

# REALIDADE E PERSPECTIVAS DAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS NA PÓS-MODERNIDADE

REALITY AND PERSPECTIVES OF RELIGIOUS TRADITIONS  
IN THE POST-MODERNITY

*Antônio Ricardo Micheloto* (\*)

## RESUMO

O artigo discute as características da pós-modernidade e seus impactos sobre as tradições religiosas, especialmente as ligadas ao catolicismo. Procura mostrar como, num contexto marcado pela exacerbação do individualismo, as tradições religiosas podem manter-se como formas coletivas de expressão de crenças e práticas. Descreve e analisa alguns casos de tradições católicas no Brasil que se mantêm, apesar das mudanças na filiação religiosa da população, devido à sua adaptação aos novos tempos, renovação ou mesmo reinvenção de suas práticas e de suas mensagens. Os casos focalizados são as romarias populares, o Movimento de Renovação Carismática Católica e a devoção a Nossa Senhora Desatadora dos Nós.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tradições religiosas. Catolicismo. Pós-modernidade.

## ABSTRACT

*While probing into some of the traits of Post-modernity, this article is mainly concerned with coming to terms with the impact of such features on religious traditions, especially those related to Catholicism. The article endeavors to demonstrate how religious traditions are capable of reaffirming their position as collective forms of expressions of beliefs and practices in a context marked by the exacerbation of individualism. It also describes and analyzes some successful cases of Catholic traditions in Brazil which, despite ongoing trends towards the changing of religious affiliations, are capable of keeping up to contemporary times, thanks to their ability to renew themselves or even to reinvent their practices and messages. My study focused on cases of popular pilgrimage, on the so-called Charismatic Renovation Movement, as well as on the devotion of "Nossa Senhora Desatadora dos Nós".*

**KEYWORDS:** Religious traditions. Catholicism. Post-Modernity.

---

(\*) Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor titular de Sociologia da Universidade Federal de Uberlândia (Curso de Ciências Sociais). E-mail: [micheloto@fafcs.ufu.br](mailto:micheloto@fafcs.ufu.br)

Do ponto de vista estatístico, pelo menos, não há como negar a variedade das opções religiosas do povo brasileiro e o fato de sermos, hoje, “menos católicos” do que antigamente, embora ainda sejamos “muito católicos”. Que o digam os censos do IBGE. Com todas as suas insuficiências e ambigüidades – não permitem, por exemplo, a constatação da dupla filiação religiosa – os dados dos censos realizados no Brasil mostram que, embora os católicos continuem sendo a maioria da nossa população, essa maioria tem decrescido, percentualmente, não em termos absolutos, de censo para censo, enquanto cresce a participação relativa de outras filiações religiosas, tradicionais ou recentes. Até 1970, os católicos declarados representavam a maioria esmagadora da população brasileira (91,8% do total). Nas três décadas seguintes, essa participação relativa diminuiu de forma lenta, a princípio, e acelerada, depois. Em 1980, os católicos eram 89%; em 1991, 83,3%; em 2000, representavam 73,9%. O outro lado da questão é o extraordinário aumento dos que optam pelas religiões evangélicas, históricas ou renovadas: em 1970, constituíam 5,2% da população total; em 2000, haviam triplicado sua participação (15,6%). Entre os evangélicos, tem-se destacado o impressionante crescimento dos pentecostais; em 2000, representavam 10,6% da população total do Brasil. Chama, também, a atenção o extraordinário aumento dos que se declaram “sem religião”: de 4,7 para 7,4% entre os dois censos. (JACOB et al, 2003)

Este “declínio” da religião majoritária e tradicional no Brasil, assim como o processo correlato de conversão para novos e velhos movimentos e denominações religiosas, tem motivado, já há algum tempo, muitas pesquisas e debates nas ciências sociais.

O fenômeno já era reconhecido e investigado pela Sociologia da Religião, desde os trabalhos pioneiros de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, na década de 1960. Trata-se de um processo que vincula as mudanças no campo religioso a mudanças sociais mais abrangentes, caracterizadas pela ruptura entre os agentes individuais e os grupos sociais ou instituições de origem, ruptura essa que torna os indivíduos mais livres em relação às tradições e disponíveis, portanto, para adotar novas mensagens e propostas culturais. O próprio Camargo estudou o início desse processo no Brasil, atribuindo as conversões religiosas à destradicionalização e à ampla mobilização das populações locais submetidas à urbanização e à industrialização aceleradas. A identidade religiosa deixava, assim, de ser uma questão familiar, grupal, tradicional, para ser uma opção individual. (PRANDI e PIERUCCI, 1996)

Camargo, inspirado pela teoria de Max Weber, considerava as conversões religiosas no Brasil dos anos 60 verdadeiros “ganhos de racionalidade”, na medida em que possibilitavam o exercício da escolha, pelos indivíduos, entre diferentes mensagens e práticas religiosas, ao largo das pressões grupais. Ora, pesquisas posteriores mostraram que os surtos mais recentes de conversão religiosa ocorridos no Brasil não se baseiam, estritamente, nesse tipo de racionalidade, envolvendo, em muitos casos, o apelo das soluções “mágicas” para as carências materiais, físicas, psíquicas e espirituais da população. Esse apelo se casa com a estratégia proselitista de certas igrejas e movimentos religiosos no Brasil contemporâneo, num contexto marcado pela diminuição do dinamismo econômico e pelas dificuldades das populações mais pobres para enfrentar os novos tempos. (PRANDI e PIERUCCI, 1996 ; MARIANO, 1999)

Mas é preciso considerar que as conversões religiosas contemporâneas vinculam-se a uma série de fatores complexos, que não podem ser restritos à dimensão econômica. A ordem sócio-política brasileira garante a liberdade religiosa. Nesse contexto, numerosos agentes, instituições e “serviços” de natureza religiosa travam uma concorrência pela conquista de fiéis. Essa disputa, exacerbada muitas vezes em nível institucional, não caracteriza plenamente, segundo o antropólogo Pierre Sanchis, o “campo religioso” brasileiro, em que se manifestam crenças e práticas marcadas não só por oposições, mas também por analogias, complementaridades e sincretismos desenvolvidos à margem das instituições religiosas oficiais. Nesse campo complexo, o cristianismo católico não deixa de ser um ponto de referência genérico, em torno do qual se constroem as diversas identidades religiosas. (SANCHIS, 1999, p. 220)

Neste artigo, pretendemos rediscutir a problemática acima, a partir de algumas questões gerais. As tradições religiosas, especialmente as católicas, estão morrendo? Ou será que ainda há espaço, nas novas condições criadas pela modernidade, tal como essa se manifesta no Brasil, para a continuidade dessas tradições? As instituições ou os grupos organizados têm feito esforços para ajustar os meios de que dispõem, especialmente sua “linguagem” e suas técnicas de aglutinação de fiéis, aos novos tempos, caracterizados pelas tendências individualistas e fragmentadoras?

O assunto merece tanto um tratamento teórico quanto uma referência a práticas e/ou experiências concretas no contexto da sociedade brasileira. Nosso propósito não é oferecer soluções definitivas para as questões levantadas, mas alimentar o debate, dando forma a algumas hipóteses sobre o assunto.

## DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE: A BUSCA DE UMA NOVA FORMA DE SOCIABILIDADE

Num texto de 1939, Norbert Elias reconhecia a ligação fundamental entre “indivíduo” e “sociedade” (duas faces da mesma moeda, como costumava dizer), apontando, contudo, para uma configuração em que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se tornava livre dos constrangimentos do passado, ficava “obrigado” a usar sua liberdade individual, “condenado” a tomar decisões por si mesmo. Essa nova configuração era compatível com as tendências da civilização ocidental, calcadas na livre competição econômica e política e associadas ao declínio dos controles sociais proporcionados pelos estamentos, pelas famílias, pelas religiões e pelas comunidades locais. (ELIAS, 1974)

Essa tese foi retomada, em 2000, por Zygmunt Bauman. Para esse autor, a individualização, enquanto processo imanente à modernidade, não significou, nos seus primórdios, um esgarçamento total das relações sociais, mostrando-se, ao contrário, compatível com a racionalidade dos empresários, na fase de consolidação da sociedade burguesa, como o demonstra a análise clássica de Max Weber das relações entre a ética protestante e o espírito capitalista. A estruturação das formas de vida, no nível das classes detentoras da riqueza econômica, dependia diretamente das iniciativas e da dedicação individuais, muito mais do que à organização e mobilização coletivas. Situação que contrastava com a dos trabalhadores pobres, cujas conquistas, defensivas ou revolucionárias, estavam sempre ligadas a ações coletivas. O fato é que, historicamente, as sociedades construídas sob o signo da modernidade, pelo menos as mais avançadas entre elas, lograram alcançar certa “ordem”, a despeito das tensões e conflitos, latentes ou manifestos. Empresários e trabalhadores formaram suas próprias instituições – financeiras, sindicais, políticas, culturais – as quais são dotadas de solidez e permanência no tempo, verdadeiras tradições implantadas no seio da modernidade. Intermediando as relações entre uns e outros, colocava-se o Estado, árbitro e garantidor de direitos individuais e coletivos. (GIDDENS, 1991; BAUMAN, 2001)

Essa forma de ordenar as sociedades garantiu por um tempo razoável a compatibilização entre os interesses individuais e aqueles que se manifestavam em nível coletivo. O que Bauman chama de “modernidade sólida” corresponde a um processo de concertação das relações sociais em que a liberdade de ação e expressão dos indivíduos permanecia ligada a instituições que conferiam senti-

do e davam finalidades relativamente estáveis àquela ação.

Manifestações de barbárie, como o nazismo, o fascismo e as guerras, não conseguiram destruir essa forma de ordenação social. Ela possibilitava a um número significativo de indivíduos, embora não a todos, algumas “certezas” e “garantias”, como continuidade de emprego e/ou de rendas, ascensão profissional, acesso ao mercado de consumo, previdência social etc. Evidentemente, tais benesses continuaram ausentes em muitas sociedades; mas o “modelo” permaneceu durante muito tempo inspirador de ações privadas e estatais, mesmo sob o socialismo. (BAUMAN, 2001)

A “modernidade líquida”, nos termos postos por Bauman, corresponde não só a um novo modelo de sociabilidade, mas a uma realidade histórica que é o resultado concreto da confluência de várias transformações macro-sociais: numa ponta do processo, as crises do mundo capitalista, que levaram à criação de novas formas de acumulação, de estruturação da produção e de gestão do trabalho (globalização, toyotismo, informatização, flexibilização de direitos trabalhistas etc.); na outra ponta, a decadência e o colapso final do sistema socialista soviético. Tudo o que era, ou parecia ser, sólido “derreteu-se”, liquefez-se, na expressão daquele autor. Nessa nova configuração, o que impera, afinal, é uma espécie de “desordem”, uma situação aparentemente caótica, em que os indivíduos como tal sentem-se desgarrados, isolados, desconectados de quaisquer certezas ou objetivos estáveis.

Trata-se de um mundo paradoxal, no qual os meios potencialmente à disposição de todos atingiram graus de aperfeiçoamento notáveis, mas se confrontam com uma plethora de fins e valores concorrentes, o que torna, se não impossível, pelo menos difícil o exercício da escolha racional. A modernidade, que sempre se caracterizou pela rapidez das transformações, acelera-se de maneira extraordinária. As possibilidades de acomodação ou de ajustamento individual às transformações estreitam-se, tornam-se privilégios de poucos. Ao mesmo tempo em que sentem reduzidas suas chances de construir uma trajetória de vida coerente, os indivíduos são crescentemente atraídos por formas compulsivas de consumismo. Some-se a isso a perda de eficácia das instituições tradicionais, a exemplo dos sindicatos e partidos políticos, e a redução do papel do Estado, particularmente o recuo em relação às políticas de bem-estar social, e se terá um quadro da fragmentação e do esgarçamento das relações sociais. No mundo da modernidade líquida, tudo parece perder o “sentido”, especialmente aquilo que, no passado, significava para os indivíduos fontes de

segurança existencial e coletiva. Nesse mundo, o ideal da comunidade torna-se cada vez mais distante; está em alta o individualismo extremo; crescem as oportunidades da violência. (BAUMAN, 2001)

Como essa ordem ou, melhor dizendo, “desordem” de coisas se reflete no universo das religiões? Refletindo sobre a realidade brasileira deste início de século, Mariana Cortês considera que o movimento de mudanças religiosas retratado por Camargo nos anos 60, com sua referência a “conversões racionais”, correspondia ainda a um quadro de modernidade sólida, em que oportunidades de melhoria de vida ainda se abriam para certos setores da população dos grandes centros urbanos. Uma situação diferente, segundo a autora, se manifestaria hoje, nesses mesmos centros, onde as instituições perderam sua capacidade de oferecer um eixo sólido para os comportamentos e um individualismo feroz se instala, na base do “salve-se quem puder”. Muitas experiências religiosas seriam, dessa forma, simples recursos para os indivíduos preservarem-se num mundo caótico e sem sentido. (CÔRTEZ, 2007)

Visões não exatamente opostas, mas, pelo menos, nuançadas da atual configuração das sociedades, entretanto, são possíveis. Menos enfático quanto aos efeitos devastadores da individualização e da perda de referenciais coletivos, embora reconheça a existência desses processos, Giddens dedica uma boa parte de sua obra a esmiuçar o papel das tradições nas sociedades precedentes e na atual fase da modernidade, que ele prefere chamar de “modernidade reflexiva” ou simplesmente de “sociedade pós-tradicional”. A tradição, como Giddens a concebe, não se refere a crenças ou práticas sociais específicas. A tradição é uma forma de articular crenças e práticas, tendo como referencial o passado, mas podendo também visar o futuro. Tradição é rotina, supõe repetição, mas não deve ser confundida com os hábitos puramente individuais, porque ela supõe um referencial, uma base e um modo de expressão coletiva. A tradição está ligada à memória coletiva, envolve rituais e tem “uma força de união que combina conteúdo moral e emocional”. Não é uma resposta a estímulos irracionais, estando sempre ligada a certos conteúdos significativos – uma “verdade formular” – e possui os seus “guardiães” – idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos. Nas sociedades pré-modernas, as tradições constituíam o centro da vida coletiva e proporcionavam segurança existencial para os indivíduos. (GIDDENS, 1991)

A modernidade, segundo Giddens, expressou-se, desde o início, como uma luta contra “a tradição”, em nome da razão e da emancipação individual

e coletiva. Não logrou, porém, acabar com as tradições. Destruuiu algumas, é verdade; alterou outras tantas; “inventou” algumas também. O que importa, porém, é destacar que a modernidade estabeleceu um novo relacionamento da sociedade com a tradição, deslocando esta última da posição central que ocupava no contexto pré-moderno. A tradição também foi submetida aos mesmos critérios de avaliação e escolha racionais característicos da modernidade em geral. No atual contexto da modernidade, a “reflexividade”, que é a capacidade de reavaliar as experiências do passado, em função das exigências do presente e projetos futuros, à luz do conhecimento disponível, tem-se potencializado. Para se manterem, as tradições precisam “justificar-se”, exibir as suas razões de ser, tornarem-se plausíveis perante a sociedade. Outro fato notável é que nenhuma tradição monopoliza, solitariamente, as atenções, em um contexto de pluralidade. As novas condições vigentes exigem uma abertura ao diálogo, à troca de informações, o que é facilitado pela globalização em curso e pelas novas tecnologias de comunicação. As tradições não podem mais se aferrar aos contextos locais, de forma exclusiva, já que os vínculos entre o local e o global estão se acentuando. Todas essas considerações levam a uma conclusão:

*A sociedade pós-tradicional é um ponto final, mas é também um início, um universo de ação e experiência verdadeiramente novo. Que tipo de ordem social ela é ou pode se tornar? (...) É uma sociedade em que os elos sociais têm efetivamente de ser feitos, e não herdados do passado – nos âmbitos pessoal e coletivo este é um empreendimento pesado e difícil, mas também um empreendimento que contém a promessa de grandes recompensas. (...) Como humanidade coletiva, não estamos condenados à irreparável fragmentação nem, por outro lado, estamos confinados à jaula de ferro da imaginação de Max Weber.<sup>1</sup> Além da compulsividade<sup>2</sup> está a oportunidade de se desenvolverem formas autênticas de vida humana que pouco devem às verdades formulares da tradição, mas nas quais a defesa da tradição também tem um papel importante.” (GIDDENS, 1997. p.130 - 131.)*

<sup>1</sup> Para Weber, a burocratização da vida social, apesar do seu potencial racionalizador e “científico”, poderia ter como efeito indesejável o encerramento dos indivíduos em formas rígidas de organização.

<sup>2</sup> Giddens refere-se à compulsividade do consumo, típica da sociedade atual.

## AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS EM TEMPOS DE SOLIDÃO

Alguns casos referidos à realidade brasileira são suficientes para mostrar como as tradições podem manter-se, seja através da repetição cultural, que afeta gerações inteiras, seja através de formas criativas de ajustamento temporal e espacial, que atingem segmentos determinados, porém expressivos, da comunidade católica.

Romarias ou peregrinações a locais considerados sagrados são manifestações tradicionais em muitas religiões. No catolicismo, elas remontam aos primeiros tempos de expansão da fé, tendo sido mantidas e até revigoradas em muitos países. No Brasil, elas foram introduzidas no período colonial, como expressão do chamado “catolicismo popular”, submetidas, desde o início do século XX, a um controle mais rígido por parte da Igreja oficial. (OLIVEIRA, 1985)

Na região do Triângulo Mineiro, há uma romaria famosa. Segundo as informações disponíveis, as peregrinações a Água Suja, povoado constituído em torno de um garimpo de diamantes, hoje município de Romaria, tiveram início em 1870 com a construção de uma capela dedicada a Nossa Senhora da Abadia. No princípio do século XX, sob a direção dos padres agostinianos recoletos, a igreja então edificada adquiriu o status de santuário. (BONESSO, 2000) O município de Romaria tornou-se um centro de peregrinações da região do Triângulo Mineiro, caracterizado por atividades religiosas intermitentes, em geral concentradas num calendário de festas populares, de origem não só católica, mas também, algumas delas, frutos da influência afro-brasileira. As peregrinações, contudo, representam a manifestação religiosa mais importante, sendo seu ponto alto a grande festa de Nossa Senhora da Abadia, realizada no dia 15 de agosto, dia santo regional. (SOUSA, 2002)

Comentando o sentido manifesto dessas peregrinações, assim se expressa Bonesso: “Milhares de romeiros peregrinam em direção aos santuários, principalmente durante a época festiva, que na maioria das vezes coincide com o dia do santo padroeiro. Os motivos externados para deslocar-se e ir à festa são muitos: pagar promessas, agradecer graças em geral, penitenciar, louvar, rezar, meditar, reforçar votos e promessas cumpridas, antecipar graças a serem alcançadas, acompanhar outros penitentes, dançar, beber, namorar.” (op.cit., p.27) O autor destaca, nesse conjunto heterogêneo de motivações, aquelas dotadas de conteúdo propriamente sacral ou místico, especialmente o voto e a

promessa. “O voto significa uma relação mais duradoura com Nossa Senhora da Abadia, um elo que o romeiro mantém com a santa, enquanto a promessa tem um sentido de comprometimento a ‘curto prazo’, uma ‘relação contratual’. Esses dois sentidos de peregrinação estão associados a graças ou milagres alcançados pelos romeiros, mais freqüentemente nos dramas do espaço social doméstico. Mesmo promessas projetadas sobre problemas observados no âmbito da sociedade mais ampla quase sempre se originam e se localizam em pessoas da família dos romeiros.” (p.30) E mais: “[...] o sentido místico de pedir a Nossa Senhora da Abadia uma graça ou milagre está totalmente relacionado, em ordem de importância e maior freqüência, com problemas de saúde pessoal e familiar, dificuldades econômicas e dificuldades afetivas.” (p. 30)

A romaria põe em jogo uma relação que reproduz, no plano simbólico, antigas instituições sociais, horizontalizadas, do Brasil rural, como, por exemplo, a instituição do compadrio: nesta, pessoas pobres e desvalidas escolhem um padrinho rico e capaz de lhes dar proteção nas dificuldades da vida, em troca de sua lealdade. (OLIVEIRA, 1985) O problema é que, com a urbanização e a modernização da sociedade brasileira, os antigos suportes sociais e culturais que davam razão de ser a práticas católicas como as romarias desapareceram ou se alteraram. Como explicar, então, a persistência da tradição das romarias? Bonesso procura dar uma resposta em seu trabalho. Manter as tradições é algo que interessa à Igreja como instituição, na medida em que as tradições servem como elemento de agregação social e de reforço da própria estrutura religiosa. Mas, tanto as instâncias clericais, que zelam pela pureza dos rituais e da eficácia das crenças, quanto a massa de leigos que participam desses rituais e comungam dessas crenças, sabem da inevitabilidade das mudanças e das adaptações. “Dessa forma”, diz Bonesso, “cria-se uma dialética tensa nos rituais, entre as formas associadas à manutenção da estrutura de longa duração e a necessidade de reinventar novas práticas e representações, condizentes com as mudanças do mundo.” (2000, p. 35)

Faz parte dessas transformações, no âmbito das romarias tradicionais, o reforço que se dá às festas a elas associadas, eventos de caráter massivo e espetacular. A organização dessas festas deixa de ser algo eminentemente espontâneo e aleatório, adquirindo traços de uma “negociação” continuada entre certos grupos de leigos, clero, empresas comerciais e de serviços, administração pública etc. Hoje, a romaria em devoção a Nossa Senhora da Abadia é um evento que conta com o apoio de uma rede de suporte físico, responsável

em parte pela assistência aos romeiros durante a caminhada, bem como apoio comercial, político etc., havendo até tentativas, registradas na imprensa regional, de se transformar essa romaria em algo semelhante a um “caminho de Santiago”, uma referência à peregrinação a Santiago de Compostela, Espanha. Essa pleora de interesses envolvidos, como mostra Bonesso, faz com que o sentido “popular” da romaria e das festas que lhe são associadas se modifique, perdendo, em parte, sua força diante daquilo que é “oficial”, “organizado”, “moderno”. Entretanto, esse sentido não desaparece. O que é tradicional e popular ao mesmo tempo sofre inovações, desdobra-se em novos significados, talvez porque os “problemas” hoje enfrentados diferem daqueles existentes no passado, sendo, contudo, igualmente acolhidos por esta forma de prática religiosa. A inovação garante a sobrevivência da tradição.

Mais do que sua sobrevivência, há um aspecto importante ligado às romarias que chama a atenção. As romarias sempre estiveram, mais do que qualquer outra prática religiosa, abertas às demandas e interesses dos indivíduos – aliás, essa é a essência dos contratos ou alianças entre os santos populares e seus devotos. Os conteúdos dessas demandas é que mudam, com o passar do tempo, sem que as romarias deixem de ser, igualmente, experiências compartilhadas, coletivamente organizadas e produtos, agora e sempre, da vida em sociedade.

O segundo caso que vamos discutir é bem diferente. Para alguns, o Movimento de Renovação Carismática não representa uma continuidade das tradições católicas, sendo, ao contrário, uma ruptura com elas e uma inovação radical. Nosso ponto de vista é de que se trata de uma mudança inovadora nas práticas religiosas, uma adaptação aos novos tempos, visando, essencialmente, à preservação de conteúdos doutrinários tradicionais.

O MRCC surgiu em 1967, a partir de um grupo de universitários católicos leigos, que se reunia na cidade de Pittsburgh, Pensilvânia (EUA), para viver experiências de “avivamento” de sua fé pessoal. Esse grupo inspirava-se em experiências semelhantes já incorporadas pelos protestantes americanos a partir dos anos 1950. Para Reginaldo Prandi trata-se de um movimento essencialmente leigo, embora encampado, não sem resistências, pela hierarquia católica. Foi introduzido no Brasil no final da década de 1970, num contexto marcado pela influência declinante dos movimentos progressistas ligados às Comunidades Eclesiais de Base e pelo avanço das igrejas evangélicas pentecostais. (PRANDI, 1996).

Alguns viram no MRCC um conteúdo conservador, que estaria ligado

à forma de espiritualidade estimulada pelo movimento – busca de uma resposta a inquietações individuais, desligadas de preocupações com os rumos da sociedade e com a dimensão política – e ao reforço de posturas relacionadas à moralidade, à sexualidade e ao papel tradicional da família. (PRANDI, 1996)

Entretanto, fora desse contexto de tensões entre progressismo e conservadorismo, que já exibiu uma relevância política e teológica maior em outras épocas, dentro e fora da Igreja, é possível reconhecer no movimento carismático uma contribuição importante para a análise das relações entre tradições e pós-modernidade.

Uma pesquisa realizada em 2001 e 2002 por Elaine Gonçalves Alves sobre um grupo de oração carismático de Uberlândia permite-nos entender como se articulam os aspectos tradicionais da prática religiosa e aqueles decorrentes da “abertura” do catolicismo aos problemas da modernidade contemporânea. Essa abertura significa, fundamentalmente, que o catolicismo, de certa forma, enfrenta algumas conseqüências dessa modernidade no seu próprio terreno, vale dizer, no terreno das angústias, das perplexidades e da “falta de sentido” decorrentes da individualização acelerada. O que o trabalho procura mostrar, ainda que de forma não definitiva, é a possibilidade de recorrência das tradições e, especialmente, do sentido coletivo da religião em “tempos de solidão”.

Na referida investigação, chamou a atenção da pesquisadora o predomínio de participantes jovens – uma média de 70% na faixa entre os 16 e os 27 anos de idade. Esse dado permitiu-lhe, então, sustentar a hipótese “de que a proposta do Movimento Carismático, por apresentar-se como renovadora em relação à prática católica tradicional, exerce maior atração sobre os indivíduos mais jovens, numa fase em que estes procuram um sentido ou um ‘significado’ mais profundo para suas próprias vidas”. (ALVES, 2002, p.8)

Buscando as razões mais profundas dessa atração do MRCC sobre a juventude, Brito constatou a efetividade da noção de “sagrado”, formulada por Durkheim em termos de sua oposição ao “profano”, e entendida por Peter Berger como “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele”, poder esse que “é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam domesticados e as forças aproveitadas para as necessidades cotidianas” (P.BERGER, 1985, *apud* ALVES, 2002, p.7). Foi possível relacionar a sacralidade do culto carismático aos “dons” ou “carismas” - das línguas, da interpretação das línguas, da sa-

bedoria, do discernimento, das curas, dos milagres etc.- que se acredita serem doados pelo Espírito Santo.

Uma das conclusões do referido estudo é que o MRCC, entre todas as iniciativas religiosas mais recentes no campo católico, é aquela que está mais próxima das tendências individualizantes da modernidade avançada. Ao relativizar o potencial da religião para tratar, à sua maneira, dos problemas sociais e políticos abrangentes, e enfatizar a importância dos “dons” ou “carismas” pessoais, o movimento carismático abre-se ao indivíduo, às suas demandas e problemáticas próprias. A “reenergização” da fé passa pelo engajamento de cada indivíduo em particular, da sintonia “espiritual” de cada um com os conteúdos do sistema religioso. Além do mais, a adesão ao movimento significa, concretamente, uma “conversão” individual a uma modalidade de prática diferenciada, ainda que no seio da mesma religião. Entretanto, como Alves mostra em sua pesquisa, a estrutura e o funcionamento do grupo de oração carismático afastam essa experiência religiosa de um “revival” em massa, na medida em que criam vínculos, compromissos entre os participantes, e, mais do que isso, reforçam os elos desses participantes com símbolos, práticas e valores católicos tradicionais. Um exemplo marcante é o renovado culto a Maria, que opõe radicalmente os carismáticos aos pentecostais, assim como a ênfase nos valores familiares e morais ortodoxos, com rejeição do homossexualismo e do sexo antes do casamento, e nos deveres de assistência caritativa. (ALVES, 2002)<sup>3</sup>

É reveladora a frase com que Alves encerra seu relatório de pesquisa, marcando as contradições, próprias do mundo atual, entre a busca de respostas individualizadas às angústias das pessoas e o encontro, afinal, do sentido coletivo e tradicional da religião. Diz Alves:

*A fé no imponderável, no milagre e, portanto, um retorno ao místico, ao reencantamento religioso através da magia, parece ser o recurso plausível utilizado pelo homem na busca de uma resposta e justificativas frente às vicissitudes do mundo moderno. Os homens buscam no sobrenatural respostas para os seus problemas e, não raro, obtêm sucesso. E esse ‘conversar’ com as forças divinas parece preencher o vazio provocado por realidades opressoras eivadas de individualismo e solidão. (2002, p.22)*

<sup>3</sup> Nesta análise, restringimo-nos às experiências relatadas quanto ao grupo de oração pesquisado. Não incluímos a questão dos cultos públicos de massa organizados por alguns líderes do MRCC, nos quais se evidencia uma dimensão espetacular.

O terceiro caso a merecer nossos comentários refere-se aos grupos de oração a Nossa Senhora Desatadora dos Nós. Curiosa a história dessa devoção particular, especialmente o caso brasileiro. Informações ainda a serem confirmadas dizem que o culto nasceu, modestamente, na cidade de Augsburg, Alemanha, por volta de 1700. Um pintor desconhecido fez um quadro representando a virgem com uma nova roupagem e significado. O quadro teria sido pintado sob inspiração de uma frase de Santo Irineu, bispo de Lyon, na França, cerca de mil e quinhentos anos antes: “Eva, por sua desobediência, atou o nó da desgraça para o gênero humano; ao contrário, Maria, por sua obediência, o desatou!”. O quadro foi então doado pela família Langenmantel, em retribuição a uma graça recebida, à pequena igreja de St. Peter em Perlach, administrada pelos padres jesuítas. De qualquer forma, é fato que, na Alemanha, essa devoção pouco prosperou, embora tenham sido posteriormente construídos locais de culto específico, como a pequena capela existente na cidade de Tregist. Cerca de três séculos após aquele primeiro fato artístico-religioso, teve início um movimento devocional em torno da Desatadora na América Latina, começando pela Argentina, e extrapolando para outras regiões do mundo, estando hoje presente inclusive nos Estados Unidos. O movimento é estimulado pela Irmandade Internacional da Virgem Maria que Desata os Nós, dirigida pelo padre Mario H. Ibertis Rivera.

No Brasil, essa devoção teve início no final de 1999, no Santuário Maria Porta do Céu, em Campinas, Estado de São Paulo, por iniciativa do casal Denis e Suzel Frem Bourgerie.<sup>4</sup> Com base, principalmente, nas sugestões de Giddens (1991; 1997), consideramos a devoção à Desatadora um caso de “tradição reinventada”, compatível com os tempos de globalização e pós-modernidade. A partir de práticas discretas e localizadas, iniciativas de determinados grupos sociais de classe média dão a essa devoção uma extensão e um significado mais atualizado. O que está em foco é a continuidade do próprio marianismo, o culto milenar à Virgem Maria, poderosa expressão do imaginário coletivo e que sempre ocupou, no seio do catolicismo, um lugar privilegiado. Às “muitas Marias” que vivificam o culto católico à mãe de Deus são variados significantes que remetem a um mesmo significado básico, tradicional, que se vê constantemente reafirmado. (BOYER, 2000).

Uma pesquisa exploratória de um grupo de oração à Desatadora<sup>5</sup>, em

<sup>4</sup> Cf. [www.saocristovaoudi.org.br/devocao](http://www.saocristovaoudi.org.br/devocao); e [www.edicoeslogos.com.historia/index](http://www.edicoeslogos.com.historia/index)

<sup>5</sup> Vide MICHELOTO, 2006.

Uberlândia, cujo culto semanal chega a atrair cerca de mil e quinhentos participantes, permitiu levantar vários aspectos que confirmam a função ao mesmo tempo tradicional e inovadora dessa iniciativa. Diferentemente dos cultos pentecostais, que valorizam a emocionalidade e práticas de caráter revivalista, o culto a Nossa Senhora Desatadora dos Nós alterna momentos de ritual bem comportado (sem valor sacramental), de oração, de reflexão (tendo os textos bíblicos ou a evocação de Nossa Senhora como motes), de confraternização, de enlevo através da música, de louvor contido e de recolhimento. Uma inovação é a técnica de relaxamento inicial dos participantes, espécie de preparação psico-somática visando à “harmonia entre corpo e espírito”. Tais práticas são conduzidas por leigos, que ressaltam constantemente, no decorrer do culto, as qualidades da Desatadora: mãe carinhosa e bondosa, protetora dos fracos e necessitados, ao mesmo tempo humilde e poderosa, pronta a “desatar os nós” da vida de cada um.<sup>6</sup> Em todos os momentos, lembra-se aos participantes a condição de intercessora da Virgem, em harmonia com o ensinamento tradicional católico.

Numa perspectiva sociológica, constata-se que os participantes da devoção à Desatadora dos Nós<sup>7</sup> vivenciam determinados problemas, de origem coletiva ou individual, e nutrem a esperança de solução desses problemas através da mediação privilegiada de Nossa Senhora. Afloram problemas relacionados com as tensões na vida familiar : as desavenças entre marido e mulher, entre irmãos ou entre pais e filhos. Citam-se, também, dificuldades financeiras, desemprego, envolvimento com drogas etc. Nota-se, aqui, uma semelhança entre essa forma de devoção e aquela das romarias, no sentido de um compromisso pessoal entre o devoto e a santa, nutrindo-se, nos dois casos, a expectativa de uma graça. Entretanto, não há manifestação pública de promessas feitas, nem do atendimento dessas promessas: tanto os pedidos à Desatadora, quanto o reconhecimento das graças concedidas, são feitos de forma discreta e anônima.

Numa perspectiva abrangente, talvez possamos considerar o culto a Nossa Senhora Desatadora dos Nós uma iniciativa a meio caminho entre as práticas religiosas do passado e o novo estilo de atuação inaugurado pelo movimento carismático. Algumas modificações nas práticas possibilitam eficácia semelhante na manutenção dos significados religiosos fundamentais do catoli-

---

<sup>6</sup> Os nós simbolizam o pecado original e os pecados da vida cotidiana, que impedem os indivíduos de alcançar as graças divinas.

<sup>7</sup> O culto coletivo semanal é associado à novena, que reafirma os compromissos dos devotos com a Desatadora, e por atividades organizadas, com circulação da imagem da santa entre as casas dos membros orantes e as “escutas” ou atendimentos individuais aos devotos mais necessitados.

cismo, assim como manter certo poder de agregação, igualmente trabalhando os vínculos entre situações individuais e formas coletivas de vida.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Elaine Gonçalves. *A renovação carismática em Uberlândia: ritos, gestos e ações, espaço de fé e solidariedade em tempos de solidão*. 2002. 28 f. Iniciação Científica. Universidade Federal de Uberlândia, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Orientador: Prof. Dr. Antônio Ricardo Micheloto. Revisto e reeditado em Abril/2008

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 260 p.

BONESSO, Márcio. *Romeiros da Água Suja: os caminhantes das culturas populares em Romaria-MG*. Uberlândia: Departamento de Ciências Sociais/ UFU, 2000. 92 p. (Monografia de graduação)

BOYER, Marie- France. *Culto e imagem da virgem*. Trad. de P. Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador*. São Paulo, Aderaldo & Rothschild; ANPOCS, 2007. 253 p.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991. 180 p.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Giddens, A. ; Beck, U. ; Lash, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. p. 72-133.

JACOB, Cesar Romero; Hees, D.R.; Waniez, P.; Brustlein, V. (org.). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. 248 p.

MICHELOTO, Antonio R. As filhas da Desatadora: pós-modernidade, tradições, participação das mulheres e imagens femininas em um culto católico. *Caderno Espaço Feminino*. CDHIS-UFU. Vol.15, n.18, out. 2006. p.107-125.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985. 360 p.

PIERUCCI, Antonio F. ; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Os católicos carismáticos: reação da Igreja conservadora*. São Paulo, 1996. 118 p. (mimeo)

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. *Teoria & Sociedade*. Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG. Belo Horizonte, n.4, 1999. p. 213-245.

SOUSA, Geovane da Silva. *Religião e organização do espaço num centro de peregrinação: o caso de Romaria, MG*. Uberlândia: Departamento de Geografia/UFU, 2002. (Dissertação de Mestrado)

*Recebido em 7.5.2008*