade, o que provoca um deslocamento da explicação da realidade e suas relações historicamente construídas, para intervenções mágicas, determinadas de maneira sobrenatural.

Contudo, é válido ressaltar, que estes trabalhos não tinham como foco a magia, gravitavam em torno de outras questões e aspectos que envolvem a RCC, procuraram, por exemplo, mostrar como esta se situa e se movimenta no seio do catolicismo e da hierarquia católica, evidenciando o impacto desse fenômeno religioso no cenário religioso atual, seus desdobramentos, enfatizando como paulatinamente este movimento aos poucos foi transformando a sua experiência religiosa em uma mercadoria submetida às leis da concorrência no mercado de bens simbólicos, entre outras coisas. No entanto, não pude desprezar o forte componente de classe que surge quando a palavra magia é tocada nestes textos. Geralmente fazendo uma associação entre esta e às camadas populares.

De acordo com esta perspectiva, quanto mais próximo o pentecostalismo se situa das classes populares, mais mágica tende a serem suas características. A magia e os recursos mágicos oferecidos pelos carismáticos aparecem como um elemento atrativo dos setores desprivilegiados da sociedade, pois amortecem a aflição sofrida pelos fiéis diante de realidades sociais caóticas, na qual as agências seculares (Estado, escola, direito, saúde...) estão cada vez mais ausentes. Deste modo, a RCC mais uma vez afastaria o catolicismo de uma postura mais política e racional, na orientação dos seus fiéis, incentivando-os a uma explicação mística da realidade. E com isso, os carismáticos também teriam dado um passo atrás na modernidade, já que segundo Benedetti(1988), uma das características da sacralização da modernidade seria justamente a recusa da magia.

Embora, seja inegável que as religiões, sobretudo, as com um perfil mais mágico e emocional possam atrair em especial as classes populares, em detrimento da situação de abandono, na qual estas em geral vivem isto necessariamente não exclui outros segmentos sociais, como a classe média e alta. Na capela de N. Sra. das Graças, pessoas de classes sociais diferentes faziam uso dos mesmos serviços mágico-religiosos, portanto a interpretação classista da magia não dava conta desta realidade. Dentro dessa linha de abordagem outro ponto frágil em relação ao contexto social observado reside em associar o uso da magia á classes populares pelo viés do nível de escolaridade. Neste sentido, quanto menor é o grau de

estudo formal das pessoas, mais propensas estas estariam de procurar religiões de perfil mágico para aliviar seus sofrimentos e resolver seus problemas.

Vários exemplos poderiam ser dados para desconstruir esta visão, que evidenciam que independente do nível de instrução intelectual dos indivíduos, estes frequentam religiões diversas, inclusive as que são ao menos aparentemente mais “exteriormente” mágicas em relação às outras. No que tange o grupo carismático por mim observado, suas reuniões sempre foram frequentadas, e ainda atualmente contam com a participação de sujeitos de estratos sociais diversos, e de diferentes graus de escolaridade, chegando a ter entre os ministros carismáticos dois médicos e três psicólogas. Portanto, as teorias acima expostas que associam religiões mágicas com um público de baixo poder aquisitivo ou pequeno grau de escolaridade, a que tudo indica parece não explicar a realidade social no qual me deparei na capela. Entretanto, quando começava a esboçar estas críticas, e a me familiarizar com a literatura sócio- antropológica sobre a RCC, por razões pessoais que não cabe aqui discutir interrompi minha pesquisa sobre os carismáticos e infelizmente não conclui meu trabalho.

1.6 Os rituais carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças nos tempos atuais

Após dez anos, volto ao campo, e como descrevi no início desse capítulo, nem a morte de Wallace, e nem mesmo a “expulsão” da capela, foi capaz de conter o grupo carismático de N. Sra. das Graças, que continua mais vivo do que nunca, e se reunindo em outro local, usando o mesmo nome, sob a liderança de Socorro Viana (filha de Wallace), que conta com o apoio de várias pessoas, sobretudo, as mulheres da sua família: sua mãe Dona Nenê e de suas irmãs Graça e Linda, que também exercem funções administrativas e religiosas significativas, bem como também são lideranças expressivas do grupo. Mesmo na época que Wallace estava vivo, como vimos Socorro Viana já ocupava lugar central no grupo, e dividia o espaço do “palco” com ele, conduzindo os rituais do mesmo.

Aliás, era Socorro que essencialmente ajudava a criar a atmosfera, o clima dramático que aos poucos tomava conta de todos naquele local. Com a morte do seu pai, ela assumiu o controle da direção das reuniões. Ela também continua sendo uma das mentoras intelectuais mais importantes do grupo, e na maioria das vezes, é ela quem desempenha a função de “inventar” ou “copiar” os elementos e atividades religiosas que compõe os rituais do Grupo. Outros ministros e ministras ajudam a realizar as atividades organizacionais e rituais do grupo. Mas, os ministérios são em sua maioria constituídos de mulheres, e são essas,

especialmente as mais antigas do grupo, as lideranças religiosas mais importantes. Todas essas lideranças desempenham tarefas e funções religiosas, dadas a elas de acordo com os dons que recebem do Espírito Santo.



Figura 07: Fiéis reunidos no Convento Rainha dos Corações (local onde o grupo de N. Sra. das Graças se reúne hoje)

Fonte: Geraldo Ramos (Foto, 2013)

Na época da capela, o grupo chegou a contar com 42 ministros, sendo 30 mulheres e 12 homens. Atualmente o total é de 23 lideranças, dos quais 15 são mulheres e 08 homens. Como vemos, o número de ministros diminuiu consideravelmente em relação ao tempos em que o grupo se reunia na capela, caindo quase pela metade. Entretanto, essa redução ocorreu por vários motivos, e não em função de antigos ministros terem abandonado o grupo, ou o movimento carismático. Uma das razões, é que várias dessas lideranças saíram desse grupo para formar novos grupos de oração, o que, aliás, é muito comum entre os carismáticos, que são incentivados a expandir o movimento, a partir da formação de novas células. Outra razão é que com a mudança de local, alguns membros preferiram integrar outros grupos mais próximos de seus locais de residência. Em função dessa mudança, o grupo atualmente está em fase de reestruturação, se adaptando às condições físicas do novo lugar onde se reúnem, pois antes contavam com mais espaços, o que possibilitava um número maior de Ministérios,

portanto de ministros. Atualmente, também estão em fase de preparação espiritual de novas lideranças para assumir atividades e funções rituais dentro do grupo. Das suas lideranças mais antigas, além das mulheres da família Viana: Dona Nenê, Graça, Socorro e Linda, permaneceram Ângela, Irene, Humberto, Claudia, Luciana, Célia, Miriam, Raimundo e José. No entanto, é muito comum que antigos ministros apareçam para participar dos seus rituais, na maioria das vezes observei que não se trata apenas de uma visita esporádica, mas de uma relação sólida e constante, pois ainda que não façam mais parte do grupo, continuam mantendo um contato íntimo e próximo, que ocorre seja porque participam de inúmeros eventos e atividades carismáticas em comum, ou mesmo através de uma relação de amizade e convivência que continuam mantendo ao longo dos anos.



Figura 08: Ministra Socorro Viana, mais importante líder carismática do grupo de N. Sra. das Graças
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2012)

Seus rituais permanecem voltados essencialmente para a cura e continuam carregados de magia. Esta empreitada não foi fácil, logo que foram convidados a se retirar da capela, peregrinaram por vários lugares, que lhes permitiram provisoriamente vivenciar suas práticas religiosas, até finalmente serem abrigados pelas freiras do convento “Rainha dos Corações”, que lhes cederam um espaço nesse local. Essa mudança impôs algumas limitações ao grupo, que antes tinha ampla autonomia e controle sobre a capela, e podia realizar suas reuniões e

atividades durante todos os dias da semana, e agora só podem fazer suas celebrações nas quartas-feiras. Além disso, a capela era um local mais estruturado em comparação a esse novo lugar onde se reúnem, pois essa possui vários ambientes em seu interior, o que possibilitava a realização de diversas práticas religiosas, bem como de inúmeras atividades naquele lugar. A mudança de local, talvez em razão de ter se deslocado para um bairro mais periférico, também trouxe alterações no perfil do público que frequenta as suas reuniões, pois atualmente é composto mais de pessoas das camadas populares.



Figura 09: Ministros Carismáticos durante o ritual
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013)

Quanto ao quesito gênero, a maior parte é do seu público continua sendo constituída por mulheres, embora o número de homens não deva ser desprezado. Quanto o critério da idade, apesar da maioria dos seus participantes serem adultos, existe uma parcela considerável de jovens que frequentam suas reuniões, inclusive entre seus ministros. No tempo da capela, que fica localizada em um bairro mais central contava entre seus participantes com o expressivo número de pessoas da classe média, e não raras vezes da classe alta. No entanto, ainda que em menor quantidade pessoas dos setores médios da população continuam presentes nas suas reuniões. Mas uma boa parcela do seu público é composta de fiéis que

frequentam as reuniões do grupo desde a capela, independente da classe social a que pertencem, essas pessoas são aquelas que efetivamente construíram uma identidade carismática, mantendo fortes vínculos com esse movimento e com esse grupo. Seus rituais não perderam o sentido mágico e o caráter dramático, como demonstrei no início da minha exposição.

Também mantém a antiga estrutura ritual da capela que continua se alimentando da mesma visão holística, baseada na ideia de que a verdadeira cura deve ser buscada em sua totalidade, ou seja, de um aperfeiçoamento espiritual que só pode ser alcançado de forma a integrar corpo, mente e espírito. Tiveram que adaptar um depósito anexo a esse prédio para fazer atendimentos particulares, que seguem o mesmo padrão dos rituais de cura ancestral, interior e de libertação que eram realizados na capela, e que mencionei anteriormente. Entretanto, ocorrem de forma mais restrita em função das condições mais simples desse espaço, diferentemente de quando aconteciam na capela e contavam com mais conforto e estrutura. Em razão de serem realizados no interior de um espaço improvisado e cedido pelas freiras, só podem ser feitos no mesmo dia em que ocorrer os rituais públicos, o que impõe um tempo menor na execução dos mesmos.

Na capela, esses rituais aconteciam em dias específicos e durava a tarde toda o que lhes garantia uma riqueza simbólica impressionante. No entanto, apesar dessas restrições espaciais, a capacidade criativa e inventiva desse grupo não deve ser desprezada, e se os seus rituais particulares sofreram em certas medidas limitações, por outro lado, suas reuniões públicas têm cada vez mais incorporado elementos, técnicas e recursos mágicos surpreendentes. São rituais com óleos consagrados, círculo do sal, azeites, suco de uva, com o manto vermelho de Nossa Senhora, entre tantos outros rituais, objetos e práticas religiosas que ajudam a compor esse cenário religioso e revelam a imensa capacidade desse grupo de estar sempre recriando seus mitos e símbolos cósmicos a partir de novas roupagens.

Contudo, observei que nesses dois últimos anos em que restabeleci contato com esse grupo, que eles criaram estratégias para superar ou minimizar essas restrições espaciais. Uma delas é o atendimento particular feito pelas suas lideranças na casa dos fiéis, isto tem possibilitado dar continuidade aos longos rituais particulares de cura ancestral, interior e o de libertação. Neste período também tenho notado que esse grupo cada vez mais vem conquistando a confiança e o respeito das freiras, que apesar de não participarem dos seus rituais, estão cedendo outros espaços para que o grupo realize suas atividades. Isto tem permitido, por exemplo, que durante as reuniões, um grupo de ministros faça a suas

intercessões dentro da igreja do convento, dando-lhe mais conforto e privacidade. Antes tinham que ficar espremidos numa sala que funcionava como depósito do convento.

Além disso, estão melhorando as instalações no qual ocorrem seus rituais públicos, deixando-os cada vez mais parecidos com uma capela, assim como vem fazendo ajustes na sala anexa a esse espaço, que servem para seus tratamentos particulares, garantindo mais conforto para seus ministros desenvolverem suas atividades e poderem melhor receber seu público.

Vale ressaltar, que as mudanças sofridas em suas práticas religiosas também se deram pelo fluxo da dinâmica das relações sociais, o que envolve fatores históricos e sociais, bem como, múltiplos empréstimos de ordem religiosa e cultural. No processo histórico que já ultrapassam mais de quarenta anos, é natural que mudanças tenham acontecido no movimento carismático. E ao longo da sua existência de mais de trinta anos, o grupo carismático de N. Sra. das Graças e seus rituais religiosos também sofreram alterações provocadas por razões diversas, como todo fenômeno social. Porém, como demonstrei essas mudanças não alteraram a sua estrutura ritual nem reduziram sua capacidade imaginativa e criativa.



Figura 10: Local onde os ministros carismáticos realizam os rituais de cura ancestral, de memórias e libertação.
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013)

É incrível como preenchem seus rituais com elementos, objetos e técnicas mágicas. São rituais com óleos consagrados, suco de uva (vinho), de azeites, trigo, cinzas manto vermelho de Nossa Senhora, entre tantos outros elementos que compõe esse universo mágico-religioso. Impressiona também os relatos dos seus ministros, que acreditando serem tomados pelo Espírito Santo, alegam sentir várias sensações corporais como, por exemplo: o calor da divindade em suas mãos no momento no qual estão curando os fiéis, ou um tremor, ou fortes dores de cabeça quando inversamente são perseguidos pelas entidades malignas. Os depoimentos dos fiéis e especialmente daqueles que se submetem aos seus tratamentos particulares, seguem o mesmo padrão de narrativas fantásticas, com visões, sonhos, imagens e até mesmo sentir o toque da divindade em seus corpos. Da minha parte, meu interesse gravita em torno de interpretar segundo a fala de meus informantes, o que significa para eles essas sensações, e essas experiências de ser arrebatado pelo Espírito Santo. Na minha visão, estas experiências revelaram que os rituais de cura carismáticos, são essencialmente mágicos, e significam um caminho fundamental se quisermos entender o porquê do Movimento Carismático rapidamente ter se tornado um fenômeno religioso de massa, e as configurações e recomposições que estão sendo delineadas a partir de sua inserção no campo religioso brasileiro atual.

Mas, apesar do campo insistir em me levar ao encontro dessas múltiplas experiências mágico-religiosas de cura, a bibliografia acadêmica acerca da RCC, continua em grande medida silenciosa sobre esta questão. Sem dúvida, nos últimos dez anos, houve um crescimento substancial de pesquisas, que resultaram em uma ampla produção de artigos, textos, livros, dissertações e teses, que buscaram analisar diversos aspectos desse fenômeno religioso.

Em termos gerais, com algumas exceções, a temática da magia e a interpretação dos rituais mágicos de cura carismáticos permaneceram em segundo plano como objeto de investigação sócio-antropológica. Na maioria dos casos, esses trabalhos, seguiram com certas variantes e algumas novidades, a mesma direção da linha de abordagem do período anterior e empenharam-se em interpretar o fenômeno religioso da RCC, num quadro mais amplo de transformações sociais pelo qual passou a sociedade, buscando localizar esse movimento religioso e a sua importância no contexto atual, a partir de uma lógica mercadológica, na qual o cenário religioso é concebido como um campo de disputa entre religiões diversas. Sem querer desprezar a relevância dessas pesquisas que seguem essa perspectiva. Na minha percepção valorizar as experiências subjetivas individuais do humano com o sagrado, tentando compreender os sentidos dessas experiências místicas para os sujeitos envolvidos

nesses processos pode representar uma valiosa porta de entrada para compreendermos as razões que levam às pessoas no contexto atual moderno e secular a aderirem a esse movimento religioso, e a outros com fortes características mágicas, assim como, pode nos ajudar a entender os motivos de sua rápida expansão da RCC como fenômeno religioso na contemporaneidade.

Em minha opinião, um caminho promissor para desvendar essas questões, é procurar compreender como a magia atua no contexto atual, buscando apreender como determinadas religiões formulam e elaboram seus recursos mágicos a partir de inúmeros empréstimos religiosos e culturais, adaptando-os segundo as necessidades e demandas individuais e coletivas do tempo presente. No caso dos rituais carismáticos, isto implica analisar de que maneira este fenômeno religioso recupera símbolos, signos, objetos e práticas religiosas do seu amplo e vasto panteão mítico tradicional católico acrescentando a eles novas características e significados. E no caso mais específico dos rituais de cura carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças, a releitura da sua herança simbólica católica está intimamente relacionada a uma das tradições mais importantes do catolicismo, a devoção à Maria e suas aparições ao longo da história. Este vínculo é tão forte, que como vimos, o milagre da Santa preenche seus rituais de um corolário mágico alimentando no grupo a crença de que esses são extremamente miraculosos.

Essa identificação com Maria é algo comum a todo movimento carismático, porém como costuma lembrar Socorro Viana: “Aqui a Santa chorou, por isso aqui tem tantos milagres, tantas curas”. Deixando claro que nem todos os grupos tiveram o privilégio de surgir em um “solo sagrado”, escolhido pela própria Nossa Senhora para se manifestar e operar milagres. Socorro ainda me informou, que por essa razão, diferentemente da maioria dos grupos carismáticos, que recebem nomes do tipo “O Espírito Santo é Nossa Morada” ou “Jesus é Nossa Bandeira”, em suma que valorizam a segunda e a terceira pessoa da Trindade, o grupo dela homenageia a Virgem Maria, ao ter recebido o nome de N. Sra. das Graças, reafirmando sua relação com Nossa Senhora.

CAPÍTULO II: A CURA ENCANTADA: OS RITUAIS MÁGICOS DE CURA DO GRUPO DE N. SRA. DAS GRAÇAS

Quem tem a oportunidade de assistir a uma missa, congresso, retiro, conferência, ou qualquer outro evento promovido por integrantes da Renovação Carismática Católica poderá se surpreender, sobretudo, se este for seu primeiro contato com reuniões de gênero carismático, com aqueles que presidem os mesmos, sejam seus sacerdotes ou ministros leigos, que costumam falar de uma forma autoritária, bailar ao ritmo da música, orar em “línguas incompreensíveis”, gesticular muito, entoar algum canto, invocar seres metafísicos, transmitindo os poderes desses seres ao auditório congregado em torno de si e mediante conjuros sanar enfermos e exorcizar demônios. Também poderão vê-los aspergir água benta e sal no lugar onde celebram seus encontros, ou nas cabeças e em várias partes dos corpos dos fiéis presentes. Ou assisti-los invocar seres espirituais para ajudá-los a vencer as entidades malignas contra os quais travam uma batalha espiritual. Podemos notar que algo semelhante ocorre nas cerimônias dirigidas pelos pastores de alguma igreja pentecostal, mas que também estão presentes em rituais executados pelo xamã quando ele, por exemplo: expulsa os maus espíritos de um lugar, ou realiza uma limpeza em uma pessoa que foi enfeitiçada por algum feiticeiro, com a finalidade de remover tal feitiço e devolver-lhe a saúde e a paz desejada.

Nos rituais desenvolvidos pelo grupo carismático de N. Sra. das Graças, estes aspectos também estão presentes, portanto não é difícil identificar semelhanças entre o papel executado por suas lideranças com o que é desempenhado por pastores, xamãs, magos, bruxos ou feiticeiros em suas atividades religiosas. Apesar das inúmeras diferenças que existem eles e seus sistemas cosmológicos, que não devem ser desprezadas, na minha visão, há algo em comum entre estes personagens, que gira em torno de todos buscarem uma comunicação com o transcendente através da magia. Muitas vezes, se utilizando de técnicas, objetos e recursos mágicos semelhantes, algumas vezes com o mesmo objetivo, e desempenhando uma função similar e com uma atuação performática semelhante.

Em todos esses personagens- sacerdotes e ministros, pastores, xamãs e feiticeiros – apesar das suas diferenças, há elementos que compartilham e que por momentos parece tratar-se de um mesmo personagem. Em certas ocasiões, esta confusão provém das suas funções, às vezes não tão diferenciadas, que realizam o mago, o feiticeiro, ou o sacerdote / ministro carismático, como reportam alguns estudiosos desse tema. Por exemplo: Julio Caro Baroja adverte que “um conjura, e o outro normalmente ora e sacrifica. Porém algumas vezes o sacerdote recorre a práticas mágicas, a conjuros e o mago a orações e sacrifícios” (CARO

BAROJA, 1996, p. 61). Por outro lado, esta confusão pode igualmente referir-se aos elementos que compartilham. Entre esses, podemos dizer que há uma espécie de consciência coletiva formada por um conjunto de ideias, crenças e sentimentos em torno do sagrado e suas representações, assim como também certos rituais, orações e objetos de culto (DURKHEIM, 1989).

Outro elemento que os tornam semelhantes se assenta na credibilidade que lhe outorgam os indivíduos e a comunidade a que pertencem, pois em todos estes casos esta se baseia na eficácia de seus atos. Contudo, uma observação mais apurada nos revela que esses possuem elementos diferentes, e que por esta razão também expõe a sua diversidade. A maior diferença entre uns e outros, talvez resida no fato de que os ministros e sacerdotes carismáticos tenham que se manter dentro das ideias que conformam a doutrina da Igreja Católica e das normas que regem a disciplina de sua hierarquia, enquanto os magos, bruxos e feiticeiros não possuem este vínculo e, portanto, em contraste com os anteriores gozariam de inteira liberdade para pensar e atuar. Entretanto, esta diferença deve ser relativizada, porque alguns segmentos da Igreja, independentes da sua posição na hierarquia católica não concordam com os princípios e nem com as atitudes que assumem tanto os fiéis como os sacerdotes que se identificam com este movimento. Se posicionando ou de forma indiferente, ou abertamente contra a conduta que assumem os sacerdotes e ministros carismáticos durante suas celebrações. Esta última situação, conforme já foi dito, levou a expulsão do grupo que estudo do local original onde se reunia anteriormente, pois um padre da Paróquia, no qual este se encontrava subordinado não viu com “bons olhos” suas práticas religiosas, achou que elas eram “pouco católicas” e muito mágicas e “supersticiosas”, e exigiu que o grupo fizesse modificações nos seus rituais. Como o grupo não aceitou tais exigências teve que achar outro local para se reunir.

Em Belém, ainda atualmente é muito difícil encontrar sacerdotes que assumam uma identidade carismática, na maior parte dos casos, no máximo afirmam serem simpatizantes desse movimento, e incorporam algumas de suas doutrinas e características ritualísticas nas suas celebrações. Quanto aos magos, feiticeiros e bruxos também não possuem uma liberdade ilimitada para atuar, uma vez que também são personagens inseridos dentro de um sistema social, portanto agem conforme um código de crenças, valores e regras que devem ser seguidas e respeitadas.

Embora, na cidade de Belém, sejam poucos os sacerdotes que se assumam como carismáticos, eles existem e atraem um grande público para suas missas e eventos religiosos, que mais parecem espetáculos. É o caso do padre Eloy, que sentiu na própria pele a

perseguição de alguns segmentos da hierarquia da Igreja, que não concordavam com suas práticas religiosas vistas como “exageradamente mágicas” e por conta disso acabou sendo transferido para outra paróquia. Então como estratégia, ele passou a realizar suas missas e reuniões como capelão da polícia militar, nas capelas que estão subordinadas a esta instância de poder, escapando de um controle direto da hierarquia católica.

Outro caso interessante de sacerdote carismático é o do já falecido padre Marinho, que também sofreu represálias dentro da Igreja por ter abertamente aderido ao movimento carismático. Em suas missas, que eram bastante concorridas, este padre chegava a caminhar entre os fiéis, e com um simples toque das suas mãos fazia as pessoas repousarem no Espírito Santo. Mas, um dado curioso desta história é que padre Marinho inicialmente nutria um sentimento de rejeição em relação aos carismáticos, não concordava com suas ideias e com a postura de seus integrantes, e combatia abertamente suas doutrinas e práticas religiosas. Entretanto, um dia ao andar pela igreja, próximo ao altar, padre Marinho sentiu um vento forte e quente tomar todo o seu corpo, o que fez com ele perdesse o seu equilíbrio e adormecesse no chão por uns vinte minutos, ao despertar ele teve a certeza de ter sido arrebatado pelo Espírito Santo, uma sensação de paz e de alegria tomou conta de todo o seu ser, e uma vontade imensa de pregar a palavra de Deus e espalhar as maravilhosas obras de Jesus e do Espírito Santo para as outras pessoas. Segundo padre Marinho, a partir deste momento, ele teve certeza que tinha sido escolhido como um instrumento divino, e desde então se converteu ao movimento carismático, tornado-se um dos sacerdotes mais ativos e fervorosos defensores desse fenômeno religioso.

Com padre Eloy a conversão à Renovação, não foi diferente. Em uma das nossas inúmeras conversas, ele me contou que um dia no meio de suas orações, sentiu um calor que começava pelas suas mãos, e depois ia aos poucos percorrendo todo o seu corpo, ao mesmo tempo, que foi sendo invadido por um sentimento de paz e de tranquilidade. Então de repente, ele começou a orar em línguas e me disse que apesar de ser difícil expressar em palavras esta experiência, a sensação é de perder o controle do seu corpo e poder sentir uma força poderosa preenchê-lo desde os dedos do pé, até os fios do cabelo. Este episódio lhe deu a plena convicção de ele deveria tornar-se um sacerdote carismático, pois ele havia sido chamado pelo próprio Espírito Santo, para cumprir esta missão de curar e socorrer as pessoas, através dos poderes que o sagrado lhe conferiu para agir em seu nome. Experiência semelhante foi vivida por Wallace Viana, que no momento de suas orações diárias também foi tocado pelo Espírito Santo, quando uma onda de calor invadiu seu corpo e de repente começou a orar em línguas.

Depois deste episódio, Wallace compreendeu que precisava compartilhar com as outras pessoas esta experiência milagrosa e se sentiu fortalecido em sua missão de ajudar a solucionar os problemas e aflições humanos, através dos dons que passou a receber do Espírito Santo, ao mesmo tempo, que entendeu que fazia parte de seu empreendimento apoiar sacerdotes e outros leigos a difundir as ideias e práticas religiosas da RCC, ajudando a formar junto com estes vários grupos de oração carismáticos em Belém, inclusive o de N. Sra. das Graças. Anos mais tarde, ele se tornou diácono e buscou fortalecer as doutrinas e práticas religiosas da RCC dentro da Igreja. Como clérigo passou a realizar uma série de atividades litúrgicas, que um leigo não podia. Isto permitiu que ele e seu grupo tivessem uma maior autonomia e liberdade para “criar” e “inventar” seus rituais, que como já demonstrei são essencialmente mágicos. São rituais com óleos, sal, trigo, azeites, com imposição das mãos, oração em línguas, toque do Santíssimo, manto sagrado, entre outros elementos, técnicas e objetos mágicos. Nas inúmeras histórias de conversões de leigos à RCC, igualmente surgem relatos e depoimentos que narram experiências de êxtase, sonhos, visões, vozes, que revelam que foi através de um íntimo contato com as divindades cristãs que estes aderiram ao movimento carismático.



Figura 11: Objetos utilizados nos rituais mágicos de cura.

Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Hoje em dia, assistimos a transfiguração do cristianismo, particularmente do catolicismo em toda América Latina. Em algumas ocasiões, como ocorre com algumas manifestações do catolicismo popular são os fiéis que decidem a forma que adotam e a

direção que seguem. Porém em outras, como ocorre com a RCC, são seus sacerdotes, mas, sobretudo, suas lideranças leigas que definem a forma e a direção que adotam e seguem esta versão do catolicismo. Em ambos os casos, são relações vividas em constante negociação e conflito com a Igreja, ora conseguindo apoio de alguns setores da sua hierarquia ora sendo perseguidos por outros. Neste sentido, algumas das perguntas que surgem são as seguintes: como é a religião que emerge no início deste século? Qual será a direção que seguirá? É a magia e são seus rituais que marcam a direção que segue esta religião? Considero a magia como uma das possíveis chaves para a interpretação do fenômeno da RCC, desde que não se atribua ao termo magia um sentido negativo e preconceituoso. Por isso, não tenho receio em afirmar que as práticas de cura do grupo carismático de N. Sra. das Graças podem ser interpretadas como ações mágicas. Aqueles que aderem particularmente a esse movimento e a outros de influência neopentecostal mantém viva a visão mágica das religiões populares, de origem cristã ou afro-brasileira.

Entretanto, se a magia se apresenta como um ponto fundamental para compreendermos o cenário religioso contemporâneo e a propagação de inúmeros movimentos religiosos de perfil mágico na atualidade, inclusive no seio do catolicismo, com o surgimento da Renovação Carismática Católica, ainda são poucas as leituras de enfoque sócio-antropológico sobre este tema. No que tange o movimento carismático e o caráter mágico dos seus rituais, a meu ver são questões ainda pouco exploradas, portanto, merecem uma análise antropológica mais cuidadosa.

2.1 Magia x Ciência – Arcaísmo x Modernidade – Magia x Razão: o paradigma da secularização e um breve debate no campo sócio-antropológico

Uma das razões que talvez explique a aparente miopia dos pesquisadores em analisar o fenômeno da invasão da magia e a profusão de ritos e movimentos religiosos diversos no contexto atual, é porque esse contradiz a tese de secularização que durante muito tempo teve uma grande aceitação no campo das ciências sociais, tornando-se um tema clássico da sociologia religiosa. Esse modelo teórico pressupunha que a urbanização era um processo irreversível e, sobretudo secular, e com sua instalação no seio da sociedade, a fé e as práticas religiosas fatalmente entrariam em declínio, ou como bem sintetizou Peter Berger (1994), a secularização seria o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura se subtraem à autoridade das instituições e símbolos religiosos”. Segundo os adeptos desse paradigma, o

impacto da secularização das consciências é um dos fatores mais importantes desse processo, que levaria a um movimento do pensamento em direção à racionalidade.

Embora não haja um consenso entre os autores sobre quais características definiriam o pensamento racional, desde Frazer (1983), grande parte do debate antropológico se ocupou do problema da racionalidade das crenças mágicas. A questão central que envolveu essa polêmica residiu na suposição da existência ou não de padrões universais de pensamento. As posições diante dessa questão variavam de acordo com as definições que foram dadas ao próprio conceito de racionalidade.

Para Lévy-Bruhl (1951), por exemplo, a racionalidade se definiria por uma coerência interna de um sistema de pensamento, ausente no pensamento místico, portanto para ele o pensamento mágico seria pré-lógico e algo pertencente ao universo dos povos primitivos. Já para outro autor clássico da antropologia Evans-Prichard (2005) a racionalidade não poderia ser reduzida a coerência lógica, e um pensamento poderia ser coerente e místico ao mesmo tempo. No conjunto de crenças que compõe o sistema de bruxaria, o africano pensa, na verdade, de maneira tão lógica quanto o ocidental na rede do pensamento científico. O que para ele definiria a racionalidade é a sua capacidade de adequação à realidade objetiva. À luz dessa definição de Pritchard (2005) qualificaria a bruxaria entre os povos africanos zande, por ele pesquisado como irracionais. Mas como disse anteriormente não há um consenso quanto a essa qualificação. Paula Montero (1994) ressalta que diferentemente de Pritchard (2005), o antropólogo inglês Peter Winch acredita que não há critérios universais para definir a racionalidade. Diferentes crenças tidas como irracionais pelo observador que as analisa de acordo com seus critérios podem ser vistas como racionais sob os critérios de racionalidade na cultura em que ocorrem.

Todavia, o problema da racionalidade não se resume apenas ao aspecto lógico ou à coerência interna do pensamento. Montero (1994) nos mostra, que vários autores, entre eles: Thomas O’Dea (1983) - acreditam que uma das consequências do processo de secularização sobre o pensamento religioso, diz respeito ao aspecto emocional da experiência religiosa. Deste modo, a secularização implicaria uma mudança significativa do pensamento humano, caracterizada pela ruptura entre pensamento e emoção, uma vez que a racionalização supõe uma atitude relativamente livre de emoção com uma maneira de pensar o mundo através do uso da lógica e não do simbolismo emocional. Além do mais, o processo de secularização também implicaria no questionamento da própria natureza e o lugar do sagrado nas sociedades contemporâneas, levando a um processo de desaparecimento do sagrado em função da “dessacralização das atitudes com relação à pessoa e coisas” (MONTERO, 1994).

Acredito que é necessário superar essa estreita polarização que coloca o pensamento mágico num ou noutro extremo da oposição entre razão e emoção. O importante é analisar o modo particular que o pensamento mágico é capaz de agir como sistema reflexivo, levando em conta os dilemas e conflitos colocados pelas condições de vida secularizadas. E é o que me proponho a fazer a partir da minha experiência de campo entre os carismáticos do grupo de oração de N. Sra. das Graças em Belém.

A questão é que o paradigma da secularização, durante o período de sua hegemonia, impediu que muitos pesquisadores enxergassem o que hoje parece óbvio, que a evasão do sagrado nos moldes que pretendiam contê-lo- as instituições religiosas- para outras áreas da vida humana não é sinônimo de desaparecimento e, sim, de transformação da religião. E as fissuras desse paradigma se exteriorizaram pela presença barulhenta dos “novos movimentos religiosos”, de origens e inspiração diversas, dos fundamentalismos cristãos, judaicos, com a explosão dos movimentos pentecostais e de religiosidades africanas na América Latina, bem como de movimentos religiosos de inspiração oriental com perfil esotérico. Podemos acrescentar a toda essa movimentação religiosa, o processo de invasão do pentecostalismo no interior do catolicismo e da Igreja Católica no final do século passado, que deu origem a Renovação Carismática Católica.

O fato é que não é mais nenhuma novidade que o século XX, nem o florescer desse novo século assistiu o triunfo da razão. Por razões e motivos diversos, crenças, movimentos e rituais religiosos dos mais variados tipos surgem ou reaparecem com toda força e visibilidade nas sociedades secularizadas. Em algumas delas, a religião torna-se fundamento da organização dos Estados.

Em termos de Brasil, essa movimentação religiosa também pode ser percebida e podemos assistir a multiplicação e expansão por todas as camadas sociais de conversões e adesões às mais variadas formas de rito. O que mais deixa “chocado” o observador do cenário brasileiro é o fato de que as religiões que mais cresceram nos últimos vinte anos têm um caráter acentuadamente mágico. Seria interessante como nos sugere Paula Montero (1994), compreender as razões de tal espanto. Segundo essa autora, a adesão a crenças religiosas católicas, orientadas pela Teologia da Libertação, por exemplo, parece ser mais condizente com as exigências de racionalidade presentes nas sociedades modernas; enquanto a magia com a “onipotência” que a caracteriza seu modo de intervenção na sociedade e na natureza, deixa refletir como um terrível sinal de que a modernidade brasileira definitivamente falhou. Essa sensação de fracasso da modernidade no Brasil pelos observadores do cenário religioso brasileiro, em parte é alimentada pela herança que esses pesquisadores receberam da

sociologia weberiana, que nos ensinou a esperar um tipo de harmonia entre economia moderna e as crenças religiosas a que elas se agregam.

Com a expansão da magia, o pensamento religioso aparenta ter dado um passo atrás e deixa transparecer que ainda não fomos capazes de entrar de modo eficaz e duradouro na verdadeira modernidade. Sem dúvida, essa impressão está fundada na certeza da incompatibilidade entre pensamento mágico e pensamento racional, que foi forjada no interior da própria antropologia.

É necessário, antes de julgarmos se essas impressões possuem alguma veracidade, voltar a nossa atenção para os conhecimentos acumulados pela antropologia sobre magia, para que possamos definir as principais características que definem esse modo de pensar o mundo. Contudo, esta tarefa será apreendida mais à frente neste capítulo. Por enquanto, gostaria de chamar atenção para um aspecto da discussão promovida por Paula Montero (1994) que tem como pano de fundo o debate em torno da oposição modernidade e pós-modernidade. Quando ela afirma com base no “controvertido” conceito de pós-modernidade, que nos vemos diante da paradoxal constatação de que a modernidade que se delineou no Brasil, embora não tenha sido capaz de constituir a nação como um todo, já se mostra demasiadamente frágil enquanto utopia para vir a construir uma sociedade à imagem das promessas que veiculava.

Outra questão levantada por Montero (1994), no qual compartilho é se ao invés de nos debatermos em torno do dilema modernidade e pós-modernidade, já não deveríamos falar em crise da modernidade e secularização da magia, superando desse modo à dicotomia em torno desses dois polos: arcaico x moderno e magia x razão. Para ela, o problema dessa antinomia que divide radicalmente magia e razão em dois extremos reside na falsa noção de que exista uma magia pura e uma razão pura. A própria designação “pensamento mágico” supõe um “nós” e um “eles”, separados por diferenças de natureza e cuja oposição só poderia ser superada pela redução de uma expressão a outra. Diante dessa dualidade, a autora nos informa que de uma maneira geral dois tipos de atitudes intelectuais podem ser observadas:

A primeira, talvez a mais generalizada, que concebe a magia como arcaísmo destinado ao desaparecimento. Nesse caso a modernidade significaria a expansão de um processo pedagógico capaz de liberar as consciências das pessoas pela incorporação de condutas intelectivas mais racionais de compreensão do mundo. Segundo essa concepção, o pensamento mágico seria um entrave ao florescimento da modernidade, e também seria um obstáculo à emergência de uma cidadania democrática politicamente verdadeira.

A segunda, mais sintonizada com um *ethos* antropológico, está carregada por um fascínio por essas formas de pensamento e suas variadas formas de manifestações. As

consequências desse tipo de atitude são polissêmicas e difíceis de designar. De um modo geral, tendem a criticar o racionalismo e fazer uma exaltação do afetivo, do arcaico e do tradicional. Entre os expoentes mais importantes dessa variante destaca-se Roberto DaMatta (1992).

Criticando essas duas perspectivas de conceber o pensamento mágico, a autora propõe superar essa dicotomia partindo do princípio que não existe nem magia pura e nem razão pura. E vai mais além ao chamar atenção para o fato de que uma coisa é interpretar sistemas mágicos de povos africanos ou polinésios com o qual se ocuparam os antropólogos clássicos, outra coisa bem diferente é compreender a realidade do cenário religioso atual. Observando o contexto das religiões de matriz africana em solo brasileiro e também tomando como referência a experiência etnográfica de outros antropólogos como Silva (1995) que pesquisou durante muito tempo os candomblés de São Paulo, Montero (1994) evidencia que no processo de expansão dessas religiões no interior das grandes metrópoles, esses sistemas religiosos tradicionalmente tidos como mágicos, incorporaram uma série de elementos e características “racionais”, modificando antigas estruturas e hierarquias bases pilares da sua própria existência e fundamentação, para se adaptar às exigências dos espaços das grandes urbes e às necessidades e anseios dos indivíduos.

Embora minha pesquisa seja sobre a RCC, um movimento religioso de natureza católica, uma religião com panteão mítico próprio, símbolos e ritos específicos e uma longa e complexa trajetória histórica que devem ser levadas em consideração na hora de tentarmos estabelecer analogias entre essa religião e outros fenômenos religiosos, minhas observações de campo me permitem dizer que os rituais carismáticos por mim investigados operam como sistemas mágicos de cura ao buscar solucionar os diferentes tipos de angústias e conflitos que recaem sobre seus fiéis, incorporando não apenas crenças, valores e ritos de outras heranças religiosas, mas também estabelecem empréstimos de outras áreas, como por exemplo, da psicanálise ao fazer uso da noção de inconsciente com o intuito de levar os fiéis a recobrar lembranças e traumas passados que ficaram perdidos em sua memória, através de várias sessões de cura interior.

Já seus rituais de cura ancestral coincidem com as recentes descobertas da genética sobre DNA, e acabam se inspirando e se apropriando do discurso científico para respaldar sua crença nos pecados transmitidos hereditariamente pelos nossos antepassados. Espiritualizando o inconsciente e o DNA, preenchendo-os de uma explicação mística, tornando religião e terapia termos sinônimos. Essas questões serão exploradas no IV capítulo do meu trabalho, que será dedicado a analisar os rituais de cura particulares do grupo carismático que pesquiso,

no qual estes empréstimos e influências que recebem, sobretudo da psicanálise e da medicina genética são mais visíveis. Por ora, gostaria de voltar a discutir a magia, e sua relação com os rituais carismáticos. Para isso, se faz necessário percorrer por diferentes campos de saber, sobretudo pela antropologia, com o objetivo de problematizar como temática da magia vem sendo abordada nessa área do conhecimento humano.

2.2 Magia e Religião e as Ciências Sociais.

Magia e religião são termos que tanto se referem a um conjunto de práticas empíricas quanto são conceitos através dos quais representamos estas práticas, assim como também as redes de relações sociais e de símbolos que seus atores têm. Enquanto conjunto de práticas empíricas, tanto a magia quanto a religião tem acompanhado o homem ao longo da história. Mas um debate acerca da magia e da religião, como conceitos específicos surgem paralelamente ao aparecimento das ciências sociais. De tal forma, que atualmente estão inseridas no corpus teórico de várias áreas delas, especialmente da história, psicologia, sociologia e antropologia. Isto não significa dizer, que antes não tivessem sido motivo da reflexão da filosofia e da história clássica.

Como nos mostra Luis Vázquez Pasos, os primeiros dados acerca da magia e da religião no âmbito moderno da academia podem ser encontrados nos últimos capítulos da obra *Leviatã* de Thomas Hobbes (2012). Nele o autor se dedica a abordar a religião, enfocando seus seres metafísicos e seus agentes. Entretanto, a magia e a religião somente adquirem status próprio, enquanto objetos de estudo, com o surgimento da antropologia e da sociologia, na segunda metade do século XIX. A partir deste momento, magia e religião saem da esfera marginal de interesse acadêmico e passam a ocupar um lugar privilegiado como ramo destas disciplinas, que tem como objeto de estudo as formas como os indivíduos concebem experimentam e se relacionam com o sobrenatural. Sua relevância como instrumento analítico é tão grande que hoje em dia, é imprescindível recorrermos a elas para compreender e explicar tanto o comportamento humano quanto o da sociedade. E mais especificamente, para entender e explicar a relação entre magia, religião e a ciência. Ou ainda, se preferirmos para buscar compreender o sagrado e o profano. Como sabemos, devemos a Edward B. Tylor (1977), Herbert Spencer (1986), James Frazer (1983), Emile Durkheim (1989), Marcel Mauss (1971), Max Weber (2000), Bronislaw Malinowski (1974) as bases para um estudo científico da magia e da religião.

Não obstante a estreita relação entre magia e religião tanto que não são raras as ocasiões na qual suas fronteiras são tênues e acabam se confundindo e se integrando em um mesmo campo, para os fins deste trabalho centralizarei minha reflexão acerca da magia e sua definição seguindo os aportes teóricos dos estudiosos acima mencionados, e mais especialmente os pressupostos de Durkheim (1989), Mauss (1974) e Weber (2000), que concebem a magia, como um conjunto de ideias, crenças, sentimentos e práticas rituais em torno do sagrado e dos seres sobrenaturais que possuem e realizam um mago, com fins precisos previamente estabelecidos e que são compartilhados por um determinado grupo. Dentro dessa perspectiva, a visão instrumental que possuem os sacerdotes e fiéis da renovação carismática sobre Deus e sua religião e a capacidade que estes últimos lhe outorgam a aqueles para dirigir a ação divina em seu benefício, dão a este movimento e a seus sacerdotes e ministros um sentido mágico.

2.3 Magia x Religião e Magos x Sacerdotes: magos como sacerdotes e sacerdotes como magos – uma breve leitura no campo antropológico

A oposição entre magia e ciência, não foi a única polarização construída em torno da magia no campo das ciências sociais. Desde as análises de Frazer (1982), Durkheim (1989), Mauss (1974) e Evans Prichard (2005), entre outros autores clássicos da antropologia têm se discutido com muito interesse a relação entre magia e religião. De um modo geral, os maiores expoentes dessas disciplinas aceitaram com tranquilidade a existência de uma oposição entre religião e magia.

Para Lévy-Bruhl (2008), como já mencionei, a magia seria uma consequência de uma mentalidade pré-lógica, primitiva ou selvagem. Durkheim (1989) entendia a magia como um conjunto de procedimentos que persegue “fins técnicos e utilitários” e, para atingir seus objetivos, invoca forças, inclusive demoníacas, para fazer delas “instrumento de ação mágica”. Para Durkheim, a magia inverte os rituais da religião, se opondo a ela em algum ponto, estabelecendo assim entre mágicos e sacerdotes. Por isso, mágicos não formam igrejas, no máximo associações, sindicatos de mágicos, para defesa dos interesses em jogo.

Nos textos de Frazer (1982), a magia é concebida como o pensamento bastardo ou inferior à ciência, uma falsa associação de ideias e sentimentos, embora a magia já fosse o início da crença “numa natureza coordenada e uniforme”. Segundo Frazer, o ser humano antes de ser animista e religioso, foi mágico, ideia essa que foi recusada por Marcel Mauss e Hubert (1971) que defendiam ter existido antes da religião e da magia um período de confusão entre

elas. Mauss buscou explicar as distinções entre magia e religião por outros meios que não a do processo evolutivo e da crença na manipulação da natureza e em seres sobrenaturais. Segundo ele, tanto a magia quanto a religião são produtos de representações sociais, crenças nas quais agem forças coletivas que as garantem sem uma verificação empírica. São atos que se repetem fatos de tradição e que exercem uma função social determinada.

Para Durkheim (1989) a magia não é um monte de superstições nem de falsas realidades ou mesmo uma pseudociência, tão pouco pode ser vista como uma espécie de religião primitiva, menos ainda pode ser caracterizada por ações irracionais, ao contrário essas ações como sugere Weber (2000) são racionais. Em todo caso, como afirmam outros analistas ao referir-se ao sagrado, são ao mesmo tempo racionais e irracionais. Malinowski (1978) coincide com Weber sobre a racionalidade da magia e amplia a sua visão acerca dessa prática nos dizendo que essa consiste em um tipo de saber que possuem os indivíduos, no caso os primitivos baseada na experiência e conformado pela razão. Mauss e Malinoski, também criticam aqueles que percebem a magia como uma prática simples. Segundo Mauss (1974), por mais simples e rudimentar que possa aparentar uma representação de um objeto que encerra todo ato mágico é sempre muito complexo. Já Malinowski (1974) demonstra que a magia como a religião são extremamente complexas uma vez que estas são acima de tudo, um modo especial de conduta, uma atitude pragmática construída na razão, na vontade e no sentimento ao mesmo tempo. Da mesma maneira é um sistema de crenças e um fenômeno sociológico, além de uma experiência pessoal.

Para Maurice Godelier (2000), que faz parte de uma corrente que se opõe à distinção entre magia e religião, não há uma diferença essencial entre ambos os polos. Segundo ele a religião existe ao mesmo tempo espontaneamente sob uma forma teórica (representação-explicação do mundo) e sob uma forma prática (ação mágica e ritual sobre o real).

Estes dois últimos autores acima citados fazem parte de uma geração de pesquisadores mais próximos dos nossos dias que têm criticado opiniões negativas e depreciativas em relação à magia e as ações operadas por seus especialistas como o bem e o mal respectivamente. Segundo Luiz Vázquez Pasos (2002), este é o caso de Eliza M. Butler para quem a magia é “um dos elementos mais poderosos do pensamento humano, que se manifesta na história das ideias” (BUTLER, 1935, p. 360).

Compartilhando desta mesma visão, Passos (2002) nos apresenta as ideias de Julio Caro Baroja (1997), que reconhece a impossibilidade de separar a religião da magia de forma radical e simples e, nos informa que a magia é uma forma de perceber e pensar a realidade de explicá-la e enfrentá-la muito diferente da que prevalece em nossa sociedade. Para Baroja

(1997), o indivíduo encontra na magia o que falta na religião pregada pela hierarquia eclesiástica ou pelo conhecimento científico. É o canal pelo qual os indivíduos externam as representações que constroem simbolicamente da realidade que os cercam, ou para dar sentido e certeza às suas ações. Isto implica dizer que a magia tem um sentido reflexivo que conduz o indivíduo ao mesmo tempo confrontar-se com o mundo que o rodeia com a percepção que os demais têm desse mundo e também consigo próprio. Em suma, isto quer dizer que a magia tanto leva os indivíduos a interrogar-se sobre esse mundo, sobre as demais pessoas e sobre si, procurando dar respostas que satisfaçam as suas inquietações.

Compartilhando dos argumentos expostos acima e buscando conectá-los com a conduta e pensamento religiosos dos participantes dos ritos do grupo carismático de N. Sra. das Graças, é válido retomar Marcel Mauss quando afirma que a magia constitui “para o homem primitivo, a vida mística e a vida científica de uma vez” (MAUSS, 1974, p. 46). O mesmo fato pode ser contemplado nas sociedades orientais onde o termo magia incluía religião, o saber e as práticas ocultas dos magos. Ou mesmo recuperar o pensamento que regia os sistemas religiosos greco-latinos no qual a “Natureza e a Moral, a Divindade e o Homem não constituíam entidades separadas entre si como ocorre nos sistemas filosóficos ou religiosos familiares ao homem moderno” (CARO BAROJA, 1997, p. 60).

Resta-nos saber se essa suposta modernidade foi capaz de apagar completamente essas relações no interior da vida do homem moderno, ou se apenas transformou-a segundo as exigências dos “novos tempos” tornando-a mais fragmentária no contexto das sociedades secularizadas. Penso que a segunda possibilidade é a mais coerente e ela que pretendo seguir no decorrer do meu trabalho.

Na minha visão, neste horizonte de interpretação, para os fiéis, os atos que realizam os sacerdotes e ministros leigos carismáticos para sanar as suas doenças físicas ou espirituais, para interceder pelos outros, para fazer-lhes aceitar os acontecimentos irremediáveis da vida, para bendizer-lhes ou conceder-lhes, o que estes lhes solicitam em suas orações e súplicas, são evidências que não só explicam a ação de Deus sobre os indivíduos, ao mesmo tempo em que evidenciam a maneira que estes se utilizam da ciência para fazer chegar sua ação e misericórdia, como também às sintetiza. Para um doente de câncer, depressão, glaucoma, ou outra enfermidade é mais fácil acreditar que subitamente se curou por ter recebido a imposição das mãos do sacerdote, ou por ter feito um pedido à Virgem Maria em uma missa ou reunião carismática, do que pelos medicamentos que ingeriu ou pelas terapias no qual se submeteu. E independente do conhecimento que esta pessoa possui da religião que professa e da Igreja a que pertence.

E além do mais, independente da prática, que até então tenha tido, dos preceitos de sua religião e de sua Igreja. A fé tal qual a magia fornecem ao crédulo segurança em seus atos, confiança anti a adversidade, esperança quando a ciência e o Estado se mostram impotentes para devolver a saúde e a solução dos problemas, por exemplo: desemprego, e entendimento para explicar a sua situação. Em termos de Malinowski (1974), esta é a função cultural da magia. Tanto a fé como a magia tem um ponto de partida em comum, que reside no fato do reconhecimento por parte do crente, da existência de um poder externo e seu sentimento em relação a ele se baseia na ideia de que este está acima de qualquer experiência do mundo natural e de todo o conhecimento humano, sendo capaz de incidir sobre ele tanto de forma negativa quanto positiva. Por exemplo: enfermidades e calamidades no primeiro caso, e saúde e bem estar no segundo.

No entanto, não devemos nos restringir apenas ao caráter funcional desses rituais, pois embora estes estejam voltados em curar doenças e solucionar os mais variados tipos de sofrimentos e aflições que recaem sobre as pessoas. Existe todo um trabalho pedagógico realizado por seus ministros junto aos fiéis, com o intuito esclarecer-lhes que a verdadeira cura provém de um longo e árduo trabalho de evolução espiritual, que consiste por parte dos fiéis em se espelhar nas atitudes e na trajetória de vida de santos e apóstolos buscando ter um comportamento cotidiano cada vez mais próximo desses personagens. Devem procurar ter uma vida longe do pecado e das armadilhas do demônio, deixando Jesus e Espírito Santo penetrar diariamente em seus corpos, mentes e espíritos. Aliás, depende desse empenho diário por parte dos fiéis conquistarem qualquer benefício que intencionem receber do sagrado. Obviamente que esta não é uma tarefa fácil, é uma luta constante e cheia de atribulações, na qual contam com o apoio incisivo das suas lideranças, que são preparadas especialmente para conduzir os fiéis nessa dura jornada. Transformando os rituais carismáticos em espetáculos públicos de exorcismo.

Mas, como já demonstrei a dificuldade desses pesquisadores em delimitar fronteiras estanques entre magia e religião está intrinsecamente relacionada em delimitar fronteiras nítidas entre as funções exercidas por magos, feiticeiros, bruxos e sacerdotes. Embora estes autores, tenham se empenhado em definir as diferentes ações exercidas por esses agentes, na maioria das vezes podemos observar que as funções e papéis vividos por esses se confundem o que torna para o pesquisador uma tarefa impossível determinar territórios rígidos e precisos entre eles e suas ações. Em todos esses personagens – sacerdotes, pastores, xamãs e feiticeiros – apesar de suas diferenças, há elementos que compartilham e que por muitos momentos os fazem parecer como se fossem uma só personagem. Em algumas ocasiões esta confusão

provém das funções que realizam o mago, o feiticeiro e o sacerdote e que alguns estudiosos chamam atenção.

Os magos, bruxos e feiticeiros são aqueles que realizam diversos atos que tem como finalidade relacionar-se com seres sobrenaturais, transferir aos indivíduos poderes destes seres e obter determinados fins. Além dessas características existem outras, que serão retratadas mais adiante. Luis Vázquez Passos (2002) nos informa que alguns estudiosos das sociedades antigas orientais e ocidentais, estabelecem dez elementos, que podem ser aplicados tanto nas sociedades ditas primitivas, como no fundador do cristianismo e em menor medida aos sacerdotes e ministros carismáticos. Estes elementos são: uma origem sobrenatural e misteriosa, sucessos prodigiosos ao nascer, infância cercada de perigos ameaçadores, alguma forma de iniciação, largas peregrinações, duelo mágico, juízo ou perseguição, cena final, morte violenta ou misteriosa e ressurreição e / o ascensão. Tendo como marco estes elementos, e guiando-se pelo Antigo Testamento, e por fragmentos dos Evangelhos, Butler afirma que as funções dos magos são “curar os enfermos, ressuscitar os mortos, assegurar a produção do alimento, fomentar a fertilidade em geral, favorecer a caça e a pesca, garantir a vitória nas batalhas, estabelecer boas e proveitosas relações com os mortos, demônios e divindades, cujo poder era obscuramente sentido, e predizer acontecimentos futuros” (BUTLER, 1935, pp. 22-23).

Vários estudiosos da magia e da religião demonstraram a importância e o papel central que os, magos, feiticeiros e bruxos ocupam no pensamento e na vida da sociedade dos quais fazem parte. É desta maneira, que Thomas Hobbes (2012) evidencia que os magos da Pérsia, junto com os gimnosofistas da Índia e os sacerdotes da Caldéia e Egito despontavam entre os filósofos mais antigos. Já segundo Frazer, os magos foram se especializando, á medida que tiveram a convicção de possuir um alto grau de poderes mágicos e á medida que a sociedade foi reconhecendo estes poderes, e assim suas atribuições sofreram paulatinamente um processo de especialização cada vez maior. De tal maneira, que os magos foram sendo diferenciados dos demais e se constituíram na classe profissional mais antiga da evolução da sociedade, “uma classe separada destinada a exercer uma influência de maior alcance na evolução política, religiosa e intelectual do gênero humano” (FRAZER, 1983, p. 137). Nesse sentido, Frazer enfatiza que com o decorrer do processo de evolução da humanidade, esta classe foi se tornando cada vez mais complexa, resultando na formação de subclasses entre os magos, dos quais quem teve o maior poder foi o chefe que mais tarde se transformou em um rei sagrado. Isto nos remete a importância que o mago, o feiticeiro e o bruxo ocuparam na

história de várias sociedades antigas, no qual o seu prestígio muitas vezes o colocou acima de divindades como Osíris, Brahma, Vishnú e Siva (FRAZER, 1983).

Malinowski coincide com Frazer ao sustentar que “a primeira profissão da humanidade é o feiticeiro”, e que pelos conhecimentos secretos e esotéricos que possuem o mago assim como pelas atividades associadas a esses conhecimentos fazem dele um personagem importante em sua comunidade (MALINOSKI, 1974, p. 106). Sobre o xamã, nos informa Eliade, que muitas vezes depende tanto a subsistência e a proteção como a integridade física e psíquica do grupo (ELIADE, 1972). Através dos seus poderes de adivinhação e clarividência põem em contato os caçadores com suas presas, sanam os enfermos, combatem os demônios e as forças do mal que atacam os membros da comunidade e conduzem os mortos pelo mundo das trevas. Mircea Eliade, também evidencia, que ainda atualmente, no caso particular dos povos sul-americanos, e podemos generalizar a toda a América Latina e o Caribe, a importância do xamã reside nas funções que cumpre perante o grupo, que além da função de curandeiro, também exerce as funções de feiticeiro e de sacerdote. É ele quem ajuda no nascimento dos novos membros do grupo, que cura as doenças, que orienta na obtenção da boa caça e pesca que controla a natureza, e revela o futuro, se transformando em diversos animais, e também protege a comunidade contra os maus espíritos e fenômenos naturais e também conduz as almas dos mortos para as suas moradas, ascende ao céu e se encontra com os deuses pessoalmente, ou através de sonhos e visões, para transmitir as orações e súplicas dos indivíduos.

Entretanto, as funções e serviços prestados pelos magos, bruxos e feiticeiros à comunidade, nem sempre resultam numa visão positiva sobre estes, ou pelo menos, não em todos os casos estes personagens têm o mesmo prestígio. Em alguns casos seu prestígio é maior e em outros pode ser menor. Isto pode nos levar a pensar que esta situação contradiz o que foi dito anteriormente. Evans-Pritchard (2005) nos traz este problema em sua obra *Bruxaria, magia e oráculos entre os azande*, quando menciona que os magos não tem grande prestígio na sociedade zande. No entanto, isto não significa que não cumpram um papel importante nesta sociedade. Como nos mostra o próprio autor, os magos proporcionam aos azandes as medicinas que são utilizadas para fins diversos. Um indivíduo zande também recorre aos magos com “objetivo de fazer uma vingança ou recuperar um objeto roubado, curar uma enfermidade, castigar o adultério e proteger depois de ter visto animais selvagens”.

Sobre os magos, bruxos e feiticeiros, Weber (2000) também nos diz que o carisma, a revelação e o transe marcam as suas características e diferenças em relação aos homens leigos. E as diferenças entre uns e outros, ocasionalmente está dada nas suas funções. Embora,

às vezes elas também se confundam (WEBER, 2000). Frazer (1951) já havia se esforçado em delimitar diferenças entre estes personagens, ao definir o mago como aquele que pratica a magia privada enquanto o feiticeiro, a quem ele também denominou de curandeiro, é aquele quem pratica a magia pública ou feitiçaria (FRAZER, 1951). Como pudemos notar, apesar do esforço em diferenciar estes personagens, a ambiguidade para denominá-los se manteve presente nos diferentes pesquisadores que se ocuparam do seu estudo. Este também é o caso de Claude Lévi-Strauss (1976) para quem as práticas mágicas estão a cargo do feiticeiro o bruxo do grupo.

Mas, a confusão que prevalece em definir o mago, o bruxo e o feiticeiro, também está presente ao querer diferenciar o mago do sacerdote. Frazer (1983) afirma que inicialmente estes cumpriam as mesmas funções, uma vez que praticavam tanto ritos mágicos quanto religiosos. Segundo este autor, esta situação também contribuiu para que se confundisse magia com religião. Para ele, um exemplo disso, pode ser observado no Egito e na Índia antigos, mas também entre os camponeses europeus do seu tempo (FRAZER, 1983).

Dentro desse quadro as reflexões de Weber (2000) não podem ser deixadas de lado. Segundo ele a religião se caracteriza pela submissão e serviços prestados à divindade, enquanto a magia é uma “coerção de Deus”, na medida em que constringe os poderes da divindade a servirem a fins utilitários da sua clientela, portanto a coerção e seu destinatário são elementos que caracterizam o mago e o distinguem do sacerdote. Do mesmo modo, o bruxo, mediante meios mágicos coerciona os demônios, enquanto o sacerdote influencia os deuses através da adoração. Contudo, este mesmo autor salienta que o conceito de sacerdote em muitas religiões, inclusive a cristã compreende uma qualificação mágica. Para esse autor, a eliminação da mágica é uma consequência natural do processo de racionalização do mundo, enquanto a magia resultaria da incerteza, condição segundo ele, mais própria dos camponeses. Isto explicaria a tendência camponesa para a prática da magia ou da religião com maior presença de traços mágicos. Obviamente, que a vida urbana de nossos dias, é povoada por situações de pobreza e violência, provocando nos seres humanos incertezas ainda maiores do que as vividas pelo homem rural. Mas, será que de fato existe uma permanente e maniqueísta oposição entre magia e religião? Weber (2000) reconhece que “na realidade, a oposição é inteiramente fluída” e que mesmo no cristianismo, o conceito de sacerdote “inclui precisamente a qualificação mágica”, apesar de que para ele a racionalização da prática religiosa leve a um crescente enfraquecimento do espírito mágico diante do religioso.

Evans-Pritchard (2005) também observou a interpenetração entre os polos “religião e magia” no decorrer dos anos 20 do século passado entre os azande. Este autor descreve como

esse povo criou associações para a prática da magia em grupo, com características semelhantes à de uma “Igreja”, tal como “organização, liderança, graus, taxas, ritos de iniciação, vocabulário e saudações esotéricas”. O surgimento desses agrupamentos mágicos teria ocorrido em função da interdição prática da magia pelos brancos conquistadores daquela região. Como reação, os nativos não apenas passaram á prática secreta da magia, como também copiaram os modelos organizacionais e administrativos trazidos pelos europeus. Para aquele povo, a distância entre “magia” e “religião” foi abrandada, colocando-se, por isso mesmo a pergunta: Há realmente um abismo entre o “mágico” e o “sacerdote”, nos seus respectivos relacionamentos com as forças transcendentais? De que maneira esses dois elementos coexistem da RCC e em especial do grupo de oração carismático que tenho me dedicado a pesquisar?

A oposição entre magos e sacerdotes também aparece na interpretação da teoria weberiana da religião feita por Pierre Bourdieu (1986, p. 79). Mas, seria essa situação permanente ou provisória? Magos podem construir comunidades e profetas e sacerdotes não podem lançar mão de uma visão mágica e de seus rituais para atrair, congregar e atender as necessidades de seus “clientes”, e o perdão de seus “fiéis”? Uma clientela da magia não pode evoluir na direção das práticas mágicas, tipo igreja, dando origem a doutrinas, gerando até mesmo um tipo de clero especialista no manuseio do ritual apropriado? Do mesmo modo, clérigos não podem praticar atos mágicos para aumentar a capacidade de atração do seu templo? Uma suposição que faço é que a RCC estimula um tipo de religiosidade que facilita o cruzamento em determinados momentos, de fronteiras flexíveis da religião com a magia. Talvez, a opção pela satisfação das necessidades e desejos dos que procuram os rituais católicos do tipo carismático provoque o surgimento de uma atividade “pastoral mágica” no interior dos espaços católicos.

Vale ressaltar, como já disse anteriormente, que este fato não ocorre com a mesma intensidade no seio dessa Igreja. Muitos sacerdotes adotam algumas doutrinas e práticas de estilo carismático nas suas celebrações, mas deixam de fora os aspectos considerados mais “exageradamente mágicos” por certos segmentos da Igreja. Essa relação mágico-religiosa mais intensa pode ser observada nos rituais de sacerdotes que assumem uma identidade carismática, enfrentando os setores que se opõe a esse movimento, o que ainda representa uma minoria. Ou nos rituais realizados pelos grupos carismáticos cuja direção e controle dos mesmos estão nas mãos dos leigos, como é o caso do grupo de N. Sra. das Graças, por mim investigado, sendo assim esses grupos tem uma maior autonomia em relação à Igreja. Embora

a maioria deles conte com o apoio direto ou indireto de padres e bispos que simpatizam com a RCC.

A despeito de como são denominados ou de como são definidos estes personagens, em meu trabalho irei chamá-los simplesmente de magos me baseando na obra de Marcel Mauss, que define o mago como sendo o agente dos atos da magia e dos ritos mágicos e que possui qualidades e poderes extraordinários cuja eficácia está comprovada e é a prova de que possui tais qualidades e poderes (MAUSS, 1974). Nesta linha de reflexão Malinowski (1971) menciona que o bruxo é aquele que se encarrega das cerimônias mágicas da comunidade, determinando o momento e o lugar da sua realização, o tempo da sua duração, que convoca os demais para participar delas, e que coloca os membros da sua comunidade a salvo dos perigos a que estão submetidos sejam os perigos da natureza ou no enfretamento de seus inimigos na guerra. Durante as cerimônias, o mago é aquele que imita as ações dos indivíduos ou clama as forças da natureza para obter o êxito a que se propõe. Outra característica do mago é sustentar relações extraordinárias, pois além de manter relações com os indivíduos que o cercam também se relacionam com a divindade e seres metafísicos, assim como com objetos sagrados e com fenômenos sobrenaturais.

Entretanto, Mauss (1974) ressalta que o mago não é aquele que deseja sê-lo, não basta querer ser mago. É necessário ter qualidades que o distinguem, e que, portanto o fazem diferente. Contudo, isto não significa dizer que o ofício do mago necessariamente está submetido a um processo de socialização. Segundo este autor, algumas de suas qualidades são congênitas e outras são adquiridas. Independente da natureza destas qualidades, alguns magos afirmam que as possuem, enquanto outros mesmo sem afirmar efetivamente as têm. Seguindo esta linha de reflexão, Weber (2000) afirma que nem todos possuem as faculdades dos magos, bruxos ou feiticeiros, pois não é qualquer pessoa que entra em transe, nem são capazes de provocar os efeitos meteorológicos, advinhatórios, terapêuticos ou telepáticos que eles são. Para este autor, a diferença reside no fato de que estes personagens têm carisma. Isto quer dizer, que estas possuem uma força não cotidiana, um dom extraordinário que a pessoa tem por natureza ou que adquire esses dons por meio de sonhos, visões, vozes que o indivíduo crer escutar ou por meio de outra *hierofania* (ELIADE, 1979), que o coloca na presença do sagrado. Diante do *mysteriu tremendum* (OTTO, 2007), que o atemoriza, não compreende e lhe impede de explicar. Mircea Eliade (1999), apesar de não discordar totalmente de Mauss (1974) e Weber (2000), acrescenta outras nuances sobre esta questão. Ao retratar o xamã, ele nos diz que este é um homem que foi chamado a partir de uma vocação espontânea que surge ao ser chamado ou eleito pela transmissão deste ofício através de herança, por sua própria

decisão ou pela vontade de seu clã. Contudo, só é reconhecido como xamã após um processo de iniciação que está aos cuidados dos velhos mestres xamãs e de certos espíritos.

O mago recorre a uma série de recursos para fazer chegar os efeitos das divindades ou cumprir os objetivos das cerimônias que realiza. Ele pode, por exemplo, expulsar espíritos malignos num ritual de cura, ou pode garantir uma boa colheita fazendo chover, também através das suas cerimônias pode assegurar o nascimento dos novos membros de seu clã, prever acontecimentos futuros, entre outras coisas. Geralmente se utilizam das mesmas estratégias e técnicas utilizadas para tais fins, são eles: os mesmos rituais encantamentos, conjuros e as orações como uma forma de linguagem especializada, os cantos, os hinos, entre outros. Entre eles, se insere o que Mauss (1974) denominou de técnicas e movimentos corporais, as formas como os indivíduos fazem uso do seu corpo de uma maneira tradicional, os gestos, impor as mãos, dançar, bailar, entrar em transe estão incluídas entre estas técnicas.

2.4 Os Sacerdotes e Ministros Carismáticos como Magos: os rituais mágicos de cura da RCC

Ao observarmos as características acima descritas, que foram utilizadas para definir o mago, acredito que podemos encontrar semelhanças entre este e os sacerdotes e ministros da RCC, uma vez que estes últimos também são personagens carismáticos e tal como os magos de alguma maneira foram igualmente escolhidos para o exercício do seu ministério, também foram submetidos por um ritual de iniciação, se relacionam com as divindades, transferem os poderes destas aos fiéis, combatem satanás, expulsam os espíritos malignos que perseguem os indivíduos, curam os enfermos, fazem profecias e revelações, e se utilizam de um conjunto de técnicas e estratégias com o objetivo de atingir estes fins assentada na crença de que podem relacionar-se com a divindade, possuem uma “meta identidade religiosa”.

Também como no caso dos magos, tudo isto não ocorre a qualquer momento, se não em determinados momentos e rituais como na celebração das missas, imposição das mãos, círculos de oração e demais cerimônias que realizam em suas jornadas de adoração e cura. E nelas, além de relacionar-se com as divindades da Trindade cristã, se relacionam com a Virgem Maria, com os arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael e com outras divindades cristãs ao invocar a sua presença a fim de expulsar os demônios dos lugares onde realizam suas cerimônias ou entre as pessoas que assim os tenham reconhecido. Nestas celebrações também transferem o poder da divindade a seus fiéis através da imposição das mãos, para curar e perdoar os seus pecados.

As técnicas e os recursos utilizados pelos sacerdotes e ministros carismáticos somados a emotividade que manifestam em seus rituais, transformam as suas cerimônias em verdadeiros espetáculos. Este fato, segundo a ótica de Lévi-Strauss seria uma semelhança a mais entre estes ministros e os xamãs. Nas palavras de Lévi-Strauss: “Ao tratar seu enfermo, o xamã oferece ao seu auditório um espetáculo... o xamã não se contenta em reproduzir ou imitar certos acontecimentos, os revive efetivamente em toda a sua vivacidade, originalidade e violência” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 164).

Na capela de N. Sra. das Graças, conforme já mencionei, esse espetáculo era comandado por Wallace e sua filha Socorro, ambos munidos com os poderes que acreditam receber do Espírito Santo, e auxiliados por outros ministros e ministras que igualmente foram contemplados com os poderes da divindade como por exemplo: profecia, revelação, palavra, cura, música, intercessão, oração em línguas, sabedoria, discernimento entre outros, ajudavam Wallace e Socorro, assumindo diferentes tarefas e funções rituais de acordo com os dons recebidos, a combater o demônio e as entidades malignas, que a seu serviço prejudicam às pessoas, causando-lhes os mais diversos tipos de doenças e sofrimentos.

Geralmente, esses eram agraciados com mais de um dom, não sendo incomum que um mesmo ministro receba vários poderes da divindade. Embora, sejam vários os dons do Espírito Santo, observei que estes se articulam em suas diferentes funções com o objetivo de garantir uma melhor eficácia na cura de diversos tipos de doenças e sofrimentos que recaem sobre as pessoas, ou seja, os rituais desse grupo são acima de tudo, rituais de cura, e pelo elevado nível de dramaticidade que atingiam, eram verdadeiros espetáculos de cura.

Em sua jornada de combate ao “inimigo”, podemos dizer em termos de Mauss (1971), que Wallace atuava como um mago, e valia-se do alto poder de oração e de cura, que lhes foram concedidos pela divindade e do reconhecimento por parte dos fiéis e dos outros ministros da potência desses poderes para fazer chegar até as pessoas as graças divinas. Seu prestígio era tão grande, que os fiéis ao final das reuniões faziam fila, para que ele impusesse as mãos sobre suas cabeças e orasse por eles individualmente. Ainda que Wallace buscasse esclarecer que esses poderes não eram seus, e sim de Jesus e do Espírito Santo, os fiéis insistiam em atribuir a ele um dom especial, uma capacidade milagrosa. Aos olhos deles, Wallace não poderia ter sido escolhido à toa como instrumento do sagrado.

Dentro desta perspectiva, Socorro também é vista como alguém que detém qualidades extraordinárias, sua capacidade de pregar o evangelho, seu dom de oratória, seu talento para cantar, tocar e louvar a Deus, o fervor e a emoção na maneira que ela conduz o ritual, sua capacidade de falar com palavras e gestos fortes, sua imensa capacidade de exorcizar satanás

e seus agentes da vida dos fiéis contagia a todos num clima de grande fervor e emoção. Esses dons além de outros que ela possui fortalece no imaginário dos crentes, que ela é um canal privilegiado de Deus, para colocar em prática as benfeitorias divinas em favor da humanidade. Neste sentido, também podemos encontrar semelhanças entre as qualidades e funções exercidas por Socorro, com as que são desempenhadas pelo mago em seus rituais. O mesmo vale para os outros ministros e ministras carismáticas que igualmente são preenchidos pelos poderes do Espírito Santo, para também fazer parte desta empreitada de combater as forças malignas e agir em nome de Jesus, curando e salvando as pessoas dos mais diversos tipos de doenças e aflições.

No âmbito da antropologia local, a semelhança entre o papel desempenhado por sacerdotes e ministros carismáticos com o que é desempenhado por outros personagens, como o xamã também não passou despercebido, como nos mostra Heraldo Maués (1998) em um instigante artigo sobre a RCC, no qual este autor traça uma comparação entre a cura na carismática e a cura na pajelança cabocla numa comunidade de pescadores no interior do Estado do Pará.

Embora, Maués (1998) descreva detalhadamente as diferenças que existem entre estes dois sistemas de cura, ressalta dois pontos em comum entre eles. O primeiro ponto, é que tanto o pajé amazônico quanto os sacerdotes e ministros carismáticos podem ser vistos como xamãs, uma vez que em ambos os casos, esses possuem a capacidade de dominar os espíritos e introduzi-los em seus corpos, curando as pessoas através das divindades. O segundo ponto, é que apesar de receberem entidades diferentes, de acordo com o panteão mítico que lhes são próprios esses atribuem seus poderes a Deus, o mesmo Deus cristão. De fato, no universo de crenças e práticas religiosas dos carismáticos, seus sacerdotes funcionam como receptáculos do sagrado, sendo tomados pelo Espírito Santo, para realizar curas, milagres e outros prodígios em nome de Deus.

Como os magos, os sacerdotes e ministros da RCC também passam por um ritual de iniciação para receber esses dons, denominado de Batismo no Espírito Santo ou Seminário de vida no Espírito, que consiste num evento organizado pelas lideranças carismáticas mais antigas, que dura cerca de uma semana, com palestras, cursos, círculos de oração, que visam debater temas cristãos diversos, mas, sobretudo, apresentar as principais doutrinas e práticas religiosas carismáticas para os novatos. Além disso, são realizadas atividades evangelizadoras interativas, que incentivam o aprendizado religioso estimulando o contato entre os participantes, criando inúmeras situações de sociabilidade entre eles.

A programação também conta com muitas orações, rezas, orações em línguas, embalada ao som de músicas com diversos ritmos, que inspiram os corpos a dançarem. Durante esse evento, tenta-se reproduzir minimamente um ritual carismático, alternando momentos de paz e tranquilidade com momentos de uma alta carga emocional e dramática. A diferença reside no fato de tratar-se de um rito de iniciação, portanto há um compromisso maior em evangelizar as pessoas, apresentando os principais preceitos carismáticos. Tanto que parte da programação é voltada para explicar o que são os dons do Espírito Santo, o que os fiéis precisam fazer para recebê-los, como funcionam e como devem utilizá-los.

No final do evento, um sacerdote convidado celebra uma missa e depois impõe as mãos sobre os noviços realizando a Efusão no Espírito, que significa literalmente que esses estão sendo batizados no fogo do Espírito Santo e aptos a receber os dons espirituais da divindade. Neste momento, o sacerdote e as lideranças mais antigas do grupo passam óleo ungido na cabeça dos iniciados, fazendo nelas o sinal da cruz, oram em línguas e também costumam aspergir água benta em suas cabeças e em várias partes dos seus corpos. Algumas vezes, o sacerdote passeia com o Santíssimo por entre os fiéis, tocando suas cabeças com esse objeto sagrado. Deste modo, realizam o Batismo no Espírito, que diferentemente do batismo inicial, que transforma pagãos em cristãos, esse ritual demarca a conversão ao movimento carismático, no qual os fiéis são batizados no fogo do Espírito. Isto significa na visão carismática um compromisso maior com o catolicismo e com a Igreja, uma vez que para os carismáticos a Renovação “não é um simples movimento da Igreja, mas é a própria Igreja em movimento”.

É importante ressaltar que o ritual do Batismo no Espírito não serve apenas para transformar os fiéis em ministros, mas também tem como objetivo converter os leigos católicos em católicos carismáticos. Sendo assim, esse ritual tem duas finalidades, uma que é a mais geral, destinada a garantir a adesão de novos membros ao movimento, e a segunda, mais específica que tem como objetivo produzir novas lideranças religiosas para o grupo. Em ambos os casos, o que está em jogo é a reafirmação de uma identidade carismática no interior do catolicismo. No primeiro caso, os fiéis ao serem batizados no fogo do Espírito, aceitam professar e viver uma prática católica segundo os princípios carismáticos, o que na visão carismática, implica seguir uma série de regras e condutas de vida, como por exemplo: buscar uma vida longe das tentações demoníacas, ir à missa todos os dias, se confessar e comungar pelo menos uma vez por semana, orar muitas vezes ao dia, ajudar ao próximo, perdoar quem lhes fez algum mal, seguir os mandamentos da Igreja, jejuar e se penitenciar dos seus pecados constantemente, ler a bíblia o maior número de vezes por dia, entre outras regras que devem

ser seguidas à risca para que efetivamente se tornem carismáticos, ficando cheios do Espírito santo, e possam receber curas e outras graças divinas. No segundo caso, essas regras e condutas tornam-se mais rígidas, pois aqueles que pretendem se tornar ministros, e irão receber em seus próprios corpos e espíritos os poderes da divindade para agir em favor da humanidade, ajudando as pessoas a se curar de doenças e problemas diversos causados pelo demônio e seus agentes, portanto é necessário que estejam sempre se purificando, e que estejam sempre vigilantes para não cair nas “tentações do inimigo”.

Além disso, devem dedicar grande parte das suas vidas as atividades do grupo, tanto administrativas e organizacionais, como ritualísticas. Na época da capela, participei de quatro Seminários de Vida no Espírito, eles duraram uma semana, iniciando-se num domingo e finalizando no mesmo dia da semana seguinte. No período atual, como o grupo estudado se reúne em um espaço cedido pelas freiras no interior de um convento, e somente podem realizar suas reuniões nas quartas-feiras, o Batismo dura um mês, porque todas as atividades de sua programação têm que ser realizadas neste dia. Apesar desses ajustes, este ritual de passagem continua mantendo à mesma importância simbólica para os carismáticos, e as lideranças mais antigas do grupo levam meses preparando e organizando a sua programação.

Embora, teoricamente todos possam se tornar lideranças carismáticas, desde que cumpram uma série de normas e assumam uma postura de vida de acordo com os ditames carismáticos, tive a oportunidade de observar, que nem sempre isto ocorre da mesma maneira para todos que desejam se tornar ministros. Existem muitos casos, de ministros e ministras que chegam a receber alguns dons divinos, mas eles não conseguem efetivamente ter a mesma potencialidade que se manifesta em algumas pessoas. Como no caso de Wallace, de Socorro, de Linda e Graça Vianna e de outros ministros e ministras, como por exemplo: Angela, Irene, Raimundinho, Humberto Núbia e Yeda, sendo que estas duas últimas não fazem mais parte do grupo de N. Sra. das Graças.

Podemos acrescentar á essa lista o falecido padre Marinho, que tinha grandes poderes de cura e de intercessão, ou padre Eloy com seu potencial dom de visão, de oração, de cura, de música, além de outros homens e mulheres que singularmente como os magos apresentam uma capacidade extraordinária de se comunicar com os seres transcendentais, tornado-se instrumentos privilegiados do sagrado. Neste sentido, me reporto mais uma vez a Mauss (1974), quando ele afirma que o mago não é aquele que quer sê-lo, é necessário que ele possua determinadas qualidades que o definam como o mago, e que sejam reconhecidos pela comunidade como tal.

No que tange o grupo de oração carismático acima referido, pude observar que existem alguns critérios, uns com um peso determinante para definir o mago, e outros com menor relevância, mas que também contribuem na construção desse personagem no interior do grupo. O primeiro e mais importante de todos os aspectos, que já apontei, e que em termos de Mauss (1974), são as qualidades intrínsecas da pessoa, que nascem com ela, e que são interpretadas no contexto carismático, como as escolhas misteriosas de Deus, que faz de algumas pessoas portadoras de certas características e qualidades especiais, para que elas possam se tornar servos das ações divinas contra satanás, fazendo chegar até os seres humanos às inúmeras curas, milagres e outras obras maravilhosas que Jesus reservou para nós.

Dentro desta perspectiva, isto explicaria o fato de Wallace Viana possuir um toque “mágico”, capaz de operar inúmeras curas, às vezes, apenas com o simples toque de suas mãos sobre os corpos dos fiéis. Do mesmo modo, que explica a imensa capacidade de oratória, de evangelização e de exorcismo que sua filha Socorro detém. O mesmo vale para os outros ministros e ministras carismáticas, que por razões divinas subjetivas e muitas vezes inexplicáveis aos olhos humanos, detém dons extraordinários singulares em relação a outras lideranças carismáticas.

Outros critérios também são importantes, para que os fiéis recebam os dons do Espírito Santo, um deles é imprescindível que é o de trabalhar para a comunidade, pois não teria sentido a divindade conceder seus poderes espirituais para uma pessoa, se não fosse para trabalhar em função dos outros indivíduos. O tempo de permanência no grupo é outro fator importante no recebimento desses dons. Neste sentido, nesse contexto vale a máxima “de que antiguidade é posto”, e muitos ministros e ministras têm muito prestígio por fazerem parte do grupo há muito tempo. Contudo, esses dois últimos critérios não são determinantes para justificar porque em algumas lideranças carismáticas esses dons espirituais se apresentam de forma mais potente em relação a outras.

No que tange a família Viana é válido lembrar que a potência desses poderes extraordinários está intimamente associada ao episódio do milagre da Santa que chorou e que foi testemunhado por Wallace, fato que configurou uma espécie de corolário mágico em torno dele e de sua família. Este episódio, já foi amplamente discutido no I capítulo, sendo assim, não vejo razão de debatê-lo novamente.

O recebimento desses dons também não ocorre de maneira simples, geralmente este prescinde de um fato ou um acontecimento extraordinário que marca a vida desses sujeitos. Podem ocorrer através de visões ou sonhos, no qual o próprio Jesus, ou Maria, santos,

arcanjões ou outras divindades cristãs aparecem para eles, os convocando a aceitar esta missão sagrada. Algumas vezes esse chamado acontece através de uma experiência de êxtase religioso, como nos casos já citados de Wallace, padre Marinho e padre Eloy, que se sentiram tomados pelo Espírito Santo em seus próprios corpos. Este chamado sagrado também pode ocorrer através de sinais ou outros indícios que devem ser interpretados por aqueles que são escolhidos pelo sagrado. Dona Yeda, por exemplo: após um sonho com Jesus passou a orar em línguas e também recebeu o dom de cura. Já Irene se tornou ministra após ter sido chamada por Maria em um sonho. Raimundo, por sua vez, no momento no qual repousava no Espírito Santo viu Jesus lhe dizer que iria lhe agradecer com curas e outros dons para que ele ajudasse as outras pessoas. São inúmeros relatos e depoimentos de histórias fantásticas que revelam uma profunda intimidade entre as lideranças carismáticas e estes seres sagrados.

Aliás, esta comunicação íntima com o sagrado é feita constantemente pelos sacerdotes e ministros carismáticos. Durante as orações que praticam na intimidade costumam dizer que recebem, sobretudo, a visita de Jesus e da Virgem Maria, mas também algumas vezes alegam terem sido visitados por santos, pelos arcajos Miguel, Gabriel, Rafael, entre outras divindades cristãs. Além desses contatos particulares, essas mesmas lideranças também se comunicam com seres transcendentais em seus círculos de oração, nas reuniões com os outros ministros e ministras. E, sobretudo, nas reuniões públicas e particulares do grupo, no qual vão colocar em prática os dons extraordinários que recebem das divindades para cuidar das pessoas,

Os espaços onde os magos e os sacerdotes e ministros carismáticos entram em contato com as divindades são sagrados, porque neles as divindades se revelam e lhes revestem dos seus poderes. São os espaços das forças religiosas, do sobrenatural. Nas palavras de Durkheim: "... é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível" (DURKHEIM, 1989, p. 22).

Vale ressaltar que estes espaços não sagrados em si mesmos, e sim porque são produtos da fé dos indivíduos que lhes dão esta conotação e atuam de acordo com ela. Quando impõe suas mãos sobre os fiéis, lhes fazem adormecer no Espírito Santo, oram em línguas, sanando-os de suas doenças e sofrimentos, manifestam não apenas a revelação da divindade, mas acima de tudo, tal como os magos, a meta identidade que estabelecem com essa divindade, ao entrar em contato com ela e receber seus dons e poderes.

Desde o Concílio Vaticano II, que as igrejas têm deixado de ser o único lugar onde os sacerdotes podem celebrar seus ritos. Atualmente podem realizar suas missas e celebrações em parques, estádios de futebol, ginásios, e qualquer outro lugar público. Neste sentido,

quando estes eventos são de gênero carismático, as lideranças leigas carismáticas também têm se colocado à frente de grande parte dessas programações que visam atingir um grande público.

Muitas vezes, assumindo a direção desses rituais, na ausência de padres e bispos que se afinem com os princípios carismáticos, ou convidando sacerdotes apenas para fazer parte dos atos litúrgicos no qual a sua presença é imprescindível como, por exemplo, na celebração da missa, e na consagração da Eucaristia. Antes de celebrar suas cerimônias, os sacerdotes e ministros carismáticos consagram estes espaços a Deus, pronunciando determinadas orações e espalham sal e água benta para expulsar Satanás e sua legião demoníaca ou para impedir a sua presença nestes lugares. E para isso, também fazem uso de palavras imperativas como “Fora, em nome de Jesus, eu te ordeno Satanás que saias daqui”. Estas palavras são pronunciadas e repetidas diversas vezes pelos sacerdotes, ministros e demais assistentes e fazem parte do ritual. Através dele, sacerdotes e ministros carismáticos demonstram aos fiéis que a autoridade e os poderes que recebem de Deus, estão acima do poder do demônio.



Figura 12: Diácono convidado e ministros carismáticos realizando “Repouso no Espírito Santo”.

Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Os sacerdotes e ministros carismáticos, como os magos possuem qualidades que os demais indivíduos não têm que os possibilitam transferir os poderes do sagrado aos seres humanos, religando-os com a divindade. Apesar de no caso dos sacerdotes, e em menor

medida do diácono receber essas qualidades no dia da sua ordenação, através de um bispo, ou seja, ao serem consagrados recebem a encomenda de Jesus de pregar sua palavra, expulsar demônios, falar em línguas estranhas, e sanar os enfermos.

Estes sacerdotes, bem como os diáconos que se convertem ao movimento carismático, sentem que somente estes têm os dons e carismas para praticar estas ações. O mesmo vale para os ministros leigos carismáticos, que acreditam que adquiriram estes dons através do Batismo no Espírito Santo. Deste modo, é o Espírito Santo que lhe dá esta força e este poder extraordinário para realizar milagres, curar os doentes, falar em línguas, interpretá-las, profetizar, discernir, sentir os estigmas de Cristo e expulsar demônios.

Como já mencionei a diferença das qualidades que adquirem neste tipo específico de socialização, são adquiridas de diversas formas por estes sujeitos. Uns a adquirem a partir da oração profunda, que realizam de maneira particular, ou em círculos de oração, ou mediante a imposição das mãos por algum sacerdote ou ministro carismático. Outros recebem esses carismas em retiros espirituais de gênero carismático, ou na celebração de alguma cerimônia carismática.

Ainda podem ocorrer casos, no qual estes ministros adquirem esses dons durante alguma enfermidade, ou em sonhos, visões, êxtase, ou mesmo em meio a crises espirituais ou crises depressivas que estejam sendo acometidos. Diferentemente da ordenação sacerdotal tradicional, no Batismo no Espírito Santo não há intermediários que transferem estes dons, é uma experiência direta com Deus que lhes envia o Espírito Santo.



Figura 13: Linda e Socorro Viana presidindo o ritual carismático.
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Conforme eu também já disse anteriormente, os sacerdotes e ministros carismáticos entrevistados têm um denominador comum, e compartilham da mesma sensação no momento no qual receberam o Espírito Santo, estes argumentam terem sentido que um calor, um fogo invadiu seus corpos e lhe impulsionou a pregar a palavra de Deus com mais intensidade, com mais convicção, com mais força, com mais decisão, com mais fé e confiança. Mas, sobretudo, com mais poder. Como ocorreu nos casos dos padres Eloy e Marinho e também com Wallace Viana, que sentiram que algo estava se passando nos seus corpos e em suas almas e em seus espíritos que transformou totalmente suas vidas. Modificando profundamente seu sacerdócio, e a partir de então sentiram um desejo muito maior de orar, de celebrar missa, de pregar a palavra de Deus e de dar testemunho aos fiéis sobre o que havia ocorrido.

Quanto a Wallace, esta experiência foi decisiva para a sua conversão ao movimento carismático e a sua ordenação como diácono, pois do mesmo jeito que aconteceu com esses dois sacerdotes, Wallace sentiu uma vontade irresistível de orar, de evangelizar, de testemunhar este milagre com as outras pessoas. Algo semelhante ocorre com o mago quando

recebe os efeitos de algum ritual mágico. Malinowski, ao falar da arte da magia e do poder da fé, diz que a magia “parece despertar em cada um de nós forças mentais escondidas, recônditos de esperança no milagroso, crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem” (MALINOWSKI, 1974).

Outro elemento em comum entre magos e sacerdotes e ministros carismáticos, e que está intrinsecamente relacionado ao anterior é o sentimento de ter nascido de novo, após terem sido batizados no Espírito Santo. Em seus testemunhos, os sacerdotes e ministros costumam a dizer que depois de batizados no Espírito voltaram à vida como os personagens bíblicos a quem Jesus ressuscitou. De um modo geral, dizem que antes “se sentiam mortos sem vida”. Como no caso de Lázaro que Jesus ressuscitou. Alguns sacerdotes, como, por exemplo, os já citados padres Eloy e Marinho me contaram que antes faziam um sacerdócio sem brilho, sem ânimo, sem ilusão, mas após serem tocados verdadeiramente pelo Espírito Santo, depois de entrarem em contato com as doutrinas e práticas religiosas carismáticas, passaram a viver seu sacerdócio plenamente.

Nos relatos e depoimentos tanto do diácono Wallace quanto dos outros ministros carismáticos do grupo que estudo, este mesmo discurso aparece de forma recorrente, “que antes estavam mortos, sem vida, que eram católicos sem brilho, sem fé e que Jesus realizou um milagre neles tocando-os e lhes enchendo do Espírito Santo, e que agora estão vivos”. Nestes termos, o Batismo do Espírito Santo que recebem os sacerdotes e ministros carismáticos possuem três características que Butler (1997) atribui aos magos: a origem sobrenatural do mago, os sucessos prodigiosos que acompanham seu nascimento e sua ressurreição.

Segundo Mauss (1974), a consagração e a revelação são os meios nos quais tanto os magos quanto os sacerdotes e ministros carismáticos adquirem suas qualidades e poderes. No caso dos magos, a terceira via apontada por este autor é a tradição. Nos dois casos, não apenas adquirem estas qualidades e poderes como também e especialmente entram em contato com os seres divinos, com o sagrado, com o mundo dos espíritos e se identificam com eles. Marcel Maus (1974), ao referir-se a Frazer (1951), ressalta que os magos tratam de colocar os deuses do seu lado, por meio da adoração, ou seja, através do sacrifício e da oração. De maneira similar, Max Weber (2000) informa que os bruxos se utilizam de meios mágicos, como a oferenda e o sacrifício, para coercionar os deuses e desviar a sua ira. Neste sentido, os sacerdotes e ministros carismáticos de maneira semelhante ao que ocorre com os magos e os bruxos, se valem destes recursos para fazer Deus se manifestar positivamente sobre seus fiéis, ou seja, curando-os, salvando-os e perdoando-os de seus pecados.

As cerimônias e rituais que são presididas por sacerdotes ou ministros carismáticos estão mergulhadas em um contexto mágico. De um modo geral, elas são dirigidas a adoração de Deus, ou de colocar o indivíduo em condições propícias para adorá-lo. Isto pode ser feito, por exemplo, através da oração em línguas, da reza de certas orações, da entonação de algum hino especial, ou submetê-lo a algum rito de purificação e sacrifício, como pode ser a confissão e a comunhão e a penitência. Deste modo, também promovem entre seus fiéis a prática cotidiana de orar em família, rezando um rosário ou através de uma novena para a Virgem Maria. Igualmente incentivam seus fiéis a fazer sacrifícios, como jejuns, abstinências, e penitências. Segundo os carismáticos, estas são armas fundamentais para enfrentar satanás e seus exércitos, pois segundo suas doutrinas o empreendimento carismático se constitui em uma verdadeira guerra espiritual diária. Sendo assim, a adoração, o sacrifício e a oração, são armas poderosas de que dispõe os fiéis para enfrentar o inimigo e sair vitorioso desta guerra.

Como já havia mencionado em um capítulo anterior, Mauss (1974) enfatiza que a fama de um mago, a força de ouvir falar de seus prodígios, acaba fazendo com que as pessoas o vejam atuar, e principalmente consultar-lhe. Os imensos poderes que lhes são atribuídos fazem com que as pessoas acreditem facilmente que irão alcançar os benefícios que seus serviços mágico-religiosos prometem. O mesmo acontece com os sacerdotes e ministros carismáticos, em Belém são vários os casos no qual a fama da eficácia de suas qualidades tem ultrapassado as fronteiras de suas paróquias e até mesmo de seu município. Como já foi dito no capítulo anterior, este era o caso do diácono Wallace Viana, cuja fama de exímio curador rompeu as fronteiras da capela que dirigia, se espalhou pela cidade e ainda esta imensa popularidade chegou a até o interior do Estado, atraindo dezenas de devotos de vários municípios paraenses, que buscavam ansiosamente serem curados por este ministro carismático. Situação semelhante foi vivenciada por padre Marinho, que também já citei ao comentar que primeiramente este era contrário ao movimento carismático, mas depois de ser arrebatado pelo Espírito Santo, se tornou um fervoroso defensor da Renovação, e um dos sacerdotes carismáticos mais conhecidos, pela sua eloquência e pelo seu dom de oratória que se refletia na maneira como presidia suas celebrações, e também pela inegável capacidade de curador do qual ficou amplamente conhecido pelos fiéis.

Outro sacerdote carismático muito conhecido em Belém é padre Eloy, cuja fama deve-se entre outros motivos pelas inúmeras curas e milagres que vem realizando em suas missas e celebrações. O mesmo vale para Dona Yeda, uma ministra leiga que participou da criação do grupo de N. Sra. das Graças junto com Wallace, mas que não faz mais parte deste grupo. Atualmente trabalha como voluntária na Paróquia de São Miguel, não está oficialmente ligada

a nenhum grupo de oração carismático. Contudo, faz atendimento particular nas casas dos fiéis que recorrem á ela para receberem orações, imposição das mãos, água benta e serem curados dos mais diversos tipos de doenças, colocando em prática os dons que recebeu do Espírito Santo. Sua fama de grande curadora se espalhou pelo bairro onde mora, e hoje em dia, essa ministra atende os enfermos em vários bairros da cidade, sendo muito difícil conseguir uma hora disponível na agenda desta ministra. Mesmo após a morte de Wallace, e a consequente expulsão do grupo de N. Sra. das Graças da capela onde originalmente se reuniam não diminuiu a fama desse grupo de grande realizador de muitas curas e milagres.

Conforme já foi dito, em parte esta fama está intimamente relacionada ao episódio do “milagre da Santa”, que configurou uma espécie de corolário mágico em torno do grupo e da família Viana, que embora não se reúnam mais no local que foi palco deste milagre, esta memória é resignificada constantemente pelas lideranças mais antigas, que ao fazerem este trabalho pedagógico da memória não deixam que ela desapareça. Entretanto, ainda que vinculada a esta memória, parte da fama de grande curador deste grupo deve-se ao desempenho espetacular de seus ministros e ministras, sobretudo, as suas lideranças mais antigas. Como é o caso de Socorro Viana, que uma atuação performática consegue mobilizar multidões para assistir os rituais deste grupo. Também como outros ministros carismáticos, sua fama de excelente curadora tem atravessado o Estado e atraído fiéis de muitas cidades do interior. Além de dirigir grande parte dos rituais do grupo, ela é a compositora e cantora da maior parte das músicas do grupo, tendo gravado vários Cds de gênero carismático. Socorro também é autora de boa parte das orações carismáticas específicas do grupo, que são recitadas durante suas reuniões. Sua fama está crescendo tanto, que anda rompendo os limites do Estado, atraindo fiéis de outras partes do Brasil, que têm procurado pelos seus serviços religiosos.

O papel desempenhado pelas outras ministras, tanto as da família Viana como Graça e Linda, quanto das ministras mais antigas do grupo, como Ângela e Irene, também não devem ser desprezados. Embora, Socorro seja a liderança religiosa mais importante do grupo, a estas mulheres também se atribuem grandes dons e poderes espirituais. Juntas e com o apoio de outros ministros transformam os rituais carismáticos do seu grupo em verdadeiros espetáculos de cura. É muito comum o intercâmbio entre sacerdotes e ministros leigos carismáticos, como forma de estimular esse movimento religioso, especialmente, deslocando estas lideranças renomadas do movimento para paróquias onde a Renovação ainda é fraca. É muito comum, principalmente na ocasião de algum evento mais grandioso, convidar um sacerdote carismático famoso, ou mesmo um representante leigo ilustre de outro grupo carismático,

tanto de Belém, quanto do interior. Porém, algumas vezes estes convidados carismáticos famosos são de outras partes do Brasil e também de outros lugares do mundo.

Certa vez, em uma reunião do grupo que estudo, por exemplo, tive a oportunidade de conhecer um sacerdote carismático africano, que tinha vindo à Belém ministrar vários cursos e palestras sobre exorcismo. Ultimamente Socorro junto com as outras lideranças carismáticas do grupo têm se comunicado com diversos grupos carismáticos brasileiros, e especialmente com os coordenadores do grupo do famoso padre Marcelo Rossi, uma das figuras eclesiais carismáticas mais ilustres do Brasil.

Estes intercâmbios entre grupos carismáticos diversos têm como objetivo promover a troca de experiências religiosas entre estes assim como contribuem para expandir e difundir as doutrinas e práticas carismáticas. No caso do grupo de N. Sra. das Graças, estes intercâmbios têm possibilitado a incorporação de novos elementos mágicos nos seus rituais, ao mesmo tempo que tem estimulado a criatividade e a capacidade imaginativa do grupo em sempre estar criando e recriando novos e antigos símbolos católicos lhe revestindo com novas roupagens. Podemos sentir esta intensa capacidade inventiva do grupo, a cada nova reunião, no qual os fiéis são convidados a participar de diversos tipos de campanhas, como, por exemplo, a dos óleos curativos, ou do círculo do sal, ou do ritual das velas consagradas, ou do ritual com os restos de cinzas, da quarta-feira de cinzas, misturada com sal e trigo consagrados, entre outros rituais, que espelham empréstimos e sincretismos diversos e igualmente revelam uma rica e complexa capacidade criativa deste grupo de estar sempre costurando símbolos e elementos tradicionais a partir de novas roupagens.

A cura física ou espiritual, o dom de cura, no qual se assenta a fama dos sacerdotes e ministros carismáticos tem uma sustentação mágica, que remonta as leis da magia por contato ou por contágio de que nos fala Frazer (1951). De maneira igual aos magos, estas lideranças carismáticas curam os seus fiéis transferindo os poderes da divindade, com os quais antes estiveram em contato, ou os colocam em contato com objetos que contém estes poderes. Isto pode ocorrer através da imposição das mãos sobre os enfermos, ou quando aspergem água benta sobre estes ou passem azeite consagrado nas suas cabeças, ou mesmo quando permitem que os fiéis toquem no Santíssimo, ou quando são tocados por este objeto sagrado acreditando que eles serão curados de suas enfermidades. As dezenas de identidades, carteiras de trabalho, fotos, camisas, shorts, vestidos, óculos, anéis, relógios ou outros objetos pessoais de seus familiares que os fiéis levam para receberem orações e água benta das mãos dos sacerdotes ou ministros carismáticos, são outro exemplo de magia contagiosa analisada por Frazer. Ou em casos particulares como aconteceu em certa ocasião, quando uma mulher a pedido de Wallace

e os outros ministros levou uma camisa do marido, para que ele junto com os outros ministros orassem sobre ela, jogasse água benta nela, com o propósito de ajudá-lo a sair da depressão, e lhe ajudar a arrumar um emprego, para que ele saísse da tristeza na qual se encontrava. Depois, a mulher deveria dar a camisa para que o marido a usasse, pois dessa forma os poderes da divindade que já tinham sido transferidos pelos ministros- magos para a camisa daquele homem seriam automaticamente transferidos para ele e a eficácia dessas ações assim se concretizaria. Na verdade, todos os rituais carismáticos, sejam suas reuniões públicas ou seus ritos particulares se sustentam em uma base mágica que se assenta na ideia de contágio analisada por James Frazer (1951).

Em sentido oposto, também como os magos, os sacerdotes e ministros carismáticos curam os enfermos, expulsando os demônios deles. Com palavras suplicantes pedem a Deus, Jesus e ao Espírito Santo que devolvam a saúde dos fiéis e, solicitam também que a divindade lhe ajude a libertar as vítimas do jugo demoníaco, e de forma autoritária ordenam que os demônios, os espíritos imundos os deixem em paz. Nas sessões particulares de cura do grupo carismático que investigo, destinadas a curar pessoas que foram diagnosticadas com a presença demoníaca nos seus corpos, este ritual de exorcismo leigo, tende a ganhar contornos mais dramáticos, uma vez que o demônio ou seus agentes tomaram posse dos corpos das vítimas e as lideranças carismáticas precisam se redobrar dos poderes que recebem da divindade benigna para enfrentar o maligno e seus comparsas. Nestas cerimônias de cura é comum escutar seus ministros falar de forma autoritária “espírito da luxúria fora! espírito do ódio fora! espírito da inveja fora! espírito de depressão fora! Em nome de Jesus, eu te ordeno sai do corpo desta pessoa”. O perdão dos pecados, que nesse contexto carismático está intrinsecamente relacionado à cura de doenças físicas e espirituais também tem um sentido mágico. Os sacerdotes e ministros carismáticos ao serem contemplados com os poderes espirituais da divindade também podem perdoar os fiéis dos seus pecados. Segundo Weber, a fonte da cura das almas “está no oráculo e no consenso do mago em casos que a enfermidade ou outros golpes do destino podem ser interpretados como uma magia que caiu em pecado” (WEBER, 2000, p. 374).

Os dons e carismas que possuem os sacerdotes e ministros carismáticos, a percepção de seus fiéis sobre eles e a eficácia dos seus rituais constituem as bases do poder que exercem sobre aqueles. Além disso, a eficácia de seus atos repousa no manejo que estes têm de uma série de técnicas, objetos, carismas, crenças, que são compartilhadas com os seus fiéis. A conjugação destes elementos em torno destes sacerdotes e ministros, não apenas possibilita a congregação dos fiéis ao redor destes, como também permite ancorar sua fé conseguindo a

sua obediência e com ela a imitação dos seus atos durante seus rituais e o cumprimento das normas e preceitos carismáticos na sua vida cotidiana. Em termos weberianos podemos dizer que deste modo estes sacerdotes e ministros, legitimam o seu poder. Segundo Weber, a obediência e a legitimação que os fiéis outorgam aos sacerdotes se baseiam em um triplo fundamento: racional, tradicional e carismático. Para este autor, a autoridade que os fiéis concedem ao sacerdote é tanto legal como tradicional e carismática, pois assenta nas leis tradicionais da Igreja católica e nos carismas que este possui. Neste ponto, gostaria de incluir os ministros leigos carismáticos, pois apesar de não serem sacerdotes e, não terem sido ordenados, portanto não usufruírem do mesmo reconhecimento nem autoridade perante a Igreja, entretanto para seus fiéis estes ministros têm muito prestígio. Além do mais, no que tange o movimento carismático, estes ministros como os sacerdotes que aderiram a este movimento também adquiriram os dons do Espírito Santo, a partir do mesmo ritual de iniciação.

2.5 Os Rituais Mágicos do Grupo de N. Sra. das Graças: água benta, sal, trigo, óleos, transe, êxtase, manto consagrado e outras magias carismáticas

Como os magos, os sacerdotes e ministros carismáticos contam com um conjunto de técnicas, objetos e elementos mágicos que compõe o seu cenário religioso e lhe possibilitam realizar suas curas e tratamentos. Na época da capela, Wallace e seus ministros auxiliares, se utilizavam de uma série de recursos nos seus rituais. Neste ambiente religioso, mesmo os elementos comumente usados nas reuniões de gênero carismático, como a água benta, imposição das mãos, glossolalia, músicas e danças com forte apelo corporal, óleo consagrado, repouso no Espírito Santo entre outros elementos, eram utilizados de forma “exagerada” em relação a outros grupos carismáticos, que tive a oportunidade de observar. A água benta, por exemplo, além de ser aspergida sobre os fiéis em vários momentos durante os rituais, costumava a ser levada para casa em pequenas garrafas e recipientes de água mineral, que eram trazidas pelos fiéis, que as colocavam próximo ao altar, para serem bentas pelo diácono e depois levadas para as suas casas, onde segundo os ensinamentos de Wallace e das outras lideranças do grupo, os fiéis deviam aspergir em suas casas, carros, objetos pessoais para livrar estes lugares e pertences da presença demoníaca e restituindo a paz e a prosperidade perdidas.

Também era ensinado por estas lideranças espirituais, que os devotos deviam passar água benta em seus corpos, sobretudo, nas partes físicas que estivessem enfermas, sendo

assim, eles orientavam os fiéis lhe dizendo como deviam fazer tal procedimento, ou com um pano que devia ser untado com a água consagrada ou diretamente com suas mãos que molhadas em pequenas porções do líquido precioso devia ser pressionado nas partes atingidas. Se caso sofressem de uma forte dor de cabeça, ou dores na perna, ou no ovário, nos olhos, enfim em qualquer parte do corpo, os fiéis eram orientados a passar água benta e orar sobre estas.

A primeira vez que observei esta prática religiosa do grupo, foi impossível não notar a semelhança que existe entre esta e a técnica utilizada em alguns rituais xamânicos amplamente descritos na literatura antropológica, e que também estão presentes nos rituais da pajelança cabocla amazônica, descritas por antropólogos como Heraldo Maués (2000), no qual, o pajé se utiliza de uma técnica similar ao friccionar as partes enfermas das vítimas, para lhes retirar o feitiço contido nestas.



Figura 14: Dona Nené (viúva de Wallace Viana).

Fonte: Patrícia Guilhon (foto, 2013).

Atualmente, nos seus rituais que são dirigidos por Socorro Viana, o grupo continua a fazer uso destes mesmos procedimentos, entretanto, acrescentaram e ele, que os fiéis também tomem água benta, para que Jesus lhes cure por dentro, interiormente lhes libertando de todos os sofrimentos e aflições, seja físico, espiritual e emocional, causados por satanás e seus espíritos malignos. Em alguns dos seus rituais públicos, Socorro e as outras lideranças

carismáticas dedicam parte dos mesmos, ensinado aos fiéis como devem ingerir este líquido precioso, lhes orientando a beber com muita fé e calma esta água sagrada, e a cada gole saboreado pedir para Jesus atender as suas preces, e para lhes curar das doenças e sofrimentos que estejam sendo acometidos. Os fiéis são orientados a fazer uso deste mesmo recurso em casa, e os ministros e ministras carismáticas lhes ensinam como deve ser efetuada esta operação, lhe informando passo a passo como devem agir, para que ela seja bem sucedida e não corram o risco de “contaminar” o procedimento curativo.

Na época em que se reunia na capela, um das práticas religiosas que esse grupo fazia, e que logo me chamou atenção foi o repouso no Espírito Santo. Depois de um longo ritual, com forte carga emocional, marcado por muitas orações fortes, glossolalia, imposição das mãos, uso da água benta, músicas e danças, com intenso uso corporal, que levava o público a estados de extremo delírio e torpor. Ao final da reunião, os fiéis eram convidados a formar uma fila que dava para os fundos da capela, onde iriam receber as últimas orações dos ministros carismáticos, para que seus pedidos por curas e outras graças fossem atendidas pelo sagrado. Os ministros formavam pequenos grupos com quatro ou cinco componentes, e atendiam um a um dos fiéis, para efetuar tal procedimento. Enquanto uns oravam com as mãos sobre as cabeças dos devotos, outro orava tocando levemente as costas dos mesmos, ao mesmo tempo, outro ministro orava pressionando literalmente as mãos sobre a cabeça do devoto, não raras vezes estes toques eram feitos tanto na costa quanto na cabeça, com uma pequena cruz espalmada nessas partes dos corpos dos fiéis. Todos oravam com muita emoção e fervor, e intercalavam orações em línguas estranhas, ao mesmo tempo, que proferiam orações e preces diversas. Também repetiam palavras de maneira aflitiva, implorando para que Jesus atendesse as súplicas dos fiéis.

A água benta é aspergida muitas vezes sobre as cabeças e em várias partes dos corpos dos fiéis. Muitos não se continham com tamanha emoção, e perdiam o equilíbrio dos seus corpos, neste instante eram amparados pelos ministros que cautelosamente os colocavam no chão aonde permaneciam por um tempo de 10 a 20 minutos, quando despertavam sozinhos ou com a ajuda dos ministros. Em muitas ocasiões, antes de chegar a esse momento destinado para vivenciar o repouso, alguns fiéis, não aguentavam tanta emoção e adormeciam na capela em plena reunião, o que obrigava os ministros a serem rápidos em acudi-los, impedindo que esses caíssem de qualquer jeito e se machucassem. A interpretação nativa das suas lideranças sobre o repouso no Espírito Santo, é que esse significa a tomada completa da divindade nos corpos dos fiéis, é estar pleno, “cheio do Espírito”, é a maior graça que alguém pode desejar, significa também que as curas e graças almejadas estão sendo conquistadas pelas pessoas

que foram arrebatadas pelo sagrado. Os relatos e depoimentos de pessoas que repousaram no Espírito Santo são impressionantes, sempre alegam terem sido invadidos por um sentimento de paz e tranquilidade indescritíveis. Alguns também afirmam sentir o toque quente da divindade nas partes enfermas de seus corpos. Outros chegam a se enxergar fora do seu próprio corpo e ver Jesus, e outras divindades cristãs lhes curando no momento em que estão adormecidos.

No período inicial da minha pesquisa entre os carismáticos desse grupo, interpretei o repouso no Espírito santo, como uma forma de êxtase religioso, inspirada no conceito de Ioan Lewis (1971). Nesse sentido, todos os elementos, objetos e técnicas corporais que compõe essa *performance* religiosa se articulam para que os fiéis pudessem atingir esse estado.

Em certas ocasiões, o toque das mãos dos ministros nas costas e na cabeça dos fiéis era substituído pelo toque mágico do Santíssimo, objeto sagrado, que segundo, os princípios cristãos- católicos, significa literalmente o próprio corpo e o espírito do Deus vivo. Esse é muito cultuado entre os católicos, sendo que, todas as quintas-feiras durante as missas se realiza a Adoração do Santíssimo.



Figura 15: Diácono convidado e ministros carismáticos realizando “Repouso no Espírito Santo”.
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Nesse contexto carismático, o Santíssimo ganha novas atribuições, pois como na visão católica ele é o próprio Deus, seu toque é considerado miraculoso, porque significa que os fiéis aos serem tocados por ele, estão sendo literalmente tocados por Deus. Atualmente, o grupo também mantém vivo o “passeio do Santíssimo”, que como antes continua acontecendo uma vez por mês na parte final das suas reuniões. E que consiste numa espécie de cortejo sagrado, no qual um dos ministros carrega o Santíssimo, e os outros ministros o seguem pelo templo, enquanto os fiéis em meio a muitos aplausos, risos e lágrimas se esforçam em tocar “no próprio corpo de Deus”, acreditando que curas e milagres possam ser alcançados mais rapidamente. Depois de desfilarem, o ministro que carrega o Santíssimo em suas mãos sobe na parte mais alta do templo, onde fica o altar junto com os outros ministros que estavam nesse cortejo, e pedem aos fiéis que formem uma fila, no qual um por um desses receberá individualmente orações, imposição das mãos, água benta, e, sobretudo, irão tocar no Santíssimo e serão tocados por ele. Esta última ação é desempenhada pelo ministro que com esse objeto sagrado nas mãos o encosta levemente na testa do devoto, que fica de joelhos em meio a um círculo de oração formado por esses ministros, o que na visão carismática significa que o próprio Deus está lhes tocando. Como costuma acontecer nesses casos de ritos com muita emoção e fervor, vários fiéis acabam “repousando no Espírito Santo”.

Sem dúvida alguma, o repouso no Espírito Santo, o toque do Santíssimo, entre outras práticas religiosas desse grupo, não foram vistas com “bons olhos” por certos segmentos da Igreja, o que deve ter contribuído em muito para a sua “expulsão” da capela. Talvez, por esta razão, quando o grupo conseguiu um lugar fixo para se instalar, suas lideranças assumiram uma posição mais cautelosa em relação ao repouso, e passaram a restringir sua execução a raros momentos, apenas em ocasiões ritualísticas especiais. Sentindo falta dessa prática religiosa, perguntei a Socorro Viana, porque motivo o repouso não ocorria mais no final das reuniões do grupo, e ela me respondeu que desde os tempos que se reuniam na capela, ela e outras lideranças do grupo acreditavam que era necessária uma maior preparação espiritual dos fiéis para ter o privilégio de ser tomado pela divindade, desde então, para adormecerem no Espírito Santo, os fiéis precisariam de uma melhor evangelização e, portanto apenas em cerimônias especiais teriam o direito de vivenciar este feito miraculoso.

Além disso, segundo ela, muitas vezes, o inimigo tomava conta dos corpos dos fiéis confundindo as pessoas que acreditavam estar recebendo a divindade benigna e, no entanto tinham sido “possuídos” pelo demônio ou seus espíritos imundos, sendo assim é preciso ficar vigilante e preparar melhor os fiéis para que seus corpos pudessem ser escolhidos como

morada do Senhor. Entretanto, percebi que á medida que foram ganhando a confiança das freiras e conquistando mais liberdade e autonomia para gerenciar o espaço cedido por elas, inclusive fazendo reformas e adaptando esse lugar para melhor receber os fiéis e realizar as suas atividades religiosas, que o repouso no Espírito Santo voltou a fazer parte de todas as suas reuniões. Geralmente como antes, ocorrem no final dos seus rituais, e da mesma forma que antigamente, alguns fiéis acabam adormecendo no Espírito Santo, antes mesmo do momento destinado para ele acontecer.



Figura 16: Fiéis repousando no “Espírito Santo”.

Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Mas, se inicialmente buscaram maquiar certas práticas religiosas vistas como “exageradas” por alguns segmentos da Igreja, por outro lado, carregaram com “novas tintas” seus rituais religiosos. O sal, por exemplo, nos seus rituais torna-se um grande aliado para combater o demônio e suas armadilhas e passou a ser usado nos ritos de exorcismo de caráter público ou privado. Nesse sentido, os carismáticos desse grupo “criam”, “copiam” e

“inventam” inúmeras formas de utilizar o sal, atribuindo a ele um poder mágico especial capaz de expurgar a presença demoníaca da vida das pessoas. Além de usado nos seus tratamentos públicos e particulares, os fiéis são incentivados pelos ministros a passar sal nos diferentes ambientes das suas casas, nos seus carros e objetos pessoais, para livrá-los do maligno. Em algumas das suas reuniões públicas, conforme mencionei anteriormente o grupo faz um rito especial chamado de círculo do sal, uma espécie de exorcismo público, no qual os fiéis são incentivados a se ajoelhar dentro desse círculo para libertá-los das influências da opressão e das influências demoníacas.

O óleo ungido também é considerado um elemento sagrado com poderes curativos, entre os carismáticos do grupo que estudo. É utilizado no Batismo no Espírito Santo, quando é passado na testa dos noviços, demarcando a sua conversão ao movimento carismático, sinalizando que foram ungidos com os poderes da divindade. Esse óleo, como o sal, também é muito apreciado nos seus rituais públicos e privados de cura. Sua eficácia curativa está associada a seu poder de aliviar os sofrimentos físicos e espirituais, e os ministros incentivam os fiéis a passá-lo nas partes enfermas das pessoas, acompanhado pela recitação de várias orações. Esse óleo também costuma a ser derramado nos bilhetes de papel, no qual os fiéis ensinados pelos ministros, previamente já escreveram seus pedidos por curas e graças que desejam receber do sagrado.

Estes bilhetes ficam guardados em um recipiente de vidro, após um mês, eles deverão ser queimados numa celebração especial, geralmente presidida por um sacerdote ou um diácono carismático. Nessas ritualizações, os carismáticos desse grupo costumam articular o uso de um conjunto de elementos, técnicas e objetos mágicos, carregando ainda mais de feições mágicas seus rituais, ao mesmo tempo, que os aspectos dramáticos e emocionais são ampliados, fortalecendo as dimensões espetaculares dos mesmos. Além desse óleo, as lideranças carismáticas desse grupo fazem uso de outros óleos, como por exemplo: o bálsamo, o sândalo, jasmim entre outros e realizam campanhas de fé com esses óleos. Nesses rituais, conforme descrevi no I capítulo, os ministros carismáticos associam o uso desses óleos com orações específicas criadas pelo próprio grupo, no qual o fiel deve derramar essas substâncias sobre as orações, seguindo um passo a passo orientado pelas suas lideranças religiosas, e devem ser cuidadosos para não “contaminar” o procedimento.

A cada pedido feito de cura ou outra graça desejada, seja para si ou para outra pessoa, uma gota desses óleos miraculosos deve ser despejado sobre o papel onde foram escritos pelos fiéis seus pedidos. Tudo isto, como ensinam os ministros deve ser feito com muita fé, se

não de nada adiantará esta operação, pois os fiéis, em vão tentarão despertar os poderes divinos, que não ouvirá as suas súplicas.

A cada reunião que participo do grupo carismático de N. Sra. das Graças, me surpreendo com algum elemento ou objeto mágico que passa a compor esse cenário religioso. Em uma quarta-feira, dia que eles destinam para seus rituais públicos, me deparei com o ritual do manto sagrado, antes que pudesse questionar a alguma liderança do grupo, o que era aquilo, a ministra Socorro esclareceu aos fiéis, que aquele manto era fruto de uma das visões de uma das ministras, que no meio de uma das reuniões passadas do grupo tinha visto Maria suspensa no alto do templo e abaixo dos seus pés tinha um manto de sangue sobre os fiéis encobrindo a todos os presentes no culto. Através do seu dom de interpretação, Socorro compreendeu que se tratava de uma mensagem de Nossa Sra. das Graças, que desejava que o grupo fizesse um manto vermelho, como o sangue de Cristo para proteger o grupo e seus devotos das armadilhas do inimigo. Desse modo, mandaram confeccionar um manto vermelho imenso, com dimensões de comprimento e largura compatíveis com a parte interior do templo, que desse para colocá-lo sobre a cabeça das pessoas, desde a entrada até o altar. Nesse manto vermelho como o sangue de Jesus, foi impresso a imagem de N. Sra. das Graças em azul, conforme a cor que essa aparição de Maria é tradicionalmente retratada pela Igreja. E no final da reunião, alguns ministros divididos em dois grupos, uns segurando uma das pontas do manto pela direita do templo, enquanto outros segurando a outra ponta pela esquerda passaram o manto sobre a cabeça dos fiéis, algumas pessoas não aguentavam de tanta emoção e acabaram caindo no chão.

Nesse instante, um grupo formado por outros ministros corriam na direção deles, impedindo que estes se machucassem, e arrumaram calmamente seus corpos no chão para que repousassem tranquilamente no Espírito Santo. Mais uma vez, o repouso no Espírito Santo aparece como um elemento que finaliza suas ações místicas, como um desfecho do ritual, que sinaliza para os carismáticos o ápice desse encontro do humano com o sagrado, que estão plenamente “cheios do Espírito Santo”.

Na semana seguinte, em outra reunião desse grupo os fiéis foram convidados a participar do ritual do “vinho do Senhor”, e os ministros distribuíram uma modesta porção de suco de uva, que havia sido bento por um diácono, e colocado em pequenos potes de plásticos, que eram entregues junto com uma oração voltada para o corte das maldições ancestrais, ou seja, para libertar os fiéis dos pecados que supostamente teriam herdado de seus antepassados. Durante o ritual, a ministra Socorro auxiliada pelos outros ministros iniciou essa prática religiosa da seguinte forma: primeiro pediu para que os fiéis pegassem as orações

e acompanhassem em silêncio junto com ela o que estava escrito, apenas repetindo o refrão que dizia assim “Em nome de Jesus eu te ordeno que me liberte desta maldição”, e Socorro continuava lendo uma extensa lista de pecados ancestrais, que poderia ter sido cometido pelos antepassados dos fiéis e, estes repetiam junto com ela novamente o mesmo refrão.

A cada repetição, a ministra pedia que os fiéis despejassem uma gota do vinho (suco) na oração, e o ritual ia ganhando cada vez mais dramaticidade e todos, ou pelo menos a maioria ficaram contagiados por este clima de forte emoção e fervor espiritual. Quando a ministra acabou de proferir a oração, os papéis já se encontravam todos encharcados com o suco. No entanto, estes não deviam ser jogados fora, devem ser depositados em uma vasilha de plástico cheia de água benta e sal, para que suas graças fossem atendidas. Todo o ritual segue o mesmo padrão dos que foram descritos acima, com direito a água benta, glossolalia, imposição das mãos, músicas, danças e outros elementos tipicamente carismáticos e o desfecho do ritual do suco de uva (vinho) é igualmente o mesmo, no final algumas pessoas não resistiram e acabaram repousando no Espírito Santo. Com o que sobrou desse ingrediente mágico, os ministros aconselharam os fiéis a repetir esse procedimento em sua casa, derramando esse líquido precioso nos diferentes ambientes da sua residência, nos seus objetos pessoais, nas fotos de seus familiares, e em todos os lugares onde acreditam que o inimigo e seus espíritos imundos costumam a perturbar sua paz. Sempre realizando este procedimento com muita fé e com muitas orações de corte das maldições e de libertação.

Aliás, nesse contexto, as orações merecem uma atenção especial, justamente por se constituírem como um instrumento privilegiado de comunicação direta com o sagrado, desempenhando um papel fundamental como técnica e recurso para atingir a cura nos rituais carismáticos. Além das preces e rezas tradicionais católicas, os carismáticos possuem um leque vasto de orações que visam se conectar com a divindade, ao mesmo tempo em que funcionam como narrativas sagradas, que de uma maneira geral possibilita aos fiéis se libertar de memórias e fatos negativos das suas vidas, que revelam o seu envolvimento com o maligno, e deste modo cortar estas ligações impuras fazendo com que a luz divina curativa de Jesus e das divindades cristãs entre nas mesmas, reconstruindo estas relações. São muitas as orações carismáticas: de libertação, corte das maldições ancestrais, de perdão, de cura interior, de limpeza do sangue, entre outras, sendo a maior parte delas de autoria do próprio grupo, ou são emprestadas de outros grupos carismáticos. Sua finalidade, acima de tudo é religar os seres humanos com a divindade, expurgando das suas vidas todas as ligações que por ventura tenham estabelecido com o demônio, visto como o agente causal de todas as doenças e sofrimentos que recaem sobre a humanidade.

Toda semana, os dirigentes carismáticos se reúnem para criar novas orações e preces que irão compor seus rituais, sejam estes públicos, ou privados, sem sombra de dúvida, estas se constituem no elemento fundamental, por onde perpassam e se desenrolam todas as ações ritualísticas carismáticas. Deste modo, as orações simultaneamente desempenham várias funções, ao mesmo tempo em que estas são um instrumento primordial de louvar e adorar a Deus, são o próprio rito, as próprias ações rituais.

Sobre estes fatos, compartilho com as ideias de Mauss (1974), quando nos diz que a prece em primeiro lugar é ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos, pois mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa simultaneamente da natureza do rito e da natureza da crença. Sendo assim, ela é um rito, pois se constitui em uma ação tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas, portanto ela se dirige à divindade e a influencia; ela consiste em atitudes e gestos matérias dos quais se esperam resultados. Mas como evidencia esse autor, toda prece é sempre, em primeira instância um credo, pois ela exprime, ainda que minimamente, ideias e sentimentos religiosos, ou seja, na prece o crente age e pensa ao mesmo tempo. Neste sentido, a ação e o pensamento estão estreitamente imbricados, e emergem no mesmo momento religioso, num único e mesmo tempo. Aliás, para Mauss, esta é uma convergência absolutamente natural, uma vez que, a prece é uma palavra, e a linguagem se constitui acima de tudo, em um movimento que tem um objetivo e um efeito. No fundo, a linguagem é sempre um instrumento de ação, e ao agir exprime ideias, sentimentos que as palavras traduzem de forma substanciada e colocadas para o mundo exterior. Em síntese, falar significa ao mesmo tempo agir e pensar, e por esta razão que a prece pertence simultaneamente à crença e ao culto.

Durante os rituais carismáticos, as orações são evocadas com esta dupla finalidade, fazer com que os fiéis reafirmem seu amor e sua fidelidade a Deus e as divindades cristãs, ao mesmo tempo, que se constituem na sua principal arma de enfrentamento contra o demônio e suas armadilhas. Por esta razão devem ser proferidas acima de tudo com muita fé, para que as palavras surtam o efeito esperado. Neste sentido, os ministros carismáticos orientam como os fiéis devem rezar sempre lhes advertindo para orar com uma fé fervorosa e sincera, para que as curas, milagres e outras graças possam ser alcançadas. No momento das orações de perdão, estas são ditas como súplicas, em que os fiéis devem expressar verdadeiramente seu arrependimento, e as palavras eu me arrependo, eu peço perdão, me perdoa Jesus, são repetidas inúmeras vezes pelos ministros e repetidas pelos fiéis. No momento da libertação são pronunciadas de forma autoritária, e as lideranças carismáticas com voz de comando exigem que o demônio se retire da vida das pessoas, e incentivam os fiéis a repetir várias

vezes o refrão “eu te ordeno em nome de Jesus que saia satanás”. No momento das orações de cura propriamente dita, devem ser proferidas novamente como súplicas, demonstrando a sua humildade perante Deus, pedindo-lhe com toda a sinceridade e submissão que Jesus envie seu Espírito Santo para lhes curas de todos os seus sofrimentos e aflições. Nesta fase, os fiéis são incentivados a repetir várias vezes geralmente as seguintes palavras: “eu te peço, eu te imploro, eu te suplico, sempre direcionando estas ações em primeiro lugar a Jesus e ao Espírito Santo, e em segundo lugar à Maria, e depois a outras divindades cristãs. Em todos estes momentos, as orações são pronunciadas de forma dramática e comovente, acompanhadas por gestos e atitudes que reafirmam a força de ação que estas desempenham nos seus rituais.

Nesse cenário religioso, as músicas se aliam as orações, fortalecendo este duplo papel, o de instrumento de adoração à divindade, ao mesmo tempo, que são um elemento eficaz na busca de libertações e curas. Neste sentido, as músicas são tocadas e cantadas de acordo com as etapas do ritual. No momento do perdão são calmas e tranquilas, com letras tristes que evocam gestos suaves e atitudes de arrependimento, durante as orações de libertação ganham um ritmo mais acelerado e as letras das composições repetem as mesmas palavras de combate contra as forças malignas, e finalmente nas orações de cura tornam-se mais suaves, calmas, e as letras das composições se transformam em pedidos, em súplicas, tornado-se desta forma em verdadeiros lamentos musicados ao sagrado. Desta maneira, as músicas dão o tom necessário a cada etapa do ritual, acima de tudo, elas são essenciais para que as reuniões carismáticas entrem no clima esperado pelo público, que se embala ao som das suas melodias.

A questão de que algumas palavras realizam ações concretas igualmente nos remete à teoria dos Atos da Fala preconizada por J. L. Austin (1962), para quem a enunciação de determinadas palavras não são apenas meros atos descritivos, mas ações propriamente ditas, ou seja, para este autor falar é fazer. E os atos da fala são atos performativos, no qual ações são realizadas quando proferimos certas palavras. Desta forma, também considero que as orações carismáticas são atos performativos, capazes de efetuar uma série de ações, constituindo-se de uma só vez no mito, na crença e no próprio rito. E no caso particular dos rituais carismáticos, suas orações são acima de tudo rituais essencialmente de cura. Entretanto, voltarei a abordar esta temática e as ideias de Austin, sobretudo, quando pretendo abordar a força da oração em línguas (glossolalia), como instrumento retórico performático à luz do paradigma da fenomenologia desenvolvido por Thomas Csordas (1994), que também se inspirou neste autor para formular esta categoria analítica.

Voltando a falar de outros objetos e elementos mágicos nos rituais carismáticos, retomo um dia comemorativo especial que tive oportunidade de observar. Como parte da celebração da Páscoa, uma das datas mais importantes do calendário cristão, os carismáticos desse grupo realizaram uma série de atividades litúrgicas e ritualísticas especiais. Entre elas chamou a minha atenção um ritual de encerramento desse período festivo feito por eles com as cinzas da quarta-feira de cinzas, com trigo triturado e sal que foram guardados em um pequeno objeto de alumínio, e previamente bento por um sacerdote carismático. Nesta ocasião foram entregues duas orações para os fiéis, uma voltada para o perdão, pelo fato da Páscoa significar um período que deve ser cultivado a paz, pois segundo os preceitos cristãos Jesus morreu por nós, para nos salvar e, por isso devemos perdoar a quem nos ofendeu. Também é uma época de paz, porque celebramos a ressurreição de Cristo, e devemos comemorar com muita paz, fé e alegria este momento. Mas, como se trata de um período cristão de regozijo, os fiéis devem manter-se longe das tentações demoníacas, que podem desviar os cristãos do verdadeiro sentido da Páscoa, fazendo com que esses caiam em pecado. E por esta razão a outra oração estava voltada para a libertação, ou seja, para a expulsão de satanás e seu exército.

Seguindo o mesmo roteiro dos rituais acima relatados a ministra Socorro primeiro narrou com muita emoção e fervor a oração do perdão, no qual os fiéis eram incentivados a perdoar quem lhes fez algum mal, ao mesmo tempo, que pediram perdão pelas suas faltas. Nesse momento, o fiel é incentivado pela ministra Socorro a interagir com a pessoa que está ao seu lado e lhe pedir perdão pelo mal que lhe causou, encenando como se essa fosse a causadora dos seus sofrimentos. O mesmo procedimento deve ser repetido, invertendo-se esses papéis, ou seja, a pessoa que pediu perdão se torna a pessoa que foi mal tratada pela outra e deve perdoar o seu opressor. Ao mesmo tempo, que essa encenação foi feita, a ministra Socorro narrou com muita dramaticidade a oração, e a cada possível situação de ofensa a alguém que o fiel possa ter cometido, o ingrediente mágico, composto de cinzas, sal e trigo consagrados é despejado sobre o papel. Da mesma maneira, que logo em seguida a ministra relata através da oração inúmeras situações e episódios em que o fiel foi ofendido por alguém e lhe perdoa, jogando as cinzas na parte correspondente onde estes pecados estavam descritos.

O mesmo processo foi repetido, só que agora tendo como fio condutor a oração de libertação no qual a ministra passou a narrar fatos e episódios em que os fiéis se envolveram com coisas demoníacas e devem pedir que Jesus, e outras divindades cristãs os libertem dessas relações nefastas. Se estes foram á macumba, ao espiritismo, se pediram para uma

cartomante ler sua sorte entre outras situações narradas pela ministra que possam evidenciar um contato do fiel com o maligno. E de maneira semelhante, a cada pedido de libertação, o ingrediente mágico é despejado sobre a oração. Novamente, os fiéis são orientados a pegar o que sobrou do conteúdo do recipiente e repetir esta operação em sua casa, não se esquecendo de realizá-lo com muitas orações e muita fé. O uso desse ingrediente mágico, bem como de outros objetos mágicos é articulado com um conjunto de técnicas, recursos e elementos que juntos compõe os rituais carismáticos e este cenário religioso.

Nesse cenário, a cada reunião novos objetos vão surgindo e são apresentados pelos ministros, especialmente por Socorro, que desempenha entre tantas funções ritualísticas, o papel de explicar o papel desses objetos, que são apresentadas por ela em função da dramatização proposta. Assim aparece o sal, a campanha dos óleos, o manto sagrado, as cinzas, o trigo, o ramo da Páscoa entre outros objetos e elementos mágicos, que surgem a cada semana, imprimindo um caráter dinâmico aos seus rituais. É assim que os carismáticos me dizem que “cantam e dançam como o rei Davi”, pois segundo eles cantar e dançar eram práticas antigas cristãs de louvar a Deus que foram esquecidas pelos católicos, e retomadas pelos carismáticos. Dentro dessa mesma linha de argumentação, os carismáticos defendem que o êxtase religioso vivenciado no repouso no Espírito Santo, é uma manifestação divina que costumava acontecer com os apóstolos e santos conforme está escrito nos evangelhos. O mesmo vale para a experiência divina da glossolalia e dos carismas em geral recebidos pelos ministros carismáticos tal qual acontecia no passado com essas figuras bíblicas, que eram escolhidas como instrumentos divinos. Vale ressaltar, que esses objetos, técnicas e elementos mágicos são extremamente valorizados no contexto carismático como meios eficazes de alcançar a cura e as graças divinas, porque acima de tudo são meios privilegiados de se comunicar com o sagrado.

Dentro dessa linha de abordagem, que enfatiza o uso de técnicas corporais, objetos e símbolos pelos carismáticos, como recursos para estabelecer uma comunicação privilegiada com o transcendente, me reporto novamente ao antropólogo Heraldo Maués (2003), que em um dos seus artigos sobre a RCC, centraliza seu debate em torno das diferentes técnicas corporais utilizadas pelos carismáticos, e enfatiza a utilização do corpo como instrumento de culto e louvor, em técnicas de cura ou de outros tipos, por católicos carismáticos, sobretudo, o transe e o êxtase que aparecem como técnicas corporais privilegiadas nas reuniões católicas de gênero carismático. O autor constrói uma ampla e rica discussão sobre as noções de corpo e alma ao longo da história ocidental, desde a Grécia Antiga, passando pelo cristianismo, pela filosofia cartesiana e nos mostra como esses pressupostos e seus desdobramentos construíram

diferentes concepções sobre o corpo e a alma que penetraram no campo dos estudos históricos, das ciências sociais e mais especificamente da antropologia nos dias atuais.

Tendo como referência a noção de técnicas corporais de Marcel Mauss (1974) e se inspirando em vários estudos sobre corpo e alma que foram realizados por historiadores, filósofos e antropólogos, entre eles vale destacar: Brown, Csordas, Foucault, Le Goff, Douglas (1976) entre outros e acrescentando a esses, os importantes estudos antropológicos que sofrem a influência da fenomenologia, como por exemplo, os trabalhos de Alves e Rabello e de Csordas, além do importante conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (2002), Maués (2003) chama atenção para o fato de que a despeito das transformações que aconteceram na sociedade ocidental, e que operaram mudanças profundas nas concepções sobre o corpo, num processo que durou séculos, traduzidos em termos weberianos: como “desencantamento” ou secularização, no qual o cristianismo também foi atingido, alguns nichos, como no pentecostalismo e no carismatismo católico, o corpo e sua relação com a alma, continua sendo pensado e utilizado como instrumento, o que se expressa de forma privilegiada através do êxtase.

Na sua visão, na qual compartilho, o fiel carismático é um possuído de Deus, pois as diferentes técnicas corporais utilizadas pela RCC, como o canto, a dança, glossolalia entre várias outras, têm como finalidades principais o louvor a Deus e o contato íntimo com a divindade. E, inspirando-se nas percepções de Thomas Csordas (1994), que já foram por mim mencionadas, de que os carismáticos buscam a construção de um *self* sagrado, o que implica na constante aproximação do numinoso como ressalta Maués (2003), esta aproximação só se completa através do êxtase, quando o fiel – tendo o seu corpo concebido na tradição cristã como “templo do Espírito Santo” – é capaz de literalmente incorporar a própria divindade, através de técnicas corporais que induzem, proporcionam e figuram o êxtase.

Na contrapartida dessas experiências benéficas ocasionadas pelo arrebatamento dos corpos pelas divindades do bem, e como o outro lado da moeda nas doutrinas católico-cristãs, existe o demônio e os demais espíritos maléficos, causadores de todos os males os quais os indivíduos estão sujeitos, isto significa que esses exercem uma influência poderosa sobre os seres humanos e pode manifestar-se de várias formas, inclusive através de estados alterados da consciência, como a possessão violenta, muitas vezes de caráter espetacular.

Vale ressaltar, que essas experiências não ocorrem apenas no contexto-católico carismático estando presente de uma maneira geral nas práticas religiosas pentecostais, do qual a RCC está inserida. Além disso, como sustenta Maués (2003) as experiências religiosas de estados alterados da consciência sempre estiveram presentes na história da humanidade,

em várias religiões cristãs ou não. E a forma de viver e conceber essas experiências dependeu e ainda depende da particularidade do contexto cultural em questão. E o trabalho desse autor também procura mostrar os diferentes conceitos e concepções construídas na literatura antropológica e ainda traça uma comparação entre a experiência do êxtase carismático com o do xangô pernambucano, promovendo um debate com a pesquisa e os conceitos de Marion Aubrée (1996).

2.6 Objetos e Símbolos Sagrados Carismáticos: um canal eficaz de comunicação com o sagrado

Na minha percepção os objetos utilizados nos rituais carismáticos também cumprem esta função e representam o esforço humano de buscar uma melhor comunicação com o sagrado. Esses objetos vão surgindo durante o culto em função da dramatização proposta. Uma parte deles já se encontra sobre a mesa, ou próximo á esta que funciona neste cenário como uma espécie de altar improvisado. Outros vão sendo apresentados aos poucos pelos ministros carismáticos, especialmente por Socorro, que dirige praticamente toda a assembleia.

Assim, aparece o óleo consagrado, a água benta, os óleos perfumados, o manto sagrado, o ramo da Páscoa, as cinzas, o trigo, o sal, o suco de uva, o azeite bento e uma infinidade de outros objetos que são distribuídos aos fiéis geralmente gratuitamente ou vendidos a preço módicos, pois uma parte desses produtos religiosos é adquirido pela internet, a partir dos sites de outros grupos carismáticos, de várias partes do Brasil, sendo assim, as lideranças do grupo precisam restituir os gastos que tiveram com estes. Entretanto, ainda que os fiéis precisem pagar por estes produtos, na maioria das vezes, mesmo que não tenham dinheiro não deixam de recebê-los caso queiram, e as lideranças carismáticas anotam num caderno, o nome dos fiéis devedores, para que depois possam pagar por eles, ou seja, estabelecem uma relação de “fiança sagrada”.

No entanto, nunca observei nenhum tipo de constrangimento entre os ministros e os fiéis devedores, no sentido de cobrar destes últimos por suas “dívidas religiosas”, pois na maioria das vezes, estes saldaram suas “dívidas religiosas”, ou então ela é esquecida, o que não os impede de obter novos objetos e fiar por estes. Não é raro, que fiéis com mais recursos compreem para os devotos que não podem pagar pela obtenção destes objetos. A renda obtida com a venda destes objetos, junto com outros, como por exemplo, CDs, livros, terços, escapulários, anéis e pulseiras com temas religiosos ajudam na manutenção física deste espaço religioso, bem como das suas atividades rituais.

Antes de prosseguir com a minha análise sobre os objetos utilizados nos rituais carismáticos, é importante acrescentar algumas palavras sobre o estatuto ocupado pelos objetos, tanto na comunicação humana como também no culto prestado aos deuses. Como nos lembra Leonildo Campos, há inclusive uma “sociologia dos objetos”, no qual Abraham Moles (1972) analisa, tanto a disposição quanto o manuseio deles no ato comunicativo. Uma sociologia desta espécie, segundo Campos (1998), poderia nos ajudar a melhor compreender as interações com o sagrado articuladas no templo da Universal, igreja estudada por este autor no qual os objetos ocupam um papel significativo nos seus rituais. Acredito que podemos seguir este tipo de abordagem para analisar o sentido dos objetos nos rituais carismáticos, uma vez que, apesar das diferenças, ambas têm raízes neopentecostais.

Entretanto, por agora gostaria apenas de ressaltar que compreendo um objeto, como algo que não tem um valor em si mesmo, mas somente quando ele representa e contribui para localizar e dar status ao homem, num determinado espaço social, ou seja, pelo seu valor de uso. Isto significa dizer que um indivíduo não deseja ardentemente um objeto em si mesmo, mas tão somente o bem intangível do qual se acredita ser ele portador. Como nos mostra Baudrillard (1972, p. 207) as pessoas não consomem o objeto e sim o signo que o substituiu, isto é, a ideia de relação, um objeto-signo. Por esta razão, seu valor de uso é atribuído, graças a sua funcionalidade e utilidade, o que torna alguns deles uma espécie de talismã mágico, indispensável para a interação social.

Essa questão acima abordada demonstra a importância que há de se observar, em cada um dos objetos de culto, as marcas da cultura que o produziu e a lógica que orientou a sua inserção no cenário. Mesmo porque a sua inclusão não é obra do acaso, e sim consequência de uma lógica classificadora e diferenciadora, estabelecida pelos grupos sociais, levando-se em conta o poder de consagração desses sujeitos, e as regras estabelecidas por eles para a taxionomia. Como evidenciou Mauss (1974, p. 77-78), a inserção dos objetos no cenário cültico passa pela consagração mágica. Nos rituais carismáticos, como nos ritos católicos, a água, o sal, o óleo, o azeite, ou qualquer elemento que será passado nos fiéis ou nos seus objetos pessoais deve ser consagrado pelo sacerdote (padre, bispo ou arcebispo) ou, no mínimo por um diácono.

Ao analisar a função dos objetos no culto carismático, não pude deixar de recordar uma palavra de origem melanésia, objeto de intensas discussões nas ciências sociais, e empregada por Mauss (1974, p. 134-50) para explicar o poder atribuído aos objetos mágicos: *mana*. Em culturas da Oceania, os objetos têm *mana* quando possuem uma qualidade ou um estado diferenciado dos demais, cujas características são expressas pelas palavras: “poder

espiritual”, “força sobrenatural” e “influência não física”. Os melanésios acreditavam que tais objetos eram dotados de um “fluxo vago e impessoal”, o que lhe garantia a capacidade de gerar impressões favoráveis no decorrer de um rito mágico ou religioso. Este autor também observou que, para ser eficaz, “o *mana* só pode ser manejado por indivíduos que tenham *mana*, ou seja, por indivíduos qualificados e durante o rito”. Naquela cultura, é justamente essa legitimidade que garante a transmissão do poder de um objeto para outro, assim como lhes dá a capacidade de alterar circunstâncias adversas da vida, mesmo à distância. Assim, “o *mana* é a força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas (...) que a casa seja sólida, que a canoa vá bem para o mar...”. Ainda segundo Marcel Mauss (1974, p. 158), a força dos objetos dotados de *mana* não está neles próprios, e sim no grupo social que os nomeou e os escolheu, objetos singulares, projetando sobre eles uma realidade invisível aos olhos. São essas necessidades coletivas, que geram um conjunto de representações, das quais os objetos são fragmentos. Sendo assim, religião e magia são duas formas de se organizarem representações próximas entre si, e que têm por função atender “a necessidade sentida por todos” e exteriorizar a “força mágica do desejo” coletivo.

Nas minhas observações, os objetos utilizados nos rituais carismáticos também possuem um poder mágico, um *mana*, uma força extraordinária capaz de conectar os seres humanos à divindade, e uma vez que este canal de comunicação entre o humano e o sagrado é estabelecido, pode curá-los de todos os sofrimentos e aflições. Contudo, este poder sobrenatural, da mesma forma que nos objetos cúlticos analisados por Mauss, não está neles mesmos, mas é atribuído a estes pelo grupo social. E também, de maneira similar ao que ocorre na interpretação desse autor, este *mana* contido nestes objetos, só tem eficácia, se manejado por indivíduos que tenham *mana*, ou seja, qualificados e durante suas atividades ritualísticas.

Nos rituais carismáticos, apenas seus ministros, sejam leigos ou clérigos têm este *mana* e são capazes de manipular os objetos durante seus rituais. Conforme já foi dito, os ministros carismáticos recebem estes poderes sobrenaturais, ou seja, este *mana*, através de um ritual especial, denominado Batismo no Espírito Santo, no qual são consagrados com os poderes da divindade, para agir em seu nome. Isto vale até para os sacerdotes, que por mais que já tenham sido consagrados em uma cerimônia oficial da Igreja, segundo os preceitos carismáticos acreditam que os dons do Espírito Santo, são poderes específicos apenas adquiridos a partir desta celebração que demarca a conversão ao movimento carismático.

Embora, de um modo geral após terem se submetido a este ritual de iniciação, todos os ministros carismáticos estejam aptos para receber os dons do Espírito Santo e

consequentemente preparados para manusear os objetos de culto, observei que alguns objetos só podem ser manipulados por certas lideranças do grupo. É o caso da cruz de madeira em grandes dimensões (maior que uma pessoa), que apenas a ministra Ângela pode segurá-la com suas mãos, e tocar com ela nos fiéis para que estes possam alcançar curas e outras graças. O mesmo ocorre com o manto da Santa, que somente alguns ministros podem carregá-lo e passar com ele sobre as cabeças dos fiéis. Em ambos os casos, estas lideranças são consagradas num rito específico, no qual um sacerdote ou um diácono ora sobre suas mãos e asperge água benta sobre as mesmas. Observei que isto ocorre, em função de um certo prestígio que algumas de suas lideranças alcançam seja pelo fato de pertencerem ao grupo há mais tempo, ou pelo critério ao meu ver mais decisivo nestes casos, que gravita em torno da sua atuação nos rituais, isto é, a *performance* que assumem no interior dos mesmos, e também o que em termos de Weber (2000), podemos definir como uma espécie de carisma que alguns ministros possuem e outros não. Também tive a oportunidade de verificar que esta condição pode mudar na medida em que os ministros recém-convertidos, vão aos poucos adquirindo um respeito maior das lideranças mais antigas do grupo, ou revelam uma “qualidade extraordinária”, uma capacidade diferenciada, em relação aos demais, que se expressa através de um dom especial, como de oratória, de música, ou de cura entre outros.

Nas minhas observações sobre os rituais carismáticos, pude notar que a mentalidade mágica presente neste grupo, bem como em outros grupos neopentecostais, na maioria das vezes não considera que seus objetos são portadores de poderes mágicos, mas sim meios para que ocorra uma manifestação divina. Na verdade, no caso dos carismáticos há uma diferença em relação às igrejas neopentecostais protestantes, que reside no fato de serem católicos, e com isso alguns objetos e símbolos são previamente considerados sagrados e adorados pelos fiéis. Como é o caso do Santíssimo, que para a doutrina cristã-católica é a própria divindade, e alvo de extrema adoração pelos católicos. Mas, que no contexto carismático ganha uma nova significação e atribuição, sendo utilizado como um objeto mágico de cura, e o grupo promove um ritual chamado de passeio do Santíssimo, no qual o simples toque deste objeto nos corpos dos devotos é capaz de realizar milagres e curas, pois os carismáticos acreditam que é a própria divindade curando os fiéis.

Desse modo, os carismáticos em parte recuperam símbolos e objetos cristão-católicos que ou estavam desbotados no interior das suas práticas religiosas ou já eram tradicionalmente valorizados e usados nas suas celebrações, contudo, ganharam novos usos e atribuições nos rituais carismáticos desse grupo. A água benta, por exemplo, que é extremamente valorizada e presente nas tradicionais missas e celebrações católicas, sendo um elemento essencial, em

alguns rituais católicos, especialmente no ritual do Batismo Cristão, no qual simboliza a vida e demarca segundo os preceitos cristãos, uma escolha fundamental do ser humano em ter uma vida em Cristo, ao receber o Espírito Santo, ganha novos significados e atribuições no contexto carismático e como já disse anteriormente, é utilizada em inúmeros rituais de cura, inclusive é consumida pelos fiéis, que a tomam acreditando que o próprio Deus está lhes curando interiormente. O mesmo ocorre com o sal, o trigo que fazem parte das raízes judaicas do cristianismo, e que estão presentes desde o Antigo Testamento, mas que na prática do catolicismo são usados em raras celebrações. Contudo, no contexto carismático foram resignificados e passaram a ser muito valorizados e utilizados como meios de se conectar com a divindade e obter curas e outras graças.

Observei também que na lógica religiosa deste grupo, apenas os objetos de culto carismático, são sempre “consagrados” e “santificados”, ao passo que os artefatos manipulados pelos concorrentes, especialmente pelas igrejas neopentecostais protestantes, estão apenas a serviço da “sede do lucro” ou até dos “demônios”. Em outras palavras, os objetos cúlticos dos concorrentes estão carregados de magia negativa, enquanto os próprios conseguem ser um eficiente meio de comunicação com Deus. Isto ocorre em relação às religiões de matriz africana e também com as de perfil esotérico, mas, sobretudo em relação à Igreja Universal do Reino de Deus, que sem dúvida alguma é a maior oponente do movimento carismático e da Igreja Católica de um modo geral. Os exemplos a seguir ilustram bem tais formas de encararem os objetos materiais nos vários cultos:

Muitas pessoas, dizem que estão sofrendo, que estão desempregadas, que estão com muitas dívidas, que tem muita briga em casa, mas ao invés de ir à Igreja (católica), rezar pedir para Jesus, ir ao encontro do Espírito Santo, preferem cair na armadilha do demônio, e vão para o espiritismo receber um passe. Ora isto é coisa do demônio, preferem acreditar que é um espírito de uma pessoa que morreu. Mas gente que morreu não volta, esta coisa de passe é coisa do demônio. Vem para cá, aqui é a verdadeira fé, é o catolicismo. Vem para cá para os ministros receber a imposição das mãos e as orações dos ministros, para que Jesus e o Espírito Santo possam verdadeiramente entrar nas suas vidas” (ministra Socorro Viana, durante reunião do grupo de N. Sra. das Graças, Belém, 2012).

E a ministra prosseguiu argumentando da seguinte forma:

“Uma mulher foi abandonada pelo marido, e aí foi na macumba, lá o pai de santo mandou ela comprar galinha, cachaça e mandou ela fazer um despacho, também mandou ela fazer uns banhos para ela tomar e outro o marido dela passar. Isto é coisa do inimigo gente, é o coisa ruim, não é coisa de Deus não. Vem para cá, vem orar aqui com a gente, vamos orar para este marido voltar, pois a vida desta mulher está cheia do demônio. Traz uma foto do teu marido, vamos orar para ele, vem fazer a campanha dos óleos consagrados, vamos pedir para Jesus e o Espírito Santo entrar na tua vida e na do teu marido, joga água benta nas roupas dele, na tua casa, passa o óleo consagrado aqui desta Igreja, que é a Igreja verdadeira de Deus”. (ministra Socorro Viana, durante reunião do grupo de N. Sra. das Graças, Belém, 2012).

E em relação a sua maior oponente a ministra costuma dizer assim:

Sabe a nossa vizinha aqui do lado (Universal do Reino de Deus), ela usa o óleo, ela usa o sal, o azeite, estas coisas sempre foram católicas, tá lá na Bíblia, e só olhar, tá lá desde o Antigo Testamento, mas o catolicismo esqueceu disso, e aí como esta seita (Universal) é esperta pegou tudo que era nosso. Só que o pastor não pode consagrar estas coisas, só o padre, o bispo, só a Igreja Católica, ali é tudo enganação só para tirar dinheiro das pessoas, só querem se dar bem, só pensam em lucro, porque aquilo não é deles, não é Deus, a água benta, o sal, o óleo, e todas estas coisas são católicas, só podem ser bentas pelos sacerdotes católicos. Ainda bem que os carismáticos estão trazendo tudo isto de volta e reacendo a chama do catolicismo, estão trazendo Jesus e o Espírito Santo de volta para a Igreja (Ministra Socorro Viana, 2012).

Como pudemos notar pelas declarações acima, há uma lógica que nega aos objetos simbólicos a existência de qualquer valor em si mesmo. Aliás, até mesmo os seus significados são atribuídos em função das intenções dos agentes. Neste sentido, é interessante retomar a concepção de Baudrillard (1973, p. 207; 1972, p. 42) sobre a insuficiência em se pinçar o objeto para analisá-lo em seu aspecto físico, pois é necessário ir além, isto é contextualizá-lo, para que se torne explícito que a chave do significado do objeto não está na dimensão sensível, mas sim no interior dos atores e na lógica resultante das interações simbólicas. Ao construir esta leitura pude observar ainda que o peso sedimentado das maneiras inventadas por uma tradição cultural para dar sentido aos seus próprios objetos.

Uma coisa é certa, os rituais desse grupo carismático, passado mais de dez anos do meu primeiro contato com suas práticas religiosas, continuam sendo muito diferentes do que costumamos conceber como rituais “tradicionalmente” católicos, e na verdade também fogem em grande medida dos padrões ritualísticos carismáticos. No entanto, quando pergunto para as suas lideranças religiosas em quais doutrinas católicas se inspiram seus rituais, essas me respondem asseguradamente citando passagens do Velho e do Novo Testamento, com uma precisão de detalhes e com uma riqueza de informações sobre a Bíblia, que acaba por construir uma explicação “convicente” e “coerente” de que seus rituais bebem de fato em fontes católicas. Contudo, suas explicações não conseguem apagar que suas doutrinas e práticas religiosas claramente são frutos de sincretismos e empréstimos culturais e religiosos diversos. Nem tão pouco, conseguem diminuir o “impacto” que causam aos olhos daqueles que os observam pela primeira vez.

Na minha visão, os objetos de culto encontráveis no cenário religioso desse grupo carismático trazem consigo as marcas católicas, judaicas, protestantes, afro-brasileiras e de outras religiões, isto é, os sinais de outros cenários, tempos e lugares. Um estudo mais

aprofundado sobre este assunto exige que uma sociologia dos objetos cúlticos realize uma análise “arqueológica” dos mesmos, no qual possamos perceber as características antigas, dentro da dimensão histórico-cultural dos mesmos. Sendo assim, através desta análise, poderemos perceber que os significados atuais de modo algum foram àqueles atribuídos, nas origens dos mesmos.

A despeito das inúmeras diferenças, que existe entre a RCC e a Universal do Reino de Deus, observei que de modo semelhante ao que acontece nesta igreja neopentecostal, entre os carismáticos do grupo estudado, os objetos valem mais pelo uso e são considerados e também são utilizados como “pontos de contato”, que segundo Leonildo Campos (1998), é uma expressão aplicada a “tudo aquilo que venha a ser útil para despertar a fé de alguém, de modo que através dela venha receber uma resposta de Deus”. Este autor nos mostra, que para sustentar bíblicamente esta conceituação, a IURD se fundamenta em dois trechos bíblicos citados no seu Manual do Obreiro (IURD, s/d: 65-68).

O primeiro se refere ao episódio em que Jesus misturou saliva com pó de terra, fez lama e passou nos olhos de um cego para curá-lo. O segundo texto atribui ao apóstolo Paulo, milagres realizados à distância, empregando-se para isso, lenços e aventais de uso pessoal. Apesar de não ter um manual propriamente dito, é interessante notar que os ministros carismáticos fazem uso dos mesmos exemplos e de muitas outras passagens bíblicas, para reafirmar o poder desse movimento religioso, tanto em relação aos seus concorrentes religiosos, como dos outros católicos, estes últimos vistos pelos carismáticos, como incapazes de reacender verdadeiramente a chama do catolicismo. Em suma, para os carismáticos, somente eles são capazes de “colocar a fé católica em ação”.

E de maneira similar ao que ocorre na Universal, esses procedimentos também são encarados como artifícios para “colocar a fé em prática” e, no caso do universo religioso carismático conseguir despertar a fé católica nas pessoas. Deste modo, é fundamental que as suas lideranças os empregue de forma eficiente para reativar a fé nas pessoas, que embora creiam em Jesus e tenham o desejo de serem abençoadas, por algum motivo não conseguem colocar sua fé em ação”. Seus rituais devem, antes de tudo, ser um estímulo para reavivar a fé de católicos, que em sua visão encontra-se desbotada, mas também de protestantes históricos, afro-brasileiros, de protestantes evangélicos e neopentecostais, ou de pessoas de quaisquer religiões, que nada conseguem na vida mesmo tendo fé, porque não sabem transformá-la em ação, isto quer dizer na visão carismática, que ainda não atingiram a verdadeira fé, pois aqueles que verdadeiramente acreditam e foram tocados por Jesus, e no Espírito Santo, consequentemente alcançam curas e milagres divinos.

CAPÍTULO III: PROTESTANTISMO E DESENCANTAMENTO X PENTECOSTALISMO E REENCANTAMENTO

Muitos estudiosos têm insistido na coexistência entre magia e religião no protestantismo pentecostal, e, sobretudo neopentecostal. Mas, se de fato podemos falar em “reencantamento” do mundo, como o fenômeno do pentecostalismo e, sobretudo, do neopentecostalismo é responsável por esse “reencantamento” do religioso no cenário atual? Como esse processo ocorreu no interior do catolicismo e da Igreja Católica? De que forma, o fenômeno da pentecostalização penetrou no seio do catolicismo, dando origem a Renovação Carismática Católica? Quais as mudanças e elementos que foram incorporados nos rituais católicos, ao adotar doutrinas e princípios pentecostais? E finalmente tentar compreender o modo como essa invasão da magia via pentecostalização do catolicismo contribuiu na formatação dos rituais religiosos de cura do grupo carismático de N. Sra. das Graças? Todos esses questionamentos são importantes e merecem respostas, e em grande medida são questões que já vem sendo amplamente debatidas especialmente por sociólogos e antropólogos da religião.

Igualmente muitos pesquisadores têm vinculado “exageradamente” o protestantismo ao processo de modernização e “desmagização” do mundo ocidental simultaneamente que têm procurado demonstrar a coexistência no protestantismo pentecostal entre magia e religião. Então que transformações a religião experimenta se aceitarmos a substituição do período de modernização pelo advento de uma era de pós-modernização? Há alguma relação entre o surgimento do neopentecostalismo e a pós-modernidade? Embora seja necessário certo cuidado metodológico ao discutirmos o neopentecostalismo nesse contexto, pois como já disse anteriormente pretendo seguir a linha de análise de Paula Montero (1974) que busca fugir ou mesmo relativizar essas polarizações. E também porque muitos tentam efetuar tal análise sem perceber que existe um controvertido debate entre “modernidade” e “pós-modernidade”.

Esse aparente retorno da religião e reacender da magia – ênfase “aparente”, pois como retomar o que nunca se foi? – tem sido descrito pelos estudiosos como um processo de “reencantamento do mundo”, após um breve “eclipse da religião”, talvez uma “dessacralização” e não uma “secularização” como dizem outros. Sobre esse assunto, Steve Bruce, nos mostra que a religião no mundo atual tanto expressa um processo de esvaziamento institucional do estilo “cathedrals” como também aponta para o surgimento de cultos mais

apropriados aos novos tempos, entre eles a “new age”. Para esse autor as religiões tradicionais não podem mais “produzir melodias que excitam as massas” (BRUCE, 1990, p. 234).

Para Anthony Giddens (1991), por exemplo, a propalada pós-modernidade ainda não chegou, mas tende a se tornar hegemônica na cultura mundial, principalmente naquela veiculada pela mídia, um estilo de vida que era um fenômeno localizado. A sua chegada em várias regiões do mundo vai provocando o “desencaixe dos sistemas culturais” e uma posterior reordenação das relações sociais influenciada pela entrada contínua de novos conhecimentos. Nessa mesma perspectiva há autores, como Featherstone (1995) que prefere falar em “desencaixe” e “desmanche” de culturas tradicionais diante do processo de globalização. Em ambos os casos o emprego do conceito de pós-modernidade pressupõe uma perspectiva de “descontinuidade” e de “rompimento” das fronteiras anteriormente delimitadas. Assim o ser humano estaria vivendo um processo social de atomização, tornando-se mais individualista desprovido de historicidade, voltando-se para si mesmo, na busca de referências para o viver diário. Nesse contexto, valoriza-se o lúdico, enfatiza-se o irracionalismo, e descrê-se da modernidade e tudo que a caracteriza. Para o indivíduo, pouco lhe interessa o passado e o futuro, pois sua ênfase privilegia o presente.

Segundo esse paradigma, a pós-modernidade teria trazido profundas implicações para a religiosidade tradicional, inclusive para o pentecostalismo. Seria a partir da irrupção da pós-modernidade que se poderiam explicar as diferenças existentes entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo. Através desse paradigma, pode-se explicar também o surgimento de novos movimentos contestadores das instituições religiosas tradicionais, de seus rituais e processos de institucionalização. A pós-modernidade também tem sido relacionada com a penetração de visões do mundo entre nós, vindas do oriente, à necessidade que as pessoas têm de reordenar a vida numa sociedade materialista e secularizada. Dentro dessa linha de abordagem, Leonildo Campos (1998), nos diz que podemos analisar o neopentecostalismo:

Enfocando a passagem de um cenário cultural ocidental, racionalista e científico no qual predominou a influência de Newton-Descartes na produção de uma visão analítica desagregadora da vida, para uma visão mais integralizadora, à qual se atribui a qualidade de ser holística (CAMPOS, p.167, 1998).

O advento dessas novas opções de misticismo e de religiosidade, em substituição às ênfases na ação social, acabou por beneficiar também os novos movimentos de origem cristã, entre eles o movimento carismático na Igreja Católica e o neopentecostalismo protestante. Diante desse quadro, será que podemos localizar a RCC e os rituais carismáticos do grupo de

oração de N. Sra. das Graças da qual faz parte como um movimento típico da pós-modernidade? Será que podemos entender a utilização de uma série de recursos e procedimentos mágicos no interior dos seus rituais como fruto das necessidades e demandas da contemporaneidade?

No âmbito das ciências sociais, sobretudo da sociologia da religião brasileira, a RCC vem sendo apontada como movimento eleito pela Igreja Católica para reavivar o catolicismo. Em termos de Brasil, a RCC significa a saída da Igreja, na recuperação do rebanho perdido, para as denominações protestantes, sobretudo as neopentecostais, e em menor medida para as religiões de matriz africana, e para outros fenômenos de perfil esotérico. Sua inegável capacidade de atrair fiéis, sobretudo a ovelhas desgarradas do catolicismo segundo alguns pesquisadores coincidiu com a estratégia de alguns setores da Igreja Católica em diminuir o impacto da secularização e da modernização da sociedade, bem como, a de combater a perda de fiéis para outras religiões, em função da hegemonia perdida num contexto atual de pluralismo religioso (PIERUCCI, 1997; PRANDI, 1997; CARRANZA, 1998; MARIANO, 1995).

Para Reginaldo Prandi (1997), gradativamente a religião assume um caráter de escolha individual no âmbito do consumo, como “um serviço pelo qual se paga”. O catolicismo vem procurando se adaptar a essa realidade, tal qual fez o pentecostalismo cujo crescimento, para esse autor, se dá, sobretudo por oferecer um produto religioso capaz de criar uma demanda á altura. Deste modo, as igrejas passam a funcionar como agências de serviço, atuando conforme as regras implícitas de um verdadeiro mercado religioso, já amplamente constituído.

É neste cenário, no qual a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, e agora tem que ser colocada no mercado, que a Igreja Católica tem que dividir espaço no cenário religioso com outras formas de religiosidade, muitas vezes fazem uso de estratégias de caráter estritamente comercial, e buscam resolver problemas individuais cotidianos: o pentecostalismo, o espiritismo, as religiões brasileiras e orientais e mais recentemente o neo-esoterismo.

Neste panorama de atual concorrência religiosa, tornava-se uma problemática cada vez maior para a Igreja Católica, assistir o esvaziamento de suas fileiras e o crescimento das igrejas pentecostais. Aliás, foi, sobretudo, no final do século XX, em resposta aos anseios do indivíduo contemporâneo, especialmente nas grandes cidades, que o catolicismo voltou a se interiorizar, assumindo traços mágicos e terapêuticos, constituindo-se numa dimensão mais privada do que pública da vida. E é nesse contexto, que para alguns estudiosos, o movimento da RCC teria sido eleito como trunfo para reavivar o catolicismo no Brasil (SOUZA, 2005).

3.1 A Trajetória Histórica do Catolicismo Brasileiro: desencantamento e reencantamento dos templos católicos

Isto nos remete a um quadro histórico mais amplo, no qual a Igreja Católica após ter sucumbido às pressões da modernização e secularização da sociedade, colocando em curso um processo denominado de *aggiornamento*, teria incorporado em suas doutrinas e práticas religiosas valores secularizados “desencantando” seus rituais. Deixando para trás a idéia de milagres, sua fervorosa devoção aos santos e suas práticas ritualísticas ao mesmo tempo em que aos poucos reconhecia a validade da ciência na solução de infortúnios, abrindo mão de valores religiosos tradicionais na prescrição de conduta de seus fiéis, volta no final do século XX a “reencantar-se”.

Segundo André Souza (2005) é, sobretudo, a partir da metade do século passado e especialmente na década seguinte que a Igreja passou a promover reformas internas de caráter institucional e litúrgico, procurando se ajustar à modernização da sociedade brasileira. Modernização que segundo o autor implicou na formação de um pluralismo cultural e religioso, resultante na formação de novas classes médias e populares, própria da sociedade que se secularizava.

Neste sentido, a Igreja católica teve que modificar-se frente à concorrência de outras organizações sociais, seculares, que também oferecem sentido para a vida, como também passou a se defrontar mais abertamente com o incisivo e sistemático crescimento das outras religiões no Brasil. Neste processo, parte expressiva da Igreja assumiria cada vez mais uma identidade política de esquerda, se auto-proclamando a defensora dos oprimidos na “opção preferencial pelos pobres” e na resistência á ditadura militar. Formou-se o grande movimento chamado de Teologia da Libertação, composto pelas pastorais sociais e pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Ainda de acordo com Souza, até os anos 50 o catolicismo praticado no Brasil pode ser tipificado em duas categorias. O primeiro que se caracteriza pela fervorosa devoção aos santos, manifestada publicamente pelas rezas e festas litúrgicas, sua ocorrência se dava não exclusivamente, mas essencialmente no contexto rural. E o segundo, mais típico do meio urbano baseava-se na ênfase dos sacramentos, no monopólio litúrgico do clero, na devoção ao papa e na pregação de uma moral mais rígida quanto à orientação sexual e familiar. Nas décadas de 1950, 60 e 70, a tônica passou da moral sexual à moral social, com o desenvolvimento da pastoral popular. Através dessa corrente ideológica, a Igreja procurava

por um lado resgatar os valores cristãos, e por outro recuperar a influência sobre a sociedade brasileira (PRANDI, 1975; ANTONIAZZI, 1995).

Em sintonia com as exigências dos “novos tempos”, o Concílio Vaticano II, aberto pelo papa João XXIII em 1962 e encerrado por Paulo VI em 1965, promoveu uma renovação na Igreja frente aos desafios do mundo moderno. Deste modo, procurou estabelecer uma nova relação com a sociedade com a finalidade de que o catolicismo fosse mais presente no cotidiano das pessoas e também no enfrentamento das injustiças sociais. Mediante os graves e crônicos problemas da América Latina, num contexto político em que predominavam as ditaduras militares, moldou tais preocupações sociais da Igreja pós-conciliar, num registro esquerdista e militante.

A inflexão pós-Concílio deu-se primeiro na dimensão litúrgica. O catolicismo tornou-se menos mágico e mais inteligível. Entre as inovações destacam-se o afastamento da idéia de milagre, a celebração da missa na língua vernácula e com o padre de frente para a assembleia e a retirada de imagens de santos dos templos, apesar de em parte estes terem permanecido, como “resquício” do catolicismo tradicional. O catolicismo, ao menos aquele orientado pelos pressupostos oficiais da Igreja, foi aos poucos adquirindo de cima para baixo, práticas menos sacralizadas ou desencantadas. Como se a Igreja Católica, tivesse sofrido uma espécie de “reforma protestante”. É importante frisar que há certo exagero nessa linha de abordagem, pois de fato esse processo de desencantamento do catolicismo, nunca efetivamente se concretizou. As festas, romarias e procissões do chamado catolicismo popular com sua forte carga mágica são uma prova disso. Além do mais, qualquer religião por mais simples que aparente, por mais que essa seja desprovida de rituais, os elementos mágicos nunca estão ausentes. Mas, é inegável que ao incorporar valores e concepções secularizadas, a Igreja Católica, ou pelo menos parte desta, impôs modificações no catolicismo, que em certa medida e de certo modo foram assimiladas pela população, no interior das diferentes expressões dessa religião.

Contudo, o direcionamento da Igreja para a “esquerda”, com suas ações voltadas para atender os mais fracos e oprimidos, não foi capaz de conter a sangria de fiéis que se abatia sobre a Igreja Católica. Os dados dos censos das décadas de 70, sobretudo, 80 do século XX, espelhavam este drama, e para conter esta derrama, especialmente ocasionada pela expansão das denominações pentecostais, a Igreja e o catolicismo teriam voltado a se “reencantar”. Nos termos de Prandi (1997), a religião ficava mais “longe da política e perto da magia”. Todavia não concordo totalmente com esta visão, pois como já evidenciei vários pesquisadores têm evidenciado em seu trabalhos, que necessariamente estes dois pontos não se excluem, ou seja,

magia e política não são polos que sempre se negam e se contradizem, podem ocorrer situações no qual estes diferentes modos de pensar e operar no mundo se articulam no viver social.

É bom lembrar também que o “reencantamento” dos templos católicos, não foi uma decisão da Igreja, mas sim resultou de um processo de arrebatamento espontâneo provocado pela invasão do pentecostalismo no seio do catolicismo, como veremos mais adiante. O que podemos dizer sobre essa questão é que o surgimento da RCC coincide com os interesses de uma Igreja ansiosa por recuperar fiéis e fazer novos adeptos em meio a uma sociedade secularizada, marcada pelo pluralismo cultural e religioso, no qual essa Igreja milenar tem que enfrentar diariamente a concorrência religiosa.

O próprio Concílio Vaticano II com seus desdobramentos, ao valorizar o leigo, incentivando-o a assumir um papel mais atuante, tanto na administração de sacramentos quanto na participação em movimentos católicos dentro e fora da Igreja, paradoxalmente também possibilitou que seus fiéis tivessem mais autonomia para criar e reinventar técnicas e recursos mágicos no interior de suas experiências religiosas católicas. No mesmo período, em que segmentos da Igreja assumiram uma postura mais política e social em prol dos desfavorecidos, no seio desta mesma Igreja e na sociedade surgia o movimento carismático. Inicialmente de maneira tímida quase invisível, para logo expandir-se, tornando-se um movimento religioso capaz de atrair multidões, alcançando na década de 90 do século passado, uma grande visibilidade na mídia e nos meios de comunicação.

Como já mencionei anteriormente, essas características da RCC foram ao encontro dos desejos de uma Igreja ansiosa em recuperar o rebanho perdido assim como realizou um antigo sonho dessa mesma Igreja em projetar a si e ao catolicismo nos meios de comunicação de massa. Segundo Brenda Carranza (1998), estes fatos acabaram fazendo com que a hierarquia da Igreja Católica num contexto “pós-moderno”, que tem como uma das suas inúmeras consequências um campo religioso, marcado pelas disputas dos bens simbólicos entre religiões diversas, ou seja, o pluralismo religioso.

Compartilho com a visão de Pierre Sanchis (2003) que também têm contribuído lançando luz sobre essas “novas experiências religiosas” no seio do catolicismo atual. Segundo ele, o catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso marcado por uma grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil, e o modo como se firma a identidade católica brasileira envolve “mecanismos de fagocitose” bem peculiares, traduzidos em uma roupagem singularmente plural: “há religiões demais nessa religião”. Segundo este autor outro fator impressionante

deste catolicismo é a sua capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião a novas situações: quando observada de perto, podemos observar que ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de práticas da fé existentes também fora do catolicismo.

Segundo Faustino Teixeira (2013) os diversos censos realizados no Brasil não conseguem captar essa plasticidade religiosa, e muito menos a realidade cada vez mais presente de trânsito religioso ou da dupla (ou tripla) pertença religiosa. Geralmente indaga-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças. Em detrimento dessa complexidade do catolicismo brasileiro, de sua singularidade plural, talvez ainda seja muito cedo para falarmos de pluralismo bem definido no campo religioso brasileiro, talvez seja mais pertinente reconhecer que há hoje no Brasil o início de um processo de diversificação religiosa, mas que ainda não é assim tão amplo como certas pesquisas nos sugerem, pois existem muitas formas de ser católico em nosso país. Na visão deste autor, a plasticidade dos modos de ser católico no Brasil é a expressão de uma “genuinidade” brasileira caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o “outro mundo”. O que para o protestante tradicional ou católico romanizado seria expressão de pernicioso sincretismo ou superstição, para boa parte dos fiéis significa um modo de alargar as “possibilidades de proteção”. Mas, segundo Sanchis (2003), já se começa a apontar para uma situação nova, marcada pela “destraditionalização” e pela pluralização do campo religioso brasileiro.

Também compartilho com a perspectiva aberta por Sanchis (2003) e seguida por vários pesquisadores, no qual podemos apresentar como característica matricial das crenças e práticas religiosas no Brasil a constituição de uma linguagem comum que se forjou a partir da combinação das crenças das religiões tradicionais: a dominante, católica, com as subalternas, indígenas e africanas (configurando um molde que em seguida conformava outras religiões emergentes e recém-chegadas).

Nesse sentido, alguns autores chegaram a falar numa “religiosidade mínima brasileira” (DROOGERS et al 1991) e outros em “matriz religiosa brasileira” (BITTENCOURT FILHO, 2003). Um dos pilares dessa linguagem comum é a crença compartilhada de que o nosso mundo está envolvido por uma dimensão “encantada” que produz uma constante comunicação nossa com os seres “sobrenaturais”: “espíritos”, “almas”, “santos”, “anjos”, “demônios”, “orixás”, “aparições da virgem”, “posse do Espírito Santo”, etc... A influência desse outro plano e seus seres no destino das pessoas adquire conotações benéficas ou maléficas. Ou seja, há uma estreita relação causal de tudo o que ocorre na nossa realidade

com uma interferência proveniente desses seres sobrenaturais (BRANDÃO, 1986; SANCHES, 1996).

Dessa forma, a relação estabelecida entre as poderosas entidades no plano espiritual e os humanos se caracteriza pela proteção das primeiras aos segundos, correspondida, por sua vez, nas promessas e oferendas realizadas pelos segundos (FERNANDES, 1992), o que redundava na sacralização de lugares e objetos, como manifestação ou hierofania desse “mundo superior invisível” no mundo terreno. A força tendencial dessa modalidade intercomunicante de religiosidade, além de marcar as religiões tradicionais – católica, africana e indígena – com uma “porosidade” e “comunicação” umas em relação às outras (SANCHES, 1996), forjou em solo brasileiro religiões tipicamente brasileiras, como a umbanda e, mais recentemente o Santo Daime (GUIMARÃES, 1997, p. 126). Sendo assim, acredito que se quisermos compreender os rituais mágicos de cura do grupo por mim estudado, bem como, as novas experiências no campo religioso brasileiro devemos ter em mente a força dessa matriz religiosa.

3.2 O Paradigma do Mercado: pluralismo religioso e disputa pelos bens simbólicos em um contexto pós-moderno

Essas observações nos levam ao que me parece o cerne do processo de racionalização da magia: o pluralismo religioso brasileiro, isto é, a existência de um amplo espectro das religiões mágicas entre as quais os fiéis transitam. Para Paula Montero (1994), este é um dos fenômenos mais importantes e característicos do nosso campo religioso, apesar de como ressalta a autora, tenham se dedicado a ele com pouco esforço de análise.

Como já foi dito, muitos autores têm trabalhado essa questão tomando como base a ideia de mercado, no qual está subjacente a esse enquadramento do pluralismo religioso, a ideia de que a racionalização do sagrado se realiza pela sua mercantilização: os adeptos se tornam clientes que escolhem os produtos segundo suas necessidades; as religiões nesta situação concorrencial desenvolvem práticas racionais de gestão eficiente dos cultos, esvaziam de sacralidade as suas mensagens e adotam técnicas do tipo publicitário. Apesar disto ocorrer, efetivamente quando a religião atinge um público de massa, especialmente quando o faz via meios de comunicação, segundo Montero (1994), a ênfase na mercantilização dos bens de salvação tem deixado de lado os processos particulares de resignificação das crenças mágicas.

Concordo com a crítica dessa autora, que vai mais além, e chama atenção para o fato de que a noção de mercadoria sublinha a necessária “comestização” do sagrado, para ele seja aceito no mercado religioso. Porém, como ela ressalta considerar a religião como uma mercadoria, vale mais como uma aproximação metafórica do fenômeno, pois não basta analisar os processos de “venda” desses “produtos”, é preciso procurar compreender os mecanismos simbólicos pelos quais estes são suscetíveis de encarnar-se na vivência concreta de um grupo. Sendo assim, os limites dessa metáfora do mercado residem no fato de que o pluralismo religioso não significa um simples “consumo” do sagrado, mas, sim, implica em maior ou menor grau, adesão a um modo de vida. Além do mais, ela não nos permite perceber que as religiões não são “produtos prontos” com fronteiras bem definidas, objeto de escolhas conscientes e pontuais.

Diante disso, podemos concluir criticamente, que o modelo de mercado livre acima proposto, corre o risco de resvalar para uma visão superficial de mercado de opção e identidade, podendo nos levar a crer que as trajetórias através da arena religiosa, são esforços puramente oportunistas para resolver problemas concretos. Os adeptos potenciais aparecem como sujeitos que transitam de agência em agência e optam por “consumir” produtos, que satisfaçam as suas necessidades. Nesta visão não há necessariamente ligação entre a crença e seu objeto. As pessoas acreditam em suas ideias momentaneamente, sem nenhuma preocupação futura (BURDICK, 1993).

Há vários problemas com esta perspectiva. Primeiramente deixam de fazer frente ao difundido fenômeno de que os brasileiros, sem levarem em conta seus problemas concretos, não raras vezes se recusam a consultar certos especialistas religiosos, ou resistem a filiar-se a grupos religiosos específicos; em segundo lugar, deixam de propor a questão se algumas opções religiosas funcionam com mais frequência para alguns para alguns tipos de pessoas, se este for o caso, por quê?

Outro ponto frágil desse modelo reside no fato de que na cura carismática, ou em outras experiências mágico-religiosas, não devemos pensar apenas numa cura em si. Como nos mostra Mary Douglas (1976), é natural, é humano, esperar que a representação dos símbolos cósmicos traga consigo qualquer vantagem material, mas se por ventura isto não ocorrer, isto necessariamente não é a única coisa importante, pois as pessoas já se encontraram e reforçaram seus laços de solidariedade. É bom lembrar, que Mary Douglas não se limita a essa explicação, mas também examina a eficácia simbólica do ritual desde Durkheim, passando por Mauss (1974), Malinowski (1974), Radcliffe Brown, Lienhardt, Turner (1987) e Lévi-Strauss (1976). Não resta dúvida, que se desde Durkheim, a

antropologia vem insistindo que a eficácia mágica é de natureza simbólica. Se ela é capaz de agir, de transformar o real, é porque age, sobretudo, nas consciências e depende da crença.

No tocante à eficácia simbólica, Lévi-Strauss (1976) ao analisar a cura xamânica, chama atenção para a relação dialética estabelecida entre três elementos: a crença no xamã em seus próprios poderes e nos poderes das entidades sobrenaturais, a crença no doente nesses mesmos poderes e a crença no grupo na sociedade. O que está em jogo, para além das questões de caráter psicossomático, ou psicanalíticas (também relevantes), é o próprio sistema social. Como no caso do xamã Nambikwara, que podia estar mancomunado com o bando rival; ou de Quesalid, que podia usar truques mais ou menos grosseiros; ou do jovem Zuni, que mentia ao confessar ser feiticeiro; ou do xamã cuna, que recitava um texto tradicional para facilitar um parto difícil, ou mesmo podemos acrescentar, os ministros e fiéis carismáticos e seus rituais de cura, em todas essas situações a questão fundamental, é o fato social. Isto é, o fato de que as pessoas acreditam, e a eficácia da cura, está fundamentalmente aí radicada.

Os brilhantes argumentos de Lévi-Strauss (1976) acerca da eficácia simbólica nos rituais mágico-religiosos têm sido fundamentais para a minha melhor compreensão do sentido da cura nos rituais carismáticos. Através de suas ideias e concepções pude entender com maior clareza o que significa sentir-se curado no interior desses sistemas terapêuticos de cura. E que os rituais de cura de perfil mágico-religiosos são acima de tudo representações sociais como um todo, resolver o dilema em torno da polarização entre magia e ciência, ao nos mostrar que esses não constituem as pontas de um mesmo processo, mas duas formas distintas de apreensão da realidade.

Essa “ciência do concreto” (magia e arte) produz outros resultados que os prometidos pelas ciências exatas e que não são menos científicos e seus resultados menos reais. Ambas permitem constituir sistemas classificatórios e são por isso, dotados de eficácia explicativa. Mas têm possibilidades específicas de explicar a realidade, montadas sobre princípios diferentes, qualquer tentativa de redução de um sistema ao outro perde o sentido. No meu trabalho venho tentando me guiar por essas e outras valiosas ideias e teorias de Strauss. Elas também têm me permitido traçar comparações entre os sistemas religiosos de cura de grupos sociais analisados por este autor, com os rituais carismáticos. Neste sentido, foi revelador descobrir a partir das suas observações, que do mesmo modo que “a paciente com problemas no parto após se submeter ao tratamento do xamã cuna sentiu-se curada”, no sistema de cura carismático, os fiéis afirmam terem alcançado a cura desejada.

Nas minhas observações sobre os rituais de cura carismáticos, o modelo de mercado acima exposto, também não consegue explicar como pessoas tão diferentes, de classes sociais diferentes com idades diversas e níveis de escolaridade tão díspares procuram resolver, muitas vezes, problemas semelhantes recorrendo aos mesmos “serviços mágico-religiosos. Além do mais, algumas questões ainda merecem respostas. Por que as religiões com rituais acentuadamente mágicos têm atraído um público tão grande no contexto da pós-modernidade? Por que o “reencantamento” do catolicismo foi fundamental para reconquistar o rebanho perdido? Quais são os recursos e técnicas mágicas presentes nos rituais carismáticos do grupo de oração de N. Sra. das Graças? Quais e que tipos de tratamentos mágicos de cura são oferecidos por esse grupo? De que maneira elaboram sua magia, a partir de sua herança católica? No que consiste e no que se fundamentam esses rituais de cura? Qual o papel e como atuam seus ministros no interior desses rituais? O que esses oferecem para garantir um número cada vez mais expressivo de adeptos em suas reuniões?

Acredito que os ritos, práticas e visões de mundo realizadas pela RCC, nos sugerem que as relações entre magia e religião são às vezes muito mais de continuidade e complementaridade do que de exclusão. Talvez, nesse movimento e visibilidade do mágico e a tensão existente entre ambos os polos fique mais evidente porque seu público alvo é composto de pessoas que se encontram em situações-limites. Esses indivíduos experimentam intensamente as incertezas da vida urbana, geradas pelas contradições e desdobramentos de uma economia capitalista, somado a um processo de desarticulação dos modos de vida provocado pelo avanço de um estilo “pós-moderno”.

Essas incertezas atingem os indivíduos nas diversas esferas da sua vida: material, física, emocional, psicológica entre outras, o que garante um público diverso com pessoas de classes sociais, faixa etária e formação educacional diferentes. Diante desse quadro, cria-se um cenário favorável para o aparecimento e expansão de rituais que reduzem as incertezas e restauram nos indivíduos a crença de que o mundo pode deixar de ser não manipulável e arbitrário.

3.3 Pluralidade Religiosa: destradicionalização e reflexividade do campo religioso brasileiro

Como demonstra Carlos Steil (2001), tornou-se um lugar comum, na caracterização da religião da atualidade, a imagem de um campo plural, no qual as pessoas transitam livremente a partir de suas opções individuais entre diversas experiências e constroem sínteses pessoais,

incorporando elementos de diferentes tradições religiosas. Essa concepção acerca do campo religioso tem como premissa a emergência do indivíduo moderno, autônomo e livre, capaz de optar frente a uma gama de possibilidades que estão ao seu alcance na sociedade. Muitas vezes, essa pluralidade é remetida para dentro das grandes tradições religiosas, como no caso do catolicismo no Brasil, que é percebido por seus agentes, mas também por muitos de seus estudiosos, como uma religião multifacetada e compósita. Essa pluralidade permite que se identifiquem trânsitos internos entre correntes, movimentos e expressões religiosas que são identificadas no seu interior, refletindo a diversidade existente no campo mais abrangente da religião na sociedade brasileira globalizada.

Essa visão moderna da religião, cuja análise está centrada na autonomia do indivíduo como sujeito racional capaz de escolher entre múltiplos caminhos e experiências possíveis, se por um lado, reafirma a condição de modernidade do campo religioso atual, por outro, acaba reafirmando dicotomias clássicas entre razão e tradição e entre indivíduo e instituição. Minha proposta ao seguir a análise crítica deste autor é que devemos relativizar essas dicotomias, o meu trabalho etnográfico sobre o grupo carismático de N. Sra. das Graças, por exemplo, aponta não apenas para a porosidade das fronteiras religiosas, mas também das categorias que comumente usamos para classificar e identificar formas institucionais e tendências presentes no campo religioso contemporâneo.

Dentro dessa perspectiva, minha reflexão procura acompanhar as reflexões e argumentos de Steil (2001), que tem se dedicado a analisar um grupo católico carismático na cidade de Porto Alegre, denominado de São José, que possui características tanto em termos doutrinários, quanto ritualísticos semelhantes ao grupo que estudo, cuja abordagem perpassa em observar que as transformações dos últimos anos no campo religioso brasileiro, não se restringem apenas a um movimento de reordenação do campo, como se cada ator se reposicionasse de maneira estratégica numa nova área de disputas e concorrência religiosa, mas de como essas transformações têm provocado mudanças no interior das próprias tradições, as quais procuram se adequar à redefinição do conceito de religião e sua significação contemporânea. Em suma, minha proposta é que se ao invés de pensarmos as fronteiras institucionais entre “igrejas” ou grupos religiosos específicos, devemos direcionar nosso foco numa certa irrupção de formas diversas de crer que estão se dando no interior do catolicismo. Isto implica dizer, que minha análise segue a mesma premissa proposta por este autor, gira em torno menos de sociologia da religião e mais de uma antropologia da experiência, na medida em que busca apreender a presença de diferentes sistemas de crenças e práticas dentro do sistema católico dominante.

O grupo carismático que é objeto da minha investigação, e o São José analisado por Steil (2001), assim como outros que surgem nesse contexto, ao que tudo indica, parecem não se enquadrar totalmente no que a sociologia e antropologia da religião definem como catolicismo popular, ao mesmo tempo, que fogem em muito do perfil do que tradicionalmente se concebe como catolicismo oficial. Como demonstrei a partir dos meus dados etnográficos, esse grupo admite a existência de um universo de práticas e rituais que não são identificados como católicos, mas que é tolerado e negociado no interior da instituição.

Nesse sentido, as informações resultantes do meu trabalho de campo apontam para uma situação específica, semelhante a que foi encontrada por Steil (2001), e nos remete a uma realidade no qual a afirmação de uma identidade católica se dá pela negociação entre tradição e reflexividade², entre autonomia individual e instituição. Isto me permite relativizar a hipótese de que as formas reflexivas e individualizadas de crer conduzem necessariamente à instauração de um movimento de destradicionalização, ou mesmo de desinstitucionalização. Pelo contrário, ela nos possibilita investigar a possibilidade das tradições religiosas assumirem configurações que as permitem conviver, na periferia dos seus dogmas, com crenças e rituais que não se adéquam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos significados no interior da própria tradição. O que me leva a compartilhar com este autor, que, em lugar de dirigir nosso olhar para o fim da religião enquanto instituição, ao contrário disso, devemos buscar perceber como a própria instituição se reproduz num contexto religioso onde está em jogo o crescente domínio de uma nova linguagem religiosa, que parece penetrá-la de forma substancial, redefinindo o próprio conceito de religião.

Em síntese, ao invés de analisar polaridades entre o catolicismo como uma instituição religiosa frente a outras instituições, minha interpretação coincide com a visão deste autor, e pretende captar a heterogeneidade do campo religioso brasileiro, ou seja, grandes tendências e matrizes religiosas no seu próprio interior. Em síntese a minha preocupação não gravita em torno de focar o catolicismo como uma realidade fechada em seus dogmas e estruturas hierárquicas, mas sim perceber que a porosidades de suas fronteiras deixam emergir outras linguagens religiosas (espiritismo, Nova Era, pentecostalismo etc..) no seu seio.

² A modernidade reflexiva é um termo utilizado por autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash para caracterizar a sociedade pós-moderna ou contemporânea. A ideia de pós-modernidade carrega em si uma ambiguidade: de um lado, senso de fim de uma época, e de outro, senso de um novo começo. O conceito de reflexividade é central para esses autores, que caracterizam a nova fase da modernidade como reflexiva. A reflexividade representa, assim, uma possibilidade de reinvenção da modernidade e de suas formas industriais por meio da radicalização da modernidade, abrem-se caminhos para uma nova modernidade.

Essas linguagens podem ser pensadas como Steil (2001) nos sugere, como contranarrativas, que rasuram a visão totalizadora da tradição católica, tanto a nível doutrinário quanto em termos rituais, muitas vezes, perturbando as estratégias ideológicas por meio, dos quais os representantes da ortodoxia pretendem apresentar o catolicismo como uma totalidade homogênea.

Como enfatiza este autor, faz parte da heterogeneidade interna desse campo religioso, que diferentes significações possam deslizar pelos mesmos referenciais e signos, o que segundo Steil (2001), nos remete mais a uma perspectiva performática da inscrição da alteridade na narrativa dominante do que uma visão histórica, centrada na dialética de temporalidades diversas conforme é proposta por Pierre Sanchis.(2003) Na perspectiva performática, a alteridade dentro do sistema católico não se apresenta como formas diversas do mesmo catolicismo pré-moderno, moderno e pós-moderno, que poderiam ser integradas numa nova síntese dialética segundo Sanchis.(2003)

Mas, como analisa Steil (2001), essa alteridade está aí como uma presença que age constantemente como uma pressão que busca autorização. Sendo assim, estamos diante de diferentes regimes religiosos que existem lado a lado, estabelecendo uma forma de contradição que tem que constantemente negociada, em vez de integrada numa nova síntese dialética.

Por esta razão, tomo de empréstimo algumas balizas que orientam a interpretação desse autor, para localizar e analisar a situação do grupo por mim estudado em relação ao catolicismo e à instituição católica. A primeira nos remete a um paradoxo, que poderia ser formulado como uma “saída” da ortodoxia católica por meio da afirmação de uma identidade católica. Nas falas e depoimentos das suas lideranças religiosas e de seus fiéis, observei que há uma defesa reiterada de sua identidade e de seu pertencimento católico, ao mesmo tempo em que aderem a um sistema de crenças que a princípio, se contrapõe ou mesmo “ferem” a estrutura lógica e histórica do catolicismo. Esta situação “ambivalente” lhe coloca na seguinte posição, uma vez católicos, se torna legítimo beber de muitas fontes, situando-se numa fronteira de risco constante entre a ortodoxia e as tradições que se encontram legitimadas no campo religioso por meio de um determinado consenso compartilhado na sociedade brasileira.

A outra premissa está diretamente associada à assunção de uma perspectiva performática, que interpreta a presença desses grupos periféricos no interior do catolicismo, não como dissidências, mas como eventos situados na sua margem. Como no caso do grupo de N. Sra. das Graças, esses grupos não procuram sair da instituição católica, mas sim reivindicam um lugar mesmo no coração da narrativa dominante do catolicismo. Diante dessa

realidade, o que se estabelece é uma articulação criadora entre ortodoxia e heterodoxia, num jogo complexo e dinâmico que internaliza as fronteiras entre as diversas linguagens que compõe o campo religioso no presente. Steil (2001) chama atenção para o fato de que esta situação só é possível de existir, porque estamos num ambiente de pluralismo religioso, que de algum modo, torna possível compatibilizar diferenças incomensuráveis, desde que se proclame, ainda de maneira formal, a identidade católica. Desse modo, esses grupos sob o manto de uma identidade católica, formalizada pela adesão explícita que fazem a alguns dos elementos centrais do catolicismo, como a frequência aos sacramentos, devoção mariana, culto aos santos, respeito inquestionável à autoridade do Papa e da Igreja entre outros, tornam também possível transpor as fronteiras da ortodoxia católica.

Para Steil (1997) a afirmação da identidade católica se torna imprescindível para o apagamento da estrutura da diferença interna que permanece latente na narrativa dominante do catolicismo oficial. Contudo, a diferença “que não se cala” revela por outro lado, que a ambivalência intransponível do campo religioso, atravessado por alteridades disjuntivas, no qual é internalizado pelas grandes tradições no contexto atual. Diante disso, esse autor nos diz que na realidade contemporânea estamos diante menos de uma situação de trânsito religioso, e mais da tentativa reiterada de negociação entre crenças e rituais da tradição católica e aqueles que pertencem a outros regimes do religioso, mas que emergem em seu interior. A manutenção dessa ambivalência é fundamental para que os grupos situados nesse espaço intermediário possam permanecer no interior da instituição.

Como demonstrei a identidade católica é tão importante para o grupo de N. Sra. das Graças, que mesmo “expulsos” da capela onde originalmente se reuniam por certos segmentos da Igreja que julgaram suas práticas religiosas como não sendo católicas, que suas lideranças religiosas nunca colocaram em xeque esta identidade. Muito pelo contrário, interpretaram este episódio de uma forma mística, como parte da sua jornada de enfrentar o “inimigo” mesmo dentro da Igreja, onde também o demônio na sua visão pode se espreitar, tentando desviá-los da sua missão que é a de expandir o “verdadeiro” catolicismo que se faz, sobretudo, segundo a sua lógica, a partir do fenômeno religioso carismático, do qual fazem parte. Entretanto, se alguns segmentos eclesiais se colocaram contra suas doutrinas e rituais religiosos, conforme também demonstrei outros setores no seio da mesma Igreja apoiam direta ou indiretamente esse grupo e suas práticas religiosas.

Tanto que atualmente realizam suas atividades num espaço cedido pelas freiras dentro do próprio convento onde elas residem e desenvolvem suas atividades litúrgicas e sócio-caritativas. Contudo, a condição que esse grupo vive no interior da Igreja, ainda pode ser vista

como marginal, na medida, que grande parte das suas concepções e práticas religiosas para existir conta com o apoio quase “silencioso”, e porque não dizer também marginal de alguns sacerdotes que simpatizam com suas ideias e aceitam participar de suas reuniões, como seus colaboradores esporádicos, sem ter que assumir mais explicitamente perante a Igreja seu apoio a esse grupo.

Isto ficou claro para mim, pois nesse período, de quase dois anos que retomei meu trabalho de campo entre os carismáticos desse grupo, tive oportunidade de conhecer vários sacerdotes e diáconos que foram convidados para presidir algumas de suas reuniões, ou celebrar ritos especiais, entretanto, não estabeleceram vínculos duradouros com este grupo. Atualmente por exemplo, estão com dificuldades para arrumar um diácono fixo que assuma a direção religiosa do grupo, pois o diácono da Paróquia no qual este está oficialmente vinculado a Igreja, depois de participar de seus rituais, segundo Socorro Viana ficou meio “apreensivo” com suas práticas religiosas. Segundo, Socorro Viana, embora esse diácono tenha reconhecido para ela que teria ficado impressionado com a capacidade do grupo de louvar a Deus, pregar o Evangelho e arrebataram fiéis para o catolicismo, ao mesmo tempo, teria ficado melindrado em assumir oficialmente o grupo perante a sua Paróquia, por acreditar que seus superiores eclesiais não aceitariam as doutrinas e rituais do grupo como católicos. Sendo assim, ele aceitou apenas ministrar de vez em quando algumas das suas reuniões. No entanto, isto não significa que o grupo não tenha o apoio de vários sacerdotes e até mesmo de setores dentro da hierarquia da Igreja, mesmo que este seja feito na maioria das vezes nas “margens” da instituição.

Gostaria de acrescentar dois elementos a essa discussão, o primeiro a destacar reside no fato de que é legítimo, desde uma perspectiva institucional, a internalização das fronteiras, por meio do englobamento da alteridade no espaço católico. O que é reforçado em um trecho do depoimento de um sacerdote que apoia o grupo de N. Sra. das Graças explicita sobre seus participantes, que estes: “têm uma imensa facilidade de se comunicar com os fiéis, de levar o catolicismo até o coração dos fiéis, seus rituais estão fazendo as pessoas voltar a serem católicos, pois oferecem para eles coisas que a Igreja não oferece, e que eles iam buscar no espiritismo, na umbanda e na Nova Era”.

O segundo elemento, que já foi discutido acima, nos leva a relativizar a ideia de trânsito religioso, uma vez que é possível falar aqui de um espaço atravessado por múltiplas linguagens religiosas, é porque há uma precedência da identidade católica objetivada sobre a opção ou responsabilidade individual da salvação. Como afirma Sanchis (2003), no caso do catolicismo “a totalidade é primordialmente dada, já que o Sacramento mediado da comunhão

substancial”. Seguindo a pista proposta pelo autor, trata-se de uma análise que se faz desde uma perspectiva durkheimiana, em que a sociedade precede o indivíduo, diferentemente a uma sociologia weberiana, em que a sociedade se compõe a partir da articulação dos indivíduos.

3.4 Os Rituais Carismáticos como Dramas Sociais: estrutura e anti-estrutura/ *liminaridade* e *liminóide*

Para finalizar este capítulo, gostaria de evidenciar que os conceitos de “margem”, de “*liminaridade*”, e “*performance*” utilizados na minha análise com o objetivo de evidenciar a posição que o grupo carismático estudado ocupa no seio do catolicismo atual, se inspiram nos pressupostos teóricos formulados por Victor Turner. Neste sentido, os rituais carismáticos desse grupo também podem ser vistos como “dramas sociais”, classificados por Turner como “*liminares*”, eles emergem nos “interstícios da estrutura social”, propiciando aos atores sociais a experiência concreta de estarem às margens da sociedade e criando ocasião para pessoas ou grupos representarem, simbolicamente, papéis que correspondem a uma posição invertida em relação ao status ou condição que ordinariamente possuem no quadro hierárquico da “estrutura social”. Nas palavras de Turner: “a *liminaridade* implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo” (TURNER, 1974, p. 119). Este autor procurou demonstrar também que os “dramas sociais” tendiam a aparecer nos momentos mais críticos da sociedade, deixando clara a intrínseca relação entre ritual e conflito.

Entre os modelos de *liminaridade* apresentados por Turner destaca-se o sentimento de *communitas*. A noção de *communitas* foi cunhada por Turner e foi baseada em Martin Buber. E sobre este conceito Turner nos diz que:

Essencialmente, a “*communitas*” consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Estes indivíduos não estão segmentados em função e posições sociais, porém defrontam-se uns com os outros, mas propriamente à maneira “*Eu e Tu*” de Martin Buber (TURNER, 1974, p. 161).

Segundo a perspectiva de Turner, a *communitas* surge espontaneamente motivada por valores, crenças ou ideais coletivos, configurando-se numa “antiestrutura”. No entanto, na sua visão a “antiestrutura” não configura a ausência de estrutura, mas um modo alternativo e espontâneo de organização social que emerge momentaneamente nos interstícios da sociedade. A “antiestrutura” dialoga com a “estrutura social”, contribuindo inclusive para a

revitalização da mesma. Isto explica a situação de *liminaridade* da *communitas*. Ela se situa às margens da estrutura social e consiste em “momentos extraordinários”, como os “dramas sociais”, “ritos de passagem” etc., que vêm interromper o fluxo “normal” da vida cotidiana. Deste modo, segundo Turner a *communitas* tende a caracterizar-se pela efemeridade; se caso este sentimento se tornar permanente, ele poderá culminar na transformação radical da sociedade ou, o que este autor notou ser mais frequente, a *communitas* poderá ser absorvida pela “estrutura social”, no processo orientado para a institucionalização. Outra questão destacada por Turner sobre a condição de *liminaridade* e que também é pertinente à situação vivida pelo grupo carismático que estudo, é que essa é o “poder do fraco”, que se refere a indivíduos ou grupos marginalizados no cotidiano e a quem em momentos especiais, se atribui poderes extraordinários. Portanto a *liminaridade* impõe-se como elemento constitutivo dos “dramas sociais”, sentimento de *communitas* nas figuras marginais e anônimas, do ponto de vista estrutural. Após analisar diferentes situações de *liminaridade*. Turner a concebe como uma categoria analítica que estava associada, essencialmente, à ideia do “sagrado”, tendo sido pensada por este autor, com base num contexto sociocultural específico, a sociedade ndembu, uma sociedade de pequena escala, estruturada em rede de parentesco e na qual se tinha como valor preponderante, nos termos de Durkheim (1989), um tipo de “solidariedade mecânica” (TURNER, 1982, p. 41-44). . Sendo assim, a experiência da *liminaridade* vivenciada pelos atores sociais ao participarem, temporariamente, dos “dramas sociais” e - ou “ritos de passagem”, no contexto da sociedade *Ndembu*, era, “como manda a tradição”, algo que os mesmos estavam obrigados a se submeter.

Com base no que foi exposto acima, podemos refletir acerca do grupo carismático e seus rituais que estes são “dramas sociais”, que emergem às margens da instituição católica, que ao surgirem na *liminaridade*, na fronteira da instituição, a partir de atores, na sua maioria composta por leigos, que “reivindicam” e “disputam” o controle dos carismas e bens simbólicos com aqueles, que oficialmente detém o poder sobre os mesmos, ou seja, os seus representantes institucionais. Por estarem na margem, criam sentimentos de *communitas* que geram situações de solidariedade entre “estes iguais”. O que neste contexto significa dizer que entre esses personagens, leigos e mesmo sacerdotes que fogem desses padrões mais ortodoxos do catolicismo se configuram redes de relações de apoio mútuo que gravita em torno de valores e práticas religiosas comuns.

Em suma, em termos de Turner (2013) estão na “antiestrutura”, mas como esta dialoga com a estrutura social, que neste caso, significa o catolicismo oficial ditado pela instituição, isto pode representar por um lado, uma situação perigosa, no qual este grupo e outros cujo

perfil foge dos padrões oficialmente aceitos pela instituição católica, podem provocar a transformação da estrutura, ou seja, da instituição, mas conforme Turner, e como vimos também é o que acontece com estes grupos, o sentimento de *communitas* resultante dessa situação “antiestructural” acaba sendo absorvido na maioria das vezes pela “estrutura social” no processo orientado para a institucionalização dos mesmos. O grupo de N. Sra. das Graças, ao reafirmar enfaticamente a sua identidade católica e seu pertencimento à Igreja, acaba traduzindo este mesmo espírito, no qual, a “antiestructura” e o sentimento de “*communitas*” provocados pelas suas práticas religiosas “pouco ortodoxas” e que lhe colocam numa condição em princípio “marginal”, acaba sendo absorvido pela “estrutura”, em suma, reafirmando a instituição. Porém, é válido ressaltar que ainda em termos de Turner esta situação é sempre “perigosa” de “risco” e pode ocasionar mudanças no seio da própria instituição.

Dentro dessa linha de abordagem, é interessante retomar o trabalho de Maurício Souza (2000), já citado no I capítulo deste trabalho, no qual o autor se apropria do conceito de rebeliões primitivas de Max Gluckman (1965) para analisar o movimento carismático em Belém, lembrando que Victor Tuner (2013), foi aluno e discípulo de Gluckman compartilhando e se inspirando em parte de suas ideias sobre as rebeliões de grupos africanos na África Central. Souza recupera o conceito deste autor, comparando o papel desempenhado pelos ministros e leigos em geral no interior do fenômeno carismático, com os rituais de rebelião de povos africanos, chamando atenção para o fato de que estes desempenham um sentido semelhante, ao provocar durante a vivência de seus rituais uma situação de “inversão social”, que possibilita a seus agentes viver papéis sociais e alcançar determinado *status* que não possuem na estrutura formal daquelas sociedades. Como o movimento carismático, se organizou e se expandiu fundamentalmente pelo papel exercido pelos leigos, esta seria uma forma destes de reivindicar uma posição e um acesso aos bens simbólicos, que em geral pertence aqueles que fazem parte da hierarquia institucional da Igreja Católica.

O interessante é que Maurício Souza (2002) constrói o seu objeto de análise sobre a RCC, a partir de um curioso episódio, que teve oportunidade de observar no início de sua pesquisa entre os carismáticos no qual uma leiga insatisfeita com a atuação de um sacerdote, que por um motivo ou outro se recusou a aspergir água benta nos inúmeros fiéis que se aglomeravam em frente ao altar depois da missa, e aproveitando-se do momento em que o sacerdote se retirava do púlpito, tomou em suas mãos o aspersório para ela mesma “completar o serviço”, respingando para o delírio geral, as pessoas que ainda se faziam presentes na reunião. Ao seguir a linha de abordagem de Gluckman e em certa medida de Turner, Souza

ênfatiza que o caráter “rebelde” dos leigos carismáticos, localizados na antiestrutura do catolicismo institucional, de maneira similar ao que ocorre com os ritos rebeldes africanos que também se encontram nos interstícios da estrutura acabam paradoxalmente provocando a reafirmação da estrutura social, no processo de absorção institucional, no qual o controle eclesialístico exerce um papel fundamental. No entanto, pelo fato de estarem localizados numa posição “perigosa”, na liminaridade, nas margens da estrutura social, em termos de Turner se constituem em um elemento potencialmente perigoso para a estrutura social em questão.

Este episódio é extremamente revelador e reflete não apenas a posição que muitas vezes os leigos carismáticos assumem em relação aos sacerdotes ou representantes oficiais da Igreja, mas de uma maneira geral, sempre estiveram presente na própria história do catolicismo brasileiro, no qual leigos e sacerdotes mantêm historicamente uma relação de negociação e conflito, de disputas e de solidariedade constante no exercício da fé católica. No caso do grupo carismático que estudo tive a possibilidade de observar, que desde o início do meu trabalho de campo, uma das estratégias utilizadas por suas lideranças leigas, consistia em geralmente não chamar sacerdotes para suas reuniões, apenas o faziam quando era indispensável a presença dos mesmos, mesmo assim sempre procuravam convocar sacerdotes que simpatizam ou o que era mais raro que se assumissem como carismáticos.

Atualmente, mesmo com a visível expansão da RCC, e adesão explícita por parte de certos setores dentro da Igreja a este movimento, ainda são poucos os sacerdotes que assumem abertamente uma identidade carismática, bem como ainda persiste certa resistência as suas doutrinas e práticas religiosas, por parte de alguns segmentos do clero.

As críticas permanecem as mesmas, e gravitam em torno de duas questões, por um lado suas práticas são consideradas “exageradas”, “cheias de misticismo”, e “supersticiosas”, e de outro, especialmente aos olhos dos setores mais progressistas dentro da Igreja, como “pouco políticas”, e muito “conservadoras”. Sem entrar no mérito da relevância destas críticas, gostaria de ressaltar que para as lideranças carismáticas do grupo que investigo estas críticas e as perseguições que sofrem ao invés de despertar nestes um sentimento de rejeição á Igreja ou mesmo ao catolicismo, apenas reafirmam incondicionalmente sua identidade católica e o desejo de pertencimento a esta instituição religiosa. Conforme já evidenciei anteriormente, as lideranças do grupo criam estratégias constantes para permanecer no interior do catolicismo e conseguir respaldo institucional, buscando apoio de diáconos, padres e bispos que diretamente ou não apoiam suas doutrinas e práticas religiosas.

Contudo, é justamente quando as ideias de Turner (2013) avançam no sentido de buscar analisar fenômenos culturais nas sociedades “complexas”, que suas concepções

teóricas se ajustam ainda mais com a realidade do grupo carismático e seus rituais por mim observados. Esse autor aponta como um dos elementos que diferenciava os “dramas sociais” e os “ritos de passagem”, nesses contextos particulares, dos fenômenos culturais semelhantes, assim como das atividades ligadas ao campo das artes, do esporte, nas sociedades “complexas” ocidentais. Desse modo, num esforço classificatório e analítico dos fenômenos culturais nas “sociedades complexas” (assunto sobre o qual se debruçou nas fases finais da trajetória de vida), que Turner (2013), a partir da noção de *liminaridade*, elaborou o conceito de “*liminóide*”. Turner ao escolher este termo teve como intenção explicitar teoricamente, tanto os aspectos da diferença, quanto aqueles que apontavam as características similares entre estes dois fenômenos. No que diz respeito às diferenças entre estes, Turner inspirado nas ideias de Durkheim (1989), ressaltou as particularidades contextuais que distinguem as “sociedades complexas” das sociedades tradicionais, ou seja, o fenômeno da “divisão social do trabalho” e a “solidariedade orgânica”.

Munido desse novo conceito, “*liminóide*”, é que Turner (2008) dedicou esforços no sentido analítico e interpretativo da dimensão simbólica nas “sociedades complexas”. Dessa forma, deslocou a ênfase de uma “teoria dos dramas sociais”, voltada para o exame das “sociedades tradicionais”, para a “teoria da *performance*”, mais precisamente a da “*performance cultural*”, expressão utilizada pelo antropólogo, tomada de empréstimo de Singer (LANGDON, 2007, p 25). Segundo Turner, a *performance* é um dos temas principais que marca a diferença entre a perspectiva antropológica da “virada pós moderna” das consideradas tradicionalistas, uma vez que pode ser reconhecida como uma noção interdisciplinar que busca evidenciar as coisas que escapam das classificações e paradigmas da ordem. Esse autor considera que as performances podem ser situadas dentro das situações “extraordinárias”, portanto momentos de interrupção da ordem social, Ao repensar a sua teoria do rito a partir da noção de *performance*, Turner recorreu à contribuição de diferentes áreas disciplinares, tais como teatro, a filosofia e a linguística, particularmente no que diz respeito ao estudo da comunicação não verbal.

Desse modo, Turner (2008), buscou esclarecer que os pressupostos da “antropologia da *performance*” e, ao definir esta vertente como pós-moderna, ele enfatizou o seu ensejo de ruptura com uma perspectiva antropológica mais tradicional que estabelece uma análise interpretativa “dicotômica” da realidade social. Como forma de reafirmar os seus argumentos, ele menciona Sally Moore, autora que defende o ponto de vista de que a ordem social, não é determinada, sendo as categorias, portanto, flexíveis e manipuláveis.

No campo das ciências sociais, Turner (2008) estabeleceu um diálogo com teóricos que também empregam a noção de *performance* – principalmente o sociólogo Erving Goffman (1989) e o diretor teatral e antropólogo Richard Schechner (1973). Para elucidar os diferentes usos do conceito de “ritual”, presentes nos estudos de “*performances*” – no sentido lato do termo – Turner chamou atenção para a produção destes dois cientistas e intelectuais acima. No caso de Erving Goffman (1989) é válido recordar que no modelo de estudo sociológico da realidade social que ele constrói encontramos como referência o teatro, a dramaturgia – em combinação com a teoria dos jogos, como observa Clifford Geertz (1978, p. 41-43) – para interpretação analítica do comportamento dos indivíduos concretos, em situações face a face, na vida cotidiana. Na definição de Goffman (1989), o “mundo social” é um “palco”, onde os indivíduos humanos se destacam como atores que desempenham papéis pré-estabelecidos socialmente. Esta “representação de papéis sociais” é orientada de acordo com a expectativa da “plateia”, cujo ator em questão se encontra “face a face” e envolve interesses em jogo. A noção de *performance*, portanto, encontra-se presente nos estudos de Goffman (1989) com sentido exclusivo de referência a “desempenho de papéis” enquanto um tipo de comportamento “ritual” dos atores sociais na vida cotidiana.

Por sua vez, Schechner (1973), como ele próprio explicou, veio a se interessar pelo projeto da “antropologia da *performance*” motivado pelas suas preocupações como diretor de teatro. Assim a noção de *performance* torna-se central no pensamento deste intelectual, sendo apresentada nos seus estudos como uma categoria bem mais ampla do que aparece em Goffman, embora o conceito de “ritual” encontrem em ambos afinidades semânticas. Conforme a observação feita por Turner, tanto Goffman (1989) quanto Schechner (1973) empregam a categoria “ritual” no num sentido lato, afastado, pois, da acepção durkheimiana do termo, que estabelece a dicotomia “sagrado”- “profano”, enquanto ele, Turner (2008), preferia manter esta distinção ao operacionalizar com a noção de “*performance* cultural” no estudo dos ritos religiosos, insurreições, teatros, etc., no contexto das “sociedades complexas” ocidentais.

Nesse sentido, Turner (2008) estabelece a distinção entre as “*performances* sociais” (ritos como as peregrinações religiosas e – ou “dramas sociais” – a exemplo das insurreições) e as “*performances* estéticas”, tais como os “dramas estético-teatrais”. E não obstante as diferenças entre o modelo de classificação proposto por Turner e o repensado por Schechner (1973), ambos compartilham do ponto de vista que os eventos rituais e os “dramas sociais” configuram na prática um tipo de “metateatro”. Em outras palavras, constituem um espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, através do jogo da inversão e

desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular, que é, ao mesmo tempo, “reflexiva” e da “*reflexividade*”.

Sendo assim, de acordo com Turner (2008), se quisermos conhecer profundamente as contradições inerentes à “estrutura social”, torna-se necessário um certo “deslocamento do olhar” para os elementos “antiestruturais”, portanto, as situações “liminares- ou *liminóides*”, representadas pelas performances que interrompem o fluxo da vida cotidiana, propiciando aos atores sociais a possibilidade de tomarem distância dos papéis normativos e, numa atitude de *reflexividade*, repensar a própria “estrutura social” ou mesmo refazê-la.

Mediante os conceitos acima expostos, gostaria de finalizar este capítulo, dizendo que compartilho das ideias desses autores acima citados, e acredito que os rituais carismáticos do grupo que estudo, podem ser interpretados como “dramas sociais”, como “*liminóides*”, uma vez que na prática estes rituais também se configuram como uma espécie de teatro, no qual seus membros desempenham papéis que lhes possibilitam viver um catolicismo à sua maneira, ainda que “nas margens” da instituição ou seja da estrutura formal, reivindicam participar e ter acesso a bens simbólicos que teoricamente pertencem aqueles que fazem parte oficialmente da sua hierarquia. Em seus rituais, as lideranças desse grupo carismático assumem um papel de protagonistas de suas ações, e transformam seus ritos em espetáculos, dos quais compartilham com uma “plateia” que reconhece e autoriza o seu poder.

Nessas atividades religiosas, que são essencialmente rituais mágicos de cura, estes ministros constituem uma comunidade simbólica, onde criam e recriam símbolos e práticas religiosas católicas numa *performance* religiosa espetacular e dramática, mas acima de tudo extremamente criativa, no qual constantemente “rasuram” a tradição, sem contudo abrir mão dela, *reflexivizando* a tradição, num jogo tenso e dinâmico, no qual estabelecem uma relação ambivalente com os representantes institucionais da Igreja, ora criando canais de apoio e solidariedade com alguns sacerdotes católicos, ora momentos de conflito e de franca adversidade com os outros agentes institucionais, mas revelador da riqueza e da complexidade simbólica destas relações sociais, que envolve múltiplos sujeitos e diversos interesses em torno da religião católica no contexto atual.

CAPÍTULO IV: A CURA ANCESTRAL, CURA INTERIOR E LIBERTAÇÃO: A Construção do *Self* Sagrado Carismático

Neste capítulo irei discutir a construção de um *self* sagrado pelo grupo de oração carismático de N. Sra. das Graças, esta busca de uma evolução espiritual, como já disse anteriormente está presente em toda a sua estrutura ritual, o que se reflete em suas orações, grande parte produzidas pelo próprio grupo, que são recitadas durante suas reuniões, e nos seus rituais de maneira geral, na qual um trabalho de evangelização é realizado pelos ministros carismáticos durante os mesmos, e procura esclarecer aos fiéis que a verdadeira cura consiste nesta busca incessante por um aperfeiçoamento espiritual.

Embora os rituais do grupo estejam voltados para curar males diversos que afligem às pessoas, seu sistema de cura é holístico no sentido que busca integrar, em princípio, todos os aspectos da pessoa, concebida como um composto tripartite de corpo mente e espírito. De maneira semelhante aos rituais deste grupo, no contexto carismático norte-americano descrito por Thomas Csordas (1994), os processos de cura e crescimento espiritual estão ligados porque a doença é normalmente vista como obstáculo ao crescimento espiritual. A cura é, portanto, necessária para todas as pessoas no processo de crescimento espiritual que, por sua vez conduz à boa saúde. Também de maneira similar ao modelo norte-americano, esse conceito é a base para três tipos distintos, mas inter-relacionados de cura: a cura física da doença corporal, a cura interior da perturbação e da doença emocional, e a liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos malignos.

Mas, antes de avançar nestas análises buscando acompanhar seus principais pressupostos teóricos- metodológicos e apontar as inúmeras semelhanças que existem entre o sistema de cura dos grupos carismáticos norte-americanos investigados por Csordas (1994), com o do grupo carismático que tenho observado acredito ser importante voltar no campo e mostrar como este princípio holístico norteia toda a sua base ritual. Um exemplo disto, como disse acima são as inúmeras orações formuladas em grande parte pelas lideranças deste grupo, que têm como foco principal um aprimoramento espiritual por parte dos fiéis. Entretanto é importante salientar que este princípio holístico, ganha mais relevo nos rituais particulares de cura oferecidos pelo grupo às pessoas consideradas em estado emocional e psíquico grave a partir de um diagnóstico prévio feito pelas lideranças carismáticas através dos poderes que estas recebem do Espírito Santo e são divididos em três tipos: os de cura ancestral, os de cura interior e de libertação. Se o caso for de cura ancestral o tratamento consiste em extirpar a herança pecaminosa e refazer os laços familiares promovendo a limpeza da árvore

genealógica do suplicante; se for um problema de ordem interior, a terapia consiste em fazer emergir as memórias traumáticas e inconscientes da vítima; se o caso for de libertação, então a vítima deve ser submetida a um tipo de exorcismo leigo.

Neste último caso, os demônios normalmente não têm controle completo sobre o indivíduo, o que dispensa o rito formal da Igreja, mas ainda assim são considerados prejudiciais à vida, ao comportamento, à personalidade e ao crescimento espiritual. Estes espíritos malignos são identificados ou “discernidos” pelos ministros de cura ou pelo suplicante (vítima) e são despachados através de uma “oração de comando” em nome de Jesus Cristo (CSORDAS, 1994). Ao observar as crenças e rituais carismáticos, percebi que suas lideranças acreditam que formularam esse sistema servindo à intenção de “curar o homem todo”: corpo, alma e psique e relacionamento com os outros. Embora esses tratamentos de cura sejam ministrados separadamente e os ministros carismáticos tendam a se especializar, a maioria deles reconhece a necessidade, algumas vezes, de usar todas as três formas combinando-as de maneira variada.

Conforme já mencionei anteriormente, no período inicial da minha pesquisa, tomei conhecimento da existência dos tratamentos particulares de cura oferecidos pelo grupo de oração carismático de N. Sra. das Graças, especialmente através das informações obtidas pelos meus principais informantes naquela época, o Wallace Viana e sua filha Socorro, que eram as principais lideranças do grupo. Foram eles que me relataram inúmeros casos de cura ancestral, cura interior e de libertação que aconteciam na capela. Inicialmente não tinha coragem de logo pedir para observar a um destes tipos de cura particulares, pois eram feitos a portas fechadas na capela e apenas alguns ministros carismáticos mais preparados e a vítima (suplicante) e alguns dos seus familiares podiam participar dos mesmos.

Após dois meses de intensa convivência com o grupo, especialmente com os membros da família Viana, assistindo a todas as suas reuniões e tendo feito várias entrevistas, muitas delas com o próprio Wallace, me senti na liberdade de pedir para observar a um destes rituais particulares, que naquela época aconteciam todas as terças e sextas-feiras. Esses dias da semana eram reservados para estes casos de cura particulares, portanto considerados mais graves pelos ministros carismáticos. As terças-feiras eram destinadas aos tratamentos de cura interior e as sextas-feiras para os de cura ancestral deixando ao menos uma terça-feira e uma sexta-feira no mês para os casos de libertação. Esta ordem necessariamente não precisava ser cumprida à risca, na verdade ela funcionava de acordo com a demanda dos que procuravam seus serviços. Não raras vezes, podiam ocorrer casos seguidos de cura ancestral ou de cura

interior, ou mesmo de libertação. Sendo este último mais raro, mas não impossível de acontecer.

Atualmente, esses rituais privados continuam ocorrendo, e nos dois últimos anos em que retomei meu trabalho de campo, já tive oportunidade de observar alguns deles. Mas tiveram que se adaptar às novas condições espaciais e temporais, pois além de realizar tais atividades num depósito que fica anexo ao local cedido pelas freiras, só contam com as quartas-feiras, mesmo dia em que acontecem suas reuniões públicas, para realizar essas sessões de cura. Embora essas mudanças tenham acabado por limitar a riqueza simbólica e a complexidade desses rituais, o grupo tem procurado fugir dessas restrições, e vem desenvolvendo tais atividades na casa dos fiéis que buscam por esses serviços. No entanto, para efeito deste trabalho optei por descrever os três primeiros rituais de Cura Ancestral, Interior e de Libertação respectivamente, que observei quando o grupo ainda se reunia na capela de N. Sra. das Graças, por acreditar que esses são extremamente representativos dos aspectos simbólicos e das questões que pretendo interpretar à luz da análise de Thomas Csordas (1994).

4.1 A Cura Ancestral: a limpeza da árvore familiar

A primeira vez que observei um caso de cura ancestral na capela, foi de uma jovem de 16 anos que estava passando por graves problemas emocionais, com mudanças bruscas de temperamento, que conforme o relato de seus familiares ia da mais profunda tristeza e apatia até um comportamento agressivo e violento, tornando muito difícil e mesmo impossível a convivência desses com ela. Levada pela mãe e pela tia até a capela, e depois de assistir a várias reuniões do grupo, e como os sintomas da “doença” persistiram, as lideranças carismáticas através dos diversos dons que recebem do Espírito Santo (cura, visão, intercessão, profecia entre outros), passaram a orar nessa jovem no final das reuniões e diagnosticaram que seu problema era de fundo ancestral, pois uma das ministras teve uma imagem de um homem velho que estava com uma aparência muito sofrida. Esta visão foi interpretada por outra ministra como um pecado ancestral que supostamente a vítima teria herdado. Feito isto, ela foi encaminhada para um tratamento particular deste gênero, que naquela época em geral eram realizados nas sextas-feiras no interior da capela, que ficava de portas fechadas, contando apenas com a presença da vítima, de seus familiares acima referidos, de alguns ministros carismáticos, os que foram preparados especialmente para lidar

com estes tipos de situações e da minha pessoa, que como já havia dito tinha sido autorizada a participar pelo próprio diácono Wallace que também estava presente neste ritual.

A vítima ficava sentada em uma cadeira, posicionada no centro da capela em frente ao altar, enquanto os ministros também sentados em cadeiras formavam um círculo em torno dela, seus parentes (mãe e tia) ficavam sentadas um pouco atrás dela, fora do círculo. Quanto a mim preferi ficar sentada no banco corrido de madeira próximo a Wallace Viana, apenas observando o ritual, pois era o primeiro que participava e tinha receio de não deixá-los à vontade com a minha presença. Com o tempo e com mais intimidade com os ministros passei a fazer parte do círculo e a repetir as mesmas ações que estes realizavam.

Os ministros passaram a orar em línguas (glossolalia) e com a imposição das mãos sobre a cabeça da jovem, na maior parte do tempo de olhos fechados, intercalando com outras orações, sobretudo, proferindo orações específicas pedindo ou mesmo ordenando em nome de Jesus, do Espírito Santo, e Maria, mas em segundo plano também recorrem aos santos e arcanjos para limpeza e o corte das maldições deixadas pelos antepassados da vítima. Tudo isto feito com muita emoção e fervor, contagiando a todos num ambiente profundamente dramático, no qual a vítima também de olhos fechados foi aos poucos sendo tomada por essa emoção, que se refletia no seu rosto, tomado de lágrimas e nas expressões de tristeza e sofrimento que ela tinha. Até que a ministra que tinha tido a visão com um homem velho sofrendo, revelou estar tendo outra visão, com o mesmo velho, só que agora ele apareceu preso numa grade de ossos, e declarou que podia sentir que ele estava sofrendo muito e preso num lugar muito escuro e que ele estaria pedindo socorro.

A ministra também disse que aquele homem estava precisando de muita ajuda, ele queria sair daquele lugar, ele precisava encontrar a luz, pois ele provavelmente havia morrido em pecado e precisava obter o perdão de Deus. Enquanto isso, os outros ministros imploraram a Jesus que mandasse o Espírito Santo limpá-lo com seu sangue, ordenaram em nome de Jesus que o demônio e seus espíritos imundos vão embora, que o deixasse em paz. Também pediram que aos santos, arcanjos e em especial a Nossa Senhora que intercedesse por ele perante Jesus para expulsar o demônio e seus espíritos malignos, para libertar aquele homem. Nesse momento, a ministra que teve as primeiras visões, diz estar vendo novamente aquele mesmo velho, só que agora na sua visão ele aparecia rodeado de mulheres, jogando e bebendo muito.

Wallace perguntou para os parentes da vítima presente quem poderia ser aquele homem. A tia e a mãe da jovem com uma voz embargada responderam que acreditavam ser o pai delas, ou seja, o avô da vítima. Segundo elas, ele era muito farrista e mulherengo, também

tinha o vício do jogo e da bebida. Muito emocionadas elas pedem aos ministros que libertem seu pai e a jovem daquele sofrimento. Então os ministros voltam a orar com mais fervor, enquanto uns recitam uma oração de corte das maldições hereditárias, outros passaram a orar em línguas. A água benta é aspergida sobre várias partes do corpo da vítima. Como os pecados dos antepassados são vistos como os próprios demônios ancestrais é necessário fazer uma operação para libertar a jovem dessas entidades malignas, só que agora os ministros passaram a chamá-los um a um pelo nome, pois eram muitos os demônios que aquela jovem havia herdado do seu avô.

E assim foram chamados: Lúcifer, Satanás, Belzebu, na sua versão clássica apocalíptica, mas também Exu, Zé Pelintra, Mariana, numa clara associação carismática às entidades de religiões de matriz africana. Mas também foram chamados os demônios do Vício, da Bebida, do Sexo, da Tristeza, da Solidão, Rancor, uma verdadeira lista de demônios relacionados a pecados, divindades de outras religiões, fobias, comportamentos negativos, entre outros. Depois de identificados pelos nomes, os demônios foram mandados embora em nome de Jesus.

A jovem reviveu junto com os ministros todo esse embate, e não suportando mais tanta emoção, perdeu o equilíbrio do seu corpo e adormeceu na cadeira. Os ministros cautelosamente afastaram as cadeiras e a colocaram no chão, pois ela acabou “repousando no Espírito Santo” uma espécie de êxtase religioso, que já foi amplamente abordado no capítulo anterior, mas que vale ressaltar que no contexto carismático significa ser totalmente arrebatado pela divindade. No momento em que ela dormiu, os ministros diziam: “ela está cheia do Espírito Santo”, um sinal de que Deus estaria curando a moça. Nessa hora eles também diziam: “Aleluia Senhor, obrigada Jesus muito obrigada” e batiam palmas.

Ao despertar, após 15 minutos, a jovem contou que sentiu uma paz enorme, que viu Jesus segurando sua mão e afirmou que se sentiu curada. O interessante nessa história é que a vítima, nem tinha conhecido o avô, e que teria tido uma vida desregrada, bebia muito, teve muitas mulheres, havia sido um péssimo marido e um pai ausente e tinha abandonado a sua família. Na visão carismática, ao ter morrido em pecado, esse homem morreu em sofrimento e suas dores e pecados não puderam ser libertados em vida, recaindo em seus descendentes, comprometendo toda a sua árvore familiar. E ainda que essas maldições tenham se manifestado mais visivelmente nessa jovem, não apenas ela, mas toda a sua família bem como toda a sua linhagem genealógica estava comprometida. O ritual de cura ancestral, conduzido pelos ministros carismáticos ao religar essa jovem à memória pecaminosa do seu ancestral,

não apenas a libertou dos seus sofrimentos, mas também libertou o seu avô, sua família e toda a sua descendência.

ORAÇÃO DE QUEBRA DE MALDIÇÃO NA ÁREA ESPIRITUAL E DE COMPORTAMENTO

“-Pai Amado apresento-Te o Sangue e a cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo em meu favor, em favor de meu cônjuge, filhos e familiares, desfazendo todas as maldições que nos atingiram por causa de nossos pecados de idolatria e dos nossos antepassados. Que se desfaça toda idolatria de poder, dinheiro, bens materiais. Idolatria de falsos deuses, de busca de sociedades secretas, espiritismo, ocultismo, magia negra, curandeirismo, bruxaria, terreiro de umbanda, candomblé. Quebro em nome de Jesus todo pacto, consagração e cruzamento feito por minha família ou por meus antepassados, que comprometem a mim, meus filhos e família. Renuncio a leitura de mãos, de cartas, de horóscopos, busca de adivinhação, uso de superstições, credices, uso de gnomos, cristais, pirâmides, todas as outras formas superstições. Que pelo Sangue precioso Nosso Senhor Jesus Cristo, seja quebrada também toda a maldição contra nós e nossos antepassados, relacionados a prática de homicídio, assassinato, aborto, suicídio, crueldades, agressividades, vinganças e revolta, Desfaz, Senhor toda maldição de avareza, incredulidade, vícios de cigarros, drogas e jogos em Nome de Jesus. Desfazemos também toda a maldição de comportamento violento que nossa família foi ou tem sido vítima. Renuncio a todos os espíritos que invocaram sobre mim, todo o oferecimento feito em meu nome, e em nome de minha família. Que todos esses demônios que nos atingiram e atingiram nossos filhos, ou tentam nos atingir agora amarrados em Nome de Jesus, pelos Santos Anjos e Arcanjos, sem nenhuma manifestação maligna, e que rendam aos pés de Jesus, para que Jesus disponha deles segundo a Sua Santa Vontade, e que sejam proibidos de retornar a nós e a nossos filhos. Que sejamos uma nova geração para Te louvar e Te adorar. AMÉM.”

Figura 17: Oração carismática de quebra da maldição ancestral.
Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Mesmo após ter sido considerada curada pelos ministros carismáticos, a jovem ainda foi submetida a mais uma sessão particular de cura ancestral e continuou a participar semanalmente das reuniões públicas do grupo. Seu comportamento se manteve estável e até onde pude acompanhar ela não apresentou recaída, mantendo-se bem disposta e levando uma vida normal.

Durante dois anos assisti vários rituais de cura ancestral. Não raras vezes uma pessoa precisa passar por várias sessões para ser considerada curada. Isto vai depender de uma série de fatores, que estão imbricados e podem resultar em uma cura rápida ou em um longo tratamento, podemos em linhas gerais dizer que estão relacionados: o estado da vítima, o que implica primeiramente o grau de envolvimento desta com o maligno, sua fé e a disponibilidade por parte desta em receber as graças divinas e se afastar das tentações do inimigo.

4.2 Cura Interior: a cura dos traumas inconscientes

Além dos rituais de cura ancestral, também observei vários tratamentos de cura interior, que como já mencionei, são destinados a tratar de memórias traumáticas inconscientes que impedem as vítimas de seguirem com o curso normal de suas vidas. O tratamento consiste em fazê-las recobrar estas lembranças negativas e reinterpretá-los à luz de uma visão divina que durante as sessões de cura carismáticas deste gênero emergem através do trabalho espiritual dos ministros carismáticos a partir dos poderes sobrenaturais que recebem do Espírito Santo. Embora tenha observado vários rituais deste tipo, irei descrever a minha primeira experiência etnográfica sobre um ritual de cura interior na capela de N. Sra. das Graças. Tratava-se de um rapaz de 27 anos que estava passando por graves problemas de ordem financeira e emocional. Ele se queixava que nada dava certo na sua vida, que estava cheio de dívidas, que não conseguia um emprego fixo, mesmo tendo curso superior, e que por isso estava bastante deprimido. Após o diagnóstico prévio feito pelos ministros, esse jovem foi encaminhado para uma “terapia” de cura interior. Uma das ministras teve uma visão de uma mulher grávida e disse ter visto um embrião dentro do ventre desta mulher. Outro ministro, munido do dom de interpretação, concluiu que o problema do rapaz era decorrente de algum trauma proveniente no momento da sua concepção ou na sua vida intrauterina.

A estrutura ritual seguiu o mesmo padrão dos rituais de cura ancestral, inclusive nos seus aspectos mais dramáticos: com orações em línguas, imposição das mãos água benta, entre outros elementos que ajudam a compor este cenário religioso. No entanto, ao invés de proferir orações voltadas para o corte das maldições ancestrais, os ministros carismáticos oram e conduzem a vítima através de uma narrativa que a incentiva a recobrar fatos passados da sua vida, desde a adolescência, passando pela sua infância, até chegar ao seu foco central, a sua existência no ventre da mãe. Neste momento, a narrativa vai ganhando uma riqueza de detalhes, que visam levar o jovem a reviver alguma experiência de dor e sofrimento que supostamente tenha vivido, por exemplo: “Se ele se sentiu desejado, amado e acolhido no ventre da mãe ou se ao contrário se sentiu indesejado e rejeitado? A narrativa continua e finalmente conduz o jovem ao momento da sua concepção, os ministros estão interessados em descobrir se o jovem foi concebido num ato de amor ou se foi desprovido de sentimentos bons, se foi feito com brutalidade. Se caso as visões da vítima somada com as imagens recebidas pelos ministros lhe revelarem que se trata desta última situação, está explicada a origem dos males que afligem esse rapaz. Aliás, tanto durante os processos de cura das

memórias quanto os de cura ancestral, os ministros acionam um universo de imagens vívidas de fatos e episódios que passam a ser revividos pelos suplicantes.

É interessante notar também que tanto num caso como no outro, está em jogo não apenas recobrar memórias de acontecimentos passados da vida das vítimas, mas recuperar memórias de fatos passados nas vidas de seus antepassados. Na cura ancestral, muitas vezes são memórias de parentes que sequer a vítima conheceu, como na história que descrevemos acima. E na cura interior, trata-se além dos fatos traumáticos vividos pela pessoa quando muito jovem ou na sua vida intrauterina, de acontecimentos vividos por seus pais no momento da sua concepção. Mais adiante, retomo este ponto para evidenciar como estas crenças carismáticas ferem ou se colocam no limite dos princípios cristãos e católicos, posicionado este grupo na fronteira ou na margem do que pode ser “aceito” como católico.

Por agora, retomo ao ritual de cura interior quando finalmente a ministra que tinha visto o rapaz no ventre da mãe revela que o Espírito Santo mostrou para ela novamente a mesma visão, só que desta vez ela viu a mãe do jovem chorando. Esta imagem é reforçada por outra ministra que afirma ter visto Nossa Senhora tocando a barriga desta mãe, tentando acalmá-la. O ministro Wallace então pergunta para a mãe do jovem que estava no local, se ela quis ter esse filho? Se ela por algum motivo não o rejeitou? . A mãe do rapaz muito emocionada assume publicamente que quando estava grávida, pensou em tirá-lo, pois já tinha dois filhos e não sabia como sustentar mais uma criança. Além de não ter condições financeiras na época, também estava vivendo uma crise no seu casamento. Aquele sentimento de rejeição foi de alguma forma absorvida por ele ainda no ventre da mãe, se transformando numa mágoa, num rancor que ficou alojado nos recônditos do seu ser, no seu inconsciente espiritual, lhe causando sofrimento, e impedindo esse jovem de ser feliz plenamente. Nesse momento, os ministros passam a orar pela libertação desse sentimento, e para que esse rapaz perdoe a mãe, bem como, ela é orientada pelos ministros a pedir perdão para o seu filho por tê-lo rejeitado. De forma muito emocionada, os ministros suplicam para Jesus, e para Maria libertarem mãe e filho de toda a mágoa e rancor.

O ritual prosseguiu com mais orações de cura interior que passaram a ser intercaladas com orações de libertação, que foram proferidas de forma dramática e comovida. Os ministros passaram a orar de maneira autoritária e com voz de comando ordenaram que os diversos demônios saíssem da vida da vítima. De maneira semelhante, ao que ocorreu na cura ancestral, os demônios foram despachados em nome de Jesus, sendo chamado um a um pelo seu nome, que igualmente apareceram ao mesmo tempo na sua versão clássica como Lúcifer e Satanás, como também como nomes associados a sentimentos negativos, vícios ou desvios de

comportamento, só que nesse caso referentes a esta situação específica. Sendo assim, foram expulsos os demônios do Rancor, da Tristeza, da Revolta, da Depressão, do Abandono, entre outros demônios claramente ligados aos sentimentos negativos que tinham recaído sobre aquele rapaz. No final da reunião, esse jovem também repousou no Espírito Santo, e ao despertar alegou se sentir em paz e com a certeza de havia sido curado.

4.3 A Libertação: a expulsão do demônio e das entidades malignas

De um modo geral, como já demonstrei toda reunião carismática pode ser vista como uma espécie de exorcismo leigo coletivo, no qual, no fim de tudo o demônio é o agente causador de todos os males e aflições que recaem sobre as pessoas. E os rituais carismáticos, são essencialmente a ritualização dramática desse embate entre o bem e o mal, e os ministros carismáticos munidos pelos poderes que recebem das divindades benignas combatem as forças do mal reconstruindo a ordem e reparando o caos. Além do mais, como já vimos neste ambiente carismático acredita-se que o demônio tem “mil e uma faces”, e pode interferir negativamente na vida das pessoas de inúmeras formas, seja através dos pecados de nossos antepassados, ou de um trauma inconsciente resultante de nossas relações familiares ou mesmo no momento em que somos concebidos, entre outras maneiras que este encontra para se espreitar em nossas vidas e nos prejudicar.

Existem casos, por exemplo, em que a presença do demônio é reconhecida como um problema crônico, isto implica dizer que neste contexto carismático há certas situações que são interpretadas como a presença do mal na vida de uma pessoa de uma forma mais efetiva e concreta. Embora, sejam raros os casos em que o demônio ganhe o total controle das faculdades de uma pessoa, ou seja, que esta seja completamente possuída por ele, sendo mais comum, o estado de opressão, na qual o efeito do demônio seja sentido numa área limitada da vida da pessoa, esta tomada parcial do inimigo, provoca mudanças bruscas e violentas no comportamento dessas pessoas, e os carismáticos de N. Sra. das Graças oferecem tratamentos particulares, uma espécie de exorcismo leigo para tratar destes tipos de manifestações demoníacas. Até porque o reconhecimento por parte dos carismáticos desse grupo de que estariam tratando de casos reais de possessão, os colocaria numa situação delicada perante a Igreja Católica, pois pelas regras canônicas apenas um sacerdote especialista em exorcismo, autorizado pelo Vaticano pode cuidar destes casos. Porém, apesar de se manterem cautelosos quanto a este princípio, os ministros carismáticos desse grupo realizam rituais denominados por eles de exorcismo leigo, e passam por uma preparação especial para realizar tais

atividades religiosas, o que inclui desde ler uma extensa bibliografia sobre esta temática, assistir vídeos católicos sobre exorcismo e fazer cursos com padres exorcistas, o que revela que para além das proibições a um espaço de diálogo entre leigos e sacerdotes católicos que se faz nas margens ou nas fronteiras do que oficialmente é permitido pela Igreja.

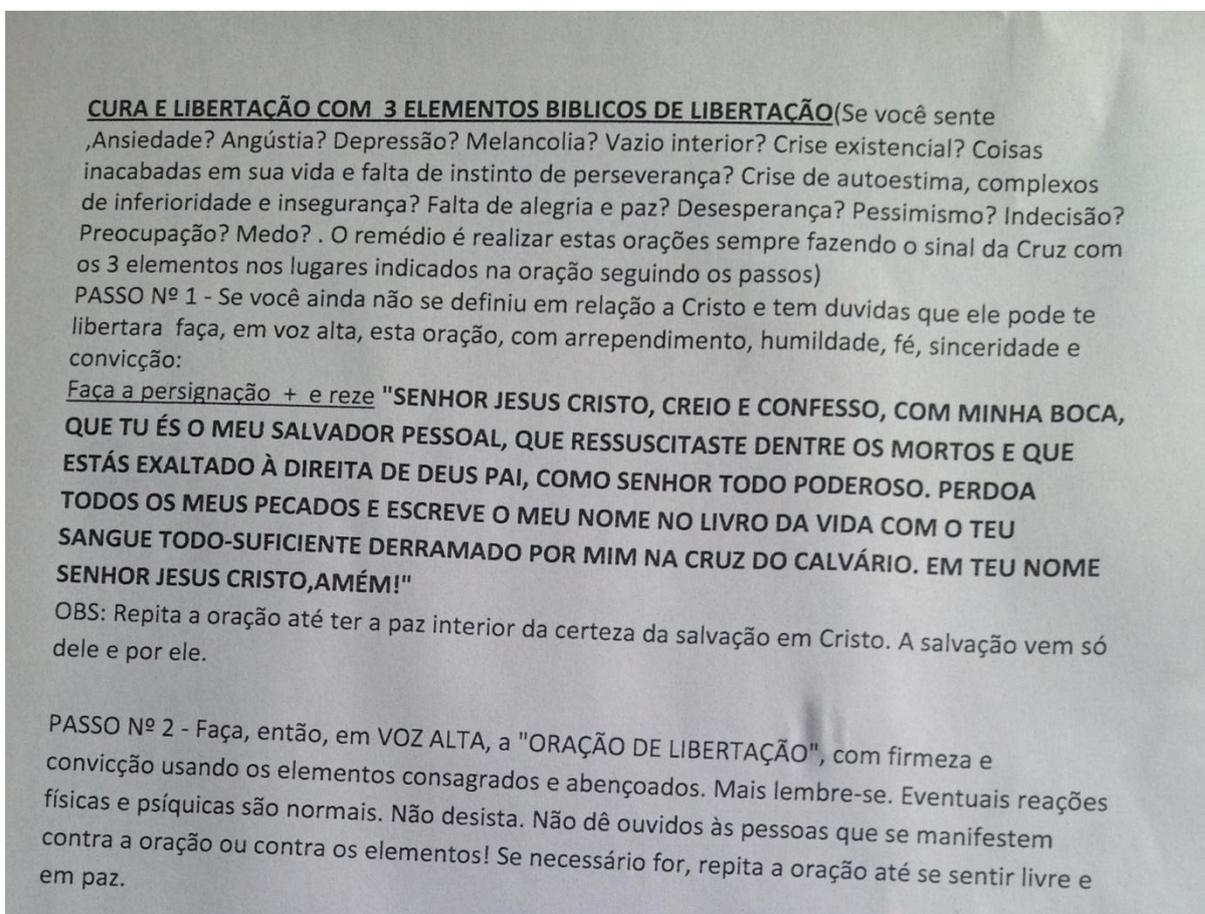


Figura 18: Oração de libertação.

Fonte: Patrícia Guilhon (Foto, 2013).

Desde o início do meu trabalho de campo entre os carismáticos, ouvi muitas histórias e relatos dos ministros sobre casos de pessoas que tinham sido tratadas de manifestações demoníacas. Cheguei a conhecer algumas pessoas que tinham sido libertadas destas infestações. Geralmente as vítimas apresentavam os seguintes sintomas: dores de cabeça e em outras partes do corpo, enjoos e outros problemas físicos que não sanaram com o tratamento médico, somado a isto viviam assombradas por pesadelos, vultos, e povoadas por sentimentos de angústia e tristeza, o que fatalmente as levava a uma depressão, sem uma razão aparente que pudesse explicar tais sentimentos. Na maioria das vezes, estas pessoas procuraram vários tipos de tratamentos psicológicos e outras formas de terapia, bem como, não raras vezes acabavam buscando ajuda em outras religiões, o que ao invés de melhorar os sintomas

acabava agravando o sofrimento delas. Em alguns destes casos, houve uma piora expressiva no estado físico e psíquico das vítimas, com a mudança da sua personalidade, tornando muito difícil ou mesmo impossível a sua convivência com seus familiares e com as outras pessoas. A gravidade do estado destas pessoas foi tanta que estas apresentaram mudanças na voz e suas atitudes e gestos se tornaram cada vez mais alternadas entre a mais completa apatia ou violência, o que no contexto carismático abordado foi interpretada como a tomada das vítimas pelo demônio ou de seus agentes que agem a seu serviço para prejudicar os seres humanos.

Um exemplo disso foi o que aconteceu com uma jovem de 15 anos de idade, que apesar de ter sido diagnosticada e tratada com uma maldição ancestral, no meio do processo do seu tratamento, sua “enfermidade” revelou ter atingido uma extensão tão grande que os ministros carismáticos concluíram que também se tratava de um problema de possessão, pois o demônio chegou a manifestar-se em seu corpo e em suas ações. Diante desse quadro, os ministros passaram igualmente a combinar o tratamento dela com orações de libertação com o propósito de exorcizar os espíritos malignos que tentavam se apropriar da sua pessoa. Este foi um dos casos de libertação do qual foi submetida esta jovem que observei na capela e que irei descrever logo a seguir. Foram necessárias três sessões combinadas de cura ancestral com libertação para que a vítima fosse completamente curada. Irei descrever partes que considero mais relevantes da primeira destas três sessões de cura carismática.

Esta história começa quando a mãe e a tia desta jovem a levaram até a capela de N. Sra. das Graças, na esperança de que ela conseguisse ser curada de suas aflições e tormentos, pois tinham ouvido muitas histórias de curas e milagres que tinham acontecido naquele local. Logo procuraram conversar com Wallace e com outros ministros sobre o estado físico e emocional da moça, que a olhos vistos parecia ser grave, sem condições nem de se locomover sozinha, andando amparada pela tia e pela mãe, falava com muita dificuldade, e mantinha um olhar distante e perdido. Segundo sua mãe e sua tia este estado de apatia costumava ser intercalado por momentos de muita agressividade, sendo que a jovem costumava a gritar e quebrar objetos e era necessária a ajuda de várias pessoas para controlá-la, é que durante estes surtos ela tinha uma força impressionante, muito maior do que naturalmente uma menina magra e pequena como ela poderia realmente possuir.

Após a reunião, Wallace e os ministros convidaram a moça e seus familiares para permanecerem na capela e oraram em línguas, impondo as mãos sobre a ela. Também proferiram outras orações pedindo as divindades pela libertação da mesma, para que ela fosse curada. Igualmente pediam que lhe fosse revelado por Deus qual eram as causas espirituais de seu sofrimento. Uma das ministras revelou ter ouvido uma voz lhe dizendo tambor, enquanto

a outra alegou ter visto um homem em uma festa de terreiro, com música, dança e as entidades (caboclos e orixás) manifestadas nas pessoas. As duas ministras carismáticas com o apoio dos outros ministros interpretaram que o problema da jovem era de maldição ancestral e então a encaminharam para este tipo de tratamento, que foi agendada para a semana seguinte. No entanto, o fato da visão da ministra se passar provavelmente num terreiro de umbanda ou candomblé já sinalizava para os ministros que igualmente se tratava de um problema de libertação, uma vez que nas concepções carismáticas, assim como em todos os fenômenos religiosos de influência pentecostal, as outras religiões, especialmente as de matriz africana e perfil esotérico são vistas como obras demoníacas e qualquer contato com elas por menor que seja é extremamente perigoso, significa uma porta de entrada para que o inimigo e seus comparsas possam se instalar diretamente na vida e mesmo literalmente nos corpos das pessoas.

O ritual da jovem seguiu o mesmo modelo dos rituais acima descritos, com a jovem sentada no centro da capela em frente ao altar e os ministros carismáticos formaram um círculo em torno dela, do qual sua mãe e sua tia e eu também fizemos parte. Como normalmente ocorre nestes casos, os ministros – curadores iniciaram a sessão pedindo a Jesus que envie seu Espírito Santo para ajudar-lhes a curar esta moça. As demais divindades católicas são igualmente acionadas durante todo o ritual. Seguindo o mesmo *script* os ministros passaram a orar em línguas e com as mãos sobre a vítima. E também recitaram orações voltadas primeiramente para a quebra das maldições hereditárias, seguida de orações de libertação.

O ritual foi aos poucos ganhando mais dramaticidade e a jovem passou a se debater e contorcer incontroladamente, ao mesmo tempo em que gemia e gritava com os ministros para que eles parassem de orar. O cenário mais lembrava um filme de terror estilo: “O Exorcista”. E confesso que inicialmente fiquei bastante assustada. Cada vez que o comportamento da vítima ia ficando mais violento e sem controle, os ministros passaram a orar mais enfaticamente e com uma voz de comando passaram a exigir em nome de Jesus que o demônio deixasse aquela jovem em paz, pois ele havia se alojado em seu corpo e na sua alma, os ministros bradavam: “Em nome de Jesus, eu ordeno que tu o inimigo e que teus espíritos imundos saiam da vida e do corpo e da alma desta moça”. E continuavam ordenando em voz alta que o demônio e seus comparsas deixassem a vítima em paz, só que agora o chamaram por seus vários nomes, tentando descobrir de qual deles realmente se tratava: “Em nome de Jesus, eu ordeno que saias Satanás, Lúcifer, Belzebu, Baal, etc.. Também costumam denominá-lo com os nomes dos orixás do candomblé e de entidades e caboclos da umbanda,

como por exemplo: Xangô, Oxum, ou Zé Pelintra, Mariana entre outros que quando não são vistos como personificação do próprio diabo, são considerados como espíritos malignos que vivem a seu serviço. E durante os rituais de libertação, tal como nos exorcismos clássicos é preciso identificá-lo para que este seja expulso em nome de Deus.

Diferentemente da cura ancestral e interior no qual os diferentes demônios precisam apenas ser chamados pelos seus nomes para serem despachados, na libertação é preciso identificar qual demônio ou demônios estão oprimindo as vítimas. Voltando ao ritual da jovem, na medida em que os ministros nomeavam os demônios, ela ia ficando cada vez mais perturbada e descontrolada. Neste momento, Wallace começou a recitar algumas palavras em latim e a aspergir água benta, sobre a cabeça e em diversas partes do corpo da vítima, que não parava de se contorcer e ofender verbalmente o diácono e os ministros. Neste momento, a ministra que teve a primeira visão sobre a jovem, voltou a ver o mesmo homem em uma festa de terreiro, só que agora além dele, da música e das entidades ela também viu uma menina chorando no meio daquela “balbúrdia demoníaca”. Wallace interpretou que algum parente da jovem ou o pai ou o avô ou mesmo um tio dela tinha algum envolvimento com o candomblé ou a umbanda, ou seja, na visão carismática uma ligação com religiões demoníacas, e o que é pior devia ter levado esta moça nestas seitas quando ela ainda era uma criança.

Os outros ministros concordaram com a interpretação do diácono, e uma das ministras ainda acrescentou que também teve uma visão com uma menina deitada em meio a velas, galinha e cachaça, numa clara referência a um despacho, visto como já dissemos no contexto carismático como uma manifestação demoníaca. O diácono então perguntou a mãe e a tia da jovem se algum parente dela era frequentador ou mesmo pai de santo de macumba. Estas responderam positivamente e disseram se tratar do pai da jovem que era filho de santo num terreiro de umbanda e que levava a filha quando ela era bem pequena neste lugar. Mas ele havia se separado da mãe dela quando ela ainda era criança e depois disso nunca mais visto nem ela e nem a mãe. Tanto que a jovem, lembrava muito pouco do pai.

Contudo, o fato do pai dela ter profundas ligações com este tipo de crença considerada pelos carismáticos como seitas demoníacas e o fato de ter sido levada a frequentar este tipo de manifestação, tornou mais grave a situação desta jovem, por isso, além de ter recebido esta herança pecaminosa do seu pai, o próprio demônio e seus espíritos malignos passaram a se manifestar no próprio corpo da vítima, mudando brutalmente seu comportamento e sua personalidade. Sendo necessária a combinação dos dois tratamentos de cura ancestral com o de libertação.

Nesse momento, a expressão da jovem já havia se modificado completamente, e com os olhos revirados e uma voz grave e masculina o primeiro demônio se identificou pela boca da vítima. Era Lúcifer “o príncipe das Trevas” que passou a agredir verbalmente Wallace falando palavrões e fazendo gestos obscenos, gritava, esperneava e caçoava das orações, das rezas e das atitudes dos ministros, ao mesmo tempo foi necessário que outras lideranças segurassem o corpo da jovem, que tentou se levantar da cadeira, pois seu corpo já estava totalmente tomado pela entidade maligna. Mais orações de libertação, e em línguas foram feitas novamente sobre a jovem, e Wallace colocou suas mãos sobre a cabeça dela e com os olhos fechados voltou a orar em latim, enquanto os outros ministros puseram suas mãos sobre outras partes do seu corpo.

Durante as orações, os ministros chamaram o demônio pelo nome e ordenaram com uma voz autoritária que ele saísse em nome de Jesus. Também pediram novamente o auxílio de Maria e de outras divindades cristãs para realizar esta árdua tarefa. Muita água benta e sal foram aspergidos sobre a vítima, que se contorcia sem parar na cadeira, tentando se libertar. De repente, ela respirou fundo, e num gesto brusco agiu como se estivesse colocando algo para fora da boca, e seu corpo ficou caído na cadeira, os ministros interpretaram que o demônio tinha sido expulso da jovem. Entretanto, essa batalha só estava no começo, pois a vítima carregava uma legião de demônios dentro de si, e esses foram se apresentando um a um pela boca da vítima.

A cada demônio que se apresentou pela boca da jovem, os ministros recomeçaram a mesma bateria de recursos e técnicas acima mencionada. E chamando cada um deles pelo nome, ordenaram em nome de Jesus que esses saíssem da jovem. Alguns demônios também foram identificados pelos próprios ministros. Foi assim que apareceram neste cenário: o Zé Pelintra, a Mariana, o João da Mata, Exu, entre outras entidades de religião de matriz africana. O interessante nesse episódio é que cada vez que uma dessas entidades se identificou pela boca da vítima, assumia características específicas de sua suposta personalidade. Foi assim, por exemplo, que Mariana com gestos e atitudes explicitamente sensuais tentou seduzir sexualmente os ministros. Do mesmo modo, Zé Pelintra se apresentou de forma sarcástica e malandra fazendo brincadeiras jocosas com as autoridades carismáticas presentes. O que me fez supor mais tarde que o envolvimento da jovem com as religiões de matriz africana talvez fosse maior do que seus familiares haviam revelado para as lideranças carismáticas no decorrer do ritual.

Desse modo, aquele cenário se transformou numa teatralização sagrada na qual as divindades de matriz africana emergem numa espécie de “sincrestismo invertido” em que

características de sua personalidade são estereotipadas nesse contexto religioso. Os ministros também identificaram a presença de outros demônios nessa jovem, como por exemplo, o demônio do vício, da luxúria, da mágoa, do Rancor, da Superstição, da Vadiagem, do Medo entre outras criaturas malignas. Dessa forma, os demônios se apresentaram de diversas formas, para além da sua versão clássica apocalíptica surgiram como pecados, maus hábitos, sentimentos negativos e desvios de comportamento.

Depois de discernidos, os demônios foram todos despachados um a um pelos ministros carismáticos. Assim, as entidades maléficas foram expulsas, após esse longo embate entre as forças do bem e as forças malignas que dominavam aquela jovem aos poucos, ela foi se acalmando e perdendo as forças, até perder completamente o equilíbrio do seu corpo e repousar no Espírito Santo. Os ministros a deitaram cautelosamente no chão da capela que permaneceu adormecendo por uns 20 minutos, depois de despertar, para surpresa de todos estava calma e até sorriu apresentando um estado normal e equilibrado. A jovem passou por mais três sessões de libertação que foram mixadas com orações de cura ancestral. Depois, ela continuou participando das reuniões do grupo ativamente, chegando a ajudar os ministros em diversas atividades na capela, seu estado ao menos aparentemente me pareceu normal, ao menos até onde tive conhecimento. Nesse caso, a cura só pôde ser alcançada através da combinação desses dois tipos de tratamentos, o de cura ancestral, e o da libertação, que agiram de forma eficaz ao recompor a integridade física, espiritual, emocional e psíquica da jovem.

Outro dado importante, que já foi mencionado acima, reside no fato de que no universo de crenças carismáticas o demônio e os espíritos malignos assumem diferentes feições, eles podem aparecer em tradicional personificação apocalíptica, ou como as entidades da umbanda e do candomblé ou têm nomes que geralmente são os dos vários pecados, hábitos ou traços desfavoráveis de comportamento, e geralmente se apresentam em grupos. Deste modo, um indivíduo pode abrigar um grupo de sexualidade (por exemplo, Lascívia, Perversão, Masturbação, Adultério) ou um grupo de falsidade (por exemplo, Falsidade, Mentira, Engano, Exagero), entre outros grupos. No caso da jovem Em geral a tropa de demônios é chefiada por um “espírito gerente”, sendo este o mais difícil de arrancar. Também fazem associações entre estes grupos de pecados ou de desvios de comportamento com as divindades das religiões de matriz africana. É assim, por exemplo, que Exu é comumente relacionado ao grupo da Lascívia e dos desvios de conduta sexual.

A identificação dos demônios e espíritos malignos com grupos de pecados e desvios de comportamento é mais um ponto em comum entre os rituais de cura carismáticos do grupo

de N. Sra. das Graças e os rituais de cura carismáticos norte americanos pesquisados por Thomas Csordas (1994). Aliás, o encontro com a leitura antropológica deste autor lançou uma nova luz sobre os meus dados etnográficos. Este contato se deu a partir da influência de Heraldo Maués (2001) que chamou a minha atenção para semelhança que existe entre esses dois sistemas de cura. Maués, também evidenciou que o sentido holístico que observei nos rituais do grupo de N. Sra. das Graças também está presente nos rituais católicos carismáticos nos Estados Unidos analisados por Thomas Csordas (1994). Em ambos os casos, os rituais carismáticos, são essencialmente rituais de cura, que visam curar o ser humano por inteiro: corpo, alma e psique. Este processo de aperfeiçoamento espiritual ou de construção do *self* sagrado carismático norte-americano fica mais latente, em seus tratamentos particulares denominados de cura ancestral, cura das memórias e libertação, que além de receberem nomes semelhantes, cuidam dos mesmos tipos de males e aflições dos rituais particulares de cura realizados pelo grupo católico carismático que investigo e que já foram sobejamente descritos.

Embora, ao menos, visivelmente não tivesse notícias de rituais particulares de cura em outros grupos carismáticos em Belém, especialmente voltados para curar pecados ancestrais ou traumas inconscientes ou exorcismos leigos, tal como ocorriam na capela. Heraldo Maués (2001), também ressaltou que o princípio holístico estava presente em rituais de cura de outros grupos de oração de gênero carismático pesquisado por ele e por seus orientados no interior de comunidades católicas diversas nesta cidade. No entanto, não de maneira tão explícita, com direto a tratamentos particulares, como acontecia na capela, entre os carismáticos do grupo de N. Sra. das Graças.

Em seus inúmeros artigos e textos, Maués (2001) vem chamando atenção para a linha de abordagem proposta por Csordas (1994). Este diálogo pode logo ser visto em um dos seus primeiros artigos sobre a RCC, publicado ainda no final da década de 1990, em colaboração com suas orientandas, Kátia Santos e Marinéia Carvalho (2001), intitulado: “Em Busca da Cura: Ministros e Doentes na Renovação Carismática Católica”, que se constitui numa etnografia sobre o Ministério da Cura de um grupo de oração carismático de uma importante Paróquia de Belém. Com a preocupação de fazer uma descrição detalhada da organização e funcionamento do sistema de cura carismático, estes pesquisadores tomam como referência a obra de Csordas: “*The Sacred Self: A cultural phenomenology of charismatic healing*” e nos mostram como este autor analisa o processo de constituição de uma nova personalidade entre aqueles que aderem à RCC, em certos casos através da porta da cura. Segundo Maués (2001), e estas duas pesquisadoras, o objetivo de Csordas (1994) é ver como se constrói no movimento carismático norte-americano, um *self sagrado*, de modo continuado, que se faz

neste caso através da porta da cura. Ainda que a adesão ao movimento não seja em razão de alguma doença ou aflição, o carismático está permanentemente, em busca de um aperfeiçoamento espiritual. Em outro artigo, já mencionado neste trabalho, Maués destaca a importância do corpo e das técnicas corporais no interior das práticas de cura em grupos católicos carismáticos, embora seguindo mais a linha teórica clássica de Marcel Mauss (1971), Maués não deixa de apresentar e enfatizar a importância da perspectiva analítica de Csordas (1994), mencionando igualmente os antropólogos brasileiros que sofrem a sua influência optando por uma abordagem fenomenológica da RCC, que se baseia no conceito de *embodiment*, por ele desenvolvido como paradigma interpretativo antropológico da cura católica carismática.

Dentro desta perspectiva, retomo Thomas Csordas (1994) com o objetivo de elucidar o que significa a construção do *self* sagrado no contexto carismático norte-americano investigado por ele e apresentar brevemente algumas de suas principais ideias e postulados teóricos. Em que se baseia a linha interpretativa proposta por ele para compreender o sistema de cura carismático em seu país. Neste sentido, pretendo criar uma linha comparativa com a noção de *self* sagrado presente no interior do grupo de oração por mim pesquisado, me utilizando de alguns elementos do paradigma da fenomenologia proposto por Csordas (1994) para analisar o sistema de cura carismático norte-americano para interpretar as concepções e práticas religiosas de cura do grupo de N. Sra. das Graças.

Vale ressaltar, que não tenho intenção de seguir a risca a análise fenomenológica da cura feita por este autor, uma vez que para isso seria necessário da minha parte um amplo e detalhado acompanhamento dos “doentes”, antes, durante e depois destes terem se submetido aos rituais de cura carismáticos, com o intuito de apreender a transformação destes sujeitos em seus aspectos físicos, cognitivos, afetivos e psíquicos, após serem tratados em processos de cura carismáticos. Deste modo, minha proposta é apenas assinalar que alguns dos conceitos teóricos elaborados por Csordas (1994) podem ser utilizados para entendermos o sentido dos rituais de cura católico carismáticos ofertados pelo grupo de oração de N. Sra. das Graças, tanto para aqueles que se convertem em seus ministros – curadores quanto para aqueles que buscam seus serviços mágico-religiosos para curar seus sofrimentos e aflições. Com isso, igualmente pretendo apreender o que significa estar doente ou ser saudável neste contexto, e minha intenção é fazer isto a partir dos seus tratamentos particulares de cura que foram acima descritos e são como já disse anteriormente semelhantes aos que são realizados por grupos carismáticos norte-americanos pesquisados por este autor.

4.4 Thomas Csordas e o Conceito de *Embodiment*

Ao longo de sua formação, desde 1973, Thomas Csordas tem se dedicado ao estudo do movimento católico carismático norte-americano, tendo optado estar na contra mão da tendência predominante da antropologia em seu país de se deslocar para a periferia em busca de um “exótico” distante, este autor escolheu pesquisar um grupo religioso minoritário. O que segundo Clara Mafra (1997), significa mais do que um simples deslocamento de uma forte tendência no campo acadêmico por parte deste autor, mas sim revela certa inquietude da sua personalidade em buscar novos referenciais teóricos em outro lugar e um refinamento conceitual para traduzir especificidades dos novos movimentos religiosos contemporâneos para um público secularizado.

Para Clara Mafra (1997), essa inquietude intelectual de Csordas (1994), possibilitou que ele ficasse atento à particular combinação da religiosidade católica carismática, que mistura uma espiritualidade exuberante com uma rica e intensa produção de dinâmicas rituais, tendo no milagre uma experiência cotidiana. E fez igualmente com que ele não ficasse satisfeito com as interpretações clássicas da antropologia, motivando-o a buscar num campo interdisciplinar mais amplo referências teóricas mais adequadas para analisar este fenômeno religioso. Porém, foi no retorno às raízes epistemológicas, na filosofia, com Merleau-Ponty, que ele encontrou indicativos mais preciosos, no sentido de buscar um ajuste analítico para melhor descrever o fenômeno carismático, resgatando o conceito de *embodiment*, que permeará toda a sua produção.

Partindo de uma crítica à forma como a antropologia vem historicamente tratando o corpo- reduzindo-o a um objeto do estudo e do olhar antropológico – Thomas Csordas (1994) apresenta um novo enfoque. Na sua visão, o corpo não pode mais ser discutido apenas como um objeto da antropologia. É assim que ele propõe o conceito de *embodiment* como um novo paradigma nos estudos da cultura, no qual o corpo deve ser pensado como sujeito da cultura, como a base existencial da cultura. Inspirando-se duplamente na fenomenologia de Merleau-Ponty (1994), (e no seu conceito de pré-objetivo bem como no conceito de *habitus* construído por Pierre Bourdieu (1986), que ele denomina de estruturalismo dialético. Csordas (1994) analisa estas duas abordagens, chamando atenção para o fato de ambas terem em comum a ruptura das dualidades (entre sujeito e objeto, para Merleau-Ponty, e entre estrutura e prática para Bourdieu). É neste sentido, que ele desenvolve o conceito de *embodiment* como uma categoria que problematiza uma série de dualidades conceituais: pré-objetivo; corpo-mente;

biológico-cultural; mental-material. Na sua perspectiva, a antropologia ao reproduzir esses dualismos, tomando o corpo “como matéria crua biológica na qual a cultura opera”, tem o efeito de “excluir o corpo de uma participação primordial no domínio da cultura”.

Em síntese, a preocupação de Csordas (2008) não se restringe a discutir novas formas de abordar o corpo como objeto da antropologia. Sua proposta é o de constituir um novo paradigma no estudo da cultura, centrado na ideia da experiência cultural como corporificada. Nos inúmeros exemplos apresentados em seus textos isto fica evidente, como por exemplo, no caso de uma experiência de exorcismo católico carismático analisado pelo autor que ao invés de abordar esta experiência através de uma longa discussão sobre os diversos significados do demônio em diferentes culturas, ele centraliza sua análise a partir das experiências individuais e subjetivas dos sujeitos envolvidos nesses rituais. Segundo Sonia Maluf (2012), ao retratar a experiência, Csordas (2008) está privilegiando os saberes e valores locais e com isso ele constrói uma perspectiva etnográfica “radical ao valorizar o ponto de vista do nativo”.

Conforme já informei acima, na base da antropologia da religião desenvolvida por Csordas (1994), está o postulado de que os corpos são produzidos culturalmente, esta afirmação poderia ter caído num lugar comum, em uma verdade banal se não estivesse articulada com a ideia de que essa produção não é determinada totalmente pela linguagem. Isto implica dizer que há um “vazio” entre o conjunto de referentes culturais e os imponderáveis da experiência que se atualiza na disposição silenciosa dos corpos. São as múltiplas formas e manifestações da incorporação (*embodiment*) da cultura.

Para Csordas (1994), as religiões são um *locus* privilegiado no processo de incorporação, pois elas tematizam os aspectos “não naturais” da experiência, o lado oculto da linguagem, o incorpóreo no corpóreo, deste modo possibilitam experimentações alternativas do estar-no-mundo. Um exemplo desta experiência analisada por Csordas (1994) é a glossolalia, traço marcante da religiosidade carismática, os fiéis podem compartilhar o não dito, estimulando atualizações que ultrapassam muitas vezes o seu próprio arcabouço, ou mesmo na interpretação da glossolalia pelo profeta, pode ocorrer uma passagem do concebido e do dito sem o controle da convenção. Neste ponto reside, uma das teses mais fortes deste autor, inicialmente desenvolvida em sua obra, já citada anteriorme, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1994), na qual Csordas propõe que o homem espiritualizado assume uma condição peculiar de estar no mundo. Isto ocorre, porque no centro do seu *self* se desenvolve um diálogo aberto com a alteridade máxima, que por sua vez se apresenta no lado oculto da linguagem.

É seguindo esta percepção, que Csordas (2008) nos diz na introdução do seu livro: *Corpo\ Significado\ Cura* (2008) que sua trajetória de investigação é entender o significado do ser humano, o significado de nossa existência como seres corpóreos e a maneira como este significado é algumas vezes criado na experiência do sagrado e o significado das transformações que podem ocorrer em tal experiência do sagrado. Com este objetivo, este autor nos informa que sua obra está dividida em capítulos que desenvolvem duas agendas mínimas, que estão intimamente interligadas, uma mais empírica e a outra teórica. A agenda empírica tem a preocupação de fazer uma análise de cura religiosa articulando uma compreensão do processo terapêutico de forma generalizada através das tradições de cura, consoante com a experiência tanto dos pacientes quanto dos curadores. O compromisso desta agenda, não se limita apenas com a ideia de que tais formas de cura são compatíveis àquelas da medicina formal e da psicoterapia, mas que há também algo explicitamente religioso na cura religiosa, alguma coisa que possui uma imensa capacidade de operar transformações na cultura e no sujeito. Enquanto a agenda teórica está relacionada à sua preocupação de elaborar a noção de corporeidade como uma base para compreender a natureza da experiência humana. O autor também nos relata que esta base emergiu, no momento na qual a “experiência” estava sob suspeita no quadro da teoria antropológica, por ser uma tanto indefinível ou inacessível. Resistente a essa tendência ele procurou compreender a experiência como significância do significado, tanto no sentido imediato e concreto: “sua abertura subjuntiva, sua desobstrução da realidade sensorial, emocional e intersubjetiva do momento presente”, como também no sentido de ser. “a rica ascensão não mediada, impremeditada, espontânea ou não ensaiada da existência primeira”.

4.5 A Cura Carismática como *Performance Ritual*

De olho na maneira como a literatura acadêmica tem estudado o tópico da cura, Csordas (2008) monta sua agenda empírica partindo de três observações. Primeiro ele chama atenção para o fato de ser comum fazer uma analogia entre as várias formas de cura e a psicoterapia. Entretanto, ele questionou se não seria possível fazer um estudo mais detalhado desta analogia. Segundo, boa parte da literatura antropológica, de acordo com Csordas, centralizou suas observações no que diziam e faziam os curadores, presumindo que isto tinha um efeito nos pacientes, sem se preocupar em entender a experiência destes. Então ele questionou se não seria possível documentar estas experiências, dando conta de quaisquer efeitos dos rituais de cura executado. Terceiro, reside no fato de que boa parte da literatura

antropológica procurou explicar os efeitos da cura através de mecanismos psicológicos, tais como a catarse, a sugestão, o efeito placebo e o transe ou a hipnose.

Diante disso, o autor questiona o que havia de explicitamente religioso na cura religiosa? E assumiu estas questões, percebendo a cura religiosa como um tipo de *performance* cultural altamente persuasiva. Esta opção em ver a cura religiosa como *performance* está ligado ao fato de que Csordas (2008) vê com certa resistência a definição de cultura recorrente em meados da década de 1970, período que iniciou sua carreira acadêmica-naquela época era muito comum entre os antropólogos o uso do termo “cura simbólica” em referência à cura religiosa, o que para ele, algumas vezes tinha uma conotação de que o simbólico não era portanto, real.

Igualmente, esta concepção sugeria que, se a cura gravitava em torno da manipulação de símbolos, ela tornava praticamente dispensável examinar a experiência real dos participantes. Contudo, na sua visão nem tudo estava perdido, uma vez que havia um nexo entre símbolo e experiência na noção de que há uma retórica na *performance* através da qual os símbolos moldam o significado para os participantes.

Nesse sentido, a retórica é o poder de persuasão imanente na ação simbólica e na *performance* ritual. Para Csordas (2008) há um campo de convergência entre religião e medicina, pois ambas se dirigem, de uma forma ou outra, ao sofrimento (KLEINMAN, 1997) e à salvação (GOOD, 1994). Estas são categorias amplas, no caso do sofrimento este pode incluir tanto as aflições sociais da pobreza, desigualdade e da opressão, quanto o peso doloroso da doença; e a salvação pode significar a dissolução do sofrimento que pode ser alcançada neste mundo ou no próximo com uma breve suspensão da dor ou uma recompensa para a eternidade. É por esta razão, como ressalta Csordas (2008), que apesar de aparentemente serem modos tão distintos de ações como a religião e medicina tenham evoluído para tratar dessas dimensões profundamente diversas da condição existencial da humanidade, nem que para isso, esta convergência tenha se manifestado na esfera da cura religiosa.

Sobre o paradigma da retórica da *performance* desenvolvido por Csordas (2008) é fundamental comentar ainda que brevemente que um dos suportes teóricos fundamentais dessa perspectiva analítica também se inspira nas ideias de Austin, cuja análise os rituais tem um lugar central. Alinhando-se ao pensamento de Ludwig Wittgenstein, esse autor preconizou o exame da maneira como as palavras são usadas para elucidar o seu significado, elaborando um estudo sobre os conceitos de verdade e falsidade, qualificando os atos da fala como sendo verdadeiros ou falsos a depender da descrição que é feita. Neste sentido, rejeitou a ideia de

que os enunciados apenas “descrevem” situações e, portanto, podem ser considerados falsos ou verdadeiros. E buscou reforçar a noção que diversas palavras em pronunciamentos aparentemente descritivos indicam (isto é, não descrevem) as circunstâncias nas quais eles ocorrem. Palavras são atos e podem ser referenciais – como nosso senso comum pressupõe – mas também fazer coisas por meio do seu próprio pronunciamento, isto é, o falar implica um fazer, diferenciando esses atos de meras descrições, porque nada descreviam nada relatavam. Sendo assim, os atos da fala, são coisas feitas com palavras (AUSTIN, 1962b, 1956b, 1963), onde qualquer sentença pode ser usada para realizar uma variedade de atos linguísticos.

Desse ângulo, Austin recorta os atos performativos, que são aqueles nos quais a enunciação já constitui sua realização: “Eu prometo” é um exemplo. Trata-se da expressão que não apenas exprime algo no presente ou no futuro, mas é um compromisso, uma ação, com uma força intrínseca que o autor chama de “*ilocucionária*” (AUSTIN, 1962b, p. 83-164). Vale ressaltar, que para Austin a locução performativa tem uma força *ilocucionária*, o enunciado referencial tem, para Austin, força *locucionária*. Por outro lado, os efeitos não antecipados de uma ação são considerados *perlocucionários*. É importante ressaltar que locuções *performativas* não obedecem a critérios de verdade, mas nas circunstâncias apropriadas são “felizes” ou “corretas”. Sobre esse assunto, é interessante lembrar que Mariza Peirano (2003), em seus estudos sobre rituais tem chamado atenção para a inevitável associação entre a ideia de “força *ilocucionária*, que realiza a ação pela própria enunciação, com a noção de “transferência” na magia formulada por Mauss (1925).

No universo das práticas religiosas carismáticas, conforme já mencionei anteriormente, algumas palavras e frases proferidas pelas suas lideranças, durante seus rituais sejam públicos ou privados são um exemplo claro, de como palavras se constituem em verdadeiras ações, e são atos *perforfativos*. É assim, que a ministra diz em voz de comando: “Eu te ordeno em nome de Jesus”, ou “Sai em nome de Jesus”, ou seja, a ação se realiza pela força *ilocucionária* da enunciação de determinadas palavras. É interessante notar, que durante seus rituais essas palavras ganham ainda mais potencialidade, quando repetidas inúmeras vezes, levando seu público ao delírio. Mas, esse ato *performativo* também depende de quem pronuncia essas palavras, nesse caso, a ação ganha amplitude por serem os seus ministros, especialmente quando sua maior liderança, Socorro Viana enuncia essas palavras. Aliado a isso, a maneira como essas palavras são proferidas, de maneira autoritária, com muita emoção e dramaticidade. Em síntese, para o ato *perforfativo* se realizar plenamente é necessário à conjunção eficaz desses três fatores.

Dando prosseguimento a sua visão crítica sobre a literatura antropológica acerca da temática da cura, ele chama atenção para o problema da *eficácia*, que na sua visão aparece repetidamente no debate sobre as práticas de cura religiosa e apesar de contar com o trabalho de vários revisores (BOURGUIINON, 1976; MOERMAN, 1979; WALDRAM, 2000) que buscaram tratar da vasta e diversa literatura sobre este problema, não foram capazes de remediar uma falta de especificidade analítica que impossibilita qualquer compreensão da eficácia.

O propósito de Csordas (2008) é desenvolver uma análise sobre a eficácia que seja sensível aos efeitos incrementais e inconclusivos que definem o limite mais baixo da eficácia. Para isso, em primeiro lugar é necessário levar em consideração que a eficácia da cura envolve três aspectos interligados. O primeiro é o procedimento, ou quem faz o que a quem em relação aos medicamentos administrados, orações recitadas, objetos manipulados, estados alterados da consciência induzidos ou evocados. O segundo aspecto, é que podemos denominar de processo, é aquele que exprime à natureza da experiência dos participantes com o sagrado, são os episódios de insight, ou mudanças de atitude, emoção, pensamento, comportamento, significado. O terceiro é o da conclusão, aquele que expressa à disposição final dos participantes, tanto no sentido de se declararem curados, ou seja, de se sentirem satisfeitos quanto à mudança efetiva (positiva ou negativa) de sintomas e patologia ou funcionamento.

Entretanto, para Csordas (2008) destes três aspectos, apenas o procedimento tem sido exaustivamente analisado em muitos estudos empíricos e trabalhos comparativos. O resultado terapêutico começou apenas recentemente a ser investigado de forma sistemática por antropólogos, e o processo terapêutico como ele propõe, foi a seu ver virtualmente desprezado e relegado ao estatuto de “caixa preta”. Segundo ele, esta aparente miopia antropológica pode ter origem na falha em distinguir entre casos prototípicos para a análise do ritual, tais como os ritos de passagem (TURNER, 1969) e a cura ritual. Sendo assim, o que geralmente nos estudos antropológicos é chamado de processos de tais ritos ajusta-se melhor ao que Csordas chama de procedimento desses rituais de cura religiosos. Na sua visão, isto ocorreu, porque os estudos de cura religiosa debruçaram-se nas descrições de rituais de cura e entrevistas com especialistas em ritual, e desprezaram ou relegaram para segundo plano uma análise fenomenológica do processo transformativo como foi vivido pelos participantes.

4.6 A Retórica da Transformação na Cura Carismática

Da minha parte, com o interesse de elucidar questões pertinentes ao meu trabalho, sobretudo, no que tange os rituais de cura particulares, que já foram amplamente descritos, retomo alguns pontos discutidos por Csordas (2008) na parte empírica do seu trabalho acima referida, principalmente no capítulo I, intitulado: A Retórica da Transformação no Ritual de Cura. No entanto, é importante deixar claro que não é o objetivo do meu trabalho fazer uma análise fenomenológica da cura do grupo carismático por mim investigado, pois uma compreensão da cura como um processo existencial requer que os processos de tratamento sejam descritos e os efeitos sociais e psicológicos concretos de práticas terapêuticas sejam especificados, ao mesmo tempo, que é necessário determinar o que é considerado doença, quais os tratamentos indicados em contextos culturais específicos, e quando se pode afirmar que a cura foi atingida.

Isto me exigiria, não apenas participar ativamente de mais rituais deste gênero, como também de conviver mais intimamente com os sujeitos envolvidos nesses processos tanto com os curadores, mas, sobretudo, com os pacientes que se submeteram aos tratamentos particulares de cura carismáticos, para que pudesse efetivamente acompanhar não somente as transformações e mudanças sentidas por eles, mas se fato a cura em seus aspectos cognitivos, psíquicos e emocionais foi concretamente atingida por eles.

Além disso, igualmente seria imprescindível que eu possuísse um maior domínio teórico de outras áreas especialmente da psicologia, da psicanálise e mesmo da medicina. Afinal, como nos lembra Csordas (2008), uma abordagem completa da cura *per se* impõe não apenas examinar a construção da realidade clínica relacionada a motivos médicos, mas também a construção da realidade sagrada ligada a motivos religiosos.

Outra questão não menos relevante é que para traçarmos comparações entre o sistema de cura carismático norte-americano com o sistema de cura carismático brasileiro é necessário levarmos em consideração as especificidades de cada um destes modelos nestes diferentes países, ou seja, é preciso ter cautela, pois apesar de se tratar de experiências de cura de um mesmo movimento religioso, há diferenças entre essas, em detrimento de uma série de influências, valores culturais e questões históricas específicas de cada um que aqui não cabe discutir. Uma diferença crucial, entre esses dois sistemas de cura, que pude notar, é que nos grupos carismáticos norte-americanos observados por Csordas (2008) há uma considerável presença de médicos e psicólogos como curadores, o que inevitavelmente trouxe para o interior dessas práticas religiosas, discursos e experiências médicas concretas.

Já no caso do grupo carismático que estudo é muito raro, que médicos e psicólogos façam parte das suas lideranças. Entretanto, ainda que em número bem menor em relação ao movimento carismático norte-americano, tive a oportunidade de conhecer alguns médicos e psicólogos que não apenas se converteram a este movimento, como alguns se tornaram-ministros carismáticos. O que sem dúvida, explica ao menos em parte a incorporação de certos conceitos e práticas terapêuticas influenciadas por estes campos do conhecimento humano no interior desse grupo religioso. A noção de inconsciente, e a prática de regressão dos seus rituais de cura interior, e a reapropriação de conceitos e das descobertas recentes da genética, para validar seus rituais de cura ancestral, são um exemplo disso, que já foram amplamente debatidos nesse trabalho.

No tocante à cura interior, Csordas (2008) ressalta que o objetivo desse tipo de tratamento reside em remover os efeitos de algum trauma da vida dos enfermos ou pode ser uma revisão e reinterpretação de toda a história da vida do indivíduo à luz da “presença curativa de Jesus”, cuidando das feridas e cicatrizes emocionais do passado que, segundo os carismáticos podem perdurar em uma pessoa mesmo após ela ter recebido o Batismo no Espírito Santo.

Na medida em que as memórias traumáticas vão emergindo e se descobre os causadores desses sofrimentos, os “suplicantes” são exortados a perdoar o próximo por esses erros passados. Um imagético vívido é acionado pelos ministros curadores durante a cura interior, seja como revelação de alguma experiência reprimida, ou seja, como confirmação que a cura está em curso. Na cura interior ou cura das memórias, reza-se pela vida inteira de um indivíduo por etapas, desde a sua concepção até o presente. E uma série de situações e episódios de sofrimento e dor é projetada pelos ministros-curadores como possibilidade de ter sido a experiência negativa os quais as vítimas podem ter vivido, incentivando a memória traumática a ser recobrada.

Da mesma maneira, que no caso do rapaz no exemplo de cura interior que descrevi, os ministros carismáticos iniciam o ritual desde o momento da sua concepção, lhe questionando “se este ato foi feito com amor ou com dor pelos seus pais”, se o ato sexual que lhe concebeu foi cheio de amor, ou de ódio e violência”, se a sua mãe não lhe rejeitou no ventre”, “se caso ele não sentiu que ela quis lhe abortar” depois continuam percorrendo pelas diversas fases da sua vida, e essas situações negativas vão sendo colocadas para a vítima em forma interrogativa, na tentativa de fazer com que uma dessas memórias possa ser a lembrança reprimida. Na infância, outras histórias dolorosas são contadas, como por exemplo, se foi mal tratado pelo pai ou pela mãe ou algum familiar, se era preterido pelos pais em relação a algum

de seus irmãos, se foi molestado sexualmente por eles ou por outro parente. E assim por diante, passando pela adolescência até a fase atual onde se encontram.

Quaisquer eventos ou relacionamentos irreconciliáveis que surjam nessa revisão da história de vida recebem atenção especial; suspendem-se os procedimentos para um período de oração e se pede à pessoa que perdoe aqueles que a machucaram. No caso do rapaz por mim observado, como demonstrei se tratava de uma rejeição materna que aconteceu quando sua mãe grávida dele pensou em tirá-lo e interromper a gravidez. Sua cura consistiu em perdoar a mãe e fazer com que ela lhe pedisse perdão.

Todo o processo da cura é marcado com muita emoção e com uma forte carga emocional. Tanto na cura carismática em questão, quanto na cura carismática norte-americana, um elemento essencial da imagem é a presença curativa de Jesus em forma humana. Quando se está orando por alguém no contexto carismático, os ministros estão rogando pela presença de Jesus, seja nos acontecimentos alegres, como nos dolorosos. Não raras vezes, Maria, santos, anjos e arcanjos são acionados para acompanhar a trajetória de vida desses sujeitos, ajudando-lhes a recompor o caos e restabelecer a ordem perdida.

Embora, Jesus Cristo seja o agente espiritual mais importante dessas ações, e ele é quem será acionado na grande maioria das vezes, pelos ministros a percorrer pela vida dos suplicantes, ao mesmo tempo, que esses se recordam dos fatos marcantes de suas vidas, o papel de Maria não pode ser desprezado, ela é chamada muitas vezes, a auxiliar a vítima a fazer essa regressão pela sua vida, e recuperar a memória sobre fatos negativos do seu passado.

No cenário religioso carismático, Csordas (2008) nos diz que a profecia é uma mensagem inspirada por Deus a fim de encorajar ou admoestar o suplicante, e o dom da interpretação ou o da palavra de conhecimento, é uma intuição de origem divina sobre a situação do suplicante que não poderia ser conhecida por meios naturais. Nos rituais carismáticos que estudo, a profecia também ocupa um papel central, considerado um dons carismáticos mais importantes, justamente por ser acreditado nesse contexto como uma mensagem divina, dita pela própria divindade, através da boca do ministro. Os carismáticos costumam a profetizar o tempo todo, fazendo da profecia, para além de um dom espiritual fundamental nos seus processos curativos, uma linguagem sagrada cotidiana, no qual se utilizam para se comunicar com os fiéis lhes dando força e esperança, e de que Deus atende as suas preces diariamente. Deste modo, é muito comum ouvir suas lideranças dizer tanto nos seus rituais públicos quanto privados, ou mesmo para uma pessoa em particular que Jesus

acabou de lhes falar que está enchendo a vida de uma pessoa ou de várias, com muitas curas e outras graças.

No caso do rapaz que descrevi acima, o dom da visão de uma das ministras, articulado ao dom de interpretação de outro ministro ajudou a diagnosticar previamente que seu problema era de uma memória traumática, portanto que este deveria se tratado pela cura interior. Durante seu processo de cura, a mesma ministra teve outra visão que confirmou que a enfermidade da vítima era causada pela rejeição que sofreu de sua mãe na sua vida intrauterina. Essa visão foi interpretada por outro ministro que confirmou a visão da ministra. As lembranças da mãe do rapaz que participou desse processo curativo também confirmaram as visões e as interpretações que foram feitas por outros ministros, e foram fundamentais para reafirmar que o tratamento estava tomando a direção correta e que a cura estava em andamento.

Deste modo, os ministros carismáticos com os poderes que receberam do Espírito Santo promoveram a cura do jovem, lhe orientando a deixar que essa divindade tomasse conta do seu corpo, do seu espírito, e do seu coração, para que Jesus penetrasse nestes e lhe permitisse perdoar a sua mãe, ao mesmo tempo, que ela também deveria lhe pedir perdão, por ter pensado em abortá-lo, lhe rejeitando e causando mal a vida dele.

Uma vez livre desse peso espiritual, desse rancor, o rapaz poderia seguir o curso normal de sua vida, conseguir a paz e a prosperidade desejada. Como evidencia Csordas (2008), a cura está diretamente ligada em tomar consciência das memórias interpessoais de fatos negativos que atingiram os suplicantes. Essa tomada de consciência deve ser vivificada de forma dolorosa, revivendo a dor e os sofrimentos desses episódios passados.

A cura consiste não em mudar estas situações, mas sim em transformar o ponto de vista que se tem sobre elas. Uma vez conscientes do mal que algumas pessoas lhe causaram os suplicantes, a partir do momento que perdoam seus “algozes” e se libertam pela intervenção divina de sentimentos negativos que lhe emperram a vida e só lhes trouxeram sofrimento e dor.

Na cura ancestral, ou da árvore familiar os ministros curadores também procuram recuperar memórias passadas, contudo, não se tratam mais de episódios que foram vividos diretamente pelas vítimas, mas sim de fatos que envolvem seus antepassados. Na maioria das vezes, pude observar que as vítimas nem sequer conheceram estes parentes. Como no caso da jovem que relatei no início deste capítulo, que apresentava um comportamento problemático, intercalando momentos de muita euforia com momentos de grande agressividade e depois de

submeter a vários tratamentos psicológicos, foi levada pela sua mãe e sua tia até a capela para ser tratada pelos ministros carismáticos.

Como nos casos de cura interior, neste tipo de tratamento as primeiras visões e revelações feitas pelos ministros antecedem o ritual, e fazem parte do diagnóstico dado por eles, bem como definem o tipo de tratamento que as vítimas devem se submeter. A jovem foi previamente diagnosticada com um problema de maldição ancestral, e passou a ser tratada pela cura da árvore familiar, embora siga padrões semelhantes ao do ritual de cura interior, neste tipo de tratamento os ministros procuram fazer emergir histórias que envolvam algum parente da vítima, ainda que ela não o tenha conhecido.

Memórias e lembranças passadas serão acionadas que buscam resgatar algum episódio ou situação, no qual, um antepassado do suplicante possa ter cometido pecados. A narrativa gira em torno de criar essas supostas situações, que no caso da jovem, foi criada a partir da primeira visão que a ministra teve com um velho que aparentava estar sofrendo muito. Então o ministro se vale de um discurso ritual semelhante e fala de inúmeras experiências pecaminosas que algum parente ancestral da vítima, possa ter cometido vários pecados. Se por exemplo, o pai dela, ou o avô ou um tio, ou mesmo um familiar mais distante na sua árvore genealógica, tenha cometido vários pecados, como por exemplo, se ele bebia muito, ou se vivia na luxúria, ou se jogava, ou se frequentava o espiritismo, a macumba, ou outras seitas demoníacas. Enfim uma série de possibilidades de experiências vistas como pecaminosas são acionadas.

Entretanto, diferentemente da cura interior onde a vítima deve recobrar memórias vividas por ela, como uma espécie de regressão espiritual, na cura ancestral trata-se de reviver fatos vivenciados por seus antepassados. Memórias pecaminosas, que mesmo sem conhecer este parente a vítima herda dele estes pecados. Vale ressaltar, que o livre arbítrio cristão não é apagado, pois os carismáticos acreditam que se esses pecados recaíram sobre certos parentes e não em outros significa, que de alguma forma a vítima deixou um caminho aberto para sataná e seus agentes malignos penetrar em sua vida. Sendo assim, depois de descobrir quem é o ancestral pecador e o tipo de pecado que ele deixou para seus descendentes, o objetivo desse ritual consiste em limpar a árvore familiar da vítima e refazer os seus laços familiares.

A libertação do demônio ou expulsão das entidades malignas que lhe servem, como já disse é um tipo de exorcismo leigo que também é praticado em atendimentos particulares realizados pelo grupo carismático que estudo. Entre os carismáticos norte-americanos este tipo de cura também está presente, e Thomas Csordas (2008) denomina esta prática de libertação ou mesmo libertação.

Em ambos os casos, geralmente esses rituais buscam libertar as vítimas da opressão dos espíritos malignos, sendo difícil nesses casos que os demônios se apodemem totalmente dos indivíduos, o que tornaria obrigatório o rito de exorcismo oficial da Igreja. Ainda assim, são considerados extremamente nocivos para as pessoas, prejudicando profundamente suas vidas. Contudo, nos rituais de libertação do grupo de N. Sra. das Graças que observei ou que foram relatados pelos meus informantes percebi que em muitas ocasiões é o próprio satanás que toma conta dos corpos das vítimas ou alguma entidade ou espírito malévolos que sob seu comando se apropria dos sujeitos tomando conta parcialmente, mas às vezes, totalmente dos mesmos, modificando completamente o seu modo de ser e tornando a sua vida e das pessoas que o cercam insuportável.

Nesse tipo de tratamento, o grupo também conta com um conjunto de elementos comuns aos rituais de gênero carismático: imposição das mãos, glossolalia, músicas, rezas, azeites, óleos entre outros. Mas, como se trata de um ritual de exorcismo, o sal e a água benta são imprescindíveis nos mesmos, e são utilizados em vários momentos desse tipo de cura. Porém, são as orações de libertação criadas pelo próprio grupo, uma das armas mais poderosas que ele tem no combate às forças demoníacas nesses tipos de rituais. São essas orações, que tal qual, ocorre nos rituais de cura interior e ancestral com suas orações específicas, que irão nortear os ministros curadores na reativação de fatos e episódios que denunciam o envolvimento das vítimas com as “coisas do inimigo”. Isto significa que os ministros curadores munidos dos dons divinos nos rituais de libertação irão descobrir de que maneira os suplicantes estabeleceram vínculos com o demônio e os seus espíritos imundos.

Esta contaminação pode ser provocada de várias maneiras, desde a leitura de um simples horóscopo, ou a consulta de uma cartomante para adivinhar o futuro e saber a sorte, ou em casos mais graves ter frequentado algum terreiro de candomblé ou umbanda ou participar de algum centro espírita entre outras situações consideradas no contexto carismático como obras demoníacas, que acabam resultando em enfermidades e problemas que incidem sobre aqueles que se envolveram com estas. O contato com as coisas do maligno também pode ocorrer de forma indireta, como no caso da jovem que descrevi, cujo pai a levou ainda criança num terreiro de umbanda e mesmo sem lembrar, anos depois isto lhe acarretou graves problemas de ordem emocional e espiritual. Primeiramente ela foi tratada como um problema de maldição ancestral, mas seu problema se tornou tão grave, que acabou culminando para um caso de possessão e ela passou também sendo tratada por um ritual de libertação. Em muitos casos, um problema de origem emocional ou de maldição ancestral pode ter desdobramentos

se tornado uma grave possessão, fazendo-se necessário a articulação desses diferentes tipos de cura.

Uma vez que os ministros carismáticos diagnosticam alguém oprimido ou possuído pelos espíritos malignos, devem durante o ritual de libertação “amarrar” o demônio em nome de Jesus, de forma que ele não se manifeste e não desarranje o procedimento, como costuma a fazer. Segundo Csordas (2008), os pentecostais “clássicos” e fundamentalistas discordam nesse ponto, e normalmente exigem algum tipo de manifestação como sinal de que o espírito foi embora. No caso do grupo carismático de N. Sra. das Graças, esta última exigência também é feita pelos seus ministros, e as vítimas devem manifestar corporalmente algum indício de que os espíritos malignos lhe abandonaram, este fato contribui essencialmente para tornar suas sessões de libertação verdadeiros espetáculos dramáticos de exorcismo.

Neste ponto, os rituais de libertação desse grupo se diferenciam de alguns rituais pentecostais católicos norte-americanos desse gênero, no qual segundo esse autor, suas lideranças evitam o excesso de teatralização e dramatização. Depois de “amarrar” o demônio em nome de Cristo, ordena-se que o espírito diga seu nome, o que é feito pela boca do suplicante, mas também pode ser dito por um dos ministros que através do seu dom de discernimento, consegue descobrir qual é o nome da entidade maligna ou de qual categoria ou tipo de demônio se trata, pois como mostrei, tal como acontece na libertação norte-americana, o demônio também pode ter nomes de pecados ou de hábitos e desvios de comportamento, muitas vezes, aparecendo em série. Assim, um indivíduo pode abrigar, por exemplo, um grupo de sexualidade (lascívia, perversão, masturbação, adultério), ou um grupo da ambição (mentira, cobiça, egoísmo, avareza), e assim por diante.

Durante os rituais de libertação do grupo que estudo, suas lideranças fazem essa “amarrar” do demônio e seus espíritos malignos, verbalmente, como parte do refrão de uma oração específica de libertação, quando os ministros curadores repetem várias vezes de forma autoritária que “eu te ordeno em nome de Jesus, que saias satanás...” e intercalada com gestos e ações fortes. Uma vez identificados, o demônio e as entidades malignas são mandadas embora nome do Nosso Senhor Jesus Cristo, uma autoridade que ele não pode resistir.

De acordo com o ponto de vista desse autor uma vez que a cura é eficaz, há certos elementos comuns a todas as formas, sejam elas religiosas ou biomédicas. Isto implica dizer que geralmente é aceito que um aspecto interpessoal primordial do tratamento é o apoio emocional que o indivíduo recebe e a reafirmação de seu valor e da sua importância numa comunidade ou sociedade, no qual está inserido. Este aspecto nos processos de cura tanto de natureza médica, quanto religiosa se constitui enquanto um resultado intrapsíquico primário -

é a reorganização da orientação presumida da pessoa para a experiência ou “mundo supositivo” (FRANK; FRANK, 1991). Em relação a como os efeitos são atingidos, uma visão enfoca o impacto da técnica terapêutica ou do ambiente sobre o paciente, enfatizando os processos “exógenos” e mecanismos tais como a persuasão (FRANK; FRANK, 1991) ou a sugestão (CALESTRO, 1972), enquanto a outra centraliza a sua análise sobre a resposta do paciente ao seu próprio sofrimento, enfocando os processos “endógenos” tais como o sono, visões, descanso, busca de intuições, dissociação ou episódios psicóticos agudos (PRINCE, 1976, 1980). Csordas (2008) chama atenção, para o fato de que em alguns processos endógenos, que ocorrem espontaneamente ou inconscientemente podem ter um resultado “terapêutico” positivo. E, inspirando-se nas observações feitas por Prince (1976), esse autor registra o efeito dos processos exógenos, evidenciando que várias formas de psicoterapia, sejam elas associadas com o consultório, com altares, cultos, ou com os xamãs, são de fato técnicas para facilitar ou manipular processos endógenos.

Csordas (2008) nos mostra alguns pontos da cura carismática a partir de vários relatos de curadores e suplicantes envolvidos em procedimentos de cura das memórias, ancestrais e de libertação, que conforme mencionei apresentam muitas semelhanças, com os rituais de cura carismáticos que estudo, sendo denominados da mesma forma e seguem o mesmo padrão dos modelos ritualísticos dos tratamentos desenvolvidos pelos pentecostais católicos norte-americanos analisados por este autor.

Na minha visão, devido a estes aspectos similares, também pude observar estes pontos nos rituais de cura do grupo carismático, que é objeto da minha investigação. O primeiro reside no fato de que há uma subordinação de todo o processo da cura ao valor do crescimento espiritual na vida do ser humano. O segundo é que há todo um cuidado por parte do curador para saber se a experiência espiritual se origina com Deus ou de Satanás. E o terceiro é que os processos psicológicos endógenos são ativados em ambos, curador e suplicante. O processo experimentado pelo curador (visão-visualização) dá forma e significado à experiência do suplicante (memória-intuição).

Ao assinalar estes pontos, esse autor compara o papel desempenhado pelo xamã no seu sistema de cura, com o do curador pentecostal católico em seus procedimentos curativos, nos dizendo que assim como o xamã serve de condutor da alma, guiando o seu cliente numa jornada ao mundo dos espíritos, o curador pentecostal católico por meio de seus dons espirituais guia o sofrimento individual pelo mundo dos espíritos. Contudo, neste último caso, não se trata do submundo místico do xamanismo, mas do submundo pós-freudiano de memórias suprimidas, remitologizadas ao serem submetidas a técnicas religiosas.

Thomas Csordas (2008) nos diz que a força do seu argumento se baseia na ideia de que o *locus* da eficácia terapêutica está nas formas e nos significados particulares- isto é, o discurso- através dos quais os processos endógenos são ativados e expressados. Segundo este autor, reconhecer esse papel do discurso ajuda a resolver o paradoxo criado pela ativação de processos endógenos na ausência de um curador, uma vez que ele observou que em diferentes sistemas de cura no qual os processos endógenos são acionados, muitas vezes, a cura é realizada prescindindo da presença de um curador.

O conceito de discurso, que esse autor se baseia se inspira em Foucault (1970, 1972), no qual esse é visto como um processo semiautônomo que tanto pode ser ajudado como aproveitado por quem já está familiarizado a priori com suas convenções. Em detrimento, de ser levado adiante pela sua própria estrutura de implicações, o próprio discurso incorpora a eficácia terapêutica e o poder místico do divino “outro”.

Isto significa que se quisermos compreender a natureza específica desta eficácia é necessário construir uma hermenêutica da retórica cultural em funcionamento no discurso da cura. Essa noção de retórica, quando comparada às noções de sugestão, de apoio e de sustento, ou efeito placebo, nos ajuda a reconhecer de que a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob os quais o paciente existe e vivencia sofrimento ou aflição.

Essa retórica possibilita o redirecionamento da atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências, ou o persuade a lidar com os aspectos habituais da ação e da experiência a partir de novas perspectivas. Neste sentido, ele recorre a Schutz (1967), para destacar que a maneira particular das pessoas lidarem com suas experiências constitui o significado dessas experiências. Esse redirecionamento da atenção equivale à criação de significado para os suplicantes, uma vez que, esse novo significado abrange a experiência da vida da pessoa, a cura passa a criar para ela uma nova realidade ou um novo mundo fenomenológico.

Diante disso, na medida em que, o suplicante começa a habitar nesse novo mundo sagrado, ele é curado, não no sentido de ser restituído ao estado no qual ele existia antes da instalação da doença, mas no sentido de ser “transportado” retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença. Para Csordas (2008), a tarefa interpretativa crucial é mostrar como essa realidade constitui-se como uma transformação das realidades de pré-enfermidade e de enfermidade.

Conforme evidenciei, nos procedimentos de cura das memórias, ancestral e de libertação, é a partir das narrativas construídas pelos ministros carismáticos, que passa a se

construir um sentido para as dores e sofrimentos das vítimas. E as orações específicas criadas pelo grupo, funcionam como uma espécie de narrativa sagrada, que possibilita aos ministros recriar situações, no qual as dores e sofrimentos das vítimas na medida em que são revividas pelos sujeitos passam a ter uma explicação “coerente” e “convicente”, ou seja, no momento em que se explica a origem de seus malefícios, se prepara um caminho propício para que as vítimas se librem dos mesmos, e, portanto, alcancem a cura desejada. Sendo assim, a cura reside não em voltar a um estado anterior à doença, mas acima de tudo, em construir novos significados para a experiência dolorosa vivida por esses sujeitos.

A abordagem de Csordas (2008), ao estabelecer a ligação do aspecto retórico do discurso com os processos endógenos de cura, sugere que a transformação gerada pela cura opera em múltiplos níveis. Para ele, a experiência da cura é uma experiência da totalidade, isto significa que na sua visão, os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência interpessoal quanto no nível cultural de significados, símbolos e estilos de argumento. O autor prossegue em sua análise, chamando atenção para as bases no qual se assentam os componentes fundamentais da retórica através dos quais os processos endógenos são controlados e a transformação da cura é alcançada.

Dentro dessa perspectiva, o processo da retórica da transformação da cura se inicia com o que esse autor denominou de comunidade primária de referência, que é a fase inicial e essencial, na qual um indivíduo é reconhecido como doente e tratado com o tratamento apropriado. Essa comunidade primária de referência desempenha dois papéis fundamentais em qualquer sistema psicoterapêutico. O primeiro, é que ela define os tipos de problema e de doenças que exigem tratamento e estabelece os critérios segundo os quais ela aceitará um de seus membros como alguém que foi curado. O segundo é necessário, que tanto a definição dos problemas e das doenças, como as das curas estejam de acordo com a agenda dessa comunidade primária de referência.

Aliás, para esse autor é aí que reside à chave para a retórica da transformação na cura religiosa. Isto não significa dizer que simplesmente a comunidade religiosa cria problemas para que venha curar depois, mas sim que ela trata de dimensões espirituais e psicológicas de problemas não considerados por nenhum outro método de cura. Ou melhor, essa comunidade deve persuadir aqueles que procuram pelos seus serviços religiosos, de que seus recursos e técnicas terapêuticas são os únicos capazes de curá-los de seus problemas e aflições.

No caso de pentecostalismo em geral, Csordas (2008) chama atenção para o fato do reconhecimento do papel destacado do grupo ter levado à conclusão de que a cura pela fé não

tratar a patologia, mas o modo de vida das pessoas envolvidas em seus processos religiosos de cura. Entretanto, observa o autor que por mais verdadeira que seja essa afirmação, ela pode ser facilmente distorcida ao criar uma “falsa” ideia de que tal cura deixa de lado os verdadeiros problemas redefinindo-os em um novo contexto ou subordinado a metas religiosas.

E para deixar mais claro seus argumentos, ele recorre ao relato de Stanly Tambiah (1977) acerca do culto budista tailandês de cura pela meditação, no qual esse autor se vale de uma concepção de “eficácia performativa” incorporada na retórica da cura ritual. Segundo Csordas (2008), o relato de Tambiah do culto budista tailandês de cura pela meditação fornece nesse aspecto uma ótima comparação com pentecostalismo católico, embora existam muitas diferenças entre as noções de sujeito encontradas no budismo e no cristianismo. Stanly (1977, p. 123) nos informa que “no contexto budista os aspectos individuais e pessoais da enfermidade são assimilados a um resistente paradigma cósmico de teodicéia e tranquilidade”.

Mas como enfatiza Csordas (2008), esta é apenas uma parte da história relatada por Tambiah, pois como esse último nos mostra “a experiência da enfermidade, dor e sofrimento é vista como uma manifestação verdadeira do “emaranhado” substancial e corpóreo de alguém”, e o professor (*achan*) é considerado como detentor de poderes místicos concretos (*iddhi*) que são exercidos nos discursos de meditação que “descrevem realisticamente as doenças e técnicas para curá-las...” (STANLY, 1977, p. 123). É neste ponto, que Csordas (2008) aproxima a cura budista tailandesa descrita por Tambiah com a cura no pentecostalismo católico, pois no contexto budista a doutrina assegura que o mais alto grau de estado espiritual pode ser alcançado somente pela pessoa que estiver em um perfeito estado de saúde física e mental. ; e a religião oferece meios de se atingir ambas às condições.

Há segundo esse autor, uma retórica semelhante que prevalece no pentecostalismo católico, no qual o processo de cura no seu conjunto está subordinado ao de “crescimento espiritual” da pessoa, a ponto de algumas delas no interior desse contexto religioso acreditar que todos em algum momento devem se submeter à Cura das Memórias, tendo ou não um problema específico. Ao mesmo tempo, que os poderes místicos concretos invocados nas suas diversas técnicas de cura também são direcionadas ao sofrimento real no âmbito temporal. Para Csordas (2008), isto nos remete às ações do Jesus bíblico, que, enquanto pregava a imensa importância da preparação espiritual dos indivíduos para entrar no Reino dos Céus, ao mesmo tempo utilizava do seu poder espiritual para trazer alívio aos sofrimentos e aflições das pessoas através de curas e milagres.

Conforme já foi amplamente debatido em meu trabalho, o grupo carismático que investigo, traz consigo essas duas premissas no seu sistema cosmológico, que se constituem no pilar do seu sistema terapêutico e das suas práticas religiosas. Ao mesmo tempo, que suas lideranças fortalecem a ideia de que curas e milagres podem ser alcançados cotidianamente por aqueles que compartilham de suas doutrinas e participam dos seus rituais. Também propagam um discurso e uma prática evangelizadora que ensina aos fiéis que a verdadeira cura só ocorre através de um constante aperfeiçoamento espiritual, que busca lhes preparar dia a dia para o momento da salvação, no qual irão se encontrar com Jesus no Reino dos Céus.

Segundo Csordas (2008), o discurso ritual do pentecostalismo católico é um conjunto de termos distintos que compõe “um vocabulário de motivos” para esse movimento. Esses motivos são complexos de significado, e irão nortear tanto a ação dos participantes nos rituais, como suas atitudes cotidianas. Os motivos são mantidos em constante circulação no discurso católico- carismático através da sua utilização na apresentação de gêneros específicos de linguagem ritual.

Esse vocabulário pode ser analisado em várias categorias, como por exemplo: “Formas de Relação tais como autoridade, pacto, promessa, filiação/irmandade; Formas de Coletividade, tais como comunidade, povo, exército, reinos; Qualidades, tais como luz, coração, poder, ordem; atividades, tais como autoridade; e negatividades, tais como mundo, carne, demônio, escuridão” Esses motivos também estão presentes no vocabulário carismático do grupo no qual investigo, a ele eu poderia acrescentar uma série de outros motivos que igualmente se enquadram nas categorias descritas por esse autor. E prossegue nos informando que o vocabulário de motivos está imbricado aos gêneros, que são nas suas palavras: “os modos fala comandados por regras de uso específicas e identificáveis em termos de características prosódicas específicas. Destacando-se entre eles o da “oração, ensinamento, partilha (confirmação ou testemunho) e profecia”, que também estão presentes na estrutura ritual de grupo carismático de N. Sra. das Graças.

Há uma relação dialética entre o vocabulário de motivos e o sistema de gêneros sagrados, e os motivos guiam a ação de elocução nos gêneros, isto significa, que enquanto uma elocução é considerada inspirada, ela é vista como uma “manifestação irresistível de poder divino”. Ao mesmo tempo, elocuições nos gêneros de linguagem ritual supostamente surgem e atendem as necessidades da “comunidade” desses irmãos católicos carismáticos. Por sua vez, o vocabulário de motivos é influenciado por uma constante circulação pelo sistema de gêneros. Isto significa que o significado de cada motivo é formulado, e relacionado aos significados de outros motivos e aplicado às situações da vida cotidiana (CSORDAS, 1997).

É justamente nesse ponto, que Csordas (2008) chama atenção de que neste nível, a força de persuasão reside no fato de que as técnicas de cura são aplicações específicas de motivos e gêneros com os quais, num contexto mais amplo, o suplicante já está minimamente familiarizado. No nível psicológico, isto corresponde a uma predisposição a ser curado, e a nível fenomenológico isto significa dizer que o suplicante está consciente de que a cura faz parte de algo maior que ele próprio.

De fato, nas minhas observações sobre os rituais carismáticos, notei que a possibilidade de cura está intimamente relacionada a uma teia de motivos. Assim, “estar cheio do Poder do Espírito Santo”, não significa necessariamente que uma pessoa esteja capacitada a orar em línguas, mas significa o início de um processo de crescimento espiritual, que a torna cada vez mais capaz de servir à comunidade carismática no qual faz parte. Nesse sentido, a Comunidade é o instrumento essencial, através do qual o plano de Deus, pode ser concretizado e o seu reino alcançado.

É justamente a consciência da possibilidade de receber os Dons Espirituais e da elocução de gêneros rituais no contexto do grupo carismático que prepara o suplicante para ser profundamente tocado quando esses recursos forem utilizados especificamente em seu benefício. Nesse sentido, por exemplo, a profecia que ocorre em vários contextos entre os carismáticos, vista como uma mensagem direta de Deus, e dita na primeira pessoa gramatical, é especialmente “persuasiva e peremptória”, ou seja, convincente e decisiva. Pois, além de ser vista como uma manifestação da presença divina, ao mesmo tempo é percebida como um meio de orientar e dirigir grupos e indivíduos, e raramente é usada para predizer o futuro (CSORDAS, 1997). Contudo, o impacto retórico da profecia é potencializado, quando, dentro da cura ritual, um indivíduo acostumado a ouvir a profecia dirigida a grupos, depara-se com a atenção divina focalizada diretamente na sua pessoa, através de uma mensagem profética de admoestação ou exortação.

Da mesma forma, que a existência de espíritos malignos é dada como algo certo e corriqueiro, estando presente no dia a dia das pessoas. Sentimentos negativos, como por exemplo: ansiedade, medo, tristeza, insegurança, cansaço, entre outros são comumente atribuídos aos espíritos malignos e podem ser “libertados” a qualquer momento, e no contexto carismático, a demonologia pode servir de linguagem – um tipo de “taquiografia semiológica - para a articulação da tensão interpessoal” (CSORDAS, 1997). De forma similar, ao que ocorre com a profecia, o impacto retórico da atividade demoníaca é amplificada quando o suplicante durante o processo da cura toma consciência de que a sua própria vida é o *locus* de tal atividade demoníaca. Ele é ainda mais potencializado, quando volta a referir-se ao cenário

cosmológico estabelecido pelo vocabulário de motivos, tornando-se compreensível como uma batalha na contínua guerra espiritual entre as forças da luz e das trevas.

Em síntese, a retórica contextual da cura, cria na pessoa uma predisposição para curar-se e uma consciência de que existe um propósito maior para a sua cura. Entre os carismáticos, a importância de se cultivar tal predisposição é reconhecida pelos mesmos, e é designada no vocabulário de motivos por um termo, que apagando a distinção analítica entre êmico e ético, é segundo Csordas, idêntico àquele empregado por Frank (1973) na sua análise de como ocorre à cura pela fé.

Isto significa que seja num nível êmico ou colocada como uma categoria operacional a nível ético, essa “fé expectante” é constituída a partir de uma retórica específica para o contexto no qual ocorre a cura. No caso, dos grupos pentecostais católicos norte-americanos analisados por esse autor, mas que também estão presentes no grupo carismático que estudo, essa retórica é determinada pela natureza esotérica da cura carismática, e igualmente pela subordinação da cura a um discurso englobante construído por um vocabulário de motivos e um sistema de gêneros.

Através desse vocabulário de motivos o suplicante será persuadido de que está experimentando os efeitos do poder divino. Aliás, poder é um motivo-chave para os carismáticos católicos. E, esse movimento é denominado de Renovação Carismática Católica, justamente em razão do seu uso ritual de “carismas”, ou “Dons do Espírito Santo”, entendidos como as formas, no qual o poder espiritual se expressa. O impacto retórico do tema poder reside na maneira como ele é baseado na experiência real e concreta. Para Csordas (2008), essa etapa da retórica da cura é denominada de empoderamento, e há dois aspectos fundamentais nessa fase: o papel dos símbolos somáticos, o processo fisiológico e a interpretação de expressão espontânea dos processos endógenos.

Para melhor explicar a importância desses dois aspectos do empoderamento na cura ritual, esse autor recupera a noção de técnicas corporais de Mauss, na qual o corpo humano é simultaneamente o objeto primordial e a ferramenta da ação cultural. Com isso, seu objetivo é mostrar que o meio mais concreto e imediato de persuadir as pessoas da realidade do poder divino é envolver seus corpos. Nesse sentido, o corpo é simbolicamente um microcosmo e fisiologicamente o limite da experiência humana, e recrutado para a causa simbólica invoca um sentimento de totalidade poderoso, abrangendo a pessoa inteira. Dentro dessa perspectiva, Csordas (2008) nos diz que a tradicional “imposição das mãos” pentecostal poderá ser melhor compreendida enquanto técnica retórica. Na sua concepção, esse gesto é demasiadamente interpretado simplesmente como uma transferência mágica de poder, e assim propõe percebê-

lo dentro de uma linha de abordagem, no qual a experiência da realidade sagrada é compreendida como fundamental para a cura religiosa. Desse modo, ele emerge em termos de Victor Turner (2013) como um símbolo-chave com significação multivocal. Isto é, a verdadeira implicação da “imposição das mãos” surge da análise do significado comunicado pelo toque.

Embora, em minha opinião o caráter mágico da “imposição das mãos” não deva ser desprezado, pois nas minhas observações sobre os rituais carismáticos, isto é algo extremamente presente, e foi amplamente debatido no II capítulo do meu trabalho, compartilho com as ideias de Csordas (2008), de que este não é o único sentido presente nesse gesto, sendo muito mais complexo do que a simples transferência mágica. Sendo assim, também me proponho a compreendê-lo dentro da perspectiva analítica desse autor, que evidencia que o desempenho do gesto no contexto ritual inclui uma amplificação mimética do seu significado em dois aspectos. O primeiro aspecto é que o gesto é uma imitação do toque curador de Jesus descrito na Bíblia. O segundo aspecto, é que ele é uma metonímia da comunidade cristã, ou seja, a unidade de dois corpos que se tocam é a unidade da Igreja como corpo místico de Cristo. Nesse sentido, a importância do toque como *locus* retórico crítico no estabelecimento dessa unidade, está diretamente ligada à observação feita por Terece Turner (1980, p.112) de que: “a parte superficial do corpo parece se tratada, em todos os lugares, não apenas como linha divisória do indivíduo enquanto unidade biológica e psicológica, mas como fronteira do *self* social”.

Para Csordas (2008), um exemplo disso, é a situação na qual um grupo está “orando sobre” um indivíduo. Neste caso, é necessário que apenas duas ou três pessoas estejam em contato físico com a “vítima”; as que estão em volta podem manter as mãos nos ombros daquelas que estiverem entre elas e a “vítima”. Na opinião do autor, não há qualquer evidência de que o conceito de poder do pentecostalismo católico inclua sua transmissibilidade ao seu objeto através de outras pessoas. E prossegue dizendo, que para ele é mais correto do ponto de vista êmico, que provavelmente o poder espiritual seja desencadeado, antes de tudo, pela oração, sobretudo se esta for entoada na forma espiritualmente poderosa da glossolalia. No entanto, não concordo com essa percepção, de que o elemento mágico esteja ausente do gesto da “imposição das mãos”, ou de outro toque que ocorra no interior dos rituais carismáticos, o próprio Csordas nos diz que a magia nunca está excluída nesse gesto ritual.

Em meu trabalho, já discuti amplamente esse aspecto, por isso não vejo razão de voltar a ele. Entretanto, apenas para efeito ilustrativo, gostaria de apenas lembrar que a força

mágica do toque é tão grande nos rituais carismáticos que em alguns casos bastava o simples toque das mãos de Wallace, para que os fiéis se sentissem curados, ou repousassem no Espírito Santo; e mesmo no exemplo dado pelo autor, quando os carismáticos formam um círculo e oram com através da “imposição das mãos” sobre os fiéis, ainda que alguns ministros não cheguem literalmente a tocá-los, acredita-se que uma força divina poderosa, que lhe foi transmitida pelo Espírito Santo, emana das suas mãos e atinge os fiéis. Por outro lado, concordo com ele, de que o toque no ritual carismático, para além do sentido mágico, também faz parte de algo maior.

É no apelo à totalidade incorporada na união física, mais que na transferência mágica que esse autor acredita que resida em grande parte à força de persuasão do gesto. Dentro desse último aspecto, o gesto tem a conotação de “escudar e proteger o suplicante aflito” Na minha perspectiva, uma coisa não exclui a outra. Desse modo, acredito que esses dois aspectos são fundamentais e encontram-se de maneira articulada na estrutura ritual carismática: o caráter mágico do gesto, e no apelo físico que ele tem como algo que faz parte de uma totalidade, e, portanto carrega culturalmente muitos significados, que merecem ser interpretados.

Voltando para o universo dos rituais carismáticos, é interessante notar que da mesma maneira que na cura carismática descrita por Csordas (2008) que as imagens tácteis básicas são metaforicamente ampliadas na cura. As lideranças carismáticas do grupo que investigo, conforme já demonstrei, costumam também a fazer uso de uma oração de imersão na qual o toque vem acompanhado por uma verbalização efusiva, em que o fiel é imerso, com a linguagem desempenhando literalmente o papel de uma substância ritual. Durante todo o ritual da cura, a força das palavras proferida através das orações vai ganhando uma dimensão tão poderosa, que estas acabam desempenhando o papel de gestos e atitudes, que muitas vezes substituem o toque propriamente dito.

Esta característica essencial da cura carismática, no qual as orações funcionam como uma espécie de narrativa sagrada, guiadas pelos ministros por onde os enfermos irão percorrer com a finalidade de recobrar sua saúde, me faz recordar a imagem do xamã Cuna descrito por Lévi-Strauss (1976), que ao tratar de uma parturiente com dificuldades no parto, evoca simplesmente as narrativas míticas da sua cosmologia para curar a paciente, fazendo com que ela a partir da mitologia recontada por ele possa recobrar a origem dos seus sofrimentos e aflições e assim ter conseguido ser curada dos mesmos.

Segundo Csordas (2008), esta prática provavelmente está ligada a uma prática religiosa mais antiga de “ser lavado no Sangue do Cordeiro” (o sangue derramado por Jesus na cruz), atingida metaforicamente durante o ritual, o que em termos de Austin significa

através de um “ato performativo” verbal. Também está relacionada à noção básica de que no Batismo no Espírito Santo, uma pessoa é impregnada pelo Espírito e o seu poder. É muito interessante recobrar aqui, que em vários momentos durante as orações, a ministra Socorro fala do Sangue de Jesus, e pede que ele lave com seu sangue os fiéis, suplica para que ele limpe com o seu sangue as pessoas, libertando-as de todos os pecados e maldições ancestrais. Isto tudo dito de forma dramática e comovente, o que é acompanhada como muita emoção por parte dos fiéis, que repetem algumas das palavras, como por exemplo: “Lava Jesus com teu sangue, Lava Senhor”, e individualmente verbalizam para a divindade os seus pecados e aflições vivenciando metaforicamente esses episódios.

Outras técnicas corporais pentecostais católicas são analisadas por Csordas (2008), entre elas, o autor descreve a sensação de formigamento nas mãos, mas que também pode se manifestar em outra parte do corpo, ou um aperto no peito. No entanto, ele salienta que essas sensações não ocorrem em todos os casos de cura, nem entre todos os curadores; tão pouco são ocorrências exclusivas da cura, e podem se manifestar em conjunção com a elocução de profecia. Entretanto, essas sensações têm um lugar específico na retórica do empoderamento, e são chamadas de *unções* entre os carismáticos norte-americanos, e também recebem a mesma denominação entre os carismáticos de N. Sra. das Graças. Elas são um sinal, acima de tudo, de que o poder divino está se manifestando, e uma garantia tanto para o ministro como para o fiel, de que o ritual está sendo desempenhado corretamente, e de que a cura pode ocorrer.

Conforme já mencionei, nos rituais carismáticos de cura que observei, essas sensações corporais estão o tempo todo presentes. Nos depoimentos e relatos que colhi, tanto ministros como fiéis alegam sentir inúmeras e variadas sensações corporais, e que podem ser classificados como sensações positivas ou negativas. As primeiras, quando sentidas pelos ministros podem ser desde um calor nas mãos, ou um vento forte sobre seus corpos, ou mesmo um aperto no peito, entre outras sensações; quando vivenciadas pelos fiéis podem ser desde um calor na parte enferma do seu corpo, até a sensação de que a divindade inteira está entrando em todo o seu ser, levando-o a repousar no Espírito Santo. Em ambos os casos, ministros e fiéis sentem respectivamente que estão curando e sendo curado, a partir da presença da divindade em seus corpos e suas almas, uma sensação de totalidade arrebatadora.

Quanto às sensações negativas, elas sinalizam para os ministros, como também para as “vítimas”, a presença de espíritos malignos, ou mesmo do próprio demônio em seus corpos. É assim, que as lideranças carismáticas costumam a sentir enjoos, fortes dores de cabeça, tonteira, sono, preguiça. Geralmente isto acontece, ou durante um ritual de cura, ou entre uma

sessão e outra durante o procedimento curativo, no qual estejam tratando de alguma vítima que ou esteja sendo oprimidas por entidades malignas ou nos casos mais graves, que estejam literalmente “possuídas” pelo demônio. Já os fiéis carismáticos, são vítimas constantes dos espíritos malignos, seus corpos são o palco no qual esse Embate entre as forças do Bem, irão se defrontar com as Forças do Mal, e constantemente são invadidos por essa última, que lhes castiga o corpo e a alma.

Além das técnicas corporais, há um segundo aspecto fundamental na retórica do empoderamento, que é o significado atribuído à “espontaneidade”. Durante as orações de cura, como demonstrei nos relatos que descrevi de uma cura ancestral, interior, e de libertação, podem emergir memórias de eventos passados e um imagético visual, tanto provocados intencionalmente, como desencadeados espontaneamente do pré-consciente. Neste sentido, através da retórica do empoderamento se estabelecem os processos endógenos como manifestações do poder milagroso de duas maneiras principais. Primeiro, a espontaneidade executa uma papel fundamental enquanto motivo no sistema discursivo do pentecostalismo católico como um todo.

Em síntese, a espontaneidade é percebida como um efeito qualitativo da experiência de ser batizado no Espírito Santo. Ela caracteriza, ao menos em tese, a dinâmica dos grupos de oração carismáticos, que possibilitam a interação entre os indivíduos, como o ato de abraçar, ou o “santo abraço” igualmente ela caracteriza a vida interior de uma pessoa, quando ela está “certa com o Senhor”. Para o fiel em processo de cura, a intuição espontânea, a imagem visual, memória ou quando o nome de um demônio é pronunciado, são interpretados nesse contexto como manifestações de poder divino, e não como uma conquista humana, mas sim um dom espontâneo de Deus para os fiéis.

O segundo aspecto fundamental, é que o caráter espontâneo da ativação dos processos endógenos tem a sua dimensão amplificada, e assim ganham forma retórica concreta, quando seus resultados são definidos como frutos dos distintos “dons espirituais”. Por exemplo, uma Palavra de Conhecimento é um fato acerca da vida do fiel anteriormente desconhecido, e revelado ao ministro ou numa reunião pública, ou quando este se submete a um ritual de cura particular.

As visões tidas pelo diácono Wallace, e também pelos outros ministros, nos rituais de cura ancestral, interior e de libertação, que descrevi anteriormente, igualmente são acreditadas como visões divinas, ou seja, oriundas diretamente de Deus. A profecia, discutida acima, também pode ser entoada como uma mensagem direta de Deus ao fiel, expressando encorajamento, admoestação ou exortação. Ela pode ser comunicada através da boca do

ministro, ou às vezes, pode ser transmitida diretamente ao fiel pela divindade, mas precisa ser interpretada pela liderança carismática, revestida pelo Dom da Interpretação.

Nesse sentido, dois outros importantes dons espirituais também são vistos como intensificação divina de qualidades humanas comuns. É assim, que uma palavra de sabedoria é percebida como uma fala com conselhos aos fiéis vivenciadas espontaneamente, como uma instrução superior, vinda do alto e considerada pelos ministros carismáticos, como algo que ele não poderia atingir pelos seus próprios recursos mentais. Por sua vez, o dom de Discernimento é concebido como uma intuição, uma espécie de sexto sentido espiritual, capaz de prever a presença do mal, ou como um tipo de bom senso espiritualmente potencializado para dirigir os trabalhos e procedimentos curativos possibilitando aos ministros chegar até a raiz do problema do fiel.

O dom da Cura *per se* resulta do englobamento desses diversos dons, sendo visto como uma potencialidade divina do poder comum da oração. Entretanto, nos rituais do grupo carismático de N. Sra. das Graças, ainda que seja necessário a articulação de vários dons, para alcançar a cura, existem ministros que têm um dom de cura extremamente potente, capaz de curar os enfermos apenas com o toque das suas mãos, ou entoado uma oração poderosa.

Em uma sessão de cura, o impacto retórico resulta conforme a variedade no qual, esses dons se apresentam, e de como eles se articulam no decorrer da mesma. No caso, dos rituais particulares de cura ancestral, de memórias e de libertação, que descrevi no início do capítulo, as visões experienciadas por alguns ministros foram fundamentais, primeiramente para diagnosticar o tipo de problema que atingia às vítimas, e definir qual tipo de cura devia ser aplicada e assim poder tratar de suas aflições. No decorrer do diagnóstico, as visões de alguns ministros, precisam estar articuladas com os dons espirituais da oração, discernimento, interpretação, sabedoria, e também o da profecia. Nos três casos, no decorrer do procedimento curativo, as visões tidas pelos curadores, serviram como fio condutor de memórias traumáticas, que impediam os suplicantes de viver o curso normal de suas vidas.

Mas, essas visões foram intensificadas igualmente com esses outros dons, como por exemplo, o de oração, para que o tratamento fosse eficaz e a cura fosse alcançada, pois juntos e articulados esses dons possibilitaram desencadear as visões e memórias dos suplicantes, servindo como um fio condutor interior, que os conduziu para a tomada da consciência de suas dores e aflições, ou seja, das suas memórias recalçadas. Sendo assim, por exemplo, uma visão irresistível ou uma profecia podem causar um grande efeito durante a sessão. Da mesma forma, que um conselho dado ao fiel pelo ministro, pode ser fruto de uma Palavra de

Sabedoria, ainda que ele num primeiro momento não saiba disso, os eventos posteriores poderão confirmar se este for o caso.

Segundo Csordas (2008), a vantagem principal dessa bateria de técnicas espirituais: “é que ela dá ao curador acesso ao divino reservatório desses inúmeros dons espirituais”. Em suma, dão acesso ao curador da onisciência sobre o suplicante. Dentro dessa perspectiva, esse autor nos diz que o exercício dos dons espirituais dos ministros carismáticos possui o mesmo impacto da “jornada” do xamã, pois ele permite ao curador participar misticamente da vida interior do suplicante, ao mesmo tempo, que permite ao suplicante participar dos processos endógenos experimentados pelo curador. Na sua visão, essa mútua participação não é apenas resultado de uma “interpenetração de mentes - é o componente fenomenológico da coparticipação no projeto social que constrói um discurso convincente e uma retórica poderosa que cria a experiência concreta do poder divino”.

Thomas Csordas (2008) chama atenção para outro elemento fundamental da retórica do empoderamento, que é o uso da glossolalia, ou orar em línguas, igualmente importante nos rituais carismáticos que observei, e típico do gênero ritual carismático de uma forma geral, sendo um traço marcante desse movimento religioso. Na concepção desse autor, no qual compartilho, o uso da glossolalia (falar em línguas), articulado com a oração de cura desempenha um papel semelhante ao da imposição das mãos, pois ela é igualmente um importante símbolo multivocal.

Em primeiro lugar, ela é um dom espiritual, vista como uma manifestação direta de poder místico, como uma linguagem de inspiração divina, que possibilita ao ministro carismático, orar e louvar a Deus, com um poder inexistente, através de uma língua que é simplesmente uma criativa competência humana. Em segundo lugar, no nível do próprio discurso, a sua força retórica reside justamente da sua “falta de sentido”, uma vez que, por um lado ela quebra os cânones da inteligibilidade naturalizados no discurso cotidiano, e assim possibilita a criação de novos significados. É por esta razão, que Csordas (2008) nos diz que “com a glossolalia carismática a cura desafia as forças do caos no seu próprio domínio antológico”, pois segundo o autor, é justamente por trás da aparente falta de significado da sua elocução, que reside “uma ordem moral e cosmológica inabalável e divinamente motivada”.

Para finalizar, Csordas (2008) nos apresenta o último elemento da força de persuasão na retórica de empoderamento, que também está presente no contexto carismático que

investigo, e reside na qualidade “vívuda ou eidética”³ de algumas imagens visuais experienciadas por suplicantes (fiéis) e curadores (ministros). Segundo o autor, a ocorrência do “imagético eidético” potencializa a percepção do poder espiritual. Isto ficou evidente, nas sessões particulares de cura ancestral, interior e de libertação, que descrevi nesse capítulo, mas que é algo recorrente nos rituais de cura carismático, no qual tive oportunidade de participar, sendo parte intrínseca desse universo de crenças e práticas religiosas. Durante suas sessões de cura, as visões tidas tanto pelos ministros como pelos “doentes” são acreditadas e sentidas, como absolutamente reais, ou seja, a imaginação não é uma “coisa imaginada”, mas sim algo sentido e vivido como real. A força deste “imagético eidético” é tão grande que essas imagens visuais são sempre acompanhadas por vozes, sons, cheiros, e outras sensações que os carismáticos vivenciam com tamanha intensidade e verdade impressionantes.

Esta fase do procedimento da cura compreende a etapa no qual o movimento retórico de transformação finalmente se completa, é quando o suplicante é persuadido a mudar padrões básicos cognitivos, afetivos e comportamentais. Segundo Csordas, esse momento equivale a uma reconstrução do sujeito, e pode ser comparado ao que ocorre no exorcismo cingalês analisado por Kapferer (1979). Neste sentido, a Cura das Memórias (Interior), como a Cura Ancestral, e a Libertação, têm formas complementares, que buscam redirecionar a atenção do suplicante para a sua ação e experiência, com a finalidade de construir um sujeito em uma totalidade, no qual, ele seja saudável, integral e santo.

De forma semelhante à Cura das Memórias no contexto norte-americano, nos rituais carismáticos de Cura Interior que observei o elemento retórico mais poderoso na visualização da cura, é a figura de Jesus. Sua imagem “é levada a percorrer”, por toda a vida pregressa do suplicante, com a finalidade de demonstrar concretamente, que Jesus sempre esteve presente em sua vida, ainda que este fato não tenha sido percebido na antiga concepção que este tinha de si mesmo. Nesse sentido, ao se submeter a esse tipo de terapia religiosa, o indivíduo tem o sentido da sua vida inteiramente transformada pela inserção concreta da presença de Jesus na mesma. Igualmente, que no decorrer de várias sessões a vida inteira da pessoa é revista, semelhante ao que ocorre no longo tratamento da psicanálise. Sendo assim, a configuração temporal da vida de uma pessoa é reduzida de tal maneira, que pode ser experienciada como um todo no presente.

³ A memória eidética, no campo da filosofia, se refere à essência do conhecimento intuitivo e eidético (*eidōs*, em grego), mas popularmente é conhecida como memória fotográfica, é a capacidade de se lembrar de coisas ouvidas e vistas, com um nível de detalhe quase perfeito, é atualmente usada para descrever algo envolvendo memórias extraordinariamente precisas e vívidas, especialmente as visuais.

Segundo Csordas (2008), é justamente essa combinação concreta da presença divina, aliada a construção de uma vida nova ou passado novo no presente que reside à chave retórica para a transformação pessoal na Cura de Memórias. Desse modo, a cura não é efetuada pelas mãos humanas, mas pelo próprio Jesus, em pessoa. Nesse cenário religioso, o abraço, ou “santo abraço”, que é uma saudação convencional e a imposição das mãos um gesto ritual comum, é significativo que a figura de Jesus que muitas vezes aparece nessas visualizações com um toque ou um abraço. Sem dúvida, são poucas as imagens tão simbolicamente carregadas quanto à de ser curado pelas mãos de Deus.

Outro aspecto fundamental nesse processo é o papel ativo desempenhado pelo suplicante, não apenas pelas imagens e visões que esse tem durante as sessões, sejam essas espontâneas ou provocadas pelos curadores. Mas, sobretudo, ao se enfatizar nesse contexto a necessidade do seu perdão aos que lhe provocaram danos emocionais passados, exigindo a participação ativa do suplicante e o compromisso declarado do mesmo “de mudar as ideias”.

Na Libertação, Csordas (2008) nos informa que o processo endógeno básico ativado é o da “externalização”. Como já mencionei acima, de maneira similar ao que ocorre no movimento carismático norte-americano, no grupo que estudo, os nomes dos demônios de cuja influência negativa as pessoas são libertadas nos seus rituais, indicam que esses são entidades espirituais que controlam pecados, vícios, fraquezas pessoais, desvios de caráter, ou negatividades particulares. Embora, sejam os ministros-curadores que detectam a presença de espíritos malignos desde o diagnóstico prévio feito por esses, e faça a interpretação da ação deles em grupos, muitas vezes, os espíritos malignos são identificados pelo próprio suplicante. Neste caso, é o demônio que se apresenta através da boca do suplicante numa espécie de profecia invertida, como no relato bíblico do encontro de Jesus com o demônio no qual esse declara “eu sou Legião”. Do mesmo modo, que o perdão na Cura das Memórias, constitui o papel ativo desempenhado pelo suplicante no processo terapêutico, na Libertação o suplicante também é chamado a participar ativamente deste tipo de cura, e os carismáticos reconhecem o poder e a necessidade de pronunciar esses nomes em voz alta.

Csordas (2008) nos informa que a identificação dos demônios pelo suplicante tem um impacto retórico significativo, pelo menos em três níveis. No nível psicológico, significa o reconhecimento de que a pessoa está passando por esse tipo de problema, ao mesmo tempo possibilita a abertura para a interpretação e o aconselhamento do curador. No nível espiritual ou ritual, a nomeação da entidade maligna “traz o demônio para o campo aberto”, onde ele pode ser expulso através da fórmula ritual acima mencionada. Como é necessário que um demônio seja comandado pelo nome para que saia em nome de Jesus, uma das maiores

dificuldades ao êxito no ritual da Libertação é a recusa de demônios “recalcitrantes” em se identificar.

Finalmente no âmbito cultural, ao reconhecer especificamente o papel desempenhado por demônios como entidades concretas na sua vida, o suplicante traz a sua experiência para participar em um campo permeado de símbolos, motivos e significados que configuram o meio religioso e constituem a razão de ser do movimento carismático católico.

Quando os espíritos do mal são expulsos também ocorre uma transformação, que se realiza em três níveis. E em alguns casos, ela é mais importante, porque é o próprio curador quem identifica o demônio, e não o suplicante. Em termos culturais, o demônio pode ser visto como a metáfora do *self*, isto implica dizer que, traduzindo no nível do discurso cultural, o *self* é representado como “pronome incoativo”⁴, um simples *eu* ou *mim* desprovido de qualidades próprias. A metáfora que é neste caso um espírito maligno é baseada no pronome incoativo, preenchendo-o de um valor e com uma significação cultural especial. Nesse sentido, a metáfora é deslocada através de um *continuum* qualitativo, que pode ser, por exemplo: mau-bom, fraco-forte, treva-luz, tristeza-alegria, entre outros elementos que definem uma qualidade negativa em contraste com uma positiva, mas que demonstram que esse *continuum* tem um significado especial dentro do meio cultural no qual ocorre a cura. Ao ser transportado, ao longo desse vetor *continuum*, adquire forma e direção.

No final desse processo de Libertação, o demônio enquanto metáfora do *self* e, portanto como pronome incoativo adquire qualidades definidas pelas metáforas características do fim do *continuum* onde ele veio parar. Em síntese, seu êxito no nível cultural reside em convencer o indivíduo a aceitar uma nova definição de si próprio, como meio de orientar sua vida e suas ações cotidianas.

Dentro do cenário do pentecostalismo católico, o movimento de expulsar os espíritos malignos, não é um simples movimento de fora e distante do sujeito, por isso é necessário uma compreensão do complexo de símbolos e significados que constitui esse contexto religioso, e assim entendê-lo como um movimento ao longo de um *continuum* qualitativo. A demonologia carismática é completamente integrada a um sistema simbólico, que justaposta à terminologia pentecostal católica acima descrita, é um tipo de vocabulário de motivos negativo. Dentro dessa perspectiva, Fernandez (1974), nos diz, por exemplo, que um demônio

⁴ São verbos que denotam o começo de uma ação, como: adoecer, envelhecer, alvorecer, amanhecer, etc. Segundo Parsons (1990), verbos desse tipo são causativo-transitivos e também apresentam a forma incoativo-intransitiva, processo esse conhecido como alternância verbal, e que acarretam necessariamente o sentido de: *became* (ficar) em que o adjetivo é relacionado ao verbo.

do Ódio e um motivo Amor podem ser vistos como definidores de extremos opostos de um *continuum* qualitativo, dentro do qual a operação retórica é efetuada.

Como os demônios surgem em grupos, à transformação é ampliada em vários níveis. Em termos da mensagem comunicada, ela traz à tona a tradicional ferramenta retórica da redundância. Isto quer dizer que, os demônios ao serem identificados ou relacionados com nomes semelhantes repetem a mesma mensagem de diferentes formas, insistindo que o mal existe e está presente na vida do suplicante.

Isto fica evidente, nos diversos agrupamentos de demônios que aparecem durante os rituais carismáticos, por exemplo: amargura / ressentimento / raiva ou sexualidade / Luxúria/Lascívia entre outros grupos ou categorias demoníacas que costumam ser acionadas. Em segundo lugar, como geralmente os vários espíritos malignos estão subordinados a um demônio mestre, é introduzido à noção de complexidade afetiva e cognitiva, dando mais substância simbólica para o trabalho do curador, aumentando o potencial dramático durante as sessões de Libertação, quando os espíritos são extraídos um por um até o último, o teimoso demônio mestre. Outro aspecto importante, e que já mencionei anteriormente ao salientar que este é mais um ponto comum entre o movimento carismático norte-americano e os rituais carismáticos que observei, e reside no fato de que ambos esses sistemas de cura, os nomes dos demônios podem incluir tanto vícios e pecados tradicionais (luxúria, gula, inveja) como atributos comportamentais ou estados afetivos relevantes num contexto contemporâneo (insegurança, medo, stress).

Sendo assim, as metáforas do *self*, além de estarem ligadas ao vocabulário de motivos do movimento, e igualmente vinculadas ao sistema católico tradicional, também estão ligadas a um vocabulário apropriado ao contexto de aconselhamento da psicoterapia ritual. Segundo Csordas (2008), o repertório de demônios no carismatismo norte-americano é ampliado com a introdução de elementos estereotipados da cultura popular. Se esta pode ser uma característica singular do movimento pentecostal católico nos Estados-Unidos.

No caso do fenômeno carismático brasileiro, e, sobretudo, no grupo que estudo, o repertório demonológico é aumentado com a incorporação das divindades das religiões de matriz africana, que são vistas como entidades malignas, sendo associadas tanto aos tradicionais pecados cristãos, quanto a atributos e qualidades comportamentais negativas. Assim, por exemplo, Exu é comumente associado ao pecado da Luxúria, mas também é relacionado à Irresponsabilidade, e a Falta de Compromisso. Do mesmo modo que Mariana é associada ao pecado de uma sexualidade desenfreada, e a um comportamento debochado, e a ironia.

Não poderia deixar de salientar, que essa visão etnocêntrica carismática em relação às religiões de raízes africanas, em parte é fruto de uma herança católica, mas também imita um modelo pentecostal, e mais especificamente das igrejas neopentecostais protestantes que se relacionam com essas religiões estabelecendo muitas vezes uma atitude agressiva, que beira uma “guerra santa”, baseando-se de uma forma negativa e distorcida de sua cosmologia, numa espécie de “sincretismo invertido”, como nos sugere Ronaldo Almeida (2009).

O vasto repertório de espíritos malignos, ao que tudo indica, parece se constituir em uma lista de possíveis “efeitos adversos”, que são a preocupação básica dos curadores. Desse modo, a demonologia carismática pode ser compreendida como uma rede semântica de doenças semelhante à que foi analisada por Good (1989), no qual os demônios são “imagens que condensam campos de experiência, especialmente experiências estressantes” (1989, p. 39). Além do mais, o fato dos demônios aparecerem em grupos pode ser interpretado, como um reconhecimento na prática terapêutica das ligações semânticas dentro da rede.

No entanto, acima de tudo, todos esses casos nos mostram que através da retórica da cura, qualidades negativas são levadas a participar de uma realidade sagrada, quando a elas é atribuído o *status* de entidades espirituais, de seres cuja existência e intenção são explicitamente malévolas, mas ao serem subjugados pelo poder divino são mandados embora. Seres malignos, cujos nomes constituem em sentido negativo ao vocabulário fundamental de motivos que sustenta o discurso carismático católico.

Nos rituais de cura da Libertação, ou Exorcismo leigo, as metáforas negativas do *self* são extraídas de vários campos e são transformadas tornando-se motivos positivos, e modificando fundamentalmente a maneira de os suplicantes lidarem com os seus próprios padrões de cognição, afeto e comportamento. Já na Cura das Memórias, ou Cura Interior, como é mais popularmente chamada no grupo carismático de N. Sra. das Graças, o que se promove é a transformação do passado do suplicante, pelo redirecionamento da sua atenção para diversas ações e experiências, com a finalidade que perceba o papel de Jesus conduzindo-o ao presente, e removendo todos os aspectos e resíduos negativos das experiências emocionalmente prejudiciais. Segundo Csordas, na medida em que essas duas tarefas são cumpridas, esses dois rituais se completam atrelando os processos de cura endógenos.

Na Cura das Memórias, ao promover a ativação de memória/intuição/visualização, todo o processo da cura ocorre dentro do indivíduo, e na Libertação, o processo endógeno da cura é ativado pela externalização, ou seja, a ação ocorre entre o indivíduo e as forças que se originam fora do sujeito. Além disso, na Cura das Memórias, o objetivo é perdoar e se

reconciliar com o passado, reinterpretando-o como parte dos planos e escolhas divinas, que conduziu a pessoa ao seu atual relacionamento com Jesus, através do movimento carismático. Por sua vez, na Libertação a atitude é de envolvimento ativo e peremptório com a expulsão das influências malignas. Em suma, a combinação desses dois rituais, ao agirem em conjunto, ao oferecer à cura uma abordagem equilibrada, pois ao mesmo tempo em que trata dos fatores intrapsíquicos internos das pessoas, também cuida dos fatores externos do ambiente social que contribuem para o sofrimento emocional do indivíduo.

Para Csordas (2008), como esses rituais carismáticos tratam por um lado de problemas que podem ser identificados como fobias que se originam de eventos traumáticos do passado, e de outro cuidam de doenças que são padrões obsessivos que estão fora do controle de um indivíduo, eles podem ser compreendidos como formas de etnopsiquiatria. Entretanto, esse autor nos informa que esses também podem ser comparados com outros ritos religiosos de outras culturas, como por exemplo, os ritos de exorcismo cingaleses analisados por Kapferer (1979a, 1979c) ao cumprirem um papel semelhante funcionando como certos ritos de passagem. No caso dos carismáticos, essa semelhança pode ser mais que do que estrutural, me levando mais uma vez a concordar com esse autor, pois também observei entre os carismáticos que estudo, sobretudo, suas lideranças religiosas uma fala recorrente que sustenta que todos devem se submeter em algum momento das suas vidas à cura como ajuda ao seu “crescimento espiritual”, aprofundando assim o seu envolvimento e compromisso com o mundo fenomenológico criado pelo movimento.

Para finalizar este capítulo pretendo estabelecer um breve diálogo com Carlos Steil (1997), que igualmente se inspira no paradigma da fenomenologia proposta por esse antropólogo para analisar os rituais do grupo carismático São José na cidade de Porto Alegre. Esse grupo, também desenvolve práticas religiosas denominadas de cura ancestral, interior e de libertação, voltadas para curar os mesmos tipos de sofrimentos e aflições, apresentando características e padrões rituais semelhantes baseando-se na mesma concepção holística, que compreende o ser humano em três níveis: físico, espiritual e psíquico, em que a cura é vista como um processo de aperfeiçoamento interior gradativo que só pode ser alcançado pela busca incessante do equilíbrio das dimensões que compõe o ser humano.

Outro ponto em comum entre esse grupo carismático, e o que eu pesquiso é que ambos justificam e fortalecem as suas crenças e rituais religiosos valendo-se nas recentes descobertas da medicina genética e de outros campos da ciência, com isso acabam se apropriando de elementos do discurso científico no interior das suas atividades e tratamentos de cura religiosos. Um exemplo desses empréstimos é a crença de que os pecados ancestrais são

transmitidos geneticamente numa clara associação aos avanços científicos na área da genética sobre o DNA, outro exemplo é a noção de inconsciente, dos traumas inconscientes tomados de empréstimos da psicanálise, da psicoterapia e de áreas afins, e que são espiritualizados nesse contexto religioso.

Segundo Carlos Steil (1997), o modelo genético reintroduz a questão da memória no âmbito familiar, através de contatos e reaproximações decorrentes de testes e exames que só se completa com informações obtidas por parentes ou com a reconstituição dos laços familiares, ao alcançar culturas e tradições específicas, esse novo aporte médico-científico, que considera as relações de parentesco entre vivos e entre vivos e mortos primordiais para o diagnóstico e a explicação do porque da doença e do sofrimento é apropriado e reinterpretado, de acordo com os códigos de leitura e os valores que constituem essas mesmas culturas e tradições. No caso específico desses grupos carismáticos, a ênfase na transmissão genética das doenças, parece se conectar com crenças que constituem o que Pierre Sanchis chamou de “religião dos brasileiros” (2003, p. 18), o que inclui tanto a possibilidade de comunicação entre os mortos com os vivos, quanto a reencarnação dos espíritos. Por outro lado, a medicalização da família e das relações de parentesco ao mesmo tempo, serve de fundamento para reinserir no campo individualista moderno a crença no purgatório católico e na influência exercida por vidas passadas sobre os comportamentos atual dos indivíduos.

Segundo Steil (1997), estamos diante de um modelo psíquico- místico, que busca preencher o vazio deixado pelo modelo genético com um conteúdo moral e ao mesmo tempo espiritual. Neste sentido, esse discurso repõe a questão da responsabilidade e do mal no centro das preocupações dos doentes. No caso, do universo carismático em particular, pude observar que há a predominância do discurso psíquico-místico, apesar do modelo biomédico e genético não estarem ausente, na verdade estes discursos agem de maneira imbricada com outros campos e agências de sentidos. Ao repor a questão do mal, a figura do demônio é reacendida, não apenas na sua versão clássica apocalíptica, mas essa personagem ganha novas roupagens, incorporando valores e elementos de outras heranças religiosas e culturais.

Dentro dessa perspectiva, a oposição radical entre as figuras de Deus e do demônio presentes nesse cenário, e que são identificados nos discurso das lideranças carismáticas como um elemento fundamental na legitimação de suas práticas e funções religiosas, parece ser relativizado pelo acionamento de outra categoria intermediária entre essas duas figuras centrais da tradição cristã, denominada pelo autor, como *demônios geracionais*. Esses demônios não aparecem como entidades místicas com personalidade própria, sendo pensados

como criações humanas associadas ao processo de procriação e transmissão genética, dotados de sentido moral e psíquico bastante evidente.

Nesse sentido, o autor ressalta que há um rompimento com um posicionamento maniqueísta, na medida em que o demônio opera como um demiurgo entre mundos que tendem a ser pensados como incomunicáveis. Deste modo, as fronteiras entre o bem e o mal são borradas e incorporam em seus horizontes de sentido a contingência do aqui e agora, do mesmo modo que fazem com que a identificação e a libertação dos demônios geracionais tragam para esse mundo a possibilidade de fruição de um “bem estar” pleno e a superação da falta primordial.

Sendo assim, ao mesclar narrativas religiosas e psicológicas, a ação do demônio como demiurgo no contexto carismático pesquisado por Steil (1997), mas que serve também para pensar o grupo carismático que estudo, acaba possibilitando que se desfaçam alguns dualismos da tradição cristã como a separação radical entre o bem e o mal, o corpo e alma, e entre a graça e o pecado. Dessa maneira, as experiências terapêuticas e o discurso das inovações médicas no campo da genética difundidos na mídia se aliam às cosmologias religiosas centradas na categoria nativa dos *demônios geracionais*, mas ainda se mantém próximas nesse espaço de troca e de conversação, de tendências milenaristas tradicionais que incorporam novas versões, mais sutis e transformadas, e acabam por permitir a reconciliação da clássica oposição entre religiões de possessão e religiosidades messiânicas.

Para esse autor estamos diante de uma “nova situação” na qual estão em jogo os efeitos do deslocamento de campos de práticas e saberes que dão origem a uma nova linguagem religiosa, cuja preocupação é dar sentido e conteúdo ao discurso científico e às inovações tecnológicas no campo da reprodução humana. Contudo, ao se apropriarem dessas tecnologias e práticas psicológicas, encontra menos expressão no discurso clássico da salvação, que remete ao plano da transcendência, e mais no discurso de liberação interior do *self*, relacionado com o plano da imanência.

Do mesmo modo, a densidade simbólica das narrativas místicas e relatos feitos pelas lideranças carismáticas acerca dos *demônios geracionais* e dos rituais de libertação também revelam que há um deslocamento para o espaço psíquico dos indivíduos, elementos da tradição católica, por exemplo, a crença no purgatório das almas atormentadas pelos demônios, que reaparece nesse novo cenário religioso como um mundo interior, de caráter psíquico-místico, em que a pessoa vive atormentada por esses *demônios geracionais*, numa clara associação com a “invenção do purgatório no momento da explosão do Ocidente medieval na segunda metade do século XII” (LE GOFF, 1985, p. 15).

Nesse sentido, os *demônios geracionais* se tornam um importante recurso imaginário para incorporar no catolicismo contemporâneo às inovações tecnológicas no campo da reprodução humana. Sendo assim, eles funcionam como um operador da cultura católica ternária que rompe com o dualismo herdado da tradição judaica na geografia do além e possibilita a emergência de um outro esquema para pensar a realidade, que compreendida nos termos de Lévi-Strauss, como um passo decisivo na organização do pensamento da sociedade (1976, p. 155). Isto significa que, embora os *demônios geracionais* não possam ser identificados exclusivamente como uma entidade da tradição judaico-cristã, pode, contudo, ser remetidos “a um sistema de referências psíquico místico de sentidos e de crença” (LAMBERT, 1991, p. 81).

Nesse universo de crenças religiosas, o enfrentamento do demônio é interpretado não apenas como uma *performance* religiosa, mas também como um processo psíquico. Sua finalidade principal é reconstruir uma sequência geracional constitutiva da biografia histórica e familiar dos participantes, e assim oferecer aos mesmos, a possibilidade de desatar os nós que os prendem corporal e psiquicamente àqueles que os antecederam, o que os impede de atingir sua plena potencialidade humana e espiritual.

Como já foi dito, nesse sistema interpretativo a dor e o sofrimento, vivenciados na experiência mística e ritual, tornam-se uma condição indispensável, que além de permitir ao indivíduo galgar um patamar mais elevado na ordem espiritual, simultaneamente lhe possibilita alcançar a saúde psíquica e corporal. Além do mais, ainda em última instância oferece uma oportunidade ritual para que os participantes assumam o controle do passado em função do presente. Na verdade, como nos mostra Steil (1997), estamos diante de uma sofisticada teoria sobre laço familiar e geracional entre vivos e mortos, que se baseia na crença de que herdamos o padrão das doenças físicas e psíquicas que nos atormentam. Aliado a essa crença, a esperança que esses laços possam ser refeitos e a herança negativa dos antepassados eliminada através do processo ritual.

Sendo assim, no contexto carismático o discurso religioso se funde com o terapêutico, e aponta para uma visão psíquico-mística que, Carlos Steil (1997) demonstra estar próxima à religiosidade da Nova Era. Essa experiência se apresenta de forma mais complexa do que a simples alternativa “religião e terapia”. Nesta fronteira porosa de heterodoxias religiosas e psíquicas, a experiência desagregadora do “eu” se transforma em uma situação que permitirá pessoa poder ultrapassar seus problemas e atingir um estado superior do ser, dotado de caráter espiritual. Em síntese, trata-se de ter acesso “a essa parte de si”, que na linguagem “novaerista, é identificada com o “self”, o ser essencial”, enquanto no contexto carismático

em questão, esse ser primordial, se move e pode ser substituído por Deus, Jesus Cristo ou Nossa Senhora.

Neste cenário, há um princípio estruturante da crença que interpreta os símbolos e signos católicos, a partir de uma lógica psíquico-mística. O que se pode notar, é que não uma eliminação da dimensão religiosa tradicional da experiência, mas sim um outro tipo de articulação entre crenças e práticas terapêuticas. De maneira semelhante ao que ocorre na Nova Era, nessas vivências religiosas carismáticas, há um desejo implícito de “transformação radical” que torna cura e salvação termos sinônimos.

É por esta razão, que no contexto carismático, a ideia de milagre, ou mesmo a cura, ao mesmo tempo, que remete à ideia de uma intervenção direta de Deus, sendo capaz até de alterar um diagnóstico médico, também está presente o sentido de “mudança para melhor” que parece se referir a um contexto terapêutico em que está em jogo um “bem estar” capaz de atingir a pessoa na sua totalidade, ou seja, de acordo com princípio holístico. Desta forma, se estabelece um campo de negociação e uma estrutura de compatibilização entre o discurso tradicional do milagre e o campo de significado instituído por terapias alternativas e psicológicas.

Steil (1997) nos informa, que a tensão entre o grupo São José e o poder clerical instituído é constante e no caso do grupo carismático que estudo esta se tornou tão explícita que este acabou sendo expulso do lugar onde originalmente se reunia. No contexto de uma igreja altamente hierarquizada e clerical, no qual o poder está intimamente relacionado a um longo processo de iniciação e no controle dos bens de salvação pelos setores oficialmente instituídos, a afirmação do poder leigo busca no conhecimento pela experiência a legitimação do exercício de sua função como mediadores do sagrado, e na narrativa do enfrentamento do demônio, seu rito de passagem e instituição. Contudo, ao fazer isso, os dirigentes carismáticos não se posicionam contra a tradição católica, apenas acionam uma outra face dessa mesma tradição, que sempre esteve presente como força vital e em constante tensão com sua estrutura. Na verdade, trata-se da tradição mística de homens e mulheres que ao longo da história do cristianismo, consideram o enfrentamento do demônio como parte do seu processo de santificação.

Diante de crenças e práticas religiosas, que ao menos aparentemente parecem figurar como algo tão “diferente” do que concebemos como tradicionalmente católicos, cabe perguntar novamente: Como podemos entender o lugar desses grupos na Igreja Católica? Como suas crenças, discursos e práticas religiosas se relacionam com a tradição mítico-

teológica e com a estrutura ritual e litúrgica oficial dessa instituição? Qual o papel das suas lideranças leigas em face das hierarquias estabelecidas?

Neste ponto, me proponho a responder esses questionamentos reiterando meu ponto de vista já abordado no capítulo anterior, e que segue uma perspectiva performática, no qual compreendo que o grupo carismático de N. Sra. das Graças e suas concepções e rituais, da mesma maneira que o grupo São José analisado por este autor, não deva ser visto como uma dissidência, mas antes de tudo, como um evento que busca por meio do ritual, no coração da própria narrativa católica, inscrever novos sentidos, e significados, ainda que faça isso, a partir do recolhimento de um campo diferenciado de signos, símbolos e crenças religiosas, produzidos por agenciamentos contemporâneos do religioso.

Sendo assim, estamos diante não de um processo de destradicionalização do religioso, mas de uma releitura da tradição, ou uma reflexividade em termos de Giddens (1991), pois o que se pode observar nesses casos é que se estabelece uma articulação dinâmica e criadora entre atores e instituições religiosas, no qual a indefinição de linguagens e fronteiras entre diversas províncias de sentidos torna possível compatibilizar diferenças aparentemente incomensuráveis, desde que a identidade católica seja reafirmada, ainda que esta seja feita apenas de maneira formal.

Por essa razão, a afirmação de uma identidade católica defendida de forma tão enfática e apaixonada pelos dirigentes do grupo carismático observado, se torna algo imprescindível para diluir a estrutura da diferença interna que permanece latente na narrativa oficial. Entretanto, ao mesmo tempo, essa “diferença que não se cala” deixa transparecer uma ambivalência intransponível no interior do próprio catolicismo, atravessado continuamente no contexto atual por alteridades disjuntivas. Nesse sentido, o que vislumbramos é menos uma situação de trânsito religioso e mais a tentativa reiterada de negociação entre crenças e rituais de tradição católica e aqueles que pertencem a outros regimes do religioso, mas que surgem no seu interior, motivo pelo qual a manutenção dessa ambivalência se torna fundamental para que esses grupos situados nesse espaço intermediário e liminar possam permanecer no interior da instituição.

As narrativas, crenças e práticas religiosas carismáticas acima debatidas, nos remetem a uma afirmação de Paul Veyne, que nos diz que as crenças “não são duras como ferro” e que todas as pessoas tendem a crer “apenas pela metade e de acordo com o momento” (2011, p. 499). O que podemos notar, a partir da realidade observada, é que no cenário religioso atual, a crença vai sendo produzida no cotidiano no qual a participação dos seus atores sociais é fundamental para a apreensão positiva, de acordo com o contexto e a intensidade humana

como percepção da divindade. Isto significa dizer, que há um deslocamento no sentido de uma transformação das funções da religião na sociedade moderna que deixou de cumprir seu antigo papel de elemento integrador e fundacional da sociedade, para assumir um papel de um recurso cultural disponível para indivíduos que precisam interpretar o mundo e se posicionar em conjunturas históricas específicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho acima de tudo quis contar a experiência mística do grupo de oração carismática de N. Sra. das Graças, a exuberância dos seus rituais, e a capacidade imaginativa e criativa que suas lideranças têm de buscar uma comunicação sobrenatural com as coisas sagradas. Depois de dez anos convivendo com esses carismáticos, ainda me impressiona a maneira como tecem esta relação com as divindades. Suas práticas religiosas “tão mágicas” revelam um desejo explícito de transformar a realidade ao seu redor, e de acreditar que são revestidos com poderes transcendentais que lhes tornam especiais sinalizando que foram escolhidos como portadores do sagrado na missão de religar os seres humanos com Deus.

Nesse sentido, foi primordial resgatar a história de Wallace Viana, líder e fundador do grupo, que acreditando ter sido arrebatado pela força poderosa do Espírito Santo, entendeu que sua missão divina era ajudar as pessoas a curá-las dos seus sofrimentos e aflições, e com isso levou para o interior da capela as crenças e práticas exuberantes carismáticas. Ao recuperar sua trajetória quis demonstrar que seu envolvimento com um catolicismo mágico, é fruto de uma longa tradição católica marcada por um imaginário mítico milagroso, que nos remete a uma das mais importantes expressões do catolicismo, as aparições marianas. Relatei detalhadamente a história do milagre da Santa ressaltando, que a partir dele se originou a capela e o grupo que se confunde com a sua própria história e de sua família, envolvendo a todos numa teia de relações onde o milagre e a magia sempre estiveram presentes.

Ao descrever seus rituais de cura mágicos, e o papel desempenhado por suas lideranças religiosas nas suas celebrações, procurei enfatizar a semelhança entre este e a ação dos magos, xamãs, bruxos e feiticeiros e outros personagens ricamente analisados pelos autores clássicos das ciências sociais. Com isso, quis mostrar que a magia e a religião não são fronteiras estanques, mas sim territórios que se confundem, e que se misturam, pois para mim a magia é o verbo por excelência, é aquele elemento fundamental que concretiza a ligação do ser humano com a divindade, embora certas religiões não apresentem características tão exteriormente mágicas, ainda assim, a magia não está ausente. Procurei enfatizar que a magia não pode ser vista como atrasada ou algo arcaico, mas como um sistema de pensamento humano, também capaz de operar com categorias racionais. Sendo assim, as fronteiras entre a magia e a ciência, e o pensamento mágico e o pensamento racional também são tênues.

Meu objetivo, também foi demonstrar que o sistema de cura carismático se assenta em duas premissas que estão interligadas, uma que visa alcançar curas e alívio para os

sofrimentos humanos cotidianos e a outra que se baseia na ideia de que a cura plena só pode ser atingida por uma busca espiritual, que integra de forma equilibrada corpo, mente e espírito do ser humano. Aliás, este é o pilar da cura carismática, e não resisto mais uma vez evocar a imagem de Jesus Bíblico, que ao mesmo tempo em que pregava a importância de uma preparação espiritual para entrar no Reino dos Céus, curava as pessoas e dava alívio aos seus sofrimentos e aflições.

Deste modo, analisei a cura carismática como algo que, se inscreve no corpo no qual este aparece como sujeito primordial da cultura, a cura é operada por um sistema mágico por um lado, e por outro de maneira integrada, ela também é uma retórica que transforma os sujeitos corpóreos, pela força das suas palavras, como atos verbais, que se expressa na força poderosa das suas orações, a cura se opera em múltiplos níveis, através de um vocabulário de motivos positivos e negativos. A cura é vista na sua totalidade, e desta forma também procurei analisar outras técnicas e recursos, como por exemplo, a glossolalia, e a imposição das mãos como instrumentos desta retórica performática.

Diante desses dados etnográficos, que revelam a complexidade da cura carismática, não dava para enquadrá-la numa visão mercadológica, como se ela fosse apenas um produto a ser consumido pelos fiéis, pois como vimos, ela envolve mecanismos simbólicos complexos, entre diferentes sujeitos, que merecem ser interpretados com mais cautela.

Os demônios, que surgem nos seus rituais de cura ancestral, interior e da libertação além de manter os padrões de sua versão clássica apocalíptica e serem associados aos pecados tradicionais cristãos, também costumam a aparecer como fobias, desvios de comportamento, sentimentos negativos, que ao mesmo tempo em que revelam múltiplos empréstimos culturais, também evidenciam como os carismáticos buscam modernizar os seus demônios, para que estes consigam se adequar aos conflitos existências e problemas, físicos, psicológicos, e materiais humanos nas sociedades contemporâneas. Emergem como demiurgos, que rasuram a tradição sem abrir mão dela, como narrativas modernas que flexibilizam a tradição, mas de uma forma dinâmica reivindicam permanecer nesta.

Por esta razão, ao invés de pensar a posição do grupo carismático estudado como um movimento que indica um processo de destradicionalização do campo religioso, procurei mostrar que a identidade católica defendida por suas lideranças lhe colocam numa posição ambivalente em relação à instituição católica, surgem como narrativas religiosas que estão na *liminaridade*, nas margens institucionais, pois ao flexibilizarem doutrinas e ritos católicos à sua maneira, reivindicam um lugar no coração do próprio catolicismo. Diante disso, gostaria de retomar alguns pontos, no qual acredito que perpassa a minha discussão. Estes pontos se

articulam e estão intrinsecamente relacionados e moldam os rituais carismáticos por mim investigados e são um excelente caminho a ser percorrido se quisermos compreender o sentido e os significados dos mesmos para seus atores sociais. O primeiro refere-se ao fato do milagre da Santa ao ser recuperado pelo grupo carismático que surge em sua homenagem, para além de atualizar o mito de Maria, potencializando sua força simbólica tradicional como intermediadora do povo junto a Deus, e como aquela que pisou na cabeça do Dragão, revigora o seu poder miraculoso capaz de operar muitos milagres e curas, ao mesmo tempo, que a fortalece enquanto divindade intercessora de Jesus em favor da humanidade. O segundo reside no fato desta simbologia tradicional católica mariana ser reativada e resignificada num ambiente previamente marcado por um imaginário miraculoso, que assenta suas bases nos poderes do Espírito Santo e de outras divindades e na crença de que “todos” que participam do movimento carismático podem receber os dons e poderes espirituais da divindade e agir em seu nome. Também se fortalece a imagem de um catolicismo milagroso, tão fortemente presente no imaginário e nas variadas manifestações religiosas do catolicismo popular, no qual curas e milagres são experiências que brotam cotidianamente e onde a relação com santos e divindades católicas está pautada numa relação de extrema intimidade.

Para alcançar as dádivas do sagrado, os rituais carismáticos se enchem de magia e recuperam símbolos, objetos e técnicas corporais ou que estavam desbotadas da prática oficial católica, ou não eram valorizados da mesma forma, ganhando novos significados e sendo utilizados com outros propósitos nos seus rituais. O terceiro ponto gravita em torno de que estas múltiplas experiências mágico-religiosas ao serem resgatadas ou revigoradas na contemporaneidade também absorvem ou apreendem outros empréstimos religiosos e culturais. Diante dessa realidade, meu objetivo não é apenas o de analisar os aspectos mágicos dos rituais de cura carismáticos, mas de buscar compreender como a magia “invade” o cenário religioso atual, especialmente o catolicismo, introduzindo “novos” valores e significados a seus “antigos” e tradicionais símbolos e signos, ou seja, a maneira pelo qual a magia ganha “novos ares”, se atualizando no interior de uma religião milenar e que paradoxalmente, traz em seu bojo, uma íntima, intrínseca e controversa relação com as “coisas mágicas”. Neste sentido, procuro observar o catolicismo, não como uma religião fechada, presa a seus dogmas e hierarquias, mas como um fenômeno de longa duração, deixando-me guiar pela perspectiva defendida por Pierre Sanchis, de que o catolicismo aparenta ser a única religião, no interior do mundo cristão, pelo menos ocidental, a evidenciar a marca de ser “sincrética por natureza, e conseqüentemente, sincrética por vocação” (SANCHIS, 2003).

Dentro dessa perspectiva, o objetivo do meu trabalho também consistiu em tentar entender o sentido dessas “novas experiências religiosas” que surgem no contexto “pós-moderno” no interior do catolicismo, ou seja, num território previamente marcado por uma estrutura sincrética. Experiências essas, que são personificadas por grupos ou pessoas, tal como, o grupo de N. Sra. das Graças e seus adeptos, que trazem para o interior do catolicismo, “novas” narrativas e linguagens, que rasuram a tradição, sem contudo abrir mão dela. Muitas vezes, essas “novas experiências religiosas”, vão de encontro aos interesses dos “vigilantes da ortodoxia da tradição”, que insistem em defender o catolicismo como uma realidade homogênea, gerando tensões e conflitos no interior da instituição. Mas também espaços de negociação, entre estes grupos e seus agentes com os representantes oficiais da instituição católica, fazendo com que a tradição seja constantemente flexibilizada.

Para finalizar, gostaria de dizer que todas essas questões debatidas ao longo meu trabalho me fizeram dá razão a Pierre Sanchis (2003), quando fala da “encruzilhada”, que é o catolicismo, de sua pluralidade inusitada, uma religião que envolve muitas religiões. Dentro desta mesma perspectiva Faustino Teixeira (2005) enfatiza que o pluralismo religioso se expressa nas frestas de uma pretensa homogeneidade, ele brilha na “metamorfose das práticas e crenças reelaboradas” ou reinventadas. Não há dúvida, de que estamos diante de um país do sincretismo religioso, marcado pelo intenso trânsito entre tradições que aparentemente se opõe, mas que enigmaticamente imprimem no outro as marcas de sua tatuagem.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e Seus Demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem anjos nem demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AUBRÉE, M. 1996 Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles. In: GODELIER, M. & HASSOUN, J. (orgs.) *Meurte du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris, Arcanes, p. 173-92.

AUSTIN, J. L. "Performative Utterances," corrected transcript of an unscripted radio talk delivered in the Third Programme of the BBC, 1956b.

_____. "Performative-Constative" (a translation of Austin 1962c by G. J. Warnock) in C. E. Caton ed. *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, 1963.

_____. *How to Do Things with Words*. 2. ed. M. Sbisà and J. O. Urmson (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1962b.

BAUDRILLARD, Jean. A moral dos objetos: Função signo e lógica de classe. In: MOLES, Abraham. *Semiologia dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENEDETTI, L. R. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo São Paulo, 1988.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. Do protestantismo sincrético: um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de Verão*. São Paulo: Cesp-Paulus, 1993. pp. 107-119.

BOURDIEU, Pierre. "Gênesis e Estrutura do campo religioso". In: *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

BOURGUIGNON, E. *Spirit possession and altered states of conscience: the evolution of an enquiry*. In: SPINDLER, GD (ed.). *The making of psychological anthropology*. Berkley: University of California Press, 1978.

BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUCE, Steve. *A house divided: protestantism, schism, and secularization*. Routledge: London and New York, 1990

BURDICK, John. *Introdução: Paradoxos numa Arena Religiosa. Católicos, Crentes e Política. Conclusão: Procurando Deus no Brasil: A Igreja Católica Progressista no Brasil na Arena das Religiões Urbanas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Muad, 1993, PP.11 – 22, 142-167.

BUTLER, E. M.. *The tyranny of Greece over Germany*. Cambridge: University Press, 1935.

CALESTRO, Kennet. Psychotherapy, Faith realing, and suggestion. *International Journal of Psychiatry*, v. 10, p. 83-113, 1972.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CARO BAROJA, Julio. El terror desde un ponto de vista histórico. In: *Eguzkilore Caderno del Instituto Vasco de Criminologia*. n. 9, dezembro, 1996. p.139-155

CARRANZA, B. Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Campinas, Campinas. In: ANJOS, M.F. (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: SOTER: Paulinas, 1998. pp. 39-59.

CSORDAS, T. J. *Corpo/Significado/Cura*. Trad. José Secundino da Fonseca e Etohn Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

_____. *The Secred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.

DA MATTA, Roberto. O ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues” in NUNES, Edison de O. *A aventura sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978. páginas 23-35.

DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Perspectiva, 1976.

DROOGERS, André; BOUDEWJINSE, Bárbara; KAMSTEEG, Frans (Ed.). *Algo mas que opio uma lectura antropológica del pentecostalismo Latinoamericano e Caribeno*. São José, Costa Rica: DEI, 1991.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FEATHERSTONE, Mike. A estetização da vida cotidiana. In: _____. *Cultura de Consumo e pós-Modernismo*. São Paulo: Livros Studio Nobel Ltda., 1995. pp. 97-117.

FERNANDES, Rubem Cesar. *Censo institucional evangélico – CIN 1992*. Rio de Janeiro: ISER, 1992.

FOUCAULT, Michel. *The Archaeology of knowledge and the discourse on language*. New York: Harper Colophon, 1972.

_____. *The order of things: na archaeology of the Human Sciences*. New York: Vinate, 1970.

FRANK, Jerome D.; FRANK, Julia B. *Persuasion and healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. 2. Ed. São Paulo: Unesp, 1991.
- GLUCKMAN, M. Rituais de rebelião no sudeste da África. In: *Textos de Aula, Antropologia 4*. Editora da Universidade de Brasília, 1965.
- GODELIER, Maurice. *O Enigma da dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GOOD, B. *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth (Org.) *Aventura Antropológica*. Teoria e Pesquisa. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 107-125.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2012.
- KAPFERER, Bruce. Emotion and healing in Sinhalese healing rites. *Social Analysis*, v. 1. P. 153-176, 1979a.
- _____. Mind, self, and other in demonic illness: the negation and reconstruction of self. *American Ethnologist*, v. 6. p. 1-23, 1976.
- _____. *Transaction and meaning: directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1979c.
- KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. (Org.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- LAMBERT, Yves. La “tour de Babel” des définitions de la religion. *Social Compass*, v.38, n.1, p. 73-85, 1991
- LANGDON, E. J. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. In: BASTOS, R. J. de M. (Ed.). *Revista Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2007, p. 5-26.
- LANGNESS, L. L. *História de vida na ciência antropológica*. São Paulo: EPU, 1973.
- LE GOFF, Jacques. ‘Le corps’. In: *L’Imaginaire Médiéval*. Paris: Éditions Gallimard, 1985, p. 123-148.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- LEWIS, Ioan. M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LEWIS, Oscar. *Five families*. Nova York: Basic, 1959.

MACHADO, M. D. C. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, São Paulo: Autores Associados, ANPOCS, 1996.

MAFRA, Carla. *Resenha - CSORDAS, Thomas J. 1997. Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

MALINOWSKI, Bronislaw K. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

MALUF, Sônia Widner. Eficácia Simbólica: Dilemas teóricos e desafios etnográficos. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (Orgs.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2012.

MARIANO, Ricardo Heraldo. *Neopentecostais: o pentecostalismo está mudando*. São Paulo, 1995, Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, 1995.

_____. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2001, 46 (1): 9-40.

_____. *Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica*. Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória, ES. 1998^a.

_____. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

_____. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o apostulado da oração e a Renovação Carismática Católica. In: *Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 10. Buenos Aires, out/2000 (Mimeo).

MAUÉS, R. Heraldo; SANTOS, M. C. Em busca da cura: ministros e doentes na Renovação Carismática Católica. In: *Reunião Brasileira de Antropologia*, 22. Brasília, DF, 2000 (Mimeo).

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1971. p. 37-1854.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de La perception*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1994.

MOERMAN, D. E. Anthropology of Symbolic Healing. *Current Anthropology*, v. 20, n 1, p. 59 – 66, 1979.

MOLES, Abraham. Objeto e comunicação. In: MOLES, Abraham et al. *Semiologia dos Objetos*. Petrópolis: Vozes, 1972, p.09-41 (do original francês: Les Objects. Communications 13/1969, Editions du Seuil).

MONTERO, Paula – Magia, Racionalidade e sujeitos políticos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n. 26, 1994.

O'DEAS, Thomas. *The sociology of religion*. Nova Iorque: Prentice Hall, 1983.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASOS, Luis Vázquez. Los sacerdotes del movimiento de Renovación Carismática em El Espíritu Santo. Brujos, magos o hechieros profesionales? *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n.4, pp: 55-85, 2002.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Interesses religiosos dos sociólogos da religião”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. Pp. 249-262.

PRANDI, R. *O sopro no espírito*. São Paulo: Edusp, 1997.

PRINCE, Raymond. Indigenous Yoruba psychiatry. In: KIEV, Ari (Ed.). *Magic, faith, and healing*. New York: The Free Press, 1976, p. 84-120.

PRINCE, Raymond. Variatons in psychotherapeutic procedures. In: TRIANDIS, H. C.; DRAGUNS, J. C. (Ed.). *Handbook of cross-cultural Psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1980.

RODRIGUES DE SOUZA, Maurício. “*A Igreja em movimento*”: um estudo sobre identidades religiosas carismáticas em Belém, Pará. 118 f. Belém, 2002, Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, 2002.

SANCHES, Ana Ligia; PONCE, Osmundo. A mulher na Igreja pentecostal: uma abordagem inicial à prática religiosa. In: GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira (Ed.). *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Aipral-Pendão Real-Ciências da Religião, 1996.

SANCHIS, Pierre. “Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: _____ (Org.). *Fiéis e cidadãos – Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003, pp. 9-57.

SANCHIS, Pierre; MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANTOS, Kátia Bárbara da Silva. *Entre as rosas e o Espírito Santo: em busca do self sagrado*. 97f. Belém, 2002, Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, 2002.

SCHECHNER, Richard. *Environmental Theatre*. New York: Hawthorn Books, 1973.

SCHUTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in Concert: padres, cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.

STANLY, Tambiah. "A Performative Approach to Ritual". *Culture thought and social action*, 1977.

STEIL, Carlos Alberto. Demônios modernos como rituais de poder. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, pp. 38-45, nov./1997.

STEIL, Carlos Alberto. Ciências Sociais y Religión. In: *b*. Porto Alegre, ano 3. N.3, p. 115-129, out 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Igreja Católica em tempo de transição. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, pp. 177-192, jul.-dez. 2013.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual - Estrutura e Antiestrutura*. Rio de Janeiro: Vozes 2013.

_____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

TYLOR, Edward B. *La Cultura Primitiva [1871]*. Madrid: Ayuso, 1977.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão: [312-394]*. Trad.o de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WALDRAM, J. B. The efficacy of traditional medicine: current and methodological issue. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 14, n. 4, 2000.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, v. 1.