Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Ypuan Garcia Costa

***“Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre
católicos na cidade de São Paulo***

(versão corrigida)

São Paulo

2017

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Ypuan Garcia Costa

**“Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre
católicos na cidade de São Paulo**

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em
Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Paula Montero

De acordo
Paula Montero

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Costa, Ypuan Garcia
C837a Abertura para Deus e "brecha" para o demônio: a
"libertação" entre católicos na cidade de São Paulo /
Ypuan Garcia Costa ; orientadora Paula Montero. -
São Paulo, 2017.
464 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Catolicismo. 2. Libertação. 3. Abertura. I.
Montero, Paula, orient. II. Título.

Costa, Ypuan Garcia. ***“Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre católicos na cidade de São Paulo.***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em 8 de março de 2017

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Paula Montero (orientadora, PPGAS-USP)

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (PPGAS-UFRGS)

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez (PPGAS-UFSC)

Prof. Dr. Amir Geiger (PPGMS-UNIRIO)

Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani (PPGAS-USP)

Para Ciméa

Para Deusimar

Para Zilda

Para Rosa e José Octávio

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) - processo nº 2012/13750-5 - pela concessão da bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa concedida até setembro de 2012.

Às funcionárias e aos funcionários do PPGAS-USP que ao longo dos anos sempre deram conta de todos os pepinos. Agradeço a Soraya, Ivanete, Rose, Celso e Edinaldo. Às professoras e aos professores: Fernanda Peixoto, Laura Moutinho, Sylvia Caiuby Novaes, José Guilherme C. Magnani, Marcio Silva, Dominique Gallois, Marta Amoroso, Lília K. M. Schwarcz, Marcelo Simão Mercante, Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Marcelo Tavares Natividade.

À professora Ana Claudia Duarte Rocha Marques e ao professor Marcelo Tavares Natividade, pelos apontamentos valiosos para o avanço do trabalho no exame de qualificação.

Aos professores que integraram a banca de defesa: Carlos Alberto Steil, Oscar Calavia Sáez, Amir Geiger, José Guilherme Cantor Magnani. Seus comentários, críticas e sugestões muito contribuíram para esta versão da tese.

Aos meus pais, Rosa e José Octávio, por toda a vida que entregaram para que eu pudesse ir adiante. Ao meu irmão e amigo, Aruanã (e minha cunhada Eleonora), por ter “segurado a onda” comigo nos momentos de aflição. Aos meus tios, Sílvio, Januário, Zilda, Cláudia, José Luís, Ana e Lenita. À minha avó, Irene. Aos meus primos, Tainá, Raoni, Aruan, Janaína e Júlio.

A Uirá, meu quase irmão, o meu obrigado pelo incentivo, pela acolhida em São Paulo, pelo ombro, pelas noites ao som de Jorge Aragão.

A Rita, Tomé e Letícia, por todos os momentos em que estive com vocês em São Paulo.

À Fabiana Maizza, pela compreensão nos momentos finais da redação da tese.

À Ciméa, por todo amor e carinho que dedicou à tese e, por conseguinte, a mim. Eu sei que você deu o seu melhor por tudo...

A Otávio Velho, pelo carinho e atenção.

A todos os amigos que sempre estiveram e que entraram na vida: Toni, Cristhian, Rafael, Bernardo, Alexandre, Marcelo, Celau, Theou, Alvito, Heitor, Theresa, Bruno, Mariana, Renata, Léo, Renatinha, Affonso, Miguel, Fanny, Maria Elvira, Simone, Ricardo, Antônio, Eduardo, Adalton, Inaiara, Vanessa, Tuca, Alessandro, Bolinha, Joana, Carina, Diana, Andréia, Cardoso, Iago, Léo, Ian, Luiz Eduardo, Branca, Aristóteles, Larissa, Renato, Arieih.

À Paula Montero, tenho muitíssimo a agradecer, o que vai além de sua inestimável orientação. Agradeço pela acolhida em terras paulistas, pela confiança, paciência, apoio e, sobretudo, por ter me incentivado a “dar o melhor”. Meu especial agradecimento aos irmãos descritivos e classificatórios de orientação: Jacqueline M. Teixeira, Leonardo Siqueira Antônio, Milton Bortoleto, Melvina Araújo, Eduardo Dullo, Sabrina Almeida, Alexandre Oviedo, Rafael Quintanilha, Vitor Bortoleto, Edilson Teles, Carlos Gutierrez, Henrique Antunes, Helena Manfrinato, Lilian Sales.

Aos companheiros de turma e de PPGAS: Lígia Rodrigues, Ramon Reis, Rafael Pansica, Mayã Martins, Diana Paolo, Ricardo Teperman, Gabriel Pugliese, Rosenilton Oliveira, Pedro Lopes, Vítor Grunvald, Nicolau Dela Bandera, Fernanda Lucchesi, Edson Tosta Matarezio, Daniela Alfonsi, Andrea Cavalheiro, Vinícius Spira, Yuri Bassichetto, Amanda Nunes, Gleicy M. da Silva, Juliana Rosalen, Joana Cabral de Oliveira, Leonardo Braga, Augusto Ventura, Fernanda Kalianny.

Aos que caminharam junto comigo: Homero, Ariel, Majóí, Cris e Marco.

À Lorena Avellar, pela generosidade.

À Jacqueline M. Teixeira, pela sensibilidade.

À Angélica Pierina S. Jacinto, sem você seria bem difícil ter iniciado a pesquisa.

A todas as pessoas que se dispuseram a comentar a pesquisa nas ocasiões em que ela foi apresentada em seminários e congressos.

A todos os amigos e amigas que fiz ao longo do trabalho de campo. Jamais esquecerei de vocês por toda a vida, afinal “*só se ganha vida com vida*”.

Sua costa é um aglomerado de escudos, cujas juntas são estreitamente ligadas: uma encaixa na outra, nem sequer o ar passa entre elas; uma adere tão bem à outra, que são encaixadas sem se poderem desunir. Seu espirro faz jorrar a luz e seus olhos são como as pálpebras da aurora. De sua goela saem chamas e escapam centelhas ardentes. De suas ventas sai fumaça como de uma panela que ferve em chamas. Seu hálito queima como brasa e a chama jorra de sua goela. Em seu pescoço reside sua força, diante dele salta o espanto. As dobras de seus músculos são aderentes, esticadas sobre ele, elas são inabaláveis. Firme como a pedra é seu coração, firme como a mó fixa de um moinho.

Resumo

Esta tese, que provém de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2013 e 2016 com um coletivo de cristãos que se concentram em um grupo de oração e uma comunidade católica na cidade de São Paulo/SP, tem como eixo o tema da “*libertação*”. O problema a que a tese se dedica é descrever um modo de existência no qual “*libertar*” não é se afastar, se separar, se emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. Com base nas experiências desses católicos, proponho que a “*libertação*” não é um evento, mas a manutenção da “*caminhada*” com Deus. Em suma, trata-se de um percurso que não visa à liberdade e à autonomia do indivíduo, mas sim à aliança com a divindade. Esta incita a violência do demônio, que busca abrir uma “*brecha*” na “*abertura para Deus*” que é própria da “*libertação*.” A consideração do caráter comungatório da relação com a divindade e da oposição demoníaca a esse vínculo constitui o fio condutor da etnografia, que analisa suas reverberações nas seguintes instâncias: nos modos de falar; na filiação a Deus e em suas consequências no parentesco humano; na cura de mal-estares variados; nos modos de se relacionar com outras pessoas por meio da caridade; e na inevitabilidade da proliferação de intenções desconhecidas nos objetos que fazem parte do dia-a-dia. Todas elas me levam a postular que a onipresença de Deus (que “*está em tudo*”) e a quase onipresença do demônio (que “*pode estar em tudo*”) só são possíveis em um mundo cuja qualidade fundamental consiste em ser “aberto”.

Palavras-chave: Catolicismo, libertação, abertura.

Abstract

This dissertation is an ethnographic study concerning the “*deliverance from demons*” among Christians who gather in a prayer group and/or are members of a Catholic community in São Paulo/SP, Brazil. Based on fieldwork developed between 2013 and 2016, its aim is to describe a mode of existence in which “*to deliver*” is not to ditch, to separate, or to emancipate, but rather to attach, to become closer, and to commit oneself ever more intensely to God. Predicated on this, I argue that “*deliverance*” is not an event, but a life-long commitment to “walk” with God. Consequently, it is not a path towards individual freedom and autonomy: it is devoted to strengthen the alliance with divinity and, therefore, instigates the Devil’s efforts to open a “*breach*” in the person’s “*openness to God*”. The communion with God and the demoniacal opposition to it are the thrust of the ethnography, which analyzes its reverberations in the following instances: the ways of speaking; the parental relationship with God and its consequences for human kinship; the cure of various types of malaise; the relationships established through charity work; and the unavoidable presence of unknown intentions in objects that are part of daily life. These analytical steps converge to the proposition that God’s omnipresence (“*in everything*”) and the Devil’s quasi-omnipresence (“*in almost everything*”) can only be possible in a world whose defining quality is being “open”.

Keywords: Catholicism, deliverance, openness.

SUMÁRIO

Introdução	1
“Divisão”, “mistura” e “distinção”	6
Situando o demônio	12
Sobre os “modos de ver”	14
A religião como “parte”	17
Sobre como se hesita, na análise, acerca da existência do demônio	18
“Libertação” e “purificação”	23
É possível “libertar” a “purificação” do domínio da “Ciência”?	25
Retomando a “indagação”	31
A persistência da “abertura”	36
“Abertura”, “brecha” e “fechamento”	39
O Campo	42
Os Capítulos	43
 Capítulo 1. Sem contexto e sem moldura: o problema em pouco mais de trinta minutos	45
1.1 O “jejum” e a “penitência” quaresmais	47
1.2 “Beija o pé do seu irmão. Se ele não merece, beija! Se humilha!”	55
1.3 “Libertação” e “discernimento”	64
Causa e efeito, “ou não”, e a relação entre mais de dois	66
O “discernimento” e o “discernimento”	74
“Fazer junto com” e “a partir de” Deus: a “palavra de ciência”	76
1.4 “Testemunho, partilha, direção espiritual e pregação”	79
 Capítulo 2. O conhecimento como “comunhão”: acerca dos modos de falar contando três	87
2.1 “Deus sabe por que a gente consegue falar...”	89
2.2 “Comunhão”, em lugar de “autotransformação”	101
“Quando eu me preocupo... eu tenho... uma intenção”	105
2.3 Por que “contar três”? A limitação da noção de linguagem ritual	114
“A libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade”	119
2.4 Como se pode “contar três”? Alguns problemas relativos à fenomenologia e ao poder	125
2.5 Juntando as peças do quebra-cabeça, ou como se remeter à religião e ao parentesco	131
 Capítulo 3. “Mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano	139
3.1 Ester	141
“O Corinthians era o meu tudo”	148
“Agora a gente se reúne pra servir a Deus”	151
“Eu vou desvincular o grupo da Renovação Carismática”	161
3.2 Luís	167
“Na minha renúncia, Deus tinha algo melhor pra mim”	168
A tia Ester “foi uma mãe na fé”	169
“A gente precisa caminhar porque a gente precisa ser livre”	171
3.3 “A pessoa deprimida está mais vulnerável a uma inspiração demoníaca”	179
3.4 O “assédio de Satanás” enquanto maneira de conhecer a família	183
Entrepausa: algumas notas acerca da germanidade	184
“A pessoa que convive com a gente já é da família”	186

Eduzinho, Luís e Ricardo	191
3.5 “A paternidade espiritual é um vínculo sagrado...”	195
3.6 “A comunidade é um monte de irmãos juntos...”	205
Capítulo 4. “O caminho que Deus usa pra curar só Ele sabe”: por que a “libertação” não é um ritual	212
4.1 “A minha casa era grande. Morava todo mundo aqui”	213
4.2 A libertação é um ritual?	219
4.3 “Eu, simplesmente, tava numa missa, e Deus me falou: ‘Fale de libertação’”	226
Primeira semana do “Seminário de libertação”: “... a verdade vos libertará”	228
Segunda semana do “Seminário de libertação”: “A liberdade em servir a Deus”	237
Terceira semana do “Seminário de libertação”: “Só o amor liberta”	240
Quarta semana do “Seminário de libertação”: “O perdão que liberta”	243
Quinta semana do “Seminário de libertação”: “O louvor que liberta”	245
4.4 O problema da “cura ritual”	247
“Eu vi Jesus sobre uma cama, mas que Ele se levantava...”	250
“Diante de Deus, vou conversar um pouquinho contigo”	251
“O demônio que impedia a reconciliação foi afastado”	253
“A misericórdia de Deus não vai tirar o meu filho de mim”	255
“Ele vai ser uma testemunha viva de Deus”	257
“Que Deus é esse que levou o meu filho? Como Deus pode fazer isso?”	260
4.5 A “visão”	263
“Não é uma coisa que você maquina”	264
4.6 O “atendimento individual”	268
“Cátia, o demônio às vezes... não deixa a gente falar”	270
“O demônio faz você escutar e ver outra coisa, com outros olhos”	275
“Quando a gente não sabe... Lixo!”	277
“Emily, o que te traz aqui?”	278
“Eu tô precisando de discernimento”	282
Capítulo 5. “Se Tu dizes que estás nos pobres, eu irei Te buscar, Senhor”: a caridade e o regime da troca com Deus	287
5.1 Uma “nova comunidade”	289
“Você tem que encontrar onde está a fundação de Cristo... Aí você escreve”	292
“Eu quero uma comunidade itinerante, uma comunidade que vá pro pau”	297
5.2 “A pessoa tem que viver o carisma num todo”	300
As formas de ser “irmão(ã)”	300
“Satanás tenta entrar na nossa comunidade pra... causar divisão...”	303
“Tem gente que gosta mais de Pastoral de Rua do que de adoração”	306
5.3 “Fazer o bem em nome de Jesus abre os olhos do mundo”	309
“Deus é tão onipresente que... Ele se deixa buscar... nos mais necessitados”	314
“A sequência da libertação... é o amor gratuito por todos aqueles que sofrem”	318
5.4 “Eu te peço, Jesus... que possamos dar água ao Senhor nos mais pobres...”	327
5.5 “A pessoa vai sendo liberta pelo ato da caridade”	334
“Por isso, Ele manifesta assim”	336
“Não vou cobrar de quem quer fazer caridade”	346
Capítulo 6. “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio em um mundo “aberto”: os objetos e as intenções desconhecidas	352
6.1 O demônio sempre se apresenta de uma “forma sedutora”	354

6.2 Justaposição e diferença: matéria, materialidade, objeto e coisa	361
6.3 “O objeto em si pode ser qualquer coisa... que seja ligada diretamente à pessoa”	367
“O casamento... une não só duas pessoas, mas Deus também”	368
“A água em si é água. Ela não tem mais nada que uma bênção imposta sobre ela”	370
6.4 “Intenção” e “abertura”	375
6.5 “Libertação”, e não “exorcismo”	383
“Há uma pessoa aqui que foi oferecida a um espírito de Cão”	384
“Nunca vi aquilo. É novidade. Jesus do céu, essa menina tá com o quê?”	392
6.6 “Libertação” e “precaução”	396
Lourdes, Marília e Elias	398
“Pode estar em tudo”: sorvete, coxinha de galinha, filmadora, motor veicular	407
6.7 Chegando às considerações finais: imagens do demônio em um mundo “aberto”	413
Referências Bibliográficas	425
Anexos	440

Lista de figuras

Diagrama 1:	A família Lima	143
Diagrama 2:	Membros corresidentes da edificação da família Lima que abriga o Grupo de Oração	188
Diagrama 3:	Os(as) “ <i>missionários(as)</i> ” da família Lima que não habitam a edificação onde está o Grupo de Oração	189
Diagrama 4:	A “ <i>paternidade espiritual</i> ”	199
Desenho 1:	A casa de Ana, a “sala” e a “capela”	215
Fotografia 1:	A “ <i>adoração</i> ” no Grupo e a “capela” vista a partir da “sala”	216
Fotografia 2:	Adoração ao Santíssimo Sacramento em um “ <i>Retiro</i> ”	328
Fotografias 3, 4, 5 e 6:	As chagas dos pobres	342-344
Fotografia 7:	“ <i>Lembrança do casamento</i> ”	371
Fotografia 8:	A bênção dos objetos e de pessoas na Procissão de Jesus Sacramentado na Paróquia	390
Fotografias 9 e 10:	A apresentação de objetos para serem abençoados durante a exposição do Santíssimo em um programa televisivo na Rede Século 21	390-391
Desenhos do demônio		417-422
Desenhos das casas		445-446
Manuscrito da pregação de Deise no Grupo de Oração		447-448
O antropólogo na “<i>Pastoral de Rua</i>”		449

Convenções gráficas e textuais

A título de esclarecimento, o texto possui marcações gráficas que indicam que os termos e enunciados entre aspas duplas, em itálico, realçam as expressões das pessoas com quem convivi. Sempre que a origem etnográfica desses mesmos termos e enunciados estiver devidamente esclarecida, eles serão grafados muitas vezes sem aspas duplas e sem itálico quando reaparecerem ao longo do texto. Além disso, procurei manter a coloquialidade e a sintaxe das falas na transcrição de enunciados registrados em gravações e anotações, sempre realizadas mediante autorização. Com o intuito de facilitar a leitura, inseri entre colchetes tanto a forma plena de algumas preposições, pronomes e verbos, quanto os acréscimos a expressões, palavras e frases inacabadas. Uso as aspas duplas, sem itálico, para citações de trabalhos acadêmicos, ênfases ou para ressaltar a diferença entre o mesmo termo como conceito das pessoas com quem pesquisei e como conceito da análise.

Na medida do possível, os verbos foram conjugados no passado. Isso se estendeu para as ações e estados momentâneos das pessoas. Interpolações narrativas e analíticas foram conjugadas no presente. A utilização da conjugação verbal no modo indicativo, no entanto, não denota qualquer reflexão acabada. A finalidade dessas temporalizações distintas foi evitar que a escrita fixasse os eventos descritos em um eterno presente. Este, quando é suscitado pelos meus amigos, surge através da asseveração de que os atributos circunscritos a Deus e ao Diabo são permanentes. Obviamente, as pessoas também falam de si no presente. Nesta dimensão humana, todavia, a atualidade está fadada a se tornar um passado ou a se desfazer ou se recombinar no futuro.

Os nomes e lugares que povoam a tese são, em sua maioria, fictícios. Essa foi a solução encontrada para não criar nenhum constrangimento para as pessoas que não quiseram, ao contrário de outras, ter o nome mencionado. Essa opção foi o modo de evitar qualquer dano pessoal para quem quer que fosse.

As referências bíblicas dispostas no texto correspondem a uma edição de estudos com que fui presenteado pelas pessoas pouco depois de começar a pesquisa. Por fim, as traduções dos textos e dos termos em língua estrangeira que, na bibliografia, constam no original, são de inteira responsabilidade minha.

Introdução

Esta tese tem o propósito de descrever as experiências do que se alinha de “*libertação*” em um coletivo¹ de católicos² na cidade de São Paulo/SP. Entre os anos de 2013 e 2016, acompanhei o Grupo de Oração São Pio (Grupo de Oração ou Grupo) e seu afluente: a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (ou Missão ou comunidade), fundada por Luís, sobrinho materno da iniciadora do Grupo, Ester. A Missão, depois de sua fundação, incorporou o Grupo, que foi decisivo para a sua existência. Considerando que a “*libertação*” persiste tematicamente em numerosos trabalhos acerca de modos de vida cristãos, torna-se relevante suscitar a pouca atenção conferida ao seu caráter vinculativo. Não é incomum, como se verá, que se tome a liberdade enquanto um correlato de autonomia. Esta parece subsumir a “*libertação*” aos desdobramentos da individuação. A tese segue, todavia, uma posição um pouco diferente, visto que busca argumentar que, para os(as) católicos(as) com quem convivi, a liberdade diz respeito a estar cada vez mais próximo da divindade.

Antes de prosseguir é preciso indicar, mesmo que brevemente, o percurso que a pesquisa tomou: inicialmente, eu pretendia estudar a “*libertação de demônios na cura ritual*” da Renovação Carismática Católica (doravante RCC), a partir de seus grupos de oração. A definição desses grupos depende de caracterizar a RCC, o que faço sumariamente agora. A RCC é um movimento no interior da Igreja Católica Apostólica Romana. Sua fundação aconteceu em 1967³, nos Estados Unidos. É considerada uma incorporação de práticas pentecostais ao Catolicismo, dando a ênfase à proliferação dos

¹ O conceito de “coletivo” é um empréstimo de Bruno Latour (2001 [1999]) e tem como desígnio sublinhar, para além da noção de sociedade, um cosmo habitado por meio das associações entre humanos e não-humanos. As pessoas lançam mão do termo “*comunidade*”, mas não uma comunidade estritamente humana, e sim de vínculos constituídos entre seres com naturezas distintas: os santos, os anjos, Deus, o Espírito Santo, Jesus Cristo, a Virgem Maria etc..

² Lanço mão dos termos católico(a), irmão(ã), celibatário(a), amigo(a) e missionário(a) em lugar de “informante”, “interlocutor”, “agente”, “ator”. Tenho o propósito de me afastar de uma retórica que tanto reifica o divisor entre antropólogo(a) e “nativo(a)” quanto cria a ilusão de que, no trabalho de campo, sempre se age como “pesquisador(a)”. Ademais, definir-se geralmente como católico(a) concerne à afirmação de que existe um único Deus e que sua pessoa é trinitária: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O primeiro é o Criador; o segundo, a encarnação do Pai; o terceiro, o Consolador que, na ascensão de Jesus ao Céu, foi enviado sobre a Igreja no dia de Pentecostes: o evento em que a terceira pessoa da Trindade desceu entre os apóstolos e a Virgem Maria (Atos, 2, 1-4). Meus amigos, quando se remetem a cada uma dessas pessoas, falam sempre que elas são um único e mesmo ser. Assinalam que a Virgem Maria é a “*santa mãe de Deus Filho*”. Insistem na presença real de Deus na Eucaristia. Definem a Igreja como o “*Corpo Místico de Cristo*”.

³ A RCC foi introduzida no Brasil no início da década de 1970.

dons do Espírito Santo (cura, discernimento de espíritos, profecia, oração em línguas, palavra de ciência etc.) (Csordas, 1997; Carranza, 2000).

A motivação inicial para tal empreitada estava relacionada ao esforço anterior que realizei em minha dissertação de mestrado (Costa 2006). A tese está parcialmente em continuidade com a dissertação, que consistiu em um estudo teórico da crise da representação em antropologia. Problematizou o postulado de que a crítica “pós-antropológic[a]” e/ou “pós-literári[a]” (Clifford, 1986, p. 5, colchetes meus), entre outros aspectos, desobscureceu a produção do divisor entre sujeito e objeto suscitada por um determinado tipo de escrita.

A análise de Thomas J. Csordas (1994) teve grande importância, pois acionava os desdobramentos da crise das grandes narrativas do conhecimento (Ardener, 1985), isto é, a emergência de um “espírito de época” (o fim do modernismo). Partia, no entanto, da sua experiência etnográfica, em lugar de apostar nas “metaetnografias”. Em suma, não perdia de vista que o trabalho de campo era a experiência fundante da disciplina. O antropólogo americano destinava grande atenção à cura carismática no Catolicismo.

Naquele momento, me dispus a discutir, entre outras coisas, quão plausíveis eram os apontamentos da abordagem fenomenológica na antropologia de Csordas (1990, 1994, 1997, 2004). Referia-me, na ocasião, ao suposto desse autor de que as manifestações concretas das experiências com entidades não-humanas na religião seriam redutíveis a um plano estritamente psicológico, como algo fundante da experiência humana (Costa, 2006, pp. 101-105), o que me pareceu pouco convincente. Ao fim e ao cabo, quando decidi estudar a “libertação de demônios”, extensamente discutida por Csordas, tinha essas questões em perspectiva. Pensava em que medida poderia problematizá-las, pois a RCC continuou a ser um movimento católico que está espalhado pelo mundo.

Como disse, eu desejava iniciar a pesquisa nos grupos de oração. Estes constituem a instância mais imediata do Carismatismo Católico, uma vez que sua presença está difundida em paróquias, escolas, universidades e residências (Csordas, 1997; Steil, 2006; Jacinto, 2010). Em qualquer um desses lugares, as pessoas se reúnem semanalmente para orar, louvar, aprofundar-se na leitura do Evangelho, estimular a devoção à Virgem Maria etc.. Supunha que nos grupos, dada a proeminência nos dons do Espírito Santo, me depararia com a “libertação de demônios” (Csordas, 1994, 1997; Maués, 2004).

Não foi bem isso o que sucedeu. Os acontecimentos decisivos tiveram a ver com três condições impostas pelo trabalho de campo: a primeira foi a limitação com que me deparei ao tentar me comunicar com o coordenador estadual do Ministério de Cura e Libertação da RCC do estado de São Paulo/SP; a segunda disse respeito à saída do Grupo de Oração São Pio (ou Grupo de Oração ou Grupo), do qual eu começava a me aproximar, da RCC; a terceira foi a ligação parental do Grupo com a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (ou Missão ou comunidade), o que me levou a dar atenção também à vida missionária.

A alteração no percurso da etnografia reordenou significativamente as escolhas teóricas e pessoais relativas à confecção da tese. No que tange a mim, não é preciso fazer mistério sobre a tentativa malsucedida de estudar a “libertação de demônios na RCC”, o que contrasta com a porta aberta que encontrei no Grupo. O malogro com a RCC foi um indício de algo que acompanharia a pesquisa: a “*libertação*” não se restringe a uma de suas variações, isto é, à batalha entre os pólos humano e espiritual. O assunto repercute quando se considera a observação dos meus amigos: a “(...) *libertação envolve tudo. O nome dado, libertação, é porque você [es]tá preso a algo*”.

Ao longo do trabalho de campo, me vi forçado a reconsiderar o que a literatura designara por “ritualização”, o que me levou em direção aos aspectos discursivos⁴ da “*libertação*”, em lugar de centralizar a análise em práticas e *performances*. O acento nessas condições procedeu, inicialmente, de um tipo de dificuldade que se apresentou ao mencionar o substantivo “*libertação*”: a maneira como se evita falar dela quando se está com alguém que “*vem da universidade*”. As pessoas receavam que eu estivesse em busca do sensacionalismo que a acompanha, que a confundisse com o que se passa nas denominações pentecostais.

Percebi que a preocupação com o aspecto extravagante do mal seria uma projeção da disciplina relacionada à importância atribuída à desordem na aflição e à sua correção por meio das intervenções rituais. A expectativa de observar tais intervenções era, em alguma medida, decorrência da minha pouca intimidade com o modo de existência daquelas pessoas. Fiquei paralisado pela opacidade empírica da “*libertação*”. Sem nenhum exagero, nos grupos a que fui, assim que iniciei a pesquisa, não era raro que me dissessem: “*A gente não faz isso aqui não*”. A excrescência seria constantemente um atributo alheio, do “outro” (Favret-Saada, 1990). Ou bem me atinha

⁴ A noção de discurso é empregada no sentido daquilo que se diz sobre algo, sem que isso esteja presente. Redunda de um clichê do trabalho de campo. Não é o resultado de qualquer orientação teórica específica.

às ausências (discurso), ou bem buscava as presenças (prática). Minha tentativa foi escapar da atração pela extravagância e da decepção pela falta dela. Em suma, ir em direção a uma terceira possibilidade.

Devo isso à ajuda inestimável de Pierina Angélica S. Jacinto, que me levou ao Grupo e me apresentou a Ester, que não se opôs à realização da pesquisa. Tudo começou a se modificar quando ambas me disseram que o Grupo não fazia mais parte da RCC. Ester dizia: “*Aqui nós somos da Missão Eucarística Clamor dos Pobres*”. Esta se caracteriza por um estilo de vida comunitário, uma forma associativa cristã que, em comum com a RCC, dá destaque ao leigo no que diz respeito à sua fundação, organização e manutenção. A Missão, sem nenhum prejuízo, pode ser alcunhada de “nova comunidade” ou “comunidade de vida e de aliança” (Carranza & Mariz, 2009). Conta com pessoas que permanecem solteiras, que se casam e que fazem votos de castidade. A vivência desta leva à investidura dos títulos de frei e freira. Seus membros, casados e solteiros, continuam a morar em suas residências de origem. Caso ingressem na vida celibatária, vem a residir em lares comuns. Tudo o que posso dizer acerca da “*libertação*” devo a quem frequentava o Grupo, a quem pertencia à Missão e, consequentemente, ia à Igreja. Ao fim e ao cabo, a quem era católico.

Ester e Luís passaram pela RCC. Os modos de ser do Grupo e da Missão reverberam a proliferação dos dons do Espírito Santo. Essas pessoas insistem que a Igreja Católica é desde sempre “*carismática*”. São, por assim dizer, refratárias à possibilidade de que o Espírito Santo seja circunscrito a um “movimento”, tal como a RCC. A tese se baseia no período em que permaneci no Grupo, na Missão e, por conseguinte, na Igreja. Digo, de antemão, que não é um trabalho acerca de uma comunidade católica, o que o aproximaria de um amplo conjunto de trabalhos (Aguilar, 2006; Mariz, 2006; Oliveira, 2008; Pereira, 2008; Portella, 2009; Jacinto, 2010; Pinto, 2012; Bonfim, 2012), mas sim de um coletivo que se ramifica no Grupo, na Missão e na vida paroquial.⁵

Em todo caso, as referências principais desse coletivo são os fundadores respectivamente do Grupo e da Missão: Ester, uma ex-professora de aeróbica, atualmente auxiliar de cozinha, muito enérgica, que, aos cinquenta e seis anos, é divorciada. Desta união desfeita, provêm os seis filhos adultos, sendo que três deles

⁵ Não se tratará, além disso, de uma sociologia da religião, o que me levaria a realizar um estudo da comunidade, orientado para as suas intersecções com outras comunidades de cariz semelhante na cidade de São Paulo e alhures.

estiveram presos por envolvimento com entorpecentes ilícitos durante o período da pesquisa. Luís é um ex-lutador amador que, aos quarenta e dois anos, trabalha como serralheiro, seguindo o ofício que o pai lhe ensinou. É casado com Débora, tem três filhos, o mais velho adulto e já casado, e a caçula ainda criança.

O assunto que mobiliza a tese é a “*libertação*”, que a princípio impõe um desafio. Pode-se dizer que a “*libertação*” é uma necessidade motivada pelas aflições e tormentos em que os humanos estão imersos por causa da rivalidade entre dois seres: Deus, uma só divindade em três pessoas; e o Diabo, um anjo, um ser angelical criado por Deus e que se rebelou contra Ele. Essa inferência, no entanto, torna-se insuficiente se considerarmos duas afirmações enfáticas na vida dos meus amigos: Deus “*está em tudo*”; e o demônio “*pode estar em tudo*”. Ambas criam um obstáculo para estabelecer, afinal de contas, o que é “*libertação*” e como ela pode se realizar.

Afirmo previamente que a resposta depende menos de defini-la com exatidão que de seu propósito. Este culmina antes na vinculação a Deus que na promoção de formas de vida autônomas nas quais o indivíduo é o valor fundante. De fato, meus amigos diziam que “*só Deus sabe*” e determina a maneira como a “*libertação*” acontece. Por esse motivo, ela se torna saliente nos modos de falar, na filiação a Deus e em suas consequências nas relações humanas, na cura, nos modos de se relacionar com outras pessoas e lidar com os objetos no dia a dia. Tratarei de cada um desses aspectos nos capítulos que constituem a tese.

Se Deus é onipresente e o demônio é quase onipresente, é preciso refletir acerca da possibilidade de que o mundo dos meus amigos se constitua por meio do divisor aberto/fechado. Esse é o elemento-chave da pesquisa porque, como irei argumentar, a persistência do demônio impede que a “*libertação*” seja definida por meio dessa divisão. Veremos como é possível enfrentar a questão da transcendência em meio à indelebilidade dessas presenças. Isso, de maneira geral, me leva a realçar um problema: como bem assinala Matthew Engelke, “(...) uma das dinâmicas centrais do pensamento cristão é o entendimento paradoxal da presença e ausência simultâneas de Deus [e do Diabo]. Esse paradoxo coloca o que eu estou chamando de problema da presença” (Engelke, 2007, p. 12, colchetes meus). Uma das questões principais que concernem à tese é exatamente lidar com esse paradoxo.

Digo ao(à) leitor(a) que o problema que discutirei não pode excluir essas presenças, uma vez que se remeter à “*libertação*” não se confunde com um anseio humanista. Em poucas palavras, se a “*libertação*” vai em direção ao compromisso com

a divindade, é crucial enfrentar algo incontornável: a irredutibilidade da vida dessas pessoas a qualquer conceptualização que obscureça a qualidade comungatória do seu conhecimento, ou seja, um modo de saber que se faz, eu suponho, “junto com” e a “a partir de Deus”. No entanto, essa premissa só ganha sua real importância se não negligenciarmos que a “comunhão”, a “aliança” com a divindade, gera, ao mesmo tempo, uma reação inquieta e violenta do demônio.

As próximas seções da Introdução, que é alongada, apresentam de forma concentrada o argumento que se distende por toda a tese. Essa maneira de proceder visa a deixar o(a) leitor(a) a par, de imediato, do que pretendo em termos analíticos. Exibe um caminho tomado pela pesquisa a partir daquilo que se tornou um dos objetivos centrais do trabalho, ou seja, responder a seguinte questão: em que tipo de mundo se está quando Deus “*está em tudo*” e a presença do demônio é real? Não inicio especificamente por Deus ou pelo Diabo, mas através das inferências de Ester e Luís quando elementos desse tipo de mundo se revelam.

“Divisão”, “mistura” e “distinção”

Perto do fim de 2015, Ester conseguiu convencer a filha, Eloá, a se internar na Associação Missão Belém, uma comunidade católica⁶ cujo trabalho pastoral destina-se, entre outras coisas, a acolher dependentes químicos. Depois de várias tentativas Eloá, adicta e ex-detenta, foi persuadida, sendo encaminhada para uma chácara daquela Missão. Deveria permanecer lá inicialmente por vinte e cinco dias sem ter contato com a família, ainda que pudesse voltar para casa quando desejasse. Jesus Cristo pedira que, naquela noite, Ester “*testemunhasse*” acerca do ocorrido. Ela o fez diante de aproximadamente trinta pessoas agrupadas na “sala” da edificação onde mora, com os pais e diversos outros familiares, e na qual o Grupo se reúne. Há uma pequena “*capela*” no lugar. O cômodo é de uma das famílias que residem na casa, a de Ana, uma de suas irmãs.

Eloá, que tinha na época vinte e três anos de idade, estava morando em um “*barraquinho*” próximo à residência da mãe. Ester foi ao seu encalço porque a diretora da escola dos netos tinha ameaçado denunciar Eloá ao Conselho Tutelar. Os dois

⁶ Não é o caso de esmiuçar a maneira de existir da Missão Belém, fundada em 2005 pelo padre italiano Giampietro Carraro (ver Jacinto, 2010). Por se voltar também aos pobres, aproxima-se da Clamor dos Pobres, sendo considerada uma “*irmã de carisma*”. Ester ressaltava que a Missão Belém era uma “*bênção*”. Permanecia esperançosa quanto à recuperação da filha.

meninos, com três e quatro anos, além de não irem à creche com frequência, às vezes eram “*esquecidos*” pela mãe depois que o horário de permanência acabava. O pai encontrava-se detido em uma penitenciária no interior do estado de São Paulo/SP.

A jovem não conseguia mais cuidar das crianças “*por causa da droga*”. Ester relatou que três dias depois de ter estado com ela recebeu uma ligação da moça, que a interpelava aos berros: “*Mãe, quem era aquele velho que estava com você, que veio com você?*”. Por um breve momento hesitou, mas não tardou a se situar após a indagação: “*O velho que anda comigo só pode ser São Pio [de Pietrelcina], além de andar com São Miguel Arcanjo, Santa Teresinha, Madre Teresa de Calcutá, Nossa Senhora. Isso deve ser assustador para quem vê!*”. Além de arrancar gargalhadas de todos, Ester não se esqueceu de afirmar que, além da filha, outros dois “*nóias*⁷ *viram o velho*”. Mesmo entorpecidos, não havia qualquer engano na “*visão*” dos nóias. A devota e eles “*viram*” a mesma coisa. Carlão, um “*matador da Vila [do bairro]*”, é “*de prova*”, ou seja, “*viu*”, perseverou Ester.

O homem disse que a viu chegar com um “*velho*”. Assim que ela entrou na viela que conduzia ao casebre de Eloá, Carlão, “*que dá tiro à toa*”, ficou “*de cima do seu barraco*” gesticulando para Ester como se alguém a acompanhasse. Não falava com ela. Estava, na verdade, incomodado com o “*velho*”. Carlão, nas palavras de Ester, “*viu que o velho foi com ela até a porta. O velho ficou na porta me esperando, enquanto entrei na casa da Eloá. Quando fui embora, o Carlão disse que o velho foi comigo*”.

Soraia, uma das frequentadoras assíduas do Grupo, fez um chiste: “*São Pio era bravo. Ele ia lá dar na cara do Carlão*”. O santo quando ainda era padre, sempre comentavam, tinha um temperamento forte. Importa ressaltar é que Ester nunca anda ou caminha sozinha. Mesmo sendo nóias, eles viam aquilo que inicialmente só ela veria. Aquela hesitação de Ester não demorou. Declarou com firmeza que estava acompanhada pelo santo: “*Eu sei que ele está comigo o tempo todo*”.

Esse “*saber*” é irredutível à explicação, a formas estritamente humanas de estabelecer o conhecimento. O substantivo explicação pode assumir um sentido negativo, pois é correlato da denúncia ou da revelação de algo que apenas o observador está em condições de tornar visível. Não sendo explicável, resta elaborar um modo de descrever aquele “*saber*” que se produz pela possibilidade de “*enxergar*” com a presença de Deus.

⁷ O mesmo que usuário compulsivo de substâncias entorpecentes.

Remeto-me a isso agora, baseado na premissa geral da pesquisa de que os conceitos dos meus amigos é que devem orientar a maneira como a análise prossegue. O primado é o da irreducibilidade de seus modos de existência a saberes acadêmicos produzidos à revelia de suas vidas. A irredução não acarreta a minimização do “saber” dos antropólogos, mas sim sua restrição quando evocam conceitos (“saberes”) cujo um rendimento obscurece ou minimiza as formas de pensar (“*saberes*”) dos meus amigos.

A restrição decorre, muitas vezes, da intromissão de sobreposições conceituais quando se pretende estudar o Cristianismo.⁸ Dito de outro modo, uma vez que não é incomum se deparar na pesquisa com expressões que atravessam a própria retórica da antropologia, o risco é tomar os conceitos das pessoas com quem escolhemos conviver por um período determinado de nossas vidas como auto-evidentes. O mundo dos adeptos e dos pesquisadores é “quase” o mesmo; contudo, aqueles falam desde uma narrativa que ajudou a constituir o vocabulário da teoria social destes (Keane, 2007, p. 28). Origina-se desta observação uma pergunta: como descrever o mundo dos adeptos se desviando das ciladas da trivialização e da exotização (Strathern, 2014a [1987], p. 134, n. 3)?

Gregory Bateson, em 1958, decorridos 22 anos da publicação de *Naven*, escreve, em um segundo epílogo da sua monografia, sobre a epistemologia e a emergência de “novos modos de pensamento” (Bateson, 2008 [1958], p. 311). O antropólogo inglês, naquele momento, antevia que a “natureza da explicação” não escapa do estabelecimento de relações em que os conceitos são modos de reunir “(...) as peças do quebra-cabeça. Esses conceitos teóricos [“estrutura social”, “economia”, “*ethos*” etc..] encerram uma ordem de realidade objetiva [mínima]. São *realmente* descrições de processos de conhecimento (...)” (Bateson, 2008, p. 312, colchetes meus). Ele prossegue e faz uma referência a Alfred North Whitehead, advertindo que a reificação do conceito produziria uma falácia, a da “concretude deslocada”, um hipostasiar (Bateson, 2008, p. 312).

⁸ Estamos longe de supor que o Cristianismo seja uma unidade de análise congelada e homogênea. O termo embebe uma multiplicidade de estilos, devoções, perspectivas e denominações que passam por modificações imprevisíveis (Keane, 2007). O argumento não é uma novidade. Há mais de uma década já fora destacado por Joel Robbins (2003), podendo ser incluído nas problematizações gerais do que veio a ser denominado de “antropologia do Cristianismo” (Harding, 1991; Robbins, 2011; Cannell, 2006; Garriot & O’Neill, 2008).

A vida dos “outros” se tornaria mera ilustração dos “nossos” saberes” ou uma extensão da vida dos “nossos” conceitos: “Isso é o Estado; isso é uma técnica corporal; aquilo é uma manifestação do poder; isso ilustra o conflito...”. O problema da auto-evidência, supramencionado, torna-se saliente e nos conduz à possibilidade de pensar os conceitos como “descrições de processos de conhecimento”, pondo em relação essas “descrições”.

Se estou lidando com uma forma de saber, insisto que é pertinente ir adiante com uma “(...) hipótese (...) sistêmica (...) no sentido comunicacional e abduutivo: há relações de comunicação, de conexão [“não-óbvias”] que nós precisamos tentar identificar” (Velho, 2007b [2002], p. 328, colchetes meus). Encontro aqui uma convergência com algumas palavras de Mary Catherine Bateson. Ao mencionar o pensamento de Gregory Bateson, ela assinala que toda a obra dele é atravessada pela analogia: uma “estratégia intelectual” em que a localização da ocorrência “(...) de uma similaridade forte, menos do que produzir a identidade [ou a incomensurabilidade], permite fazer novas inferências” (Bateson M. C., 1994 [1987], p. 190, colchetes meus).

O breve “*testemunho*” de Ester disposto acima se comunica com algo que ocorrera no início da pesquisa. Ainda em março de 2013, Luís, o “*fundador*” da Missão, tinha no prelo um livro cujo tema era “*cura e libertação*”.¹⁰ Dadas as considerações anteriores, as palavras de Luís podem aparecer em todo o seu alcance:

“Hoje em dia, quando falamos de Céu, inferno e purgatório, parece que estamos falando de algo fictício ou fora de moda, ou ainda, como muitos hoje dizem: “algo ultrapassado, que os antigos acreditavam, mas que hoje não se crê mais nisso” (...) Em primeiro lugar, devemos saber que a existência, tanto do Céu e também do purgatório e do inferno, não depende de forma alguma de se crer ou não, pois são realidades que existem e continuarão a existir mesmo que ninguém creia. Só para fazer uma comparação, usando as realidades com as quais nós conseguimos entender, imaginemos um quadro de energia ligado, com aqueles

⁹ O pronome “nosso[a]” deve ter uma ressonância específica, uma vez que, como bem destaca Marilyn Strathern, não se trata de “(...) recorrer ao que simplesmente pode existir de comum entre nós” (Strathern, 1995, p. 304, colchetes meus). A autora está se referindo especificamente às implicações que o modo de existir da classe média do norte da Europa teve, ao revés das classes operária e alta, nos estudos acerca do parentesco, “(...) inspirando modos de pensar antropológicos sobre o [tema] (...) e suas práticas de pensamento (...)” (Strathern, 1995, p. 304, colchetes meus). No caso do presente texto, o pronome também indica, desde uma generalização deliberada, que o modo de existir de uma classe média “secularista”, a partir de uma episteme ocidental que inventa o sujeito autônomo (Asad, 2003a, p. 1, 2003b [1999], p. 191, 2003c [2000], pp. 24-25), é um dos motores principais dos exercícios analíticos recentes, na antropologia e na sociologia, acerca da libertação de demônios.

¹⁰ Ao longo da pesquisa, preferi não me ater ao manuscrito porque não queria ser atraído por um percurso recorrente dos trabalhos acerca das comunidades católicas: apoiar-se na literatura produzida pelos seus membros para, em seguida, estabelecer um solo estável para a análise. Não estou afirmando que tal percurso não seja produtivo ou procedente.

barramentos de cobre nos quais se ligam os disjuntores e alguém disser: “não acredito que lá tenha eletricidade pois não a vejo”. Então, mesmo que não acredite, se ela tocar os barramentos levará um tremendo choque, pois o que existe não depende de nossa crença, simplesmente existe”.

Não há nada de trivial ou de exótico nessas inferências. Se a hipótese é abdutiva, a primeira pergunta pode ser a que segue: diante de situações que juntam eletricidade, substâncias entorpecentes, nórias, o Céu, o inferno, o purgatório, São Pio, São Miguel Arcanjo, Santa Teresinha, Madre Teresa de Calcutá, Nossa Senhora, como e quem decide “(...) manter a capacidade¹¹ de diferir sob controle (...)” (Holbraad; Pedersen & Viveiros de Castro, 2014)? Carlão, o nória e matador da Vila, viu o velho, um santo. A eletricidade e o inferno existem e não “(...) depende[m] de nossa crença¹², simplesmente existe[m]”.

Se procuro lidar com a questão, encontro-me às voltas, também, abdutivamente, com outras duas¹³: “O que é viver em um mundo em que o mal está em tudo? Quais são as questões teóricas que se colocam quando se convive de modo prolongado com pessoas que vivem em um mundo como esse?”. Partindo de uma das afirmações enfáticas dos meus amigos, faço um pequeno reparo na primeira pergunta, visto que o mal, o demônio, “*pode estar em tudo*”. Isso indica tanto a possibilidade de sua ocorrência (“*ataque ou cilada do Inimigo*”) quanto uma faculdade do demônio (um atributo), o que pode ser relacionado ao conceito de “*discernimento*”. Este conduz, penso eu, a três formas possíveis de analisar os termos que a primeira “indagação” de minha orientadora, com um acréscimo¹⁴ sutil, liga: a “distinção”, a “divisão” e a

¹¹ A noção de capacidade tem a ver com o volume daquilo que alguém faz ou produz. Não se trata do conceito cognitivista de “capacidade”, do seu apoio em “(...) metáforas de conteúdo e recipiente relativas à psicologia humana como um conjunto pré-constituído de compartimentos modulares ou de planos de aquisição, esperando ser preenchido com informação cultural na forma de representações” (Ingold, 2001, p. 134). A mente, então, seria um recipiente, e a cultura o conteúdo da psicologia humana (Costa, 2006, pp. 106-107).

¹² A crença, na teoria missionária, não é uma “razão de segunda classe” (Latour, 2004; Velho, 2005) a ser superada por um saber verdadeiro, mas exatamente um saber que independe da suposta factualidade da Ciência. A crença é da ordem da fé. Luís, entretanto, lança mão da crença como algo limitado ou quase negativo, o que, a meu ver, torna a sua analogia um artefato potente, pois a amplia como um hábito de pensamento comum a fiéis e a céticos.

¹³ Agradeço, imensamente, à minha orientadora pelas valiosas interrogações. Ambas foram feitas em setembro de 2014, tão logo acabou o meu exame de qualificação de doutorado.

¹⁴ A “indagação” é reescrita assim: “O que é viver em um mundo em que o mal [pode] estar em tudo?”. O substantivo mal aqui é sinônimo de demônio. Por esse motivo, quando retornar à “indagação” acrescentarei, sempre que for necessário, o vocábulo demônio. A adição em nada ofusca o que minha orientadora expôs, pois foi uma pergunta incitada pelo próprio trabalho de campo.

“mistura”.¹⁵ Esse mundo, digo de antemão, é o da “distinção”, em lugar da “divisão” e da “mistura”.¹⁶

A primeira implica a possibilidade de realizar “novas inferências”; a segunda, a cominação; a terceira, a diluição. Você “distingue” e cria contrastes; “divide” e cria incomensurabilidades; “mistura” e cria solubilidades. Ester e Luís, agora os reunindo, não estão denegando os efeitos dos alucinógenos, o aspecto doloroso de um choque elétrico e tampouco cominam ou identificam o visível (os efeitos dos entorpecentes e a disposição dos barramentos de cobre nos disjuntores) e o invisível (o velho, o santo, e o Céu). Este independe, antecede e se sobrepõe àquele, impedindo tanto a “divisão” como a “mistura”. A tia e o sobrinho “discernem”, “distinguem”. Há, de início, uma assimetria: “*Deus está em tudo*”.

Notemos que as duas “indagações” da minha orientadora aconteceram no intervalo entre o escrito de Luís e o “*testemunho*” de Ester. O vínculo que encontro no tripé “escrito”, “indagações” e “*testemunho*” é que me deixa à vontade para retomar o problema da dicotomia entre “representação” e “realidade”, porque suscita uma interrogação geral: “Como se sabe?”.

¹⁵ Agradeço, mais que tudo, a Ciméa B. Bevilaqua, por ter me chamado a atenção para uma passagem esclarecedora de Alain Pottage que, a partir do sociólogo Niklas Luhmann, insistia que a teoria social contemporânea teria dificuldade de escapar de um “esquema de ‘divisão’” e de considerar um “esquema de ‘distinção’” (Pottage, 2004, p. 8). O aspecto que deve nos reter na “divisão”, enquanto operação intelectual, é que a mesma cesura o mundo em “oposições fundacionais”. Estas funcionam por meio de categorias que as englobam: “(...) espaço (próximo/distante), tempo (passado/futuro), ação (intenção/efeito)” (Pottage, 2004, p. 8). Luhmann é citado por Pottage: “(...) ‘no caso da distinção, tudo depende de como a fronteira que divide dois lados (isto é, a distinção) é estabelecida’” (Luhmann *apud* Pottage, 2004, p. 8). A meu ver, a discussão ganharia potência se fosse introduzida a inimiga clássica da divisão, a mistura. É o que empreendo. Um esquema de mistura cingiria o mundo, de maneira que as operações de divisão o tomariam como ilógico e contra-intuitivo. Não prosseguirei com a divisão e tampouco com a mistura, mas sim com a distinção. A implicação que posso tirar da última é heurística, tornando-se, por assim dizer, uma forma menos acidentada de me remeter às pessoas com quem convivi. Em suma, não é o caso de afirmar que na ausência de mistura há divisão e vice-versa, mas sim que é possível que a distinção ocupe a posição de um terceiro.

¹⁶ Os três termos são operações que não se excluem entre si. Cada uma delas pode, no seu funcionamento, evocar as outras. A divisão pode envolver mistura e distinção; a mistura, divisão e distinção; a distinção, mistura e divisão. Pode-se operar, a partir da etnografia, por meio da mistura, caso, por exemplo, queira abordar a germanidade universal dos humanos: “*Todos são filhos de Deus*”, “irmãos”. É provável também que se opere por meio da “divisão”: a “*salvação no Céu*” e a “*condenação eterna no inferno*”. Decidi, contudo, mantê-las como operações estanques porque a descontinuação permite que faça as inferências que desejo. Ainda assim, mesmo que me baseasse na divisão ou na mistura, continuaria a depender das formas de existência dos católicos com quem convivi.

Situando o demônio

Se a questão tem a ver com uma determinada forma de saber que parece evocar a distinção, faz-se necessário um artifício que permita criar um solo que não tenha como superfície a divisão entre realidade e representação. Gostaria de voltar a mencionar a “*libertação*”. É o que faço agora, partindo do demônio. Procurarei demonstrar que tomar o demônio como uma abstração ou representação impede de trazer à baila o saber dessas pessoas. Sugiro que uma forma de hesitação analítica subjaz à redução da existência do demônio, do “*Inimigo*”, a uma visão de mundo.

Início colocando a seguinte indagação: por que os(as) analistas hesitam quando enfrentam a realidade do demônio, transformando-o em uma abstração? Os conceitos mobilizados para explicar tal realidade são variados e estão disseminados na literatura antropológica, e de áreas afins, acerca do Cristianismo. Cito apenas alguns: o demônio e/ou o mal seria um problema concernente à “ética” (Parkin, 1985, p. 3); uma “(...) representação coletiva da pessoa como um repertório de atributos negativos” (Csordas, 1994, p. 185); uma “fantasia coletiva” (Meyer, 1999, p. 201); um “conceito” (Russell, 1994 [1988], p. 18); um “agente de desencantamento” (Mariz, 1999, p. 40); “o nexos causal de todas as problemáticas da sociedade brasileira” (Carranza, 2000, p. 188); um “esquema mental” (Versteeg & Droogers, 2008, p. 107) etc.. O inventário poderia ser ainda mais extenso.¹⁷

Essas conceptualizações funcionam como fragmentos de totalizações conceituais implícitas que se manifestam em cada um deles: a sociedade e/ou a cultura (Strathern, 1992a). O problema não se resume ao Diabo, mas também se estende a Deus. Presumo que a definição a seguir cintila todas aquelas: “[a]s formas de expressar e *representar* o mal [e o bem] são variadas (...) dependem das *visões de mundo*, *crenças*, imaginação, *meio ambientes culturais* de grupos e indivíduos (...) Imagens, rituais e objetos tornam-

¹⁷ Eis uma passagem reveladora da hesitação de que falei acima: Birgit Meyer, em seu trabalho sobre a emergência do Cristianismo em Gana, prefere que se leve em consideração que a possessão demoníaca é uma “(...) representação externa e mimética do Outro” (Meyer, 1999, p. 206). O ponto central acerca deste “Outro” vai em direção ao conflito entre indivíduo e sociedade: “(...) a possessão é mimese, uma expressão da representação realística do Outro cultural habitando dentro de um indivíduo (Kramer *apud* Meyer, 1999, p. 206). Em outras palavras, ela não pode ser reduzida a um “conceito individualista de eu” (Bourguignon *apud* Meyer, 1999, p. 206), desconsiderando o “contexto social em que ela ocorre” (Meyer, 1999, p. 206); tampouco em termos de “necessidade biológica” (Goodman *apud* Meyer, 1999, p. 206), em detrimento da cultura; menos ainda em termos “psicanalíticos”, posto que lança a possessão nos “traumas da infância” (Meyer, 1999, p. 206) que permanecem no inconsciente do possuído (Obeyesekere *apud* Meyer, 1999, p. 206). Reparemos que a cultura e o contexto são os antídotos para a superficialidade de hipóteses de cunho “instrumentalista”, “individualista”, “biológico” e “psicanalítico” (Meyer, 1999, p. 206).

se portadores das forças do mal [e do bem]” (van Doorn-Harder & Minnema, 2008, p. 2, colchetes e ênfases minhas).

Quero dizer com isso que tal definição tem como resultado uma redução do saber dos católicos com quem convivi. Localizo mais uma abdução que pode ser realizada para efeito de contraste: “[p]recisamos ter alguma ideia da atividade produtiva que está por trás do que as pessoas dizem, e portanto da própria relação entre elas e o que foi dito. Sem saber como suas próprias palavras lhes “pertencem”, não podemos saber o que fazemos ao nos apropriar delas” (Strathern, 2014a, p. 137, colchetes meus).

Ao revés dos já mencionados “atributos negativos”, “fantasia coletiva”, “agente de desencantamento”, “nexo causal”, “esquema mental” etc., trata-se de conferir relevância à “atividade produtiva” que está por trás de enunciados do tipo “*o mal [demônio] é real*” e “*a Verdade [Deus] é uma pessoa*”.

Por ora, seguirei com o demônio. Não é incorreto afirmar que há uma multiplicação de narrativas acadêmicas acerca da atuação do demônio (um “reencantamento do mundo”) em meio aos desafios e contestações à “tese da secularização” (uma narrativa do refreamento e o declínio da religião) ([José] Casanova *apud* Asad, 2003b [1999], pp. 181-183; Velho, 2007b, p. 327; Montero, 2009, p. 199). Tais circunstâncias ensejam uma ponderação importante acerca das relações entre o modo de conhecimento dos(as) analistas e os dessas pessoas.

Acompanhando as palavras de Luís, se eu dissesse que o demônio, o “*encardido*”, não poderia existir, estaria admitindo a sua existência. Tomaria uma posição cética em face da sua “*realidade*” e, mesmo que não soubesse, provavelmente estaria sendo “*enganado*” por ele. Duas das principais qualidades específicas do “*encardido*” são a “*astúcia*” e o “*disfarce*”. Fica à vontade para agir quando sua realidade é substituída por um termo que obscurece a sua existência. Seguindo com Luís, é como se os(as) autores(as) estivessem “*oprimidos(as)*” quando lançam mão daqueles conceitos descritos acima. Caso pronunciasse que meus amigos se iludem, reduzindo (uma divisão) ou solubilizando (uma mistura) seu “*saber*” a construções e visões de mundo, eles, por sua vez, destacariam que possivelmente eu “*caí em uma cilada do Diabo*” (uma distinção) ao negar, no ato de produzir um “saber”, a sua realidade. Em suma, é como se o “*Inimigo*” se refestelasse com um tipo habitual de redução analítica que põe em dúvida a sua realidade, um procedimento que lhe agrada.

Sobre os “modos de ver”

A afirmação a que quero chegar é esta: a oposição entre realidade e construção/metáforas não corresponde a um contraste entre “nós” e “eles”, porque ambos os modos de saber ou conhecer suscitam a distinção entre o que é real e o que é construído. A polarização entre “nós/aqui” e “eles/lá” tem um propósito tão somente heurístico, que é não desconsiderar que a especificidade da existência das pessoas com quem pesquisei em um mundo, de certo modo, compartilhado com os não-católicos. Ao fim e ao cabo, não é um mundo inteiramente outro. É preciso, contudo, descrever a qualidade específica em que se baseiam essas maneiras de proceder para pensar. Se atentarmos para isso, não deixamos escapar a diferença. Afastamo-nos, como já foi apontado, da trivialização e da exotização (Strathern, 2014a, p. 134, n. 3). Esse é um dos desafios da antropologia feita “em casa” (Strathern, 2014a), não devendo ser subestimado.

Talvez seja mais convincente recuperar o que meus amigos dizem quando se remetem aos modos de ser pessoa e seus respectivos modos de estabelecer “distinções”, a “discernir”: o “*da pessoa com ou próxima de Deus*” e o da “*pessoa longe de Deus*”. Esta fica fixada no “*humano da pessoa*”, na “*fraqueza*”. Delimito que elas correspondem, respectivamente, aos termos “livre/junto” (“*próximo de Deus*”) e “autônomo/afastado” (“*distante de Deus*”). É uma questão desafiadora que os católicos sempre exortem uns aos outros para que “*sejam livres, se libertem*”. Nunca estimulam, até onde me recorde, a autonomia ou que se autonomizem. Meus amigos concordariam, eu imagino, que a liberdade é “ver junto com” e a “partir de” Deus; já a “autonomia” é da ordem da distância e da cegueira. Esses temas apontam em direção ao modo como distinguiriam a condição do sujeito autocontido.¹⁸

Não bastaria, entretanto, apresentar uma concepção insípida de pessoa que poderia ser posta em uma classe mais abrangente, a “classe pessoa”.¹⁹ Penso que é mais

¹⁸ A ênfase no átomo, que corresponde em si mesmo à totalidade, não anula a imagem moderna e contrária de um todo que sobrepasse o indivíduo: a sociedade. Estaríamos diante de duas maneiras de pensar a vida social. A discussão é extensa e atravessa a disciplina, sendo uma referência clássica a análise dumontiana sobre o individualismo (Dumont, 1992 [1966]). Nossa argumentação traz à baila apenas aquilo a que os católicos vão de encontro: as transcendentalizações do indivíduo (autonomia) e da sociedade (determinação). Nem a primazia do indivíduo e tampouco a preeminência da sociedade reduzem a primazia divina. Desse modo, as duas formas de estabelecer a transcendência reverberam, a partir de uma visada dos meus amigos, a “*fraqueza do humano*” e a entropia atribuída a uma “*sociedade distante de Deus*”.

¹⁹ Uma classe não constitui um membro de si mesma, mas uma relação entre seres ou sinais com características em comum. A classe, portanto, é de um “tipo lógico superior” aos seus membros, um

produtivo destacar os modos de ser pessoa. No caso dos meus amigos católicos, isso define as não-pessoas, objetos, animais, plantas, seres angélicos (os anjos e os demônios); ex-pessoas, a Virgem Maria, os(as) santos(as); as pessoas humanas (as vivas, incluindo o feto, e as mortas); e, por fim, as pessoas divinas, a Santíssima Trindade.

As indagações da minha orientadora devem ser respondidas a partir das próprias pessoas, visto que é o mundo delas. Não surpreende então que a “atividade produtiva” em tal mundo tenha de ser enfatizada. Observo, à primeira vista, que as melhores “questões teóricas” estão resumidas no que diz respeito ao modo como o pesquisador se posiciona em relação à diferença. Seria mais prudente desviar-se da minimização que se impõe às “possibilidades da diferença” (Holbraad *et al.*, 2014) quando se lança mão das noções de construção cultural, visão de mundo, representação etc.. “Aqui” esses conceitos são erigidos como posições que concorrem entre si, logo não é incomum a seguinte formulação: “a construção cultural é efetuada por quem tem o monopólio do ato de classificar...”. Podemos reparar que os antagonismos e tentativas de superação de certos modos de conceptualizar por outros estão vivas no seio da “produção” da diferença na própria “atividade produtiva” analítica. Trata-se, portanto, de notar que esses embates constituem uma maneira singular “(...) de manter a capacidade de diferir sob controle” (Holbraad *et al.*, 2014).

Volto a seguir com o “*Inimigo*”, e meus amigos têm muito a dizer sobre este “*seguimento*”. Tematizo deliberadamente o “controle”, porque os conceitos destacados no tópico anterior reforçam uma imagem na qual o demônio é meramente um “fantasma autocriado” (Bialecki, 2014, p. 42), uma resposta aos dilemas, irresoluções e precariedades da vida cotidiana. Produzir esse aspecto da “alteridade” como “ausência de controle” sobre si e sobre o mundo é revelador acerca de um “saber”.

Os católicos com quem convivo se remetem à dominação, posicionando a capacidade de diferir e quem a controla. Nesses termos, há um deslocamento. É preciso distinguir entre a dominação como “*opressão maligna*” e como “*submissão*” a Deus. A primeira “*aprisiona*”; a segunda, “*liberta*”. A capacidade de diferir em ambos os modos

postulado de Bertrand Russell (*apud* Bateson, 2008 [1958], pp. 321-322). Edward E. Evans-Pritchard (1962 [1961]) também lança mão do conceito de classe. Em Bateson é um truísmo dizer que a classe dos elefantes não tem tromba e não é redutível a nenhum elefante em particular (Bateson, 2008, p. 321). Em Evans-Pritchard, de forma semelhante, a Batalha de *Hastings* ocorreu apenas uma vez, porém pertence à “classe batalha” que, igualmente, não compartilha nenhuma relação particular com seus membros. A “classe batalha” tem a ver com uma tipologia de formas (Evans-Pritchard, 1962, pp. 48-49). Pode-se deduzir das considerações de Evans-Pritchard a força, na antropologia britânica, durante uma porção significativa do século XX, do método comparativo.

de dominação conduz, no primeiro, à “*condenação eterna*” do sujeito; no segundo, à “*salvação*”.

Os verbos atinentes ao cativo são, entre outros: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar, possuir, espreitar, cegar, perder, aprisionar, cair, confundir, oprimir, desobedecer, enganar, matar, destruir, julgar, condenar, escravizar, odiar, cobrar, roubar, negar, blasfemar, armar, atacar etc..

Alguns verbos relacionados à “*libertação*” são os que seguem: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar, possuir, zelar, ver/enxergar, encontrar, libertar, levantar, orientar, submeter, obedecer/servir, conhecer, ressuscitar, restaurar, reconciliar, salvar, resgatar, amar, perdoar, entregar, servir, louvar, livrar, defender etc..

No segundo caso, esses verbos são em sua maioria conjugados de maneira pronominal, ou seja, adiciona-se a partícula reflexiva em que o “eu” torna-se o “me”: “*submete-me Senhor*”, “*vença-me Senhor*” “*faça-me renascer Senhor*”, “*seduziste-me Senhor*”.

Na opressão demoníaca, a autonomização leva ao distanciamento com relação a Deus. Na submissão, o jugo conduz à aproximação com Deus, à doação e/ou aprimoramento dos dons do Espírito Santo e também ao ataque iminente do Diabo. Os dons incluem, entre outros, a “*palavra de ciência*” e o “*discernimento*”, modos de “diferir”, de “distinguir”, em lugar de “dividir” e “misturar”.

A “*palavra de ciência*” é dita por meio da “*visualização*” de algo que não se daria por meios estritamente humanos. Se Deus “*está em tudo*”, Carlão e Eloá, mesmo sendo nórias, podiam ver o velho, o santo. A aparição não deixava de ser, conforme Ester, a “*moção do Espírito Santo*” para que o homem e a filha se libertassem. Se Carlão e Eloá viram, só Deus “*sabe*” o porquê. O “*discernimento de espíritos*”, um amadurecimento do “*discernimento*”, permitiu que Ester soubesse e confirmasse o que Carlão viu.

Remeto-me à primeira “*indagação*”²⁰ da minha orientadora: o mal [pode] estar “em tudo”, embora nem “tudo” seja passível de ser atribuído ao demônio. Uma “*cilada*” ocorre, meus amigos diziam, por meio de uma “*maquinação do Inimigo*”. Ele “*dá a tentação*” de modo a uni-la à “*vontade*” e ao “*livre-arbítrio*”, outra doação divina. Esta junção pode obscurecer o “*discernimento*”. A “*precaução*”²¹, como modo de desagregar a articulação, é também uma das implicações do “*discernimento*”. Pode, ademais, ser

²⁰ A indagação é a que segue: “O que é viver em um mundo em que o mal [pode] estar em tudo?”.

²¹ Ao longo da tese, retornei, com mais vagar, a esse conceito.

disposta como um resultado da “*abertura para Deus*”. A “distinção”, ao contrário da “divisão” e da “mistura”, é a maneira possível de analisar os termos que o “*discernimento*” liga, não os obscurecendo. Vincula, por assim dizer, a “*libertação*” e a “atividade produtiva” específica na feitura da “liberdade”: a “*submissão que liberta*”, “*confiar naquilo que só Deus sabe*”, “*escapar da astúcia do demônio*”, a “*pessoa com Deus*” etc..

A busca pela autonomia, pela individualização, pelo “*ter*”, pela “*construção de um Céu na Terra*”, não deixam de ser “*formas de escravidão*”, não se cansa de repetir Ester. Ela sempre questionava acerca da frequência com que as pessoas “*pensam em Deus*” e destinavam suas vidas a “*Ele*”. Advirto que isso não diz respeito à ausência do indivíduo “*lá*”, mas sim a uma forma de denegar sua preponderância, o seu domínio. O indivíduo é teorizado na vida dos meus amigos. O sujeito “autônomo” é um todo em si mesmo; o sujeito “*livre*” é constituído pela intimidade com Deus. A distinção entre os modos de ser pessoa diz respeito a modos de ver, de enxergar. Isso me permite fazer uma pergunta: como enfrentar essas considerações se as análises do Cristianismo tendem a se circunscrever a noções modernas de autonomia?

A religião²² como “parte”

O problema, entre outras coisas, concerne ao que Charles Stewart (2001) sublinha acerca da “abertura” na pesquisa para enfrentar os limites da secularização como princípio analítico, o qual indica a primazia do sujeito “autônomo”, contrapondo-se, no caso dos meus amigos, à importância da “*pessoa livre*”. Uma das possíveis definições do “secularismo”, caracterizado por Talal Asad como uma “doutrina política” (Asad, 2003a, p. 1, 2003c [2000], p. 24), é a que segue: o contrário da religião e, ao mesmo tempo, o que permite continuar a falar dela. O problema deriva da transformação da “experiência religiosa”, um todo “*lá*”, em um aspecto da “intimidade”, uma “parte” aqui. O suposto de que a religião é da ordem da escolha pessoal (parte) preconiza seu pouco fôlego frente àquilo que se entende como o que é uma

²² Quanto à utilização do substantivo religião, fica a advertência de que uma definição trans-histórica e universal da religião (e do sagrado) tem alcance analítico limitado (Asad, 2010 [1993], p. 264). Ainda assim, considero mais convincente a posição de Dick Houtman e Birgit Meyer (2012), que apesar de sublinharem a importância de Asad, não rejeitam ou dissolvem o conceito de religião. Apoiam-se na seguinte proposição de Mattijs van de Port: a religião “é o resto do que é” (van de Port *apud* Houtman & Meyer, 2012, p. 394, n. 15). O sentido é de um resíduo, de alguma coisa que fica. A persistência da noção de religião seria “negativa”, pois ela resistiria quer a sua universalização em uma teoria unificadora quer ao seu desmantelamento enquanto conceito (Houtman & Meyer, 2012, p. 3).

manifestação pública (todo) (Strathern, 1992a). A discussão aqui é conceitual, dado que estou assinalando que descrever a religião em um nível que não seja o dela (o da parte) parece que tende a reduzi-la a conceitos que no nosso mundo são mais totalizantes: política, poder, dominação, economia etc.. Aquela deve ser englobada por estes.

Em outras palavras, realçando a diferença entre parte e todo, como nos é facultado descrever Deus e o Diabo, seres que, como já sustentava Edward E. Evans-Pritchard (*apud* Goldman, 2006, p. 163), permanecem indelévels a qualquer redução analítica? As respostas não estão naqueles conceitos: “atributos negativos”, “fantasia coletiva”, “agente de desencantamento”, “o nexa causal”, “esquema mental” etc..

Não é um absurdo afirmar que meus amigos diriam que a “*revelação*” manifesta a presença divina na vida da pessoa “*livre*” (que vê) e “*aberta para Deus*”, marcando o indivíduo autônomo (cego), “*aprisionado*”, “*tentado*” e com uma “*brecha para o demônio*”.²³ Com essa formulação, começo a responder a primeira “indagação” da minha orientadora: “O que é viver em um mundo em que o mal [pode] estar em tudo?”. Já não se trata de uma construção social que os envolva e tampouco a ênfase teórica no sujeito “autônomo” que analisa. Se permanecesse com este sujeito, as pessoas com quem convivi seriam superadas pelo “saber” do pesquisador e algum conceito exógeno, provavelmente, se tornaria o fio condutor da “explicação”.

Sobre como se hesita, na análise, acerca da existência do demônio

Nas páginas anteriores, segui com o demônio, o que me permitiu assinalar como ele é empalidecido na literatura, não perdendo de vista que esse procedimento daria conta da sua própria existência. Seria uma das suas ações corriqueiras: disfarçar-se até mesmo nos conceitos. Tentei dar conta de um entrave relativo às maneiras pelas quais as pessoas com quem convivi posicionavam o “*saber*” em termos de proximidade e de afastamento em relação a Deus. Derivou daí a diferença que apresentei entre autonomia e liberdade.

Reproduzo com uma ligeira modificação uma pergunta que fizera acima: como, na literatura, os(as) analistas hesitam quando enfrentam a realidade do demônio,

²³ Vou um pouco adiante e noto que, paradoxalmente, o secularismo, “aqui”, seria uma “mediação transcendente” porque faria da “cidadania” a identificação primeira que deve substituir o conflito baseados na classe, na raça, no gênero e na religião. Essas “práticas do *self*” deveriam ser transcendidas (Asad, 2003a, p. 5), ao passo que “lá” são decisivas e fazem comunicar. “Lá” a parte é o todo; “aqui” este todo é o fragmento.

transformando-o em uma abstração?²⁴ Sugerir, na interrogação antecedente, o motivo pelo qual a indecisão era de imediato substituída pelas tendências representacionais. Agora explico o modo como ela é controlada.

Devo iniciar a discussão que segue por meio de uma imagem comum na vida dos meus amigos, a “batalha espiritual” ou “guerra espiritual”. Fala-se sobre ela corriqueiramente como um “*combate*”, uma “*luta*”. Luís, como sempre me pareceu, tratava disso de maneira simples. A simplicidade aqui correspondia ao que segue: “*É uma coisa bem lógica: você está em oposição ao inferno, então é uma coisa óbvia que isso vai incomodar o lado de lá. Se a nossa fé for uma coisa verdadeira, então vai ter uma oposição verdadeira*”. A verdade cria a oposição porque é “*revelada*”, não sendo passível de “*entendimento*”. Aquela lógica é da ordem da luta espiritual. Sigo com ele: “*Essa oposição, essa pressão, esse peso, essa coisa que acontece na alma, na minha alma, pessoalmente falando, é um mistério que nem eu entendo. E mesmo tomando [o “remédio”²⁵], tem uma tensão diferente, inexplicável*”. Em suma, ele “*discerne*”, “*distingue*”.

O espiritual, o emocional, o físico, a amitriptilina e o clonazepam podem ser acrescentados ao que eu apresentava anteriormente acerca da eletricidade, das substâncias entorpecentes, dos nódios, do Céu, do Inferno, do purgatório, de São Pio, de São Miguel Arcanjo, de Santa Teresinha, de Madre Teresa de Calcutá, de Nossa Senhora, das “*indagações*” da minha orientadora e da “*atividade produtiva*”.

Uma das questões mais importantes relativas à “*libertação*” é que a “*aliança*” com Deus torna o ataque do demônio inevitável. A investida é ordinária, pois ele “*pode estar em tudo*”. A obstinação do maligno instiga um confronto diário que mina a “*caminhada*” com a divindade. Esta condição geral da vida consiste em “*caminhar para ser livre*”, um aspecto contínuo que demanda que a “*libertação*” seja incessante. O demônio “*vai e volta*”, assim como a pessoa “*cai e levanta*”. A imagem da “*batalha espiritual*” (“*aguda e episódica*”) contrapõe-se à “*luta diária*” (“*persistente e crônica*”) (Webster, 2013, p. 293). Quando me deparei com isso, não me passou despercebido que, ao citar essa “*luta*”, meus amigos católicos descreviam-na mais preocupados com as possibilidades incontáveis do “*Diabo entrar em suas vidas*” que como um embate

²⁴ Anteriormente, a pergunta foi elaborada como segue: “por que os(as) analistas hesitam quando enfrentam a realidade do demônio, transformando-o em uma abstração?”.

²⁵ Os medicamentos eram a amitriptilina, um antidepressivo, e o clonazepam, um ansiolítico. Ele os tomava diariamente.

que pudesse ser vencido de uma vez por todas. O demônio poderia estar escondido até nas “*orelhas dos livros*”.

Cecília L. Mariz, na revisão bibliográfica mais extensa e excelente já realizada sobre a “guerra espiritual” e a “libertação de demônios” na literatura brasileira, refere-se a estas como “(...) proposta[s] das igrejas pentecostais e neopentecostais (Mariz, 1999, p. 34). Os autores que versaram sobre o tema não deixaram de sublinhar “(...) a importância do demônio no *discurso* desses grupos religiosos” (Mariz, 1999, p. 34, ênfase minha). O balanço bibliográfico propõe-se a “(...) discutir como têm sido analisadas e interpretadas as crenças e práticas dos pentecostais nos confrontos com os demônios” (Mariz, 1999, p. 34). A teologia da guerra ou batalha espiritual, segundo Mariz, “(...) advoga que evangelizar - pregar a mensagem cristã - é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs” (1999, p. 34).

O demônio, dentro da “teologia da batalha espiritual”, estaria presente “em qualquer mal”. Nas análises e nas interpretações, vai de existente como “crença” a algo veiculado no “discurso”. Poderia, sem demora, sugerir que “lá” ele é real, e “aqui” ele é construído; no entanto, como apontei anteriormente, ficaria preso a uma objetificação. O problema é outro. Caso se leve em consideração as ponderações de Luís, a existência do demônio não impede que se “*discirna*”, “distinga”, a tensão diferente ocasionada pelo que é espiritual das aflições advindas do emocional e do físico.

Seguindo a literatura, Mariz aponta que o problema do demônio estaria nos dilemas teóricos entre “magia” (primitiva/não-moderna) e “ética” (racional/moderna) (Mariz, 1999, *passim*). Penso que se ficássemos com a “magia” permaneceríamos atrelados a uma “explicação internalista” ou cultural. Se fôssemos em direção à “ética”, estaríamos nos aliando a uma “explicação externalista” ou sociológica. Estamos afastados de ambas, porque se desenvolvem desde um ponto de vista em que os termos precedem as relações. O passo seguinte da autora é apontar que não há incompatibilidade entre cosmologia (ou “cosmobiologia”) ([Joanna] Overing *apud* Mariz, 1999, p. 36) e ética (humanidade).

Mariz delimita que nunca houve tal afastamento em relação a uma “(...) concepção religiosa [brasileira] bastante mágica” (Mariz, 1999, p. 37, colchetes meus). De modo preferencial, ela equaciona isso com um Deus moralmente superior. Ou seja, haveria um acréscimo ético ao triunfo divino diante do demônio. Se o último é também um ser prodigioso (Mariz, 1999, p. 37), o milagre divino deve ser dotado de uma

qualidade distinta: a moral. Mais uma vez, é o suposto da “cultura” que orienta a persistência dos pesquisadores: “(...) a teologia da guerra espiritual é vista como oposta aos elementos que nossa ciência social definiu como característicos de uma suposta identidade brasileira” (Mariz, 1999, p. 37): o “sincretismo”, a mistura daquilo que, à primeira vista, é imiscível.

O jogo, por conseguinte, dá-se entre posições concorrentes entre si acerca da definição do mundo dos “outros”. Abordamos em um dos tópicos anteriores que a própria disputa, a cizânia, é uma qualidade do demônio, levando à “*soberba*”, à “*vaidade*” e ao “*orgulho*”. Não é difícil notar que esses substantivos devem ser levados em consideração, em lugar de serem ofuscados por termos exógenos que suscitam as metalinguagens do sincretismo, da identidade e das supostas concepções brasileiras mágicas. Meus amigos diriam que essas não passariam de maneiras insuficientes para lidar com uma “*realidade revelada*”. Estou afirmando que essas elaborações teóricas tendem a negligenciar aquilo que as pessoas tentam falar conosco nas situações de pesquisa. Não é por acaso que os resultados específicos da ação demoníaca, real e inevitável, são substituídos por construções analíticas comprometidas com o exercício de subsumi-las por meio da abstração.

Se há uma “batalha” em curso, é preciso atentar para as “atividades produtivas” daqueles que estão envolvidos nela. Os católicos com quem estive realçam que a “*luta espiritual*” se dá na “*caminhada*”, ao invés de ficarem paralisados entre escolher, por cominação, entre magia (“sujeito determinado”) e ética (“sujeito livre”).

“Lá” a tentativa de “purificação”²⁶ (Latour, 1994 [1991]), a tentativa de extirpar a realidade de seres espirituais, pode ser descrita como uma “*opressão espiritual*” do pesquisador(a) pela “*razão*”. “Aqui” a “purificação”, em lugar da “mistura”, é o “modo de explicar”, partindo da premissa do que seja o sujeito ou o que deva ser um sujeito (“indivíduo”), cuja “atividade produtiva” específica é “construir”, através da premissa de que é um todo autocontido. Meus amigos constroem como seres “*com Deus*”.

A ênfase na “teologia da batalha espiritual” se dá entre “mistura” (atributo da identidade brasileira sincrética), “pureza” (atributo do Protestantismo) e “purificação”

²⁶ O paradoxo moderno, segundo Latour (1994 [1991]), consistiria em dois processos, um de “hibridação”, outro de “purificação”, que, respectivamente, acentuam os mistos de natureza e de cultura e a separação radical das duas. Uma das principais garantias da “Constituição” dos modernos é separar a realidade não-humana dos fatos naturais da construção humana do mundo social. Entretanto, Latour assinala que essa cesura pode ser invertida. A alternância entre a imanência e a transcendência permite aos modernos construir a natureza e objetificar o social ou reiterar a facticidade da natureza e a invenção da sociedade (sobre o assunto, ver Costa, 2006, *passim*). Na próxima seção, voltarei a me remeter aos conceitos de “hibridação” e de “purificação”.

(atributo das análises em que os termos magia, pureza, racionalidade, identidade e cultura precedem tanto as relações entre eles quanto determinam o que a vida daqueles que estão na “batalha” deve ser). A Igreja Universal do Reino de Deus, no balanço bibliográfico de Mariz, tornou-se o mínimo denominador comum dessa “batalha”. Tomo agora a liberdade de citá-la de maneira mais prolongada. Restaria, portanto, colocar a pureza em outro lugar: “Em seu discurso [pentecostais e neopentecostais], valorizam a ruptura com religiosidades do passado e adotam o mito de uma “pureza da fé”. A depreciação da mistura e a valorização da pureza têm sido identificadas por [Peter] Fry (1991) como características da cultura anglo-saxônica protestante (...)” (Mariz, 1999, pp. 38-39, colchetes meus).

Mariz, ainda assim, não perde de vista que o sincretismo é um conceito do qual os próprios evangélicos não escapam, permanecendo “enganados”. O argumento é o seguinte:

“Já tem sido apontado por vários autores esse *sincretismo inconsciente* e implícito nas igrejas pentecostais, em especial na Igreja Universal [do Reino de Deus] no Brasil. *Na verdade*, esses grupos [pentecostais e neopentecostais] - embora sejam de fato sincréticos, o que parece inevitável - se distinguem por desvalorizarem e *esconderem de si próprios* e de seus fiéis esse sincretismo” (Mariz, 1999, p. 38, colchetes e ênfases minhas).

A “pureza” (“da cultura anglo-saxônica protestante”) e a “purificação” (da “Constituição Moderna”) aparentemente têm uma relação passível de ser descrita. Em geral, quem executa a “purificação”, no “mundo moderno” (Latour, 1994), é a “Ciência” por meio dos(as) cientistas. Discuto, porém, que essa prerrogativa deve ser repensada. Será possível descrever a maneira como cristãos, situados no “mundo moderno”, estabelecem regimes específicos por meio dos quais lidam com a “pureza” e com a “mistura”? As duas também são modos de introduzir a diferenciação entre pessoas e coisas.

A divisão de Mariz consiste no sincretismo inconsciente dos evangélicos, ou então no que escondem de si próprios. O modo de diferenciar dos iurdianos, a meu ver, é um modo específico de “purificar”. A presença dos “elementos” das religiões afro-brasileiras e do Catolicismo opera por vizinhança, em lugar da contradição que Mariz parece sublinhar. Meus amigos católicos “*discernem*” antes de “misturar”, ainda que a “mistura” seja inevitável, porque as relações o são enquanto uma condição geral da vida, para aquém de projeções morais.

O assunto não pode ficar restrito à ressemantização do demônio. O que está em questão é que as pessoas diriam que os vários nomes dados ao demônio, mesmo na teoria acadêmica, nada mais são do que uma das suas qualidades. Ele “*pode virar o que ele quiser, porque ele é um anjo. Não tem forma*”. Não se trata de uma ideia de demônio, uma vez que a exteriorização do mal enquanto uma ideia é tão extravagante quanto não considerar que a eletricidade está naqueles barramentos de cobre de que fala Luís.

A autora oscila na argumentação e reflete: “Destacar os aspectos modernizantes e “ocidentalizantes” da teologia da guerra ou batalha espiritual não significa negar seus aspectos “encantados”, que são evidentes na concepção de mal como entidade e não como conceito abstrato” (Mariz, 1999, p. 40). Em geral, a hesitação de Mariz atravessa a literatura e informa sobre os modos de manter a “capacidade de diferir sob controle” (Holbraad *et al.* 2014) por meio da “purificação” (Latour, 1994). No caso dos católicos, é Deus, desde que a pessoa se “*abra*”, quem controla essa capacidade, concedendo o dom do “*discernimento*”. No caso da literatura acadêmica, são as externalizações exclusivamente humanas que fazem isso. “Lá” Deus “*inspira*” e torna possível “*saber*”, “distinguir”; “aqui” se sabe porque o “saber” porta alguma forma de autonomização.

“Libertação” e “purificação”

O objetivo agora é desdobrar as implicações da “purificação” (Latour, 1994) como forma de “emancipação” e/ou de “libertação” (Keane, 2007; Pels, 2012 [2008]; Engelke, 2012; Bialecki, 2014). Tento apresentar que não há um mínimo denominador comum para a “divisão” entre natureza e cultura, ou palavras e coisas, no “nosso” mundo.

A discussão desenvolve-se com o intuito de encontrar um caminho no qual possa postular o que pretendo na tese. Chamou-me a atenção na análise de Webb Keane como o conceito de “purificação” (Latour, 1994) é problematizado.²⁷ O conceito seria

²⁷ Jon Bialecki não posiciona o trabalho de Keane como uma “(...) adoção antropológica de Latour, mas sim uma domesticação dele, e um momento de desconexão, em lugar de engajamento, com as principais reivindicações ontológicas de Latour” (Bialecki, 2014, p. 37). O afastamento acontece porque Keane está preocupado com as criações dos sujeitos humanos e seus resultados a partir de uma “ideologia semiótica” específica (Bialecki, 2014, p. 37). A “ideologia semiótica” parte da hipótese de que “(...) a objetificação [conforme os teóricos da “ideologia da linguagem”] é uma précondição para a consciência reflexiva, não necessariamente o *fim* dos processos dinâmicos, mas sim um *momento* particular dentro deles” (Keane, 2007, pp. 17-18). A “ideologia semiótica” define que as “práticas de significação” ocorrem “dentro do mundo material” (Keane, 2007, p. 18) e devem lidar com a limitação da semiose, porque as coisas

pertinente para sua análise porque manifesta o “medo” (Pels, 2012) que os “modernos” exibem quando, de modo escandaloso, humanos e coisas, natureza e cultura, sujeito e objeto podem se “misturar” (Keane, 2007, p. 23).

O que extraio dessas ponderações? Elas facultam justapor o procedimento “purificador”, nas análises acerca da maneira de se descrever o demônio, ao próprio modo como os cristãos – e, mais especificamente, os protestantes – estão envolvidos na invenção da “purificação”. Esta não é um ponto de chegada e tampouco um ponto de partida. Eu a menciono para escapar dela.

Se há a possibilidade de tal coisa como a “purificação”, ela só pode ter um valor heurístico, uma vez que alonga o que costumamos chamar estenograficamente de “moderno”²⁸. Lidamos, assim, com “dois conjuntos de práticas”: o primeiro “(...) cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura” (Latour, 1994, p. 16). O segundo “(...) cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro” (Latour, 1994, p. 16). As menções a Keane e a Bruno Latour restringem-se aos objetivos da tese, assim não vou às últimas consequências com eles.

Há, por um lado, a partir da etnografia, outros modos de estabelecer a “distinção” entre as zonas ontológicas sem que se recorra à “divisão”. Como tenho dito, o elemento principal é o “*discernimento*”. Se me baseasse, por outro lado, nas imagens da “mistura”, adotaria uma posição que lançaria meus amigos na hipótese de que não fariam “distinções”, mas somente “hibridações”.²⁹

Tentarei mostrar o seguinte: há modos de produzir essas zonas ontológicas distintas sem que nos enredemos naqueles dois conjuntos de práticas. Nas próximas páginas, os(as) leitores(as) verão como as justaposições sempre ampliarão as diferenças.

escapam e resistem à significação. Ainda assim, a significação dita, por meio das coisas, os termos da resistência. Keane, a esse respeito, é seguido por Engelke (2007, 2012).

²⁸ O “moderno” é, enquanto condição, uma ruptura irreversível na qual os humanos tornaram-se os únicos seres que geram valor diante de uma realidade que se tornou passiva. “Moderno”, enquanto uma posição, é aquele que se esmera em afirmar esse “divisor”. O “pós-moderno” é o desdobramento dessas asseverações: “(...) seus adeptos sentem claramente que o modernismo terminou, mas continuam a aceitar sua forma de dividir o tempo e não podem, portanto, recortar as épocas senão através de revoluções que se sucederiam umas às outras. Sentem que vieram “depois” dos modernos, mas com o desagradável sentimento de que não há mais depois” (Latour, 1994, p.50).

²⁹ A imprecisão resulta muitas vezes de um lugar-comum. Isso é brilhantemente notado por Tânia S. Lima quando ela aponta, ainda em 1999, que se anunciava “(...) uma tendência a afirmar “com base em Latour” (...)” (Lima, 1999, p. 44) que era “preciso” dissolver a(as) “Grande(s) Divisão(ões)”. Tratar-se-ia, seguindo a autora, de uma reificação da teoria. Esta, eu acrescento, pode ofuscar a vida das pessoas com quem nos relacionamos ao longo de uma pesquisa. Voltarei ao tema adiante.

A pretensão, quando os católicos aparecerem, não terá a ver com a criação incomensurabilidades ou equivalências, mas sim de “novas inferências”.

É possível “libertar” a “purificação” do domínio da “Ciência”?

Fenella Cannell (2005, 2006) parece apontar que a ênfase no Protestantismo como unidade de análise do Cristianismo tem a ver, igualmente, com o suposto de que ele teria dado impulso ao secularismo. Essa discussão, no entanto, parece ganhar um desdobramento decisivo em Keane (2007) que, de certa maneira, observa na vertente calvinista da Reforma o elemento fundacional da “purificação” (Latour *apud* Keane, 2007, p. 7).

Busco apresentar como a “purificação” moderna e a “emancipação” protestante são formas de “libertação” que se contrapõem à “*libertação*” na vida dos meus amigos. Cada uma delas possui uma forma distinta de enfrentar as assimetrias entre pessoas e coisas, natureza e cultura, isto é, não são equivalentes. São preferencialmente posições concorrentes entre si: a da “Ciência³⁰”, a do Catolicismo e a do Protestantismo³¹, não obstante a terceira, conforme Keane (2007), esteja na gênese da primeira. A discussão funciona “como se” as três grandes narrativas pudessem ser apreendidas deliberadamente em termos genéricos, sabendo, de antemão, que isso incorre em um sem-número de omissões de uma vasta literatura.³²

³⁰ Quando me refiro à imagem da “Ciência, com C maiúsculo” (Latour, 2001, p. 33), o faço sabedor de que se trata de uma estratégia da argumentação. O “regime de enunciação” da Ciência (Latour, 2004, p. 360) é aquele que evoca mensagens que tentam dar conta de uma “ausência”, uma transcendência. A “Ciência” estaria vinculada ao “transporte de informação” (Latour, 2004, p. 353) que se alastraria como “móveis imutáveis” (Latour, 2004, p. 360), percorrendo grandes “cadeias de translação” (Latour, 2001, p. 356) linearmente. Ao longo do movimento, o seu conteúdo substancial não sofre alterações que comprometam o cerne da sua imutabilidade: a descoberta de uma realidade independente. À “Ciência” seria contrastada a “ciência, com c minúsculo”: atravessada por “mediadores” que evocam as presentificações ao invés do “transporte de informação” (Latour, 2004, pp. 353-355). Latour contrapor a “ausência” da “Ciência” a “presença” da “religião” (Latour, 2004, *passim*). Não é o nosso propósito fazer uma “crítica da ciência” e tampouco partir em direção a sua distinção com respeito à religião por meio do filósofo francês.

³¹ Sobre a menção generalizada às narrativas cristãs, ver nota de número 8 *supra*.

³² Nas próximas páginas exagero algumas diferenças, o que não me permite ignorar a existência de modos de vida cristãos que, além de não denegarem o aqui e o agora, não negligenciariam a importância positiva ou negativa da matéria e os seus desdobramentos (Csordas, 1994; Coleman, 2004; Cannell, 2005; Engelke, 2005, 2007, 2012; Keane, 2007; Hanganu, 2010; Meyer, 2011; Bonfim, 2012; Abreu, 2012; Webster, 2013; Bialecki, 2014). Na “antropologia do Cristianismo”, para além das várias formas de pensar a relação entre transcendente e mundano em diversas modalidades de Protestantismo, há que se voltar para o Catolicismo. As formas daquela “relação” entre os católicos ficaram ofuscadas pelo legado protestante quando se discute os problemas relativos à transformação e à invenção moderna do sujeito (Keane, 2007, 2013; Robbins, 2011). A argumentação, por isso mesmo, funciona com o intuito de exagerar uma diferença em relação ao Catolicismo, o que em linhas gerais abrange um modo de realçar o

Se considerar que estudo um coletivo de católicos, não me parece estranha a imagem que Keane exhibe: “(...) um fator que entrou na produção da imensa complexidade da cristandade é precisamente o conflito recorrente entre os projetos de purificação da transcendência e os contramovimentos voltados para a materialização, um provocando o outro” (Keane, 2007, p. 41). A narrativa da “libertação” no Protestantismo diria respeito à criação de uma interioridade apartada inicialmente do mundo material, das sensações corporais etc. (Meyer, 1999; Keane, 2007), naquilo que se consagrou na literatura como o “Cristianismo ascético” (Cannell, 2005, 2006).

A purificação no “mundo moderno” abarcaria, entre outras coisas, a criação do sujeito, cujas principais características seriam “(...) a racionalidade e uma aspiração à autenticidade, manifesta em formas sinceras e transparentes de expressão pessoal” (Keane, 2013, p. 160). Keane trata isso como uma “narrativa moral” (Keane, 2007, 2013) que incessantemente busca situar a “origem da ação” (Latour, 2002 [1996], p. 29) na liberdade enquanto condição fundante da humanidade.

A narrativa moderna distingue-se daquelas que não são modernas porque as últimas diluem o valor da liberdade contida na ação humana, permitindo que outros seres, para além dos humanos, gerem valor: “(...) deuses, demônios, espíritos [seres minerais, seres vegetais] e etc.” (Keane, 2013, p. 160, colchetes meus). O exagero desse contraste demarca, inicialmente, que o “mundo moderno” só pode existir sob a condição de que alguém, o “outro”, se engane a respeito da matriz de onde emana a força das suas divindades (Latour, 2002, p. 25). Os não-modernos não “sabem”, entre outras coisas, localizar com precisão os limites entre os mundos da interioridade e da fisicalidade. É um truísmo dizer que muita tinta se gastou com a sensação de que essa imagem estava em “crise” (Latour, 1994).

Não farei um retorno exaustivo a algo extensamente debatido. Postularei que as “acusações de não-modernidade” não são uma prerrogativa do divisor entre “nós” e “eles”, o que permite propor uma indagação: qual seria a implicação que enfrentaríamos se reposicionássemos a cesura entre “nós” e “eles”, da “Grande Divisão” (Latour, 1994), “como se” ela fosse, também, oriunda da narrativa cristã? Keane (2007) começou a entretecer a resposta. Restaria seguir a trama com o objetivo de tentar

valor heurístico de uma versão do Protestantismo. Em suma, há aqui uma simplificação deliberada que não perde de vista algo crucial e que tomará a nossa atenção ao longo da tese: a importância do “legado protestante” para as abordagens antropológicas centradas no simbolismo e no significado (Houtman & Meyer, 2012, p. 13).

assinalar as implicações dessa “libertação” e/ou “emancipação” e as formas de “purificação” que dela resultaram.³³

Pode-se capturar o efeito da Divisão [para] aquém de mundos considerados, sem grande esforço, “outros”. Caso olhemos para o “nosso mundo”, não causa espanto que os protestantes acusem os “(...) católicos de não-modernos porque (se presume que) eles esperam que santos ajam a seu favor e (pior ainda) que confundam santuários e ritos materiais com o que é autenticamente espiritual” (Keane, 2013, p. 160). A passagem indica que o Protestantismo foi decisivo para a feitura de uma “(...) história da libertação [no original, “*liberation*”³⁴] humana de uma multidão de crenças falsas e fetichismos [idolatrias] que minam a liberdade” (Keane, 2013, p. 160, colchetes meus). Não haveria também como negligenciar que os protestantes “(...) tiveram uma influência desproporcional na disseminação e na modelagem das compreensões contemporâneas da modernidade que subjazem a visões comuns do secularismo” (Keane, 2013, p. 161).

O esforço de imaginação, a partir da própria literatura, permite uma visada distinta da noção de “purificação”. A “libertação” à qual se reporta Keane consumou uma forma singular de descrever a “emancipação” com relação ao passado. Dois aspectos são cruciais para o argumento: o primeiro, mais óbvio, é que a ruptura com a Igreja Católica tem um sentido moderno: “(...) assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (Latour, 1994, p. 15). O segundo, mais interessante, incide no modo como “(...) o impulso para a purificação pode facilmente ir além de domínios estritamente religiosos” (Keane, 2013, p. 161).

Dito isso, realço que a acusação de “idolatria” atingiu frontalmente o Catolicismo (Gell, 1998, p. 96) que, ao negá-la, impediu que se postulasse um único modo de “emancipação”. Esta aproxima cientistas e protestantes. Digo que um dos meus objetivos, na tese, é tentar descrever um “regime de distinção”, em lugar de “purificação”, que não coincide com a imperiosidade da “agentividade” humana frente a um mundo de objetos inertes e passivos. Ocupo-me da diversidade específica

³³ Faltaria a Latour, conforme Keane, um tripé que equilibrasse os protagonismos de Robert Boyle e Thomas Hobbes. A religião, o terceiro elemento na narrativa da separação entre natureza e política, foi passivamente afetado pela “purificação” que Latour descreve (Keane, 2007, p. 24).

³⁴ Como o termo possui uma afinidade com o tema da pesquisa a “*libertação*”, abri mão do substantivo “*liberação*”. Dada a amplitude do conceito, me senti livre para mantê-lo assim. Deixo os(as) leitores(as), à vontade, livres, para seguirem ou não essa tradução.

contemplada na qualidade das relações entre pessoas e coisas, isto é, na maneira de “distingui-las”. Distancio-me das tentativas de “dividi-las” ou “misturá-las”.

O que farei agora é tentar deixar o(a) leitor(a) a par do que desejo. O Protestantismo teria sido um dos promotores da separação de Deus da natureza (matéria) e das instituições humanas (sociedade). Seu domínio seria exclusivamente imaterial, transcendente (Keane, 2007). Deus, na Reforma, teria se afastado de qualquer possibilidade de ser maculado pela matéria. Sua internalização redundou em um estilo de comunicação “sincero” (Keane, 2007). A linguagem deveria ser “(...) transparente (...) um veículo claro e direto para a comunicação de pensamentos de uma pessoa para outra. As palavras devem ser sujeitas à agência de um falante que se aparta das palavras que ele, ou ela, profere” (Keane, 2007, p. 15).

A fala seria uma mera externalização de pensamentos internos e não se confundiria com o locutor. Ao ser purgada de qualquer propriedade intrínseca, transmitiria o valor imaterial da sinceridade, tornando o falante confiável. Pressupõe-se que o contato entre palavras e pessoas tenha de ser rompido. Produz-se uma “divisão”, uma incomensurabilidade e, simultaneamente, duas implicações.

Meus amigos apontariam, em primeiro lugar, que não é o caso de estabelecer fronteiras, mas sim de se precaver em meio à inevitabilidade do contato. O excesso de vicinalidade é o dado, logo o distanciamento tem de ser construído. A proximidade do demônio, que os espreita, é incontornável, restando apenas sua neutralização. O prolongamento da onipresença divina encontra-se nos gestos ordinários daqueles que “*caminham com Cristo*”: olhar, falar, ouvir, escutar etc.. Isso produz um deslocamento no próprio divisor entre “Deus” e “matéria”. Ser “*habitado*” pela divindade exige que se demarque a todo o momento que a pessoa “*não é nada sem Deus*”, que “*é tudo*”.

Os católicos, em segundo lugar, são acusados de “ritualistas” pelos protestantes (Gell, 1998; Meyer, 1999; Engelke, 2005; Cannell, 2007; Lindhardt, 2011; Houtman & Meyer, 2012), porque estão menos preocupados na Eucaristia com a responsabilidade moral do celebrante, com a sua “sinceridade”. A própria presença de Deus no sacrifício independe do estado interior do sacerdote. Mesmo que ele considere simbólico o ato da consagração, isso não anula, meus amigos dizem, a realidade do Sacramento. A presença de Deus em coisas cria a “mistura” negada pelos protestantes.

O assunto, não obstante se refira à ênfase na “(...) linguagem e [nas] coisas como (...) problemas morais da liberdade” (Keane, 2007, p. 4), produz uma pergunta: “Quais seres têm agência?” (Keane, 2007, p. 4). A resposta, já dada acima, estaria nas relações

adequadas e nas fronteiras entre “(...) palavras, coisas e pessoas” (Keane, 2007, p. 4). Ele assinala, agora voltando à Ciência, que esse foi um dos germes daquela “divisão” que Latour chamou de “purificação” (Keane, 2007, p. 5).

Peter Pels demarca que, no Calvinismo, aquilo que não era “autenticamente espiritual” provocava uma combinação de “desprezo” e de “medo” (Pels, 2012, p. 33). Essas atitudes suscitariam duas aproximações com os cientistas: a primeira seria que ambos definiriam a verdade, seja pela divindade (revelada), seja pela natureza objetiva do fato natural (descoberto, não inventado). Haveria duas “fontes de certeza” (Pels, 2012, p. 33). A segunda aproximação impediria que a matéria fosse dotada de agência, evitando que “(...) reduzi[sse] a autonomia humana” (Pels, 2012, p. 33, colchetes meus). É convincente enfatizar que as ponderações de Keane trazem à tona o “Deus suprimido” (Latour, 1994, pp. 38-40), cuja definição na “Constituição Moderna” pode ser brevemente retomada. Uma das várias maneiras de pronunciar a “ausência” e a “privatização” é instaurar, respectivamente, um Deus “metafísico” e um Deus na “espiritualidade”, na “intimidade do coração” (Latour, 1994, p. 39).

A autonomização do sujeito na Reforma criou um patamar a partir do qual o mundo é visto por meio da introspecção. A “Ciência”, partindo do sujeito com uma vida interior e abstrata, investigaria aquela exterioridade concreta, a natureza. Mesmo que esta fosse uma criação divina, podia ser estudada com o intuito de descobrir as leis do seu funcionamento, as quais independeriam da agência humana. Keane e Pels estão afirmando que a ascese protestante teria possibilitado o desenvolvimento da “purificação”. O primeiro aponta que a modernidade é mais do que um período histórico específico, mas “(...) o resultado de uma história de redenção moral” (Keane, 2007, p. 24).

O progresso histórico também foi uma ruptura com o mundo material. O *locus* da liberdade é o sujeito “emancipado”, “autônomo” e “abstrato”, em oposição ao sujeito “determinado”, “alienado” (Latour, 2000, p. 3). Encaramos a renitência daquela distinção que apontamos anteriormente, agora em outro patamar. No caso dos católicos, a “libertação” é “*submissão*” a Deus, que está em toda parte, inclusive em objetos “*abençoados*” pelo sacerdote: água, chaves, roupas, celulares, fotografias etc..

A modernidade e sua narrativa moral teriam como corolários principais “(...) a emancipação humana e o domínio de si mesmo” (Keane, 2007, p. 7). O que torna essa emancipação francamente protestante é que a narrativa liga “(...) o processo moral a

práticas de destacamento e à reavaliação da materialidade” (Keane, 2007, p. 6). A Reforma teria provocado várias mudanças quando tentou extirpar a

“(...) mediação material na vida espiritual (...) O ataque religioso sobre as formas semióticas converge com outras ideias familiares, tal como a reivindicação kantiana de que a liberdade humana depende da autonomia moral, o que mais tarde se tornou central para as instituições liberais seculares (...) A liberdade (...) parece depender da desmaterialização, do que é mais definitivo para os humanos, seja o que pode ser entendido como alma, pensamentos, crenças, ou, digamos, o significado das palavras. O fundo religioso das ideias modernas de liberdade ajuda a dar sentido ao ímpeto do que Latour (1993) chamou de purificação” (Keane, 2007, pp. 6-7).

A “purificação” tornou-se figura central da “liberdade”. Não surpreende, novamente, que meus amigos se posicionem contra aquela extirpação. A “emancipação” não é uma questão de domínio de si, mas de deixar-se conduzir por Deus, de modo que essa condução é sempre acidentada, porque o demônio sempre ataca por meio de *“palavras que coloca na cabeça da pessoa”*, *“coisas que contamina”* e *“pessoas que manipula”*. A relevância está nos modos de estabelecer a diferenciação entre sujeito e objeto, pessoas e coisas, no “nosso mundo”.

Ester e Luís partem do “*discernimento*” e produzem a “distinção”, em vez da “mistura” ou da “divisão”. Não é incomum que falem de “*pureza da alma*”, da “*pureza da Virgem criada sem pecado*”, da “*purificação de lugares e de pessoas*”, de “*limpar-se dos pecados*”, porém isso diz muito pouco acerca da “purificação” e da “mistura”. É um assunto, todavia, da “*libertação*”, que se contrapõe à “liberdade da autonomia moral” dos modernos e ao destacamento com relação à materialidade na “libertação” protestante.

Apesar disso, os mundos da Ciência, do Catolicismo e Protestantismo são “quase” os mesmos. Embora concorde que a “(...) dimensão religiosa do conceito de modernidade” (Keane, 2007, p. 23) é tributária do Protestantismo, não é adequado afirmar que meus amigos católicos sejam menos “modernos”. Eles são igualmente “modernos” quando assentam a assimetria entre pessoas e coisas, material e imaterial, mas são diferentemente “modernos” no modo de qualificar a assimetria, porque implicam o “*discernimento*”, a “distinção”, na sua “atividade produtiva”. O problema, ao lidar com a “*libertação*”, abrange a qualidade da assimetria entre pessoas e objetos que se desdobra em cada uma dessas narrativas.

Retomando a “indagação”

Torno a me remeter à indagação da minha orientadora: “O que é viver em mundo em que o mal [o demônio] [pode] estar em tudo?” Deve-se, por justaposição, acrescentar outra pergunta: O que é viver em um mundo em que o demônio é uma abstração? Nas páginas anteriores, a abstração foi apresentada como um termo que engloba e determina uma realidade dada e externa. Esta depende daquela. A partir disso, foi possível destacar a opacidade do Diabo³⁵ naqueles trabalhos e, por implicação, de Deus³⁶, embora sejam seres a partir dos quais as pessoas agem, quer devido ao impulso, à “*moção*” divina, quer devido à “*tentação*”, à “*sedução*” demoníaca. O obscurecimento não é o resultado da “ausência” de ambos, porém, como já dissemos, da redução e, em acréscimo, da “purificação”. Procuro responder à indagação. Princípio, no entanto, com aquela que acrescentei neste parágrafo.

Jon Bialecki nota a ocorrência de certa opacidade quando se enfrenta modos de acessar Deus que não são “(...) mediados por textos” (Bialecki, 2014, p. 39). As reflexões suprimem Deus e Satanás por meio da “purificação”: o primeiro apresenta-se cada vez mais “interior”; o segundo, cada vez mais “simbólico”. A “purificação” do(a) analista (cientista) fica explícita (Meyer, 1999; Mariz, 1999; Carranza, 2000).

A discussão alcança um dos efeitos que pretendo. A criação de um sujeito livre, interior, não se destaca do próprio modo como as análises dispostas na nota de número 35 foram apresentadas anteriormente. Resta apenas lembrar a pergunta: por que os(as) analistas hesitam quando enfrentam a realidade do demônio, transformando-o em uma abstração? É pertinente então retomar a segunda indagação que abre este tópico: o que é viver em um mundo em que o demônio é uma abstração?

Em geral, isso é equacionado na manutenção do “(...) imperativo de que todos os conceitos religiosos e as instituições sociais sejam considerados externalizações humanas” (Bialecki, 2014, p. 33). A dificuldade inicia exatamente no estatuto de tais “externalizações”. Pode-se considerar que sejam uma decorrência da preponderância do “(...) Protestantismo, a “religião da fala”, tanto sobre o modo como essas formas de

³⁵ Volto a me referir às maneiras como o demônio pode ser reduzido à “ética”, a uma “representação coletiva da pessoa como um repertório de atributos negativos”, uma “fantasia coletiva”, um “conceito”, um “agente de desencantamento”, “o nexos causal de todas as problemáticas da sociedade brasileira”, um “esquema mental”.

³⁶ Bialecki chama a atenção para a aridez da descrição de Deus nas etnografias concernentes a “(...) pentecostais, carismáticos e evangélicos renovados [no original, *Charismaticized*] norte-americanos” (Bialecki, 2014, p. 38, colchetes meus).

religiosidade são concebidas pelos estudiosos [“acadêmicos”] quanto sobre o modo como são levadas a cabo pelos seus praticantes [“protestantes”]. Nestas duas arenas, os aspectos discursivos tendem a ser enfatizados” (Bialecki, 2014, p. 36, colchetes meus). A “purificação” moderna e a suposta ênfase na “autonomia” no Protestantismo, repito, parecem estar entrelaçadas.

A predominância acentua a valorização do discurso sobre a matéria, objetos, coisas etc. (Keane, 2007; Pels, 2012). As vidas dos “nativos” se tornam coisas para um sujeito, um “observador”, transformando-se “(...) meramente em signos de algum valor imaterial” (Keane *apud* Pels, 2012, p. 33): a plethora de conceptualizações que reduz o demônio a uma abstração. Essa valorização talvez seja a do significado, o resultado de determinada “atividade produtiva” em detrimento das “atividades produtivas” dos fiéis. A “emancipação”, no caso dos protestantes, parece indicar que os “(...) projetos de imaterialidade na prática religiosa” (Engelke, 2005, p. 119) sempre deixam em evidência e definem o que conta como “materialmente perigoso” (Engelke, 2005, p. 119). Nesses termos, “[a] palavra tem sido usada para destruir o indício da idolatria católica” (Engelke, 2005, p. 118, colchetes meus), assim como para fixar um modo de “combater” a profanidade maligna do corpo e da materialidade.

O modo de diferenciar objetos e coisas não é, no “nosso mundo”, um atributo e uma prerrogativa exclusiva da “purificação”. Lima aponta que os desdobramentos inesperados das leituras dos escritos de Latour (1994) transformaram a “divisão” entre natureza e cultura em um “(...) traço identitário dos (autodenominados) modernos” (Lima, 1999, p. 44). Ao se deparar com coletivos “não-modernos”, é como se o “traço” se invertesse. A etnografia juruna, como lembra a autora, pode ser inserida na ausência daquela “divisão”. Acentua-se paradoxalmente a cesura entre “nós” e “eles”. A restrição é dupla. Cria duas homogeneizações, cujo aspecto comum é a tradução da diferença no discurso de um achatamento. “Nós” dividimos; “eles”, não (Lima, 1999, p. 44). Digo que é preciso descrever a qualidade da “divisão”, o que introduz outras operações que também lidam com diferenciações: a “distinção” e a “mistura”.

O argumento de Lima é esclarecedor. A tendência de imputar à “Ciência” a prerrogativa da “divisão” e da “crítica” (Velho, 2013, p. 380) institui outro problema. Não devemos ignorar que a cesura e a assimetria entre pessoas e coisas, natureza e cultura, estão presentes, conforme dito acima, em uma longa narrativa que estudo, a do Cristianismo. Em todo caso, a imprecisão é considerar que, mesmo entre os cristãos, a assimetria seja descrita através da “purificação”. Perde-se de vista “(...) a questão da

diversidade dos regimes por meio dos quais ela [a assimetria] opera” (Lima, 1999, p. 45, colchetes meus).

Retorno, então, à indagação: “O que é viver em mundo em que o mal [pode] estar em tudo?”. Naquela outra pergunta em que o demônio é uma abstração predominam as cesuras entre material e imaterial, interior e exterior, sujeito e objeto. Seu funcionamento é diferencial entre cientistas e protestantes, porém há algo que os une: a “mistura” é indesejável; a “pureza”, não. Esta imagem é rígida, porém cria um efeito específico agora. No naturalismo, as coisas são relegadas à materialidade pura. O conceito de “purificação” é de maneira especular oposto à “mistura”.

Aqui me defronto inesperadamente com a importância que Tim Ingold atribui à recuperação da “(...) *abertura* original para o mundo (...)” (Ingold, 2006, p. 11) há muito perdida pelos cientistas. A oclusão moderna teve um efeito negativo. É extraordinário que o comentário baseie-se nos modos de existência do que ele chama de “cosmologias animistas” (Ingold, 2006, p. 16), às quais atribui um sentido positivo. Outra vez mais, há a possibilidade de estender o argumento à cesura que tenho realçado aqui.

É como se a “pureza” fosse um “fechamento/descontinuidade” (modernidade, Ciência, Protestantismo) e a “mistura”, uma “abertura/continuidade” (não-modernidade, animismo, idolatria católica), caso atente para as considerações de Ingold (2006, p. 19). É desse tipo de mecanicismo que devo me distanciar. Basta mencionar o que segue: a “*abertura para Deus*”, na etnografia, não deve ocupar o lugar da mistura, da continuidade, da não-modernidade, da idolatria, da hibridação. Aliás, se o demônio “*pode estar em tudo*”, o que se torna saliente não é o fechamento, mas sim a “*brecha*”.

Ainda no ano de 2013, ficara intrigado com a noção de “*abertura*”. Lembro-me que em minha primeira incursão na “*capela*” – que está na “sala” da casa onde o Grupo de Oração se reúne – eu avistava uma dimensão que não estava ali (ausente), os(as) leitores(as) do trabalho, e conjecturava como minha estratégia retórica seria convincente. Ester entretanto, afiançava: “*Deus [presente] vai te ajudar a fazer o trabalho. Você tem que dar abertura para que Deus trabalhe em você*”. Não há simetria nessas conexões, pois a efetivação da empreitada dependeria desta permissão, no entanto a mesma se modificaria naquele ponto em que me deparei com a escrita. O “*trabalho em mim*” (motivo da divina Providência) transformou-se em trabalho “para mim” (motivo extrínseco), pretendendo se tornar uma etnografia.

O problema imediato, insisto, é o da “*abertura para Deus*”, ao Espírito Santo. Esta fenda se alonga por meio do aprendizado das saudações, das formas de tratamento,

dos movimentos corporais na genuflexão, na adoração a Jesus Sacramentado no ostensório. O aprendizado da “*libertação*” tem a ver com estar atento àquilo que importa para as pessoas: “*Deixar Deus trabalhar*”. Isso é dito de uma maneira geral para aqueles que não são de “*caminhada*”. A “*abertura*” não é uma “*brecha*”. Nesta o demônio age; naquela, deve-se “*estar aberto para que Jesus faça algo*”.

Sugiro que os modos de reunir “(...) as peças do quebra-cabeça” (Bateson, 2008, p. 312) estabelecem a diferença entre mim e meus amigos. A questão da “*abertura para Deus*” admite, como destaquei, criar novas inferências a partir daquelas duas proposições: deixar “*Deus trabalhar em mim*” e transformar isso em “trabalho para mim”. Há duas “atividades produtivas” em jogo. A segunda, que realizo, só se desenvolve em razão da primeira, a dos meus amigos. Se me apoiasse apenas naquilo que empreendo, não seria difícil notar que a noção de “*abertura*” está disseminada diferencialmente ao longo da literatura atinente ao Catolicismo, bastando acrescentá-la a uma longa lista.³⁷ Se me baseio na “atividade” dos meus amigos, fico diante de um desafio.

Por falarem corriqueiramente do termo “*abertura*”, especulo, a partir da justaposição, que não ficariam satisfeitos com a imagem da abertura *versus* fechamento. Sem paradoxo, alguma coisa se abriria no fechamento para o Diabo ou para Deus. No primeiro caso, se abriria uma “*abertura para Deus*”; no segundo caso, se abriria uma “*brecha*” para o demônio. Dar-se-ia, conforme meus amigos, “*trela, uma oportunidade, um vacilo*”. O conceito de “*abertura*” não tem como oposto o “*fechamento*”, mas sim a “*brecha*”. Pode-se “abrir” uma “*brecha*” para a atuação maligna. Deve-se “abrir” para a ação divina. O “*fechamento*” para a ação divina e mesmo o ceticismo acerca da existência do demônio são “*brechas*”, em lugar de oclusões.

Haveria alguns modos de lidar com essa “atividade produtiva”. O primeiro, o da “divisão”, consistiria na suposição de que a “*libertação*”, por se tratar da “*abertura para Deus*” e de evitar que se dê uma “*brecha*” para o demônio, coincidiria com uma forma de “purificação”/“descontinuidade”, porque denota uma qualidade definitiva e exclusiva dos humanos: a escolha racional. O segundo, o da “mistura”/“continuidade”, consistiria na suposição de que a “*libertação*”, por se tratar de uma questão de “*abertura para Deus*” e de evitar que se dê uma “*brecha*” para o demônio, coincidiria com uma forma de ausência de divisão, porque denota uma qualidade que, no primeiro modo, é

³⁷ Explicito o problema adiante.

extirpada: a propagação da “agência” entre seres humanos e espirituais. O terceiro, o da “distinção”/“contraste”, que proponho, consiste na suposição de que a “*libertação*”, por se tratar de uma questão de “*abertura para Deus*” e de evitar que se dê uma “*brecha*” para o demônio, coincide com uma forma de “*saber*”, porque denota uma qualidade da “atividade produtiva” dos meus amigos católicos: o contraste, o “*discernimento*”.

No primeiro, é possível recorrer àqueles conceitos redutores (ver nota de número 35), mas com o risco de tornar ininteligível como Deus “*está em tudo*” e como o Diabo “*pode estar em tudo*”. No segundo, os católicos se tornam não-modernos, idólatras. No terceiro, depara-se com a irredutibilidade às outras duas, seja à forma pura, seja à forma híbrida. O valor heurístico do “contraste” permite que escapemos do fechamento, do apartamento, da emancipação sem conduzir à “mistura”. Admite que se descreva uma maneira diferencial de estabelecer a distinção entre “atividades produtivas” oriundas de Deus, do Diabo e, conforme a expressão das pessoas com quem convivi, do “*humano da pessoa*”. Esse movimento analítico é uma contribuição que a tese se dedica a desenvolver.

Realço, de novo, a indagação da minha orientadora: “O que é viver em mundo em que o mal [o demônio] [pode] estar em tudo?”. Um dos meus objetivos na tese é postular que a “abertura” seja uma qualidade substantiva, uma condição essencial, do próprio “mundo” dos católicos com quem convivi. A “abertura” não indica “mistura”. É preciso “*discernir*”, “*distinguir*”, presenças que estão ali: divina, maléficas e humanas, o que é feito por quem está “*aberto para Deus*”. Os conceitos de “abertura” e de mundo “aberto” distinguem-se do conceito de “abertura”, porque correspondem à “atividade produtiva” própria de um exercício que possui finalidades que se distanciam da vida dos meus amigos: escrever uma tese.

Viver em um mundo em que o mal “*pode estar em tudo*” possui suas próprias formas conceituais produzidas por meio das inferências da “*pessoa próxima de Deus*”. Neste mundo, enxerga-se com a presença de Deus. Se o mundo é “aberto”, é preciso que se saiba “*discernir*”, “*distinguir*”. Isso acontece por meio da “*abertura para Deus*”, impedindo que o demônio, por meio da abertura de uma “*brecha*”, e o “*humano da pessoa*” obscureçam o “*discernimento*”, o que leva a um distanciamento em relação à divindade.

A persistência da “abertura”

A discussão acima começou com o Protestantismo, mas me ative ao Catolicismo, o qual põe em movimento modos de “*libertar*” que concorrem com aqueles dos protestantes e da “Ciência”. A finalidade neste momento é posicionar a “abertura” em alguns trabalhos, assim os(as) leitores(as) poderão continuar a seguir o que pretendo: a “*abertura*” como conceito católico, a “abertura” como um termo presente na literatura e a “abertura” como um conceito, tal como sugeri. As distinções, entretanto, não retiram o valor conceitual da “abertura” nas análises. Veremos que seus sentidos se multiplicam, embora isso não seja o resultado da imprecisão, mas da potencialidade do próprio termo.

Os estudos de grupos carismáticos católicos na antropologia, na ciência da religião e na sociologia da religião brasileiras e no exterior³⁸ se veem às voltas com a noção de “abertura”. Decidi elencar algumas produções acadêmicas realizadas entre os estados de São Paulo/SP e do Rio de Janeiro/RJ.

Brenda Carranza, em seu estudo da Renovação Carismática Católica, que no Brasil foi introduzida na cidade de Campinas/SP, menciona o termo “abertura” como uma “instrução” doutrinária: “(...) apoiado na tradição da Igreja Católica de orar pelos enfermos, o manual oficial de formação do movimento [da RCC] recomenda, para quem exerce o dom de cura, algumas medidas como: a imposição de mãos; *abrir-se* a todos os carismas; orar com autoridade (...)” (Carranza, 2000, p. 112, colchetes e ênfases minhas). Na etnografia de Lilian M. P. Sales com a RCC na cidade de Paraíba/SP, a “abertura” aparece como uma “condição”: “(...) as divindades somente agem, preenchem os homens se eles “*abrirem* seus corações”” (Sales, 2003, p. 152, ênfase minha). A “abertura do coração” é contrastada com a

“(...) necessidade de não “*deixar nenhuma fresta para o Demônio*”, ou “*é preciso fechar todas as brechas para que o Inimigo não possa entrar*”. Ou seja, acreditam que se deixarem algum espaço Satanás entrará em suas vidas. Por isso é necessário “*abrir as portas para Jesus*”, “*Tomar posse daquilo que Deus está nos dando*”” (Sales, 2003, p. 150).

Na dissertação de Edilson S. Pereira, quando estudou a comunidade Canção Nova, cuja sede é na cidade de Cachoeira Paulista/SP, a “abertura” vincula-se à “cura”:

³⁸ Csordas (1994, p. 46) aponta, em seu trabalho pioneiro, que a “abertura” se apresenta, entre outras coisas, como maneira de permitir que a ação divina aconteça.

“A necessidade do reconhecimento de algum trauma ou mágoa, decorrente da “*abertura* do coração”, é fundamental para sua [a da pessoa] posterior cura” (Pereira, 2008, p. 164, colchetes e ênfase minhas). Eliane M. de Oliveira, outra pesquisadora que analisou a Canção Nova, lança mão da “abertura” enquanto conversa com um dos membros da comunidade. Enfatizar o termo na comunicação indica, sobretudo, a “intimidade com o léxico comunitário”:

“Nessa perspectiva da “espiritualidade”, você acha que a localização da Canção Nova aqui no Vale do Paraíba favorece esse desenvolvimento “espiritual” mais do que na cidade? Será que aqui você tem mais oportunidade de se *abrir* pra essa “espiritualidade” do que teria num grupo de oração lá no centro da cidade do Rio de Janeiro?” (Oliveira, 2008, pp. 261-262, ênfase minha).

Na tese de Rodrigo Portella sobre a Fraternidade [franciscana] Toca de Assis, realizada na cidade do Rio de Janeiro /RJ, a “abertura” é uma reação, uma “crítica”, ao congelamento oriundo da “razão”: “A ruptura com a racionalidade moderna se dá, justamente, pelo fato de que nada é planejado, mas inspirado e revelado (...) É, portanto, uma contra-lógica frente à sociedade secular moderna e uma não institucionalização do saber, em uma *abertura* completa ao fluxo do Espírito Santo e da providência” (2009, p. 173, ênfase minha). Na monografia com a comunidade católica Aliança de Misericórdia, na cidade de São Paulo/SP, realizada por Pierina Angélica S. Jacinto, a “abertura” é posicionada como um modo de “descentramento”, uma centrifugação:

“Para os missionários, os pobres materiais precisam dos ricos materiais, no que diz respeito [às] (...) suas doações e auxílios. Por sua vez, os ricos materiais precisam dos pobres para exercerem a sua caridade, nas palavras de pe. Antonello [o fundador da comunidade], para “*se abrirem*”, “saírem de si”, conferindo sentido às suas existências pessoais e possibilitando a salvação das suas almas” (Jacinto, 2010, p. 139, colchetes e ênfases minhas).

Na dissertação de Flávia S. Pinto acerca da Fraternidade Toca de Assis na cidade de Campinas/SP, a “abertura” abrange as “imolações” de São Francisco de Assis e de Jesus Cristo. Ela retoma as palavras do padre Roberto Lettieri, fundador dessa comunidade: “É preciso (...) ter o coração *aberto* pelos estigmas causados por amor à Igreja” (Lettieri *apud* Pinto, 2012, p. 84, ênfase minha). A “abertura”, na etnografia de Evandro Bonfim, empreendida também na Canção Nova, é o motor da “conversão”: “Então veja bem: em primeiro lugar a pessoa recebia o Espírito Santo, a pessoa se *abria*

aos dons do Espírito Santo, a pessoa se *abria* a toda a realidade de alguém batizado no Espírito. A pessoa se *abria* a usar os dons e daí vinha o restante” (Seminário de Dons On Line Canção Nova *apud* Bonfim, 2012, p. 58, ênfases minhas).

Nos parágrafos anteriores introduzi os termos “recomendação”, “condição”, “cura”, “intimidade com o léxico comunitário”, “crítica”, “descentramento”, “martírio” e “conversão” para dar conta das variações do conceito de “abertura” naqueles trabalhos. Ao enfatizar a “abertura”, meu objetivo não é empreender uma crítica, nem concluir que ela foi subestimada e muito menos dar conta exaustivamente daquilo que se passa naqueles escritos. Pretendo, contudo, afirmar que a persistência da “abertura” naquelas análises indica que ela não deve ser negligenciada.

Durante a Quaresma, no ano de 2015, estive com Ricardo, que à época tinha vinte e seis anos e trabalhava como balconista em uma loja de ferragens. Além de integrar a Missão, é sobrinho materno de Ester e primo de Luís. Ele emendou, sem pestanejar, quando o assunto veio à baila:

“A abertura e a brecha: o sentido é o mesmo, mas a questão de se abrir pra [para a] vontade de Deus, pra [para a] graça de Deus, e de assim se abrir pra [para a] ação do mal, eu acho que está vinculada ao livre-arbítrio [uma doação divina]. A abertura: a gente pode entender como um todo, como uma coisa grande. Você dá abertura para Deus agir na sua vida, então você se abre inteiro para Deus mudar a sua vida toda. Quando se fala em brecha, a brecha é sempre o quê? É uma coisa pequena. É relacionada a uma coisa pequena: ‘Tem uma brecha ali’. O demônio não precisa de muito. Ele precisa só de uma brecha pra [para] poder entrar na vida da pessoa. E se você quer uma mudança na sua vida, você não fala assim: ‘Eu não vou dar [abertura] para Deus’. Deus vem pra [para] mudar muito, então você dá uma abertura total pra [para] essa conversão. Tem muita gente que vai na Igreja que ainda é muito fechada à graça de Deus”.

A “abertura”, segundo Ricardo, realça a assimetria entre Deus (“abertura total”/“está em tudo”) e o Diabo (“uma brecha... uma coisa pequena”/“pode estar em tudo”). O demônio precisa de pouco para fazer muito. Entrar na vida da pessoa não é ficar dentro, mas estar mais próximo, porque ir à Igreja e estar fechado à graça de Deus é uma “abertura” parcial, incompleta, uma “brecha”. Ricardo prossegue:

“Eu vejo que essa não abertura é aquela pessoa que é preguiçosa na fé, nessa abertura pra [para] Deus. É a pessoa que às vezes não quer abrir mão de muitas coisas pra [para] Deus estar agindo na sua vida, e também rola³⁹ muita tentação do demônio em cima disso: ‘Ah, você vai lá, vai demorar’. É esse tipo de coisa.

³⁹ O vocábulo possui sinonímia com o verbo acontecer.

São coisas humanas que o demônio acaba colocando na nossa mente pra [para a] gente poder achar que é uma fraqueza nossa. Vamos supor uma pessoa que vai na missa: ela quer ir numa missa rápida, então ela vai evitar uma missa longa. Um monte de apego a muitas coisas mundanas. Às vezes, tem muita gente que não abre mão de amizade, que não abre mão pras [para as] coisas de Deus, quando você pode fazer. Tem muita gente que, às vezes, tem esse chamado e não abre mão. É um chamado para caminhar ao lado de Jesus. Se a pessoa não tem essa abertura pra [para] Deus, possivelmente é uma brecha que ela deu pro [para o] Demônio. É isso. Não tem a não abertura a Deus. Você dá abertura a um outro senhor na sua vida que aí cada um chama do que quiser”.

Ricardo não qualifica este senhor que entrará na vida da pessoa, mas a possibilidade de ter qualquer nome expressa uma qualidade do demônio: assumir muitas formas, estando presente quando “(...) não se abre mão [“brecha”] para as coisas de Deus [“abertura”] (...)”. Peço, no entanto, que os(as) leitores(as) permaneçam atentos(as) a algo fundamental: a impossibilidade de o “fechamento” opor-se conceitualmente à “abertura”. A impraticabilidade da oposição parece contribuir para a importância do conceito de “abertura” que apresentei acima. A “abertura” pode ser considerada uma condição essencial da vida dos meus amigos, uma vez que a “*não abertura a Deus*”, não acarreta no “fechamento”, mas na “*abertura a um outro senhor*”.

“Abertura”, “brecha” e “fechamento”

Há naquela multiformidade acerca da “abertura” assinalada na literatura acadêmica um possível elemento constante: um modo de ser pessoa, a pessoa “*próxima de Deus*”. Bonfim salienta que a singularidade da “abertura” explicita a diferença entre “(...) economia do dom [“a constituição de débitos” entre parceiros] descrita pela antropologia (...) e (...) a circulação de dons espirituais cristãos [a “centralidade do ato de conceder e [do] despojamento material”]” (Bonfim, 2012, p. 65, colchetes meus). Não passa despercebido dele que esta “circulação” dependeria de uma “concepção de pessoa (“aberta”) (...)” (Bonfim, 2012, p. 59), de forma que as maneiras de ver junto com Deus “(...) são também marcas da passagem do fluxo espiritual na pessoa” (Bonfim, 2012, p. 362, n. 77). Neste tópico, continuo a analisar a persistência da “abertura”.

Haveria um movimento, ou fluxo, cuja direção indicaria a interdependência entre a renovação constante do Espírito Santo na vida do adepto e a supressão da “contaminação” pelo mal (Sales, 2003; Pereira, 2008; Bonfim, 2012, Abreu, 2012).

Sem negar a fecundidade dessas análises, o problema me parece estar na imagem da fluidez quase sempre apresentada como uma atribuição do Espírito Santo, que “*sopra onde quer*” (João, 3, 8). Bonfim, por exemplo, não deixa de notar que o Espírito Santo é uma “*pessoa*”, porém insiste que sua manifestação se dá pelo “fluxo” (2012, p. 33). Este conceito tende a se tornar, entretanto, uma qualidade da terceira pessoa da Santíssima Trindade. É preciso cuidado para não tornar a indeterminação da ação de divina uma imprecisão descritiva, pois se trata de uma questão de outra ordem: da incomensurabilidade de Deus.

Caso haja um “fluxo”, a posição daquele que o “*contamina*” deve ser explicitada, uma vez que parece haver certo consenso analítico de que se “*abrir para Deus*” é “fechar-se para o Diabo e os demônios” (Sales, 2003; Pereira, 2008; Pinto, 2012; Bonfim, 2012). A pergunta que coloco é a seguinte: o que ocorreria se alguém se abrisse para o demônio? A resposta imediata seria: “Fechar-se-ia para Deus”. Penso haver uma limitação nisso, porque se faria uma divisão entre “*abertura*” e “*fechamento*” que não dá conta da vida dos meus amigos católicos, que concluiriam o seguinte: a “*abertura*” não tem como resultado oposto o “*fechamento*”, mas sim a “*brecha*”. À primeira vista, não seria incorreto afirmar que a pessoas que se “*abre*” para Deus está se “*fechando*” para o demônio. A rigor, contudo, fechar-se é impossível, porque não se pode evitar o cerco do demônio. A ressonância disso, insisto, tem mais a ver com a diferença entre a “*abertura*” como “*abertura para Deus*” e a “*abertura*” como uma “*brecha para o demônio*”. Bonfim chega a postular um

“(…) princípio de abertura que caracteriza a circulação do Espírito Santo (...) Por abertura estou entendendo a impossibilidade de se estabelecer unidades ontológicas discretas, estáveis, singulares e indivisíveis em virtude de sistemas de trocas operantes de forma constitutiva em determinados grupos (...) [A] pessoa carismática é compósita e ontologicamente aberta, constituindo-se tal instabilidade o principal elemento que conforma o cristão sob o regime de moções do Espírito Santo” (Bonfim, 2012, p. 66, 225, colchetes meus).

A contribuição de Bonfim é fundamental, contudo sugiro que não se trata especificamente ou somente da pessoa “ontologicamente aberta”, mas do que estou preferindo chamar de mundo “aberto”. O que me parece limitar a sua perspectiva é a afirmação de que “(...) a Antropologia não possui linguagem e instrumentos teóricos adequados para tratar de fenômenos de abertura ontológica em coletivos que não sejam explicitamente “não-ocidentais”” (Bonfim, 2012, p. 225).

Essa passagem repercute a “purificação” (Latour, 1994, Keane, 2007) ou o naturalismo (Descola, 2007) como regime dominante de produção da diferença no “nosso mundo”, embora oficiosamente façamos “híbridos” (Latour, 1994, Keane, 2007; Bialecki, 2014). Aquilo que é compósito, misturado ou hibridizado, seria um atributo dominante de coletivos não-ocidentais. “Nós” ficamos com a “purificação”; eles, com a “mistura”. Tento mostrar, no entanto, que é como decorrência de se tomar a “purificação” como dada, identificando-a com o “fechamento”, que a “abertura” surge como seu único correlato lógico possível, a “hibridação”.

Meu argumento, no entanto, é que mesmo que a pessoa carismática seja “compósita”, “aberta”, a qualidade dessa composição depende de um tipo específico de estabelecimento de diferenciações, em lugar de hibridações, porque a vicinalidade de seres divinos e maléficos deve ser “*discernida*”. Se for o caso dos segundos, neutralizada.

Não estou falando aqui de um argumento que deva ser ampliado para outros coletivos católicos, mas de uma formulação a que pude chegar a partir das formas de existência dos meus amigos. A possibilidade de abordá-las estaria no que se contrapõe à “abertura”: a “brecha”, esta também uma “abertura”. Nesse caso, não há “fechamento” quando nos deparamos com os dois conceitos. A relação entre ambas não é mecânica, pois a “abertura” permanece constante, mesmo quando meus amigos falam de “fechamento”. O “fechamento” para Deus é uma “brecha”, afastando-se da forma de vida teórica onde há uma só dicotomia possível entre “aberto/híbrido/misturado” e “fechado/purificado/dividido”.

Pode-se ir adiante e notar que a noção de “brecha” aproxima-se da noção de “cativeiro”, opondo-se à “abertura” e à consequência desta: a “libertação”. O demônio age seduzindo e cativando ou escraviza, seduzindo. Otávio Velho nota que “(...) o par de noções *abertura-fechamento* está presente [“para quem faz pesquisa na Amazônia”] como correlato de *libertação-cativeiro*” (Velho, 2007a [1987], p. 129, colchetes meus). Faço apenas um pequeno reparo: não se trata de fechamento como correlato de cativeiro, mas do fechamento como correspondente de “brecha”. Esta sim a situação que leva ao cativeiro, à escravização. Penso que Velho seguiu a pista certa quando apontou que “(...) *ele [o mal] age por intermédio dos bombons que são oferecidos às crianças*” (Velho, 2007a, p. 109, colchetes meus).

Conforme assinalai acima, o argumento que pretendo expor diz respeito à possibilidade de o “mundo” dos meus amigos ser “aberto”, o que envolve falar não

apenas de pessoas, mas também de objetos. Outras perguntas serão feitas ao longo do seu desenvolvimento, sempre tendo em perspectiva, seguindo meus amigos, que a “*libertação*”, por se tratar de “*abertura para Deus*”, acontece da maneira que Deus quer, pois “*Ele está em tudo*” ou “*sempre esteve lá para ser visto*”: quando se fala, quando é reconhecido como Pai, quando cura, quando “*está*” no pobre e quando torna objetos abençoados. Cada um desses aspectos, que serão discutidos ao longo dos capítulos da tese, corresponde ao que venho alcunhando de “abertura” e de mundo “aberto”.

O Campo

A pesquisa compreendeu um período de doze meses de trabalho de campo assim distribuídos: fevereiro e junho de 2013 (três meses); setembro e dezembro de 2013 (dois meses); fevereiro e abril de 2014 (dois meses); setembro e dezembro de 2014 (dois meses); fevereiro e abril de 2015 (um mês); dezembro de 2015 (um mês); fevereiro e março de 2016 (um mês). Esses períodos foram de convivência quase diária, uma vez que era vizinho das pessoas com quem pude trabalhar.

Houve ainda ocasiões esporádicas, pois não era raro que visse as pessoas ao cruzar uma esquina ou quando ia ao supermercado. A pesquisa poderia ter tomado um rumo diferente desde o momento em que Luís permitiu que eu estudasse a Missão Eucarística Clamor dos Pobres, no final de abril de 2013. Digo isso porque poderia permanecer na casa onde moravam os freis e os rapazes que aspiravam ao título. Pareceu-me, contudo, que essa decisão me afastaria do Grupo de Oração São Pio, ou seja, me levaria a fazer uma etnografia da Missão e de seus membros. Mesmo que não tenha me desviado inteiramente disso, a atenção que o Grupo demandava, dado o grande contingente de pessoas que o frequentavam, fez com que eu estivesse nele com regularidade. Em acréscimo, havia a Paróquia de Santo Antônio do Leme, no bairro do Leme, onde o padre Felipe realizava “*missas de cura e libertação*”. O sacerdote, além disso, integrava a Missão. Estar no Grupo, na Missão e na Paróquia foi, ao longo desses anos, ver orações de cura e “*atendimentos individuais*”, ir a missas e “*Retiros*”, viajar para outras cidades e estados e, sobretudo, fazer amigos.

Na casa onde o Grupo se reunia, localizada na Vila Amélia, vive um número considerável de pessoas pertencentes à família Lima, a de Ester e Luís. Trata-se de um bairro da Zona Setentrional de São Paulo fronteiro à Vila Nova, sítio da minha

residência desde que cheguei à cidade ao ingressar no doutorado, vindo da cidade do Rio de Janeiro. A distância, portanto, jamais foi um problema para que assiduamente estivesse com as pessoas. Podia fazer os trajetos a pé. A Paróquia de Santo Antônio do Leme ficava a aproximadamente três quilômetros da minha casa. Em um recanto mais afastado, no bairro do Córrego Limpo, está a “*casa de acolhimento*” da Missão, destinada a ex-moradores de rua, próxima da “*casa feminina*”, no mesmo bairro. A “*casa masculina*”, no bairro de São Clemente, encontra-se a meio caminho da “*casa de acolhimento*”, a pouco mais de cinco quilômetros considerando o percurso a partir da Vila Nova.

Os Capítulos

Por se tratar de uma etnografia acerca da “*libertação*” entre um coletivo de católicos, a tese investiga as implicações do termo em várias circunstâncias da vida dos meus amigos, dividindo-se em seis capítulos.

No primeiro capítulo, insisto que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Começo pela “sala” onde se realizam as reuniões do Grupo e, assim, suscito algumas questões centrais da pesquisa sem necessidade de recorrer ao “contexto”. Atenho-me à importância das qualidades específicas da pessoa que tem um “*encontro com Deus*”: “*misericórdia, perdão, amor, caridade*” etc..

No segundo capítulo, a “comunhão” é apresentada como um “modo de conhecimento” que concorre com formas individualistas de produzir o saber. Em outras palavras, a importância que atribuo ao “*testemunho*”, à “*partilha*” e à “*pregação*”, enquanto modos de “vinculação”, em lugar de gêneros narrativos, desemboca na hipótese de que a “*libertação*” concerne à premissa de que falar é algo que se faz “junto com” e a “a partir de Deus”.

No terceiro capítulo, adenso que a “*libertação*” constitui uma aliança com Deus, que é reconhecido como Pai. Exibo os problemas relativos às paternidades divina, espiritual e humana. Volto à “sala”, onde está a “*capela*”, com o fito de assinalar que se trata do lugar de onde se originaram o Grupo de Oração São Pio e a Missão Eucarística Clamor dos Pobres a partir de seus respectivos instituidores: Ester e Luís. As especificidades constitutivas do Grupo e da Missão têm a ver com a presença, em sentido forte, da família Lima.

No quarto capítulo, o propósito principal é continuar a problematizar a “*libertação*”. Volto-me a ela a partir do Grupo de Oração São Pio e destaco alguns aspectos centrais do mesmo. A “*libertação*”, como se verá, é menos um ritual que um tema relativo a um aprendizado das particularidades da relação com Deus: a divindade “*mostra*”, ao curar, que uma pessoa se desembaraça de uma aflição. Isto concerne, portanto, a um modo de existência que valoriza a “*visão*”, aquilo que se vê “junto com” e “a partir de Deus”.

No quinto capítulo, volto-me à Missão Eucarística Clamor dos Pobres. Detenho-me nos seus carismas fundacionais: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. Ambos são também modos de ver, de enxergar por meio do Pai que, ao mesmo tempo, implicam formas específicas de troca e de “*libertação*”.

No sexto capítulo, o final, proponho que a análise da “*libertação*” deve alcançar na tese a sua última ressonância: os objetos. Se nos capítulos anteriores a problemática desdobrou-se em questões relativas à linguagem, ao parentesco, ao ritual e à troca, o último vai no rumo da materialidade. Não bastará me remeter à “abertura” sem que se leve em conta que se trata de uma qualidade substantiva, uma condição essencial do próprio “mundo” dos católicos com quem convivi. Assim, a hipótese só pode ser assentada se abranger não apenas as pessoas, como venho assinalando, mas também os objetos.

Capítulo 1. Sem contexto e sem moldura: o problema em pouco mais de trinta minutos

Meu filho, se acolheres a minha palavra e guardares com carinho meus preceitos, ouvindo com atenção a sabedoria e inclinando teu coração para o entendimento; se tu apelares à penetração, se invocares a inteligência, buscando-a como se procura a prata; se a pesquisares como um tesouro, então compreenderás o temor do Senhor e descobrirás o conhecimento de Deus, porque o Senhor é quem dá a sabedoria, e de sua boca é que procedem a ciência e a prudência... Então, compreenderás a justiça e a equidade, a retidão e todos os caminhos que conduzem ao bem. Quando a sabedoria penetrar em teu coração e o saber deleitar a tua alma, a reflexão velará sobre ti, ela te amparará a razão, para preservar-te do mau caminho...

Provérbios, 2, 1-6, 9-12

Quando pensei em elaborar este capítulo inicial, tinha em mente que não poderia recorrer a uma breve narrativa histórica sobre o Grupo de Oração São Pio (ou Grupo de Grupo de Oração ou Grupo) e a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (ou Missão ou comunidade). Relutava em fazer um quadro introdutório, oferecendo ao(à) leitor(a) um cenário, mais ou menos ordenado, daquilo que sobreviria nas partes subsequentes da tese. A resistência era tanto uma imposição da “*libertação*”, por razões que esclarecerei mais à frente, quanto uma limitação imposta pelos meus amigos a esse tipo de estratégia, pois sempre se opuseram ao que o “*mundo e a sociedade pregavam*”, ou seja, “*achar que a pessoa se bastaria*”. Aqui residem o tema, o problema e o objetivo da tese. O problema a que a tese se dedica diz respeito ao modo como a “*libertação*”, o tema, não retroalimenta proposições em que a autonomia, como advento “moderno”, é naturalizada. Postulo que “*libertar*” não é se afastar, se separar, se emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus.⁴⁰ O objetivo é apresentar o tema e o problema entre os(as) católicos(as) com quem tive intimidade a partir do Grupo e da Missão.

⁴⁰ Agradeço a Oscar Calavia Sáez, um dos avaliadores da tese, por ter mencionado em sua arguição que Émile Benveniste, em seu estudo acerca do vocabulário indo-europeu, apontou que originariamente o substantivo livre, do latim *liber* e do grego *eleútheros* (Benveniste, 1969, p. 322), não correspondia ao sentido empregado usualmente, ou seja, “(...) “desembaraçado de alguma coisa” (...)” (Benveniste, 1969, p. 324). Preferencialmente, o conceito de livre concernia ao que segue: “(...) o conjunto daqueles que nasceram e se desenvolveram conjuntamente (...) A noção de “liberdade” se constitui a partir da noção socializada de “crescimento”, (...) o desenvolvimento de uma comunidade (...) É a filiação a uma cepa étnica designada por uma metáfora de crescimento vegetal. Essa filiação confere um privilégio que o estrangeiro e o escravo jamais conhecem” (Benveniste, 1969, p. 323-324). É revelador que o conceito de liberdade, em sua gênese, defina o estrangeiro e o escravo como aqueles que estavam separados, apartados (a respeito da questão, ver Meillassoux, 1995 [1986], p. 19).

Bastar-se a si mesmo, na condição de indivíduo livre e emancipado, conduzia ao egoísmo, à prepotência e à arrogância. A húbris redundava na prescindibilidade de Deus e, conseqüentemente, ressaltavam as pessoas, “*abria-se uma brecha para a ação do mal*”. A ubiquidade divina me deixava pouco à vontade para supor que a maneira mais adequada de iniciar fosse por meio do delineamento do contexto.⁴¹ Elaborar uma paisagem composta por elementos independentes, a partir dos quais se estabeleceriam relações, não era recomendável. Se as pessoas não enfatizam a autonomia do indivíduo, não é adequado comprometer-se com ela enquanto princípio teórico.

Proponho fazer o seguinte: em lugar de contextualizar a vida dos meus amigos, apresento-os como pessoas que, quando falam de si, não o fazem sem contar quem fala junto com elas: a divindade. Em vez de assentar o(a) leitor(a) em um lugar de onde se descortinaria uma ampla vista, prefiro deixá-lo(a) a par do modo como os conceitos desses(as) católicos(as) se descortinam em sua “*caminhada*”. Nas suas enunciações, de forma elementar, sugiro, as relações precedem os termos (Lévi-Strauss, 2008a [1945], pp. 64-65). Estou assinalando que o motor da palavra é a “*moção*” divina, logo o modo de “estabelecer conexões” (Latour, 2010 [2002], p. IX) não é vertido para o contexto. Uma conexão é animada pela “*comunhão*” com o Verbo, uma aliança. Busco nas próximas páginas, cautelosamente, uma estratégia de escrita em que as relações sejam o resultado do que já está relacionado.

O capítulo divide-se em quatro seções, e o título corresponde ao tempo aproximado em que o problema que orienta a tese, a “*libertação*”, é entretecido a partir de um desencontro com Ester, a iniciadora do Grupo⁴², na Quaresma do ano de 2014. Fui procurá-la em sua casa e terminei por me encontrar fortuitamente com Francisco, um frei. Ester já estava por lá, mas demoraria cerca de trinta minutos para surgir na “*sala*”⁴³. Naquele íterim, permaneci com Francisco. Nossa breve conversa, que impulsiona a discussão apresentada neste capítulo, envolve uma trama em que o encadeamento dos diversos conceitos possibilita enunciar o tema, o problema e o

⁴¹ A “contextualização” articula aquilo que escrevemos acerca dos mundos dos outros que podem, entre outras definições, ser encarados como “textos existentes” (Hobart, 1999, p. 135), os quais correspondem analogicamente à “sociedade ou [à] cultura” (Dilley, 1999, p. 3, colchetes meus). Se os textos são culturalmente construídos, repousa nesta afirmação que as formas culturais são “(...) objetos de conhecimento autônomos” (Strathern, 2006 [1988], p. 64, 2013 [1990], p. 171), podendo ser abordados comparativamente. Não é o que farei aqui.

⁴² Na Renovação Carismática Católica (ou, simplesmente, RCC), um grupo de oração é a instância primeira da organização do movimento. O Grupo, além de ser um resquício da passagem de Ester pela RCC, trouxe a “*espiritualidade carismática*” para o seio da família Lima. No terceiro e quarto capítulos, retornarei a essas questões.

⁴³ Trata-se da “sala” onde se realizam as reuniões do Grupo.

objetivo da tese. Prescinde de um contexto porque esses conceitos são a própria vida dos meus amigos.

Ao longo das próximas páginas, seremos lançados para longe da “sala” e nos depararemos com outros(as) católicos(as) em tempos e lugares distintos na trajetória da pesquisa, mas sempre retornaremos à conversa com Francisco. O sentido de tal estratégia é colocar em evidência a forma como, para essas pessoas, certas relações possibilitam exhibir outras, assim como certos conceitos conduzem a outros. Os capítulos subsequentes abordarão, com maior detalhamento, essas relações e conceitos que são comuns a outras formas de vida cristãs.⁴⁴

A primeira seção corresponde ao tempo penitencial, ou seja, ao decurso das preparações para a Páscoa. A segunda carrega da primeira os desdobramentos do meu encontro com Francisco, o que faz voltar ao tempo que antecede a Quaresma, o Carnaval. Não se tratará de uma explicitação do “significado” da festa, mas daquilo que a “*libertação*” implica. A terceira diz respeito ao “*discernimento*”, o ato em que a “*comunhão*”, por meio do “*jejum, da penitência e do perdão*”, é exibida como um modo de conhecimento. A quarta, uma continuação da seção anterior, abrange as maneiras como algo é enunciado, desde que consideremos o “*testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação*” não simplesmente como gêneros discursivos, mas como modos de vinculação que realçam a mesma “*comunhão*” contida no “*jejum, na penitência, no perdão e no discernimento*”.

1.1 O “*jejum*” e a “*penitência*” quaresmais

Saí de casa e, andando, dirigi-me à Paróquia Santa Maria Vicentina, cravada quase no topo da Vila Amélia, um pequeno bairro da Zona Setentrional da cidade São Paulo, vinculado ao distrito do Colombo. As casas são de tamanho pequeno; já os prédios, de médio porte. O acesso a pé se faz por meio de uma ladeira sinuosa e ligeiramente íngreme. Naquela sexta-feira, combinara de ir à missa com Ester; depois “*adoraríamos*⁴⁵ *na capela*⁴⁶” e, em seguida, teríamos uma “*partilha*⁴⁷” com uma frequentadora do Grupo.

⁴⁴ É provável dizer que são “(...) derivados diretamente de e referidos diretamente às Escrituras” ([Kenneth] Burke *apud* Csordas, 1997, p. 197).

⁴⁵ A “*adoração*” é o momento em que Jesus Sacramentado, exposto no ostensório, é venerado pelos devotos por meio de louvores cantados, do silêncio, de declamações etc.. Em geral, adora-se genuflexo.

Estava com pressa, e a temperatura arrancava da minha testa, costas e pernas uma transpiração cada vez mais visível na noite abafada do dia 14 de março de 2014. Restavam pouco mais de trinta dias para a Páscoa. Encontrei-me, na subida, com Juan, um “*missionário leigo casado*”⁴⁸. O engenheiro industrial, um argentino radicado no Brasil, tinha pouco mais de cinquenta anos e desde 2011 ia à “*Pastoral de Rua*”⁴⁹ que se iniciava a poucas esquinas dali, às sextas-feiras, por volta das oito e meia. Depois das cinco horas da tarde, Juan se desembaraçava do trabalho na empresa: “*não tem mais compromisso, não quero saber de nada: ‘não me liga, não me chama, não me pede’*”. Tão logo chegamos à Paróquia Santa Maria Vicentina, lia-se em um aviso que não haveria missa.⁵⁰ Desencontrei-me de Ester. Juan se dirigiria a outra Paróquia: Nossa Senhora dos Pobres. A distância entre ambas é de aproximadamente três quilômetros. Ele pegaria um ônibus. Despedi-me e fui à residência de Ester, que ficava a meio quilômetro da primeira Paróquia.

Não havia a necessidade de tocar a campainha, sequer existia uma, nem de bater palmas e, menos ainda, de bradar o nome de um dos moradores. O portão permanecia sempre aberto. Subi dois lances de escada. Robson e Bia⁵¹, dois dos dez filhos de Pierre e Ana, irmã consanguínea de Ester, e o frei Francisco, estavam sentados à mesa, lanchavam. Comiam um sanduíche de queijo e bebiam refresco de laranja, afinal já haviam findado as horas em que o jejum quaresmal deveria ser cumprido. Cheguei por volta das sete horas e trinta minutos, conforme marcava o relógio-quadro do Sagrado Coração de Jesus que ficava em uma das paredes da sala.

Saudei a todos e perguntei por Ester. Robson disse que sua tia materna acabara de ir para casa fazia pouco tempo: “*Sobe lá [mais dois lances de escada]. Chama ela*”.

⁴⁶ A pequena “*capela*” foi construída na “sala” da casa de Pierre e Ana, onde acontecem as reuniões do Grupo. O local tem pouco mais de três metros quadrados, ocupando a área que era da cozinha de Carlos e Elen, os pais de Ana. O casal, com a ampliação da família, construiu uma nova casa para habitar por meio da feitura de um segundo andar na edificação.

⁴⁷ É a maneira específica de dividir com uma ou mais pessoas uma situação da própria vida. A “*partilha*” é tanto ensinamento quanto confiança.

⁴⁸ O substantivo “*missionário(a)*” tem duas qualidades: uma profética e outra comunitária. A primeira abrange um chamado para seguir os passos de Jesus Cristo, de “*deixar Deus ser em nós*”, a partir dos dois “*carismas*” fundacionais da Missão: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. A segunda distingue os “*estados de vida*” na comunidade: “*leigo(a) solteiro(a)*, “*leigo(a) casado(a)* e “*leigo(a) celibatário(a)*”.

⁴⁹ A “*Pastoral de Rua*”, ou “*Pastoral*”, é caracterizada como o momento em que os(as) missionários(as) vivem um dos “*carismas*” da comunidade: a “*caridade*”. O zelo eucarístico é estendido ao “*irmão(ã) de rua*”. É definida como o motivo de existir da Missão. Ao longo da tese, a grafia da “*Pastoral de Rua*”, ou “*Pastoral*”, sempre receberá a inicial maiúscula, respeitando a maneira que era exposta pelos(as) missionários(as).

⁵⁰ O padre se ausentou por conta de um compromisso na Diocese da Região Lindóia.

⁵¹ À época, Robson tinha vinte e um anos e trabalhava com Luís, seu primo materno. Fazia serviços de serralheria. Bia tinha dezessete anos e estava prestes a concluir o ensino médio.

Quando a escada findava, à direita estava a casa dos pais de Ester; à esquerda, a dela, embora seja preciso dar alguns passos em um corredor e vencer uma porta de alumínio. Era inevitável ter de passar pela sala da casa de Pierre e Ana, no primeiro pavimento, para adentrar as outras duas, no segundo. Relutei em subir o lance de escada que, do interior da sala, ligava ao pavimento que dá acesso à casa de Ester.⁵² Não sabia se aquela porta estava aberta. Receava que Cindy, a cadela, pudesse me atacar. Notei que não havia ninguém que pudesse conter o animal de estimação. As pessoas estavam se alimentando. Não era o meu propósito incomodá-las.

Decidi, apesar do perigo, subir os degraus. Minha incursão, contudo, tornou-se desnecessária. Pedro, irmão de Robson e Bia, que estava na casa dos avós maternos, os pais de Ester e Ana, me ajudou: “*Tia, o Ypuan [es]tá te chamando*”. Ouvi apenas os latidos. Ela respondeu ao sobrinho que já desceria. O menino, que tinha dez anos, disse para que eu esperasse na “sala” da sua casa, onde estavam Bia, Robson e Francisco.

Estava coberto de suor. Robson fez um gracejo ao me perguntar se estava “*chovendo lá fora*” e convidou para me juntar a eles. Um pouco sem jeito, devido à transpiração, tomei parte no repasto e comecei a conversar com Francisco. Robson e Bia se foram logo depois. Aguardava por Ester, sabendo que tomaria parte em suas penitências quaresmais: não “*atender individualmente*”⁵³ e, em acréscimo, adorar na capela uma hora por dia. Ela demoraria por volta de trinta minutos para descer.

Francisco, no ano de 2014, completaria vinte e cinco anos. Seu nome de batismo é Osmar. Antes de se tornar missionário, exercia a profissão de técnico em manutenção de computadores. O “*nome religioso*”⁵⁴ completo era “*Irmão*” Francisco Alegria dos Pobres. Conheci-o quando estava em vias de se tornar frei, o que aconteceu no mês de abril de 2013. O hábito e escapulário marrons e o cabelo tonsurado não permitiam qualquer engano. Tratava-se insuspeitamente de um “*religioso*”. O apetite daquele jovem, de pele branca, com aproximadamente um metro e setenta centímetros,

⁵² Quanto à disposição da casa, ver Desenho 1 no quarto capítulo e Anexo 5.

⁵³ O “*atendimento individual*” possui uma relação de sinonímia com a “*oração individual*”. A oração torna-se individual pelo pedido da pessoa que a requer. Designá-la de individual nada mais é do que atender a solicitação. Não é aquilo que é feito para um só. É muito mais um modo de se orar por alguém. Implica, certamente, o indivíduo, mas não pressupõe sua autonomia. Ora-se individualmente por alguém que precisa da “*intercessão*”.

⁵⁴ É uma investidura que sobrevém na “*consagração*”. A escolha dos nomes requer inicialmente que os(as) “*celibatários(as)*” busquem o “*discernimento*” na “*adoração*”, podendo surgir por intermédio de uma “*inspiração*”. Às vezes, o fundador da Missão, Luís, escolhe os prenomes (por exemplo, Francisco). Os sobrenomes (por exemplo, Alegria dos Pobres) passam pelos mesmos crivos. No quinto capítulo, retornarei à investidura dos novos prenome e sobrenome, à designação de “*frei*”/“*freira*” e à alcunha habitual de “*Irmão*”/“*Irmã*”.

distribuídos em um corpo que pesava pouco mais de setenta quilogramas, me impressionava. Eu comia vagarosamente os pedaços do pão. Ele sorriu e emendou: “*Pode comer à vontade, Ypuan. Eu comi muito pouco hoje*”. O frei me contava que, durante a Quaresma, os(as) “*missionários(as)*” seguiriam uma “*penitência*”: abster-se de carne e derivados. Além disso, “*jejuariam*”, às sextas-feiras, das nove horas da manhã às três horas da tarde, ou seja, “*ficariam sem comer*”.

A penitência já tinha sido comunicada desde a Quarta-Feira de Cinzas, dia 5 de março, por Luís, sobrinho materno de Ana e Ester e fundador da Missão, na “*direção espiritual*”⁵⁵. Ficavam dispensadas dos “*jejuns e abstinências* [ou penitências]” as pessoas que tinham estado doentes ou que faziam algum tratamento médico. Francisco continuou: “*O Luís orientou que os missionários devem viver por obediência a penitência que Deus havia pedido para a comunidade nessa Quaresma*”, um modo se aproximar da divindade naquelas semanas. Mesmo assim, não se alimentar de animais, no sexto dia da semana, lembrava o jovem, era um evento comum em suas vidas devido à “*memória da Paixão de Jesus Cristo*”, do seu martírio. Todos, dizia ele, “*estavam liberados*” para consumir carne em dias de Solenidade, como a Anunciação - quando Jesus foi concebido pela ação do Espírito Santo -, ou Festas, ocasião em que se comemorava o dia de um santo. Isso ocorreria em dois dias da Quaresma: 19 de março, consagrado a São José, esposo da Virgem Maria, e 25 de março, o dia da Anunciação. Não se faz penitência e jejum em “*dia de Festa*”, afirmava Francisco. Tinham transcorrido poucos minutos de conversa. Eu continuava a esperar por Ester.

* * *

Essa breve fala de Francisco acerca do jejum e da penitência ressoaria em um tempo posterior e em um lugar distinto. Peço ao(à) leitor(a) que momentaneamente deixe a “sala”, porque a conversa me conduziu, no ato de escrever, a outra pessoa, Ricardo, a quem introduzo, deliberadamente, fazendo um interlúdio que se estenderá pelas próximas páginas. Ainda que não estivesse conosco na “sala”, ele tem algo a dizer acerca do assunto. O jovem, à época, era “*missionário leigo*”, tendo passado pelo celibato. O ex-frei, cujo nome religioso era Irmão Leone Felicidade dos Pobres (ou

⁵⁵ É a orientação espiritual do fundador da comunidade para os seus membros. Acontece durante a celebração da missa semanal que ocorre nas casas da Missão. Geralmente, é gravada. Torna-se acessível áudio-visualmente na *Internet* para aqueles que não podem estar presentes quando da sua realização.

simplesmente Irmão Leone), ex-postulante ao sacerdócio, tinha vinte e cinco anos, era sobrinho materno de Ester e Ana e primo de Luís.⁵⁶ Sua pele era acastanhada, a altura não passava de um metro e setenta e oitenta. Ricardo me pedira, já no mês de maio de 2014, que o ajudasse com os preparativos para uma prova que prestaria na graduação em que pretendia se formar: Fisioterapia. Ajudá-lo nos estudos nos tornou amigos. Invariavelmente, eu atendia a esses pedidos durante o trabalho de campo. Ele também morava na Vila Amélia, mas não no mesmo endereço. Ao longo da tarde, pouco depois do término do estudo, Ricardo contava-me que o jejum poderia se distinguir quanto ao propósito: o primeiro ocorreria por meio de uma “*decisão individual*”, isto é, quando se “*quer emagrecer*”. O segundo seria prescritivo, ou seja, quando é incontornável “*fazer um exame médico ou uma cirurgia*”. O terceiro consistiria no “*jejum na Igreja*”:

“É acompanhado de oração, com oração. O tempo que eu estou em jejum, quando o Luís determina na Missão, independente do que eu estou fazendo, o meu coração tem que estar inclinado pra [para a] oração. No momento que eu vou almoçar, que é de meio dia a uma, em vez de almoçar, eu vou rezar um Terço, vou rezar uma Ave-Maria. Vou dedicar esse tempo pra [para] fazer essa oração e oferecer esse meu jejum”.

É preciso esclarecer que, naquele ano, o jejum e a penitência se sobrepuseram. Em outras palavras, a abstinência de carne e derivados, realizada somente às sextas-feiras, foi estendida a todo o período da Quaresma. Ricardo acrescentou que o alargamento poderia, entretanto, deixar de ser observado em ocasiões em que o alimento de origem animal fosse ofertado na casa de parentes, amigos, ou em ocasiões como aniversários, mas não no local de trabalho. Desejava-se que tais ofertas acontecessem quando se ia à casa de não “*missionários(as)*”. Evadia-se também da penitência, aos domingos, sem que se estivesse pecando. Ricardo me alertara que “*domingo não se faz penitência ou jejum porque é o dia do Senhor. Domingo é um dia de festa pra [para a] Igreja. É um dia reservado pra [para] Deus*”. Mesmo que Luís orientasse que se fizesse a penitência, recorria-se à Igreja, como filiação primeira, para ingerir o alimento. Ricardo afiançava que

⁵⁶ Ricardo abandonou o celibato, no ano de 2013, porque se apaixonou por Joyce, uma “*missionária*” que pretendia se tornar freira. Pouco depois, ele deixaria a faculdade. Por pretender casar-se e construir a sua casa no quintal da sogra, tornara-se balconista de uma loja de ferragens perto de sua casa, na Zona Setentrional de São Paulo/SP. O matrimônio foi sacramentado em julho de 2015.

“no domingo se quebram [o “jejum” e a “penitência”], sim. É a voz da Igreja. A ordem direta, mesmo que seja do Luís, do fundador, ele falando assim: ‘Nessa Quaresma, a gente vai fazer jejum de carne’. No domingo, se pode. Domingo não é dia de jejum. Nenhuma comunidade, nenhuma, pode mudar. A voz da Igreja vai estar sempre acima, porque os ministros e os fundadores vão estar sempre caminhando com aquilo que a Igreja ensina”.

Seguindo com o nosso interlúdio, o problema de uma definição inicial do que seja um(a) “missionário(a)” depende, mais que tudo, de ser “católico(a)”. Nesses termos, as particularidades da “orientação do fundador” são contrapostas à “voz da Igreja”. De maneira semelhante, as pessoas que estavam próximas da Missão, mesmo não se tornando “missionárias”, referiam-se a si próprias como “católicas”. Toda vez que for preciso esclarecimento, acentuarei a diferença entre “católico” e “católico missionário”, porque a tese, diga-se de passagem, não é sobre a Missão, mas sim acerca da “libertação”.⁵⁷ Volto a assinalar, tal como fizera no início do capítulo, que as relações são o resultado do que já está relacionado. Não é difícil notar, entre outras coisas, que se definir como “católico(a)” é estar em “comunhão” com aquela voz.

Não devemos parar por aqui. Mesmo que estejamos distantes da “sala”, as palavras de Ricardo expandem as de Francisco. Prossigo com o interlúdio e, por conseguinte, com Ricardo. Aquilo de que se abstém na penitência, assim como no jejum, deve ser “oferecido, entregue, a Deus”, sublinhou o rapaz. Havia naquele ano uma sobreposição geral entre penitência e jejum, pois o segundo era feito dentro da primeira. Muitas vezes, penitenciar é jejuar, mas nem sempre é o caso:

“Muitas coisas podem ser uma penitência. Pode fazer uma penitência de alguma coisa que você quer tirar da sua vida, do seu cotidiano. A pessoa bebe socialmente. Ela não é viciada, mas então é uma coisa que ela quer tirar. Então, ela fala assim: ‘Nessa Quaresma, a minha penitência vai ser não beber cerveja’. Tem gente que faz penitência de café. Tira algum alimento, doce, refrigerante, algum vício: video game, celular, masturbação. Você entrega pra [para] Deus. E a sua luta vai ser em cima disso. A sua tentação vai ser em cima disso, porque é uma coisa que sempre teve [que a pessoa fazia frequentemente] e que agora você está se abstendo”.

⁵⁷ Ainda assim, é extremamente pertinente salientar um apontamento de Amir Geiger, um dos avaliadores da tese. Ao longo de sua arguição, ele notou que em tais circunstâncias seria o caso de considerar duas formas francamente distintas de vida católica. A meu ver, isso redundaria em um retorno mais promissor à comparação, pois as relações precederiam os termos. Impediria que se tomassem aquelas formas como unidades logicamente estanques. Preferencialmente, tratar-se-ia de relações de relações, em vez da feitura de uma tipologia daquelas formas.

O verbo entregar é passível de algumas considerações. A primeira é que entregar independe do lugar em que se esteja ou de uma “*hora específica. Você pode oferecer para Deus em qualquer horário, em qualquer momento de oração*”. A segunda é a maneira como se efetua isso: preferencialmente, através de uma “*oração pessoal*”. É algo que não deve ser propalado: “*É mais uma coisa pessoal. É mais uma coisa do interior. E só Deus e você saibam daquilo que você está fazendo*”. A terceira, um prolongamento da segunda, é uma admoestação: “*Igual como está na Bíblia: ‘Quando jejuares não faça como os fariseus, que desfiguram o rosto pros [para que os] outros vejam que você está jejuando. Pede pra [para] se perfumar e unge a cabeça, para que só Deus que [es]tá no oculto veja [Mateus, 6, 16-18]’*”.⁵⁸

A implicação na vida missionária dessa advertência é comum e permite que façamos mais um acréscimo ao nosso interlúdio. Consideremos, resumidamente, que, ao se “*entregar a penitência*” para Deus, faz-se de uma maneira específica. Luís, mencionado por Ricardo, pedia aos membros da comunidade que não se deixassem inebriar pela manutenção do compromisso, que não se permitissem ser enganados por duas qualidades demoníacas, já mencionadas na Introdução: o orgulho e a vaidade. Estas podiam ser detectadas em frases do tipo: “*Eu consigo. Eu fiz*”. Fazer-se forte diante da fraqueza dos demais levaria à “*queda em uma cilada do demônio*”. Privilegiase o silêncio, uma “*precaução*”⁵⁹ (Garcia, 2014a, 2014c) contra o demônio, que, sempre atento, pode “*pegar a palavra*” dada no momento em que é entregue a Deus ou se profere para outras pessoas. A entrega e a oferta, como ressaltou Ricardo, são maneiras de se aproximar de Deus: “*É você deixar com Deus as suas dificuldades e fraquezas naquela situação de penitência, sabendo que Deus é nossa força, é se reconhecer fraco pra [para] sermos fortes em Deus*”.

Diz-se, comumente, que o Diabo não pode saber o que se passa no “*coração*” do devoto. O privilégio concedido à interioridade é, sobretudo, um modo de impedir que a

⁵⁸ Ricardo lança mão do seguinte versículo do Evangelho segundo São Mateus: “Quando jejuardes não tomeis um ar triste como os hipócritas, que mostram um semblante abatido para manifestar aos homens que jejuam. Em verdade vos digo, já receberam a sua recompensa. Quando jejuares, perfuma a tua cabeça e lava o teu rosto. Assim, não parecerá aos homens que jejuas, mas somente a teu Pai que está presente ao oculto; e teu Pai, que vê num lugar oculto, te recompensará” (6, 16-18).

⁵⁹ O conceito de “precaução” não trai as maneiras de “estar atento”, “estar acordado” no mundo católico. De preferência, é uma reminiscência ao Evangelho de São Marcos: “Vigiai, pois, visto que não sabeis quando o senhor da casa voltará, se à tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se pela manhã, para que, vindo de repente, não vos encontre dormindo” (Marcos, 13, 35-36). Após algumas conversas, durante a pesquisa de campo, acerca da “precaução”, decidi incorporá-la a um dos aspectos gerais da problemática relativa à “*libertação*”. Essa pequena torção foi importante, pois desinflou, no seio da própria etnografia, a importância do conceito de “ritual”, uma contribuição que os meus amigos me permitiram fazer (Garcia, 2014a, p. 8, n. 10, 16-18, 2014c, *passim*), o que retomarei nos capítulos quatro e seis.

palavra capturada possa “*abrir uma brecha*”. Precaver-se contra a “*brecha*” é “*abrir-se na oração pessoal, interior*”, que aqui não designa um indivíduo pensado em sua autonomia, mas, sugiro, “habilidades” (Ingold, 2000) “precaucionais” (Garcia, 2014a, p. 18, 2014c, *passim*), aprendidas por meio da “*abertura para Deus*”. Não pronunciar é uma questão de “*discernimento*”, porque o Diabo age onde há entrega a Deus. Segundo Ricardo, “*ele [o demônio] vai querer continuar trabalhando em cima da sua fraqueza, por mais que você lute e que você faça a penitência. O Diabo vai em cima daquele pecado em que você é mais limitado, daquele em que você depende menos de você e mais de Deus naquela sua fraqueza*”.

A partir das últimas palavras daquela tarde em que estudamos juntos, encerro o interlúdio. Vislumbro que a Quaresma é um tempo de lutar contra o mal, sucedido pela Paixão e, em sequência, pela Páscoa, a ressurreição de Jesus Cristo. Ricardo me faz voltar à “sala” quando ressaltava a persistência da fraqueza.

* * *

Continuo de onde interrompi. Acompanhava Francisco em sua refeição. Sua breve narrativa acerca do jejum e a penitência fora concluída com uma exortação de Luís: “*É que nem o Luís fala: ‘A vida do missionário é uma missa que não deve terminar’. A gente tem que seguir os passos de Jesus mesmo com as nossas fraquezas*”. Na Quaresma, as seduições do demônio tornam-se cada vez mais intensas, à proporção que a penitência é um momento para ficar mais perto de Cristo. Os passos a serem seguidos referem-se à tentação de Cristo no deserto (Lucas, 4, 1-14), porém o momento não é de recolhimento, mas sim, como afirmavam geralmente meus amigos, de um “*encontro pessoal com Deus*”.

Digo ao(à) leitor(a) que a introdução da penitência, em meio ao desencontro com Ester em uma sexta-feira da Quaresma, não é despropositada. Em primeiro lugar, já se está diante da Missão e das “*orientações do fundador*” para o período quaresmal; em segundo lugar, é uma maneira de apresentar um dos modos como o demônio ataca, assinalando o período que antecede a Páscoa; em terceiro lugar, pode-se vislumbrar que ser “*católico(a)*” é a forma mais geral e fidedigna de me referir aos meus amigos. Em

quarto lugar, ao se “*dar testemunho*”⁶⁰, não obstante seja não verbal, com a penitência, visa-se a alcançar tanto a salvação por meio da “comunhão” quanto a “*conversão*”⁶¹ de outrem. Em quinto lugar, a oração pessoal, ao se entregar a Deus a penitência, realiza inequivocamente uma “conexão” (Strathern, 1999, p. 170). A qualidade desta, todavia, não corresponde à “(...) comunhão e [à] comunalidade (...) como conexões entre indivíduos discretos” ([Eduardo] Viveiros de Castro *apud* Strathern, 2015 [2005], p. 92, colchetes meus). Acontece, preferencialmente, que o encontro com a divindade revela uma relação que sempre esteve lá.

1.2 “*Beija o pé do seu irmão. Se ele não merece, beija! Se humilha!*”

Enquanto a conversa prosseguia na “sala”, chegou Agostino, outro frei, aparentando cansaço. Convidei-o para se juntar a nós, mas ele preferiu se recostar em um dos sofás.⁶² O movimento na casa paulatinamente aumentaria, pois era dia de Pastoral de Rua, que se iniciaria exatamente em frente à “casa”. Juan, o missionário que encontrara no caminho, se dirigiria para o local depois da missa.

Francisco me perguntou da pesquisa, e eu disse que tinha “coisas para apresentar na faculdade”. Ainda em abril de 2013, pouco depois do início do trabalho de campo, ele fora encarregado por Luís de me ajudar na pesquisa. Sempre que íamos à Pastoral, orientava-me acerca dos assuntos relativos à caridade, enquanto Agostino, que se preparava para o sacerdócio, me instruía sobre assuntos relativos à liturgia. Antes ir para a Missão, Francisco foi religioso em outra comunidade católica, a Toca de Assis, onde ficou por quatro anos. Estava morando na Chácara São Rafael, localizada em Jaguatirica/SP, um amplo sítio adquirido pela Missão através de comodato. A Arquidiocese de São Paulo cedeu o local gratuitamente, ainda que por empréstimo. Fora, durante o dia, visitar a mãe, que morava em Arraial/SP, e aproveitou para encaminhar a confecção de um novo título de eleitor. Não votava, entretanto, em partido algum: “*Eu nem acompanho esses negócios. Eu voto em branco*”.

⁶⁰ Define-se geralmente como algo em que a relação “com Deus” se torna explícita. Pode-se dar o “*testemunho de vida*” para a assembleia na Igreja, em um “*grupo de oração*”, em uma conversa pessoal etc.. O “*testemunho com a vida*”, também chamado de “*silencioso*”, não é feito de “*palavras*”.

⁶¹ No terceiro capítulo, realizei algumas ponderações mais circunstanciadas acerca do tema da “conversão”.

⁶² Coincidentemente, o nome de batismo de Agostino também é Osmar. Seu nome religioso completo era: Irmão Agostino da Santa Mãe de Deus. Agostino, antes de se tornar missionário, fora extraditado da Europa para o Brasil. Ficara preso na Bélgica porque foi interceptado pela polícia quando transportava substâncias entorpecentes na travessia da fronteira com Luxemburgo.

Francisco levantou-se para ir à cozinha, mas não tardaria cinco minutos. Na “sala”, me vi sozinho com Agostino, que cochilava, em um local impregnado de quadros da Sagrada Família, do Sagrado Coração, de Jesus Cristo, da Última Ceia, da Virgem Maria, de São Pio de Pietrelcina, de São Miguel Arcanjo, além das imagens de diversos outros santos e santas. No cômodo, acontecem também os encontros do Grupo de Oração. Ester ainda não descera. Estávamos na segunda semana da Quaresma (dia 14 de março de 2014), mas não deixei de ser carregado, por pouco tempo, para a noite do dia 26 de fevereiro de 2014, a última reunião do Grupo antes do Carnaval e, consequentemente, da Quaresma. Informo ao(à) leitor(a) que esse recuo é conciso. Ao contrário do interlúdio, faz uma trama menos acidentada com relação ao lugar e ao tempo onde nos encontrávamos.

* * *

Apesar de fazer parte da Missão, o Grupo é frequentado majoritariamente por não missionários. Diferentemente daqueles, escolhiam a penitência que fariam, tornando-as mais diversas. Renunciava-se ao chocolate, ao café, à carne, à cerveja, ao refrigerante etc., isto é, ao que era marcadamente apreciado, o que não se restringia aos alimentos. Estes, todavia, se sobrepunham ao restante. Eram desaprovadas as expiações estabelecidas por meio de algo que não importasse ou fizesse a diferença na vida do penitente.

Graziela não era missionária e não pretendia o ser, apesar de ajudar nas doações para os “Retiros”⁶³ da Missão. No Grupo, na condição de “intercessora”⁶⁴, atendia individualmente com Ester quando as orações aconteciam. A gerente de *marketing* de

⁶³ Na Missão, o “Retiro” é periodicamente o momento em que seus membros se reúnem, assim como a oportunidade de atrair novos(as) missionários(as). Duram, geralmente, três dias. Começam na sexta-feira e terminam no domingo. Alguns, excepcionalmente, ocorrem em um único dia. Os “Retiros” podem ser “Aberto”, “Fechado”, “Vocacional”, de “Namorados” e de “Carnaval”. O primeiro é chamado também de “querigmático”, atraindo não missionários. O segundo, restrito a membros e “amigos” da Missão, é o momento em que se “lava a roupa suja da comunidade”. O terceiro consiste na atração de novos(as) “celibatários(as)” para a comunidade. O quarto destina-se aos casais que desejam contrair o matrimônio. O quinto aproxima-se do “Aberto”. Recebe a alcunha diferencial porque se desenrola durante os festejos carnavalescos. Ao longo da tese, a grafia do substantivo “Retiro” sempre receberá a inicial maiúscula, pois é desse modo que sempre foi reproduzido pelos(as) missionários(as).

⁶⁴ A pessoa que, em um grupo de oração ou “missa de cura e libertação”, é responsável por orar pelos presentes caso seja necessário. O padre Felipe tinha a sua equipe de “intercessão” na Igreja; a Missão, a sua em um “Retiro”. Neste uma sala é reservada para que se “interceda” por alguém. No Grupo, a “intercessão” é coordenada por Ester. O(A) “intercessora(a)” é a “ponte, o instrumento”, que suplica, junto à divindade, pelos frequentadores do Grupo e daquele tipo de “missa”. Retornarei à intercessão no quarto e sexto capítulos. As orações podem ser sucedidas de uma “visão”, de uma “palavra de ciência”, do “discernimento dos espíritos” etc..

uma empresa multinacional, dedicada à criação de aromas e fragrâncias, tinha trinta e sete anos de idade. Advertia a todos, na semana que antecederia o Carnaval, que não se fazia a penitência abstendo-se de comer um alimento de que “*você não gosta. É muito fácil dizer que vai deixar de comer jiló se não gosta e nunca come*”. Graziela convidava os presentes a irem ao Retiro de Carnaval da Missão, que se realizaria no dia 2 de março de 2014.

Retornei à penitência porque, poucos minutos antes, conversava a respeito com Francisco, não obstante o interlúdio com Ricardo. Há dois motivos principais para tal: o primeiro é sublinhar que não convivi apenas com missionários(as). A penitência não segue, nesse caso, uma “*orientação*” comunitária, mas sim as “*orações pessoais*”. Ambas as expiações aproximam de Deus, embora fique marcado aqui um aspecto dos(as) “*católicos(as)*” que não fazem parte da Missão, embora simpatizem com ela. O segundo é aproximar a Quaresma do Carnaval por meio da “sala”. A menção ao Retiro, além de antecipar o que farei adiante, permite que não ofusque a centralidade do cômodo em que estou. Por ora, fico com o último. Voltarei, em seguida, ao Retiro.

O lugar possuía atribuições metamórficas: era a sala de jantar da residência da família de Bia, Robson e Pedro; uma área de brincadeiras para as crianças; o local onde Ryan, marido de Paola, filha de Pierre e Ana, realizava parte das atividades da tapeçaria em que trabalha; e dava acesso à cozinha da casa do último casal. O Grupo e a Missão podem ser pensados como se propagando a partir de ressonâncias centrífugas que se iniciam naquela casa, especialmente na “sala”. Moravam na edificação o casal que constituía a linha reta ascendente da família Lima, Elen e Carlos, e algumas das famílias de seus descendentes (Ver Diagrama 2, no terceiro capítulo).

Se me refiro ao Grupo e à Missão, os(as) missionários(as) e não missionários(as) que não são afins ou consanguíneos diziam, ao se dirigirem àquele endereço, que iam à casa de Pierre e Ana ou, mais especificamente, “*do Pierre*”, “*do tio Pierre*”, alcunhado de tio também pelos não parentes; ou ao “*Grupo da Ester*”; ou à casa “*do César* (irmão de Luís e sobrinho materno de Ana e Ester) *e da Pilar*”, casal que morava no térreo. Os Lima, no entanto, reportavam-se à construção como “*a casa da vó Elen e do vô Carlos*”. Caso alguém esteja no interior na sala do casal Pierre e Ana e procure por Ester, não tardarão a chamá-la em sua “*casa*”.

A construção tem mais de um genitivo. A proximidade e a distância incidem na enunciação de cada um deles pelas pessoas que não moram na edificação. Os genitivos, no entanto, se referem menos a estar em uma das casas que coexistem na mesma

edificação do que na “sala”. Ir à casa de Ester, de Pierre e Ana, de Carlos e Elen, de César e Pilar é, na maioria das vezes, encaminhar-se àquele mesmo cômodo, onde está a “capela”. Encerro aqui o nosso recuo, mas digo que se há um lugar onde é possível fazer referências gerais é aquela “sala”, afinal de contas lá tiveram início o Grupo e a Missão. Reafirmo que as relações são o resultado do que já está relacionado.

* * *

Passaram-se aquele poucos minutos, e Francisco retornou da cozinha. No brevíssimo tempo em que fiquei só, a conversa relativa à penitência perdeu o fôlego, o que me levou a pensar em um evento, cujo encadeamento ligava-se ao tempo quaresmal. Remeti-me ao Retiro de Carnaval da Missão, ocorrido em um único dia, 2 de março, aproximadamente duas semanas antes, na Paróquia São Judas, no Córrego Limpo, outro bairro da Zona Setentrional da cidade de São Paulo. Ele disse ter gostado. A menção ao Retiro foi proposital. Aqui a narrativa segue, sem solução de continuidade, o tempo da Quaresma. A única movimentação que, outra vez mais, realizaremos, será sair da “sala”.

O Retiro é uma ocorrência para exagerar a diferença com relação aos cortejos momescos, contudo o exagero não se faz por meio de uma investida contra a festa. Na verdade, é um momento em que os(as) missionários(as) podem estar todos juntos, vindo de outros estados e de outras cidades que não a capital paulistana. Conta, além disso, com a presença de católicos(as) que se sentem atraídos pelo “*carisma*” da Missão ou têm afeição pelo padre Felipe, um sacerdote, que além de ser integrante da Missão, tem alguma penetração nos meios de comunicação católicos. Eu ficara surpreso com uma das “*pregações*” do sacerdote naquele dia, cujo tema era “*Nosso Apostolado é nas Calçadas*”. Ele reteve a minha atenção porque exortara os(as) missionários(as) a não transformarem a “*caridade*” em “*vaidade*”.

O calor no salão paroquial era intenso. O sacerdote foi chamado para “*pregar*”, o que foi antecedido por uma Ave-Maria. Pedrinho, um dos cantores do “*Ministério*”⁶⁵ de *Música*” e “*Ministro da Missão*”, pediu: “*Levantem os seus braços e clamem o Espírito*

⁶⁵ O “*Ministério*” e seus respectivos(as) “*Ministros(as)*” são responsáveis pelos “*trabalhos pastorais*”, organização de Retiros etc.. As atividades dos Ministros são divididas por regiões. O “*Ministério*”, no entanto, também pode dizer respeito a atividades “*pastorais*” como, por exemplo, a música, a intercessão etc.. Não há, todavia, um “*Ministro(a)*” para essas atividades, mas sim “*guardiões(ãs)*”. O “*fundador*” é denominado de “*Ministro Geral*”; o “*co-fundador*”, o “*Vice-Ministro Geral*”.

Santo agora. Vem, Espírito Santo, sobre nós. Vem, Espírito Santo de Deus, e coloque no coração do padre Felipe tudo aquilo que nós precisamos ouvir". A "imposição de mãos"⁶⁶, estas um pouco acima da cabeça e com os braços esticados, dirigiu-se ao padre, já no palco. Ao mesmo tempo, "*orou-se em línguas*"⁶⁷, o que era entremeado por um louvor: "Coração Adorador", composto pelo padre Fábio de Melo. Reproduzo alguns versos: "Sua mão desceu sobre mim. Retirou-me da escuridão... Deu-me um coração adorador". Alguns pousaram a mão direita sobre o peito na direção precisa do coração; outros ficaram com as duas mãos estendidas, enquanto o padre, os músicos e a assembleia oravam em línguas.

O padre lançou mão do microfone e, em companhia do Ministério de Música, entoou mais um louvor, "Mãos Abertas", uma composição da banda católica Agnus Dei, marcando alguns versos. Tornou-os pela repetição um refrão, acompanhado pela assembleia: "Eu te ofereço [a Deus] as mãos que estão abertas. O cansaço do passo mantido. Meu grito mais forte de louvor. Eu te ofereço o que vi de belo no interior dos corações. A coragem de me transformar".

Antes de começar a "*pregação*", o sacerdote pediu que todos abrissem as mãos e rezassem a Oração de São Miguel Arcanjo⁶⁸ e, em seguida, uma Ave-Maria. As palmas estavam voltadas para cima, abaixo da cabeça e dos ombros, porque os braços se mantinham flexionados e horizontais. Ele principiou: "*gostaria de ser nesse momento a boca e o coração de Luís e anunciar*"⁶⁹ o nosso carisma".

Naquela ocasião, havia um mal-estar na Missão acerca do "*trabalho pastoral*", levando-o a uma indagação: "*Do que vale eu expressar uma caridade na rua e transformar aquela caridade em vaidade, muitas vezes até expondo fotografias de*

⁶⁶ O movimento corporal acontece quando, em um Retiro ou no grupo de oração, uma pessoa realizará a "*pregação*" ou "*dará um testemunho*". É realizado igualmente nas "*orações de cura*" que ocorrem nas missas e atendimentos individuais. O padre faz a "*imposição*" para abençoar e exorcizar objetos. Em geral, impor as mãos deflagra a ação do Espírito Santo, que, como um "*fogo*", age quase que simultaneamente ao pedido de que a Virgem Maria, os santos e os anjos "*intercedam*" naquele instante etc..

⁶⁷ A glossolalia é um "*dom carismático*" do Espírito Santo, consistindo na emissão de línguas que o enunciador desconhece. Ocorre antes de "*pregações*", "*testemunhos*", "*orações de cura*" etc... Acontece durante o louvor, a adoração etc.. Diz-se que o demônio não pode compreender o que é enunciado.

⁶⁸ Ou seja, o Pequeno Exorcismo de São Leão XIII: "São Miguel Arcanjo, protegi-nos no combate, sede nosso refúgio contra as maldades e ciladas do demônio. Ordene-lhe, Deus, instantemente vos pedimos, e vós, príncipe da milícia celeste, pela virtude Divina, precipitai no inferno a satanás e a todos os espíritos malignos, que andam pelo mundo para perderem as almas, assim seja! Amém". As futuras menções à oração indicarão que se deverá consultar o Anexo 1.

⁶⁹ Anunciar a "Boa Nova" concerne àquele que vem para disseminar a palavra de Deus por intermédio da "*pregação*". Prefere-se, às vezes, substituir o termo "*pregação*" pelo "*anúncio*". Na programação de um Retiro, lê-se o termo "*anúncio*", em lugar de "*pregação*", além da hora e nome do "*pregador*". No momento em que o "*anúncio*" ocorre, usa-se o termo "*pregação*".

feridas [de escrófulas] na internet? A ferida de um pobre, de um irmão, ela tem que ser exposta na nossa vida, não no Facebook”.

Muitos(as) missionários(as) pareciam mais preocupados com a promoção de si, ou, como se dizia comumente: “*queriam aparecer, onde quem tem que se revelar é Deus*”, ressoando o que fora dito acima acerca da penitência e do jejum: “*Eu consigo. Eu fiz*”. A advertência do sacerdote confundia-se, mesmo sem dizê-lo, com outra proferida pelo “*fundador*”, ainda em dezembro de 2013: “*A Missão não é uma ONG*”. A repreensão era uma alusão a uma sentença pronunciada pelo papa Francisco quando da primeira homilia do seu pontificado, no dia 14 de março de 2013, e repetida inúmeras vezes pelos meus amigos como segue: “*A Igreja não é uma ONG piedosa*”. Exortava-se o “*trabalho pastoral*”.

A questão central era que a “*caridade*”, enquanto um dos carismas fundacionais da Missão, deveria se equilibrar com o outro, a “*adoração eucarística*”. Residiria aí o caráter “*profético*”⁷⁰ na relação com os pobres, afastando-se de qualquer eventual redução ao “*ativismo*”, uma vez que o pobre não é apenas o despossuído, mas o “*próximo*”, o(a) “*irmão(ã)*”, aqui no sentido da filiação a Deus. O padre notava que o “*senso de justiça humano*” transformava a “*caridade em vaidade. Não estou dizendo que nós não precisamos mostrar. Temos que dar mesmo testemunho público do amor, mas tomar o cuidado para que o nosso senso de justiça não supere a caridade*”. Entenda-se que a vaidade deve ser definida agora como a superação do “*amor*” pela “*exposição*”, redundando em uma partição indesejável entre o fiel e Deus. O demônio incomoda-se menos com o “*senso de justiça humano, com o ativismo*”, do que com a “*caridade*”, diria Pedrinho, para mim, em um evento na comunidade católica Canção Nova, no dia 1 de maio de 2014, que contaria também com presença do padre Felipe.

Volto ao Retiro. A caridade, dizia o sacerdote, seria a continuação da mesma adoração que se devotava a Deus “*no altar*”, daquilo que se via no pobre, saliento, “*junto com*” e “*a partir da*” divindade: “*Nós somos filhos de um carisma santo, lindo. Ele grita, ele pulsa, ele ama, ele humaniza! Ele não animaliza, mas ele humaniza! Nós vemos o pobre com o olhar de Deus: com justiça, misericórdia, amor, perdão, piedade*”. A humanização teria dois sentidos: um, do “*senso de justiça humano*”; outro,

⁷⁰ O termo designa uma ação, inspirada pelo Paraclete, que se manifesta na forma irrestrita de defender os “*pobres*”. O caráter profético da Missão é determinar que o Evangelho é preferencialmente destinado aos desprovidos (Mateus, 25, 35-40). O termo “*pobre*”, entretanto, sofre várias inflexões na vida missionária. Não é apenas o “*sofredor de rua*”, mas todos aqueles que sofrem: desconhecidos, vizinhos, amigos, parentes etc..

do “*senso de justiça*” divino. Em algumas circunstâncias a justiça ficava confinada à relação ativista com o pobre, de modo que sua exibição era mais importante do que a manutenção do mesmo amor entre os(as) missionários(as), pois muitos não se davam bem. Era como se as pessoas estivessem mais preocupadas em divulgar a quantidade de cobertores e marmitas que estavam distribuindo entre os “*irmãos de Rua*”. O amor, a caridade, a misericórdia, o perdão tornavam-se fugidios na relação com os pobres e entre os(as) missionários(as).

Se estamos considerando que as relações precedem os termos e que, por esse motivo, tentamos escapar do contexto, é preciso fazer uma pergunta: o que o padre suscita quando opõe o humano ao divino? A resposta a ser dada é assunto da “*visão*”. A pregação do clérigo é categórica: “*A verdadeira caridade nos leva à mística*⁷¹ *de enxergar alguém [um(a) “irmão(ã)”], no outro, não somente no pobre. Nós não somos da Teologia da Libertação. Nós não somos comunistas, não somos uma ONG. Nós somos da Igreja. Nós somos filhos da Igreja, filhos da caridade, filhos do amor, filhos da misericórdia*”.

Não enxergar cria um problema na circulação do amor que se recebe, inicialmente, de Deus. A dissipação disso, de acordo com o sacerdote, se daria pelas dimensões marcadamente humanas, distantes de Deus, da relação com o pobre: “*A vida passa a ser cênica, teátrica, e [consequentemente] o amor que recebemos no altar*”. Se o carisma humaniza, em lugar de animalizar, é porque, ao se enxergar com Deus, vê-se o “irmão” e a “irmã”. Esse é o segundo sentido da “comunhão”: “*amar o próximo*” (Marcos, 12, 33). O primeiro foi exposto na seção anterior com a penitência.

A contraposição mais importante entre senso de justiça humano e amor como “comunhão” localiza-se na maneira como filiação e germanidade são estendidas por meio do “*encontro*” e da “*intimidade*” com Deus que, veremos mais à frente, instauram um modo de aparentar. Adianto, por ora, que a maneira de definir a pessoa, alguém, ocorre por meio do conceito de “irmão”/“irmã” e a partir das qualidades intrínsecas ao Pai: a “*caridade, o amor, a misericórdia, o perdão*” etc.. É-se “irmão(ã)” também devido a um lugar, um “*território eucarístico*” – a Igreja –, e de um “*carisma*”, o da comunidade. Peço ao(à) leitor(a) que não perca isso de vista, porque se enxerga com esses atributos, que são condições do “*discernimento*”.

⁷¹ A “*mística*” é geralmente definida como aquilo que ultrapassa a razão humana, sendo relacionada ao mistério da missa. A mística indica, ademais, uma presença divina que alguns sentem, enquanto outros veem. Os(As) missionários(as) são advertidos(as) para que a vivência do “*carisma*” não seja reduzida à mística dessa presença, porque não se deve basear a vida com Deus apenas na busca por tais experiências.

Durante a “pregação”, o padre “testemunhou”. Recordou-se “do primeiro amor, do querigma⁷² na minha vida, o momento que Jesus me amou para eu amar”. Ele conhecera os irmãos consanguíneos Luís, César e Hugo em outra comunidade católica, a Irmandade Franciscana. Quando aqueles se desvincularam da Irmandade, o padre os acompanhou. Ele solicitou que os três se levantassem e pediu que os presentes os saudassem com palmas: “*Eu nunca tinha ido a uma Pastoral de Rua na minha vida, porque, na verdade, eu tinha nojo dos pobres. Isso é verdade. Amar Jesus? Sim, bonitinho aqui [no altar], mas na rua, não! Esses meninos me convenceram com amor, e não com justiça. Foi amando mesmo!*”.

O padre enunciou que na Pastoral foi lhe dada a graça de “voltar ao primeiro amor”. Os três irmãos, ao se depararem com um “homem, um irmão, dilacerado no chão”, o puseram, com todo cuidado, dentro do carro: “*Quando eu vi o César segurando aquele irmão, é como se eu visse a Virgem Maria quando pega Jesus da cruz e segura nos braços ao pé da cruz. Eu, passado! Eu falei: ‘Meu Deus! Eu rezo em língua, eu faço isso, eu faço aquilo!’*”. O padre exclama: “*‘Eu não faço é nada!’*”.

A voz potencializada pela acústica do salão e pela amplificação do microfone parecia estremecer o lugar: “*Não precisou ter um senso de justiça, simplesmente conquistou meu coração! Jesus naquele momento conquistou o meu coração, através do testemunho. Foi aquele testemunho. Não precisava falar nada. Foi aquele testemunho que me arrastou!*”. Ele ressaltou que, apesar de outras comunidades, como a Canção Nova, estarem com as “quatro portas abertas”, não desejava se tornar membro delas: “*Eu sou amigo deles, mas eu sou filho dessa comunidade. Lá não tem os pobres! Foi aqui dentro que eu conheci o verdadeiro Deus, junto ao coração do César, do Hugo, do Luís*”. O padre foi aclamado efusivamente.

Em um átimo, ele pediu que os três, já de pé, se dirigissem para a frente do palco. Com a voz serena, ele agradeceu por terem lhe “apresentado o amor”:

“Como sacerdote, esquece que eu sou missionário, como padre da Igreja Católica Apostólica Romana, porque, antes de qualquer coisa, nós somos católicos. Em nome de todos os missionários, mas como padre, o Alter Christus [Outro Cristo], Persona Christi [Pessoa de Cristo], eu queria agradecer por terem me apresentado o amor não de palavras, mas o amor de atitudes. Permitam-me...”

⁷² É o “primeiro encontro” com Jesus Cristo, por meio da terceira pessoa da Trindade, através de seu “anúncio”, de sua primeira mensagem, o que pode ocorrer a partir de um “testemunho” que converte ou torna a converter o já evangelizado.

O sacerdote ajoelhou-se e beijou os pés⁷³ de cada um deles, que fizeram o mesmo, tão logo ele acabou. Em seguida, encorajou a assembleia, exclamando: *“Faça o mesmo, se levanta, se abaixe e beije o pé do irmão. Sangra, Jesus! Beija o pé do seu irmão. Se ele não merece, beija! Beija! Se humilha! Porque é isso o que o Senhor fez! No meu nada, o tudo veio! Missionário que não fala com Missionário? Vai beijar o pé do seu irmão antes de ofertar o seu coração na rua!”*. Antes de ser missionário(a), o que já configura uma relação, outras são trazidas à baila: uma geral, a pertença ao Catolicismo; e outra específica, a de cada católico(a) com a Pessoa de Cristo.

Cada uma das pessoas, incessantemente, procurava por quem desejava beijar os pés, e as conexões eram reveladas por meio da “comunhão” com o Outro Cristo, que fizera o mesmo perante todos. As lágrimas escorriam por vários rostos. Eu permaneci ereto e imóvel. Não desejava que ninguém beijasse meus pés, o que não aconteceu. Restava conservar-me atento a essa emanção fortíssima do perdão em um salão paroquial, com aproximadamente trezentas pessoas, a partir da “pregação” e do seu desfecho com o “testemunho”.

Como na maioria dos presentes, a situação não deixou o mais leve traço de hesitação em Léo, um rapaz de vinte e cinco anos, solteiro e que cursava a faculdade de Recursos Humanos. Não era missionário, mas ia aos Retiros da Missão. Ele beijou os pés de alguém e, ao ser inquirido por mim momentos depois, concluiu: *“Senti aquebrantando o coração. É como se faltasse algo em mim e isso me completasse”*. Notei ainda no salão que acontecia alguma “libertação”. Léo emendou: *“Sim, porque você quebra o seu próprio orgulho. Às vezes, você tem orgulho. Você quebra aquele orgulho”*. O namoro de Joyce com Ricardo deixara sua prima, Carolina, enciumada: *“A Carolina precisava [que eu beijasse os pés dela], mas era eu que esperava que ela fosse [beijar os meus pés]. Eu que estava ferida por um psicológico dela [o ciúme do novo romance]”*. Ingrid, outra missionária, beijou os pés e teria os pés beijados pela gerente da clínica médica em que trabalhava como recepcionista. As duas haviam tido um desentendimento no trabalho nas semanas que antecederam o Retiro.

⁷³ Reparemos que o ato de manter relações com os pés está presente no Evangelho sinóptico de Lucas (7, 37-39) quando da ocasião em que a pecadora ungiu os pés de Jesus Cristo. Da mesma maneira, o “lava-pés” foi realizado na Última Ceia (João, 13, 1-17), sendo atualizado na Quinta-feira da Semana Santa, perto do fim da Quaresma: “Disse-lhe Pedro: “Jamais me lavarás os pés!...”. Respondeu-lhe Jesus: “Se eu não os lavar, não terás parte comigo” (João, 13, 8).

Na seção anterior, a introdução da penitência apenas seguiu o momento em que as pessoas estavam: a Quaresma. A expiação, por meio da “*entrega da fraqueza para Deus*”, uma forma de “comunhão”, precipita a ação do demônio. Há algumas implicações a serem destacadas acerca do que foi descrito nas últimas páginas: em primeiro lugar, a caridade não é da ordem do ativismo, pois o amor incrustado nela advém igualmente da “comunhão” com a divindade. Em segundo lugar, “*amar o próximo*” faz irmãos e irmãs. Em terceiro lugar, a filiação e a germanidade desdobram-se por meio de daquelas qualidades divinas que fazem a “*pessoa com ou próxima de Deus*”, a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão, neutralizando o que caracteriza a “*pessoa longe de Deus*”, a vaidade, o orgulho e a falta de perdão, e consequentemente refreiam o ataque do demônio. Vimos, até agora, que aquela circunstância anual da vida dos meus amigos é uma das formas de assentar o solo do seu conhecimento. Isso me permite afirmar que não posso apresentá-los como pessoas que se conceptualizam como indivíduos que buscam a autonomia, mas sim a “*liberdade*” “com e em” Deus. Regresso à “sala”. Ester ainda não aparecera. Eu continuava a conversar com Francisco, afinal de contas foi com ele que pude voltar ao Retiro, suscitando o que foi exposto nas últimas páginas.

1.3 “*Libertação*” e “*discernimento*”

Francisco contou que, no Retiro, beijara os pés de Augusto, outro celibatário, mas não chorou. Eu pergunto: “O que você achou de beijar os pés?”. Com um largo sorriso, afirmou: “*Tranquilo. Beije porque Rafael tinha feito o mesmo*”. Disse, em acréscimo, que o padre já havia feito isso, no mês anterior, na Chácara São Rafael. Augusto também morava na Chácara. Iniciou a “*caminhada*” na Missão a partir de um Retiro Vocacional, no final de junho de 2013⁷⁴, e também era natural de Arraial, sendo um amigo de longa data de Francisco. Tinha aproximadamente 20 anos e poucos meses antes tinha abandonado as tentativas de ser jogador de futebol. Atuara em clubes do interior do estado de São Paulo/SP e no Goiás Esporte Clube. Reiterei a Francisco a indagação que fizera no Retiro para outros(as) missionários(as): “Há libertação quando a pessoa faz isso?”. Aqui se inicia algo que gostaria que retivesse a atenção do(a) leitor(a):

⁷⁴ No ano seguinte, em agosto, tornar-se-ia frei e seu nome religioso seria Irmão Moscati Maria Alegria da Cruz ou, simplesmente, Irmão Moscati.

“Tem. Quando a pessoa beija o pé da outra, ela [es]tá se humilhando diante da outra, se abaixando pra [para] beijar o pé. Isso é sinal de humildade. A humildade quebra o coração do outro. Se a pessoa tem um coração orgulhoso, a humildade do outro constrange. Então, a libertação vem através disso, do constrangimento. Se uma pessoa é muito orgulhosa, a outra vem com uma humildade assim quebra as pernas dela”.

O meu interesse pelo que estava sendo dito era mais do que aparente. Empurrou-me para outra indagação: “Libertação do quê?”. Francisco não titubeou e posicionou a questão em dois componentes gerais: “*libertação do orgulho e da rejeição*”. Ambos incidiam na “*cura interior*”⁷⁵. A extensão da “*libertação*”, para além do ataque demoníaco, não me escapara assim que comecei a fazer a pesquisa, no final do mês de fevereiro de 2013. Fiquei confuso, na época, porque ela não se restringiria a uma forma única: de demônios.

Exponho que a “*libertação*” não teria como motivo principal desvencilhar-se de um demônio, mas a salvação. Era, por conseguinte, menos um gênero de “*cura ritual*” (Csordas, 1994, 1997; Maués, 2002, 2004; Carranza, 2000, Maués, Santos & Santos, 2002; Sales, 2003; Pereira, 2008) que um aspecto geral da vida. Não estou afirmando que, em outras situações, a “*libertação*” não envolva, por exemplo, uma oração com tal propósito. Realço, entretanto, que lidar com a “*libertação*” depende especificamente das formas de vida cristãs que estudamos. Afirmo que essa limitação cria a resistência a que me referi no início do capítulo. Em suma, falar de “*libertação*” é enfrentar um modo de existência, o dos meus amigos, em que a humildade, a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão, além de fazerem o(a) “*irmão(ã)*”, também “*libertam*”.

O acento de Francisco na abrangência da “*libertação*” foi seguido de uma interrogação desajeitada: “Tem libertação na libertação [de demônios]?”. O frei disse algo decisivo: “*Tem. Libertação é o ato da pessoa ser livre. É só o nome que se dá pro [para o] que acontece. Pode ser de várias formas. Deus pode libertar do jeito que Ele quiser*”. Sua réplica criou o deslocamento do conceito, dado que “*na libertação, ela [a pessoa] [es]tá sendo liberta de algo, de algum um vício, um trauma*”. Segui isso e sugeri

⁷⁵ Sobre o termo é dito invariavelmente que “*todo mundo sempre tem o que curar*”. A especificidade da cura modifica-se em consonância com a finalidade da oração. Pode-se orar com os seguintes propósitos: para a cura interior de um trauma ou de um ressentimento, para a cura de uma maldição transgeracional ou proferida para a pessoa por um terceiro, para a cura física de uma doença, para a cura espiritual que, também, é chamada de “*libertação de demônios*”. Na Missão e no Grupo, o padre Felipe e Ester sempre dividiram todas elas, embora Ester preferisse fazer uma pequena modulação na “*libertação*”, pois a posicionava na “*cura interior*”. Retornarei ao assunto no capítulo de número quatro.

algumas proposições às quais ele anuiu: podia haver “libertação na cura interior”; “libertação na libertação de demônios”; “libertação na cura de uma maldição”; “libertação na cura de um trauma”; “libertação na Pastoral de Rua”; “libertação no celibato”. A própria “*libertação de demônios*” não é em si mesma o desembaraçar-se de um demônio, mas a revelação do relacionamento com Deus. Solicito ao(à) leitor(a) que não se afaste disso, porque torno a sublinhar: as relações são o resultado do que já está relacionado.

Já haviam se passado aproximadamente quinze minutos, desde que me sentara à mesa. Aguardava por Ester.

Causa e efeito, “ou não”, e a relação entre mais de dois

As “*várias formas*” que Francisco designou conduzem a um tema-chave: a “*abertura*” para a divindade. Deixar que o Espírito Santo aja, abrir-se para tal, constitui, entre os meus amigos, uma forma de conhecimento: o “*discernimento*”. Antes de explicitá-lo dentro da conversa com o frei, enfatizo que o “*discernimento*”, enquanto um modo de conhecimento, não detém qualquer equivalência com uma representação. Afasta-se, como bem assinala Strathern, de “(...) uma questão epistemológica para o observador (como alguém que organiza a informação) e uma questão cognitiva para o informante (como alguém que entende)” (Strathern, 2012, p. 89). Em outras palavras, não há tal coisa como um “observador” que organiza e um “nativo” que fornece a matéria-prima daquilo que será organizado (Viveiros de Castro, 2003).

O “*discernimento*” é o resultado da criação de um vínculo com a divindade e emana do reconhecimento de uma característica inscrita na natureza humana: a “*fraqueza*”. O nosso desafio, desde o início do capítulo, é escapar da redução da vida desses(as) católicos(as), missionários(as) ou não, a um “contexto”, “(...) apreendid[o] como uma ordem social ou [como] sociedade” (Strathern, 2006 [1988], p. 35, colchetes meus). O “*discernimento*”, em anexo à insistência em se denominar como “*católico(a)*”, prescinde de um “observador” que o transforme em “informação”, dando “significado” ao termo por meio de conceptualizações exógenas. Indico ao(à) leitor(a) que me reportarei ao “*discernimento*” por meio de três aspectos. Faço isso a partir da conversa com Francisco.

O primeiro aspecto do “*discernimento*” é o que segue: enquanto permanecia na sala com Francisco, recordei-me que alguns meses antes, em dezembro de 2013, Ester

afirmara naquela mesma mesa, tão logo acabáramos de esboçar a genealogia da sua família, como a “*raiva*” tornava-se um demônio e que a situação podia ser “*discernida*”: “*A raiva ruminada vira ódio. O ódio se transforma em um espírito e toma conta. A raiva é momentânea. O ódio maquina. Vê que isso acontece quando alguém mata a mulher [a esposa]. O olhar maligno está ali para destruir a pessoa*”. A “*raiva*” poderia vir a ser um “*espírito de Raiva/Ódio*⁷⁶” quando é excessiva. Um ataque maligno caracteriza-se pela superabundância relacional. A agressão contra a “*comunhão*” com Deus, embora tenha conotações negativas, não exaure uma relação ou cria um hiato, mas faz outras relações.

Perguntei a Francisco, sem citar a conversa com Ester, se um vício podia se transformar em um demônio. Esse é o primeiro aspecto do “*discernimento*”. Minha finalidade é alongar a expressão “*toma conta*”, mencionada por Ester naquela conversa. Francisco afirmou que, às vezes, o demônio “*colocou o vício na pessoa, mas se a pessoa [es]tá com o vício de cigarro, não é um demônio que faz ela fumar, mas ela precisa ser liberta desse vício*”. Se for um vício, Francisco apontou que já “*tomou conta*”, não tendo “*nada a ver com o demônio*”. Importava sempre apurar o modo pelo qual a raiva virou ódio, pois, como ele destacava, “*depende da situação, de como aconteceu, do fato*”. Francisco lembrou que o pai fumava cigarro. A convivência com o vício, acentuava o missionário, era, em tais circunstâncias, decisiva para o tabagismo: “*Eu olhar ele fumando podia me levar a fumar também, não que foi um demônio que fez isso, entendeu? Mas talvez a tendência por morar com um fumante dentro de casa, mas aí eu acabo me prendendo naquele vício. Se eu tô [estou] preso, eu preciso ser liberto*”. Trata-se, assim, de uma forma mais habitual de “*discernimento*”, da presumibilidade de possíveis relações de causa e efeito. Meus amigos não as desprezam de maneira nenhuma.

O segundo aspecto do “*discernimento*” liga-se ao que será “*discernido*”. Francisco realizou uma justaposição de imagens: “*Um cara na cadeia [es]tá preso. Aí chega o dia da liberdade dele. Ele vai ser solto. Às vezes, a cadeia da pessoa pode ser o rancor, ou o vício, ou algum demônio que prende ela*”. Ele reparou que a distinção dependeria do “*discernimento dos espíritos*”:

⁷⁶ A grafia relativa à nomeação desses espíritos varia. Por esse motivo, eu adotei a inicial maiúscula para remeter a eles. De certo modo, é uma tentativa de marcar o quanto se diferenciam dos substantivos que os designam.

“Uma pessoa que tem o discernimento dos espíritos consegue saber se a pessoa [es]tá agindo pela influência de um demônio ou não. A pessoa vê, e aí vem a história. Por exemplo, uma pessoa que tem um trauma: não consegue entrar num carro. Tem medo de dirigir carro, por exemplo. Pode ser um trauma, que ela sofreu um acidente quando ela era pequena. No caso do carro, é só isso mesmo”.

O “discernimento” consiste em ficar atento ao “ou não”, ao que pode ser também a influência de um demônio. O trauma não falsifica a sua ação. Os dois não se excluem mutuamente (a “divisão”), nem se solubilizam (a “mistura”), mas devem ser “discernidos”, “distinguidos”, ainda que haja uma constância: a “libertação”, o ato da pessoa ser livre, abrange o que prende a pessoa. A expressão de Ester ressoava nas palavras de Francisco quando insisti no tema do vício: “E se for a bebida alcoólica?”. O frei ressaltou que *“tem que ver o que é. A intenção do demônio é matar, destruir e roubar a pessoa pra [para] ele. Roubar, matar e destruir. Roubar pra [para] ele. [Está]Tá escrito na Bíblia: ‘O Inimigo vem pra [para] destruir, roubar e matar’.”*⁷⁷ A função dele é isso”. Francisco começou a desfiar o modo como o demônio age:

“Se ele vê que você tem uma tendência pro [para o] alcoolismo, vai investir nisso pra [para] você acabar com a sua vida. Investe te dando a tentação, porque a ação do Demônio vai soltando coisas no seu ouvido: ‘Faz tal coisa...’. Ele mostra. Ele coloca um amigo seu que te chama pra [para] ir prum [para um] bar... Ele vai agindo de várias formas, da forma que você vá cair. Se você não cair de um jeito, ele vai te tentar de outro. Se você não cair de outro, ele vai te tentar até a hora que ele conseguir”.

O “Inimigo”, conforme os(as) católicos(as), “pode estar em tudo”, mas nem tudo pode ser atribuído a ele, tal como sugere o “ou não”. É definido, entre outras coisas, como alguém “astuto”, um observador cuidadoso da “tendência” da pessoa. O conceito de “tendência” é tão amplo entre essas pessoas como em nossos usos vernaculares, mas aqui pode ser definido como inclinação natural. É fixado, na maioria das vezes, na condição humana ou nos laços familiares e geracionais (Steil, 2004, 2006). A primeira vai em direção à “fraqueza humana”; os segundos, à especificidade de tal “fraqueza” em uma pessoa. Luís sempre apontou que é possível que uma pessoa “tenha uma tendência natural a um certo tipo de pecado”, porém todos os humanos padecem da “fraqueza do humano da pessoa” desde a Queda, isto é, do Pecado Original.

⁷⁷ Em geral, o substantivo “Inimigo” ocupa o lugar do “ladrão”. No versículo citado, está disposto como segue: “O ladrão não vem senão para furtar, matar e destruir. Eu vim para que as ovelhas tenham vida e para que a tenham em abundância” (João, 10, 10).

A possibilidade de lidar com a “*tendência*”, na qual demônio encontra uma “*brecha*”, advém da própria maneira de considerá-la humana, o que acontece por meio da “*abertura para Deus*”: “(...) *se reconhecer fraco pra [para] sermos fortes em Deus*”, conforme as palavras de Ricardo em nosso interlúdio. A fraqueza humana é incontornável. É preciso voltar a sublinhar, tal como fiz na Introdução, que o demônio não é uma negatividade da “*tendência*”, um dilema concernente à ética, uma versão negativa da pessoa, uma fantasia, o fornecedor de um esquema mental, uma metáfora, um símbolo etc.. O demônio, segundo meus amigos, “*age na tendência, confunde, tira a fé, domina a sociedade*”, afinal, não é escusado apontar, quer “[r]oubar a pessoa pra [para] ele”.

O terceiro aspecto do “*discernimento*” tem a ver com uma curta remissão que fiz a uma oração que os(as) missionários(as) realizam diariamente: a “*Consagração à Nossa Senhora de Guadalupe*”, na qual o vício e o alcoolismo são denominados “*espíritos*”.⁷⁸ Preocupava-me como se daria o “*discernimento*” entre vício e “*espírito de Vício*”, alcoolismo e “*espírito de Alcoolismo*”. Fiz a pergunta a Francisco. Com rapidez, ele replicou:

Se a pessoa tem a tendência pra [para] aquele vício, ela passou por momentos difíceis. Dentro da casa dela, tem alguém que bebe ou fuma. Se o demônio sabe que isso existe... Então, cada demônio tem uma função, mas o nome eu não sei. Daí é só uma pessoa que estuda demonologia. Essas coisas assim mais profundas. Mas cada espírito desse tem um nome. Por exemplo, um demônio chamado Baal investe na luxúria, no dinheiro, na riqueza. Então, tem um demônio que é específico pra [para] isso. Por isso que lá fala do espírito de Vício, espírito de Alcoolismo, porque existe um demônio para cada função. Aí, na Consagração, o Luís já coloca assim...”

Caso não me remetesse à “*Consagração*”, o demônio se tornaria uma “*figura*”, uma “*ilustração*” banal de alguma conceptualização produzida alhures (Strathern, 2013, p. 171). A “*libertação de demônios*”, reafirmo, não é em si mesma o desembaraçar-se de um demônio, mas a revelação do relacionamento com Deus, manifesto aqui pela intercessão de Nossa Senhora. A partir da “*Consagração*”, a expressão “*ou não*” ficaria mais interessante, porque não corresponde a uma “*escolha cominatória*” (Latour, 2002, p. 17), mas a uma relação entre três. É preciso, seja um espírito “*ou não*”, “*discernir*”.

⁷⁸ O trecho da “*Consagração*” a que me refiro: “*Livrai-nos, Mãe de Deus, de Satanás e de todas as suas maquinações, livrai-nos também, Virgem Maria, eu e toda minha casa, de todo “espírito” de vício, drogas, alcoolismo...*”. A oração é exibida em sua completude no Anexo 2. Das canções, louvores e hinos católicos exibidos ao longo da tese, a “*Consagração*” é a única que permanece em com as aspas duplas, em itálico, porque advém da própria Missão. Voltarei à questão no quinto capítulo.

Francisco não sabia qual espírito estaria presente, mas sim em que proporção a presença era “ou não” do maligno. César, irmão de Luís e “co-fundador” da Missão, nos momentos em que me referia ao demônio, assim que iniciei a pesquisa, apontava:

“A gente não sabe o nome dos demônios, só um exorcista na hora do exorcismo pode falar pro [para o] demônio dizer o nome dele, mas não é o nome dele [vo]cê chegar e falar: ‘Esse demônio [se] chama Alcoolismo’. Não é que ele é um demônio alcóolatra. É que ele vê que é um erro que a pessoa é mais fácil de cair. Aí ele vai lá e leva àquele [‘erro’] que tem mais tendência [‘de cair’]”.

Interessa, na vida dos meus amigos, menos a particularização do demônio do que saber se a origem de algo é demoníaca.

A forma do ataque e a nomeação são imprevisíveis, configurando um primeiro obstáculo etnográfico para uma demonologia detalhada, ou seja, uma lista em que se poderia expor de maneira minuciosa o nome e as atribuições dos demônios. Esses católicos raramente nomeiam os demônios. Aliás, evitam fazê-lo porque não é aconselhável proferir o nome de qualquer um deles. Alguns diziam que a Igreja proibia. Outros me advertiam que não enunciasses os substantivos “*Satanás ou Diabo*”, preferindo os vocábulos “*Inimigo*”, “*encardido*”, “*do lado de lá*”, “*sedutor*”, “*mentiroso*”, “*impostor*”, “*acusador*”, “*sujo*”, “*derrotado*”, “*caçador*”, “*assassino*”, “*lobo*”, “*hiena*”, “*dragão*”, “*cachorro acorrentado*”, “*leão*” etc.. Alcinhar um demônio de Baal, divindade semita presente no Antigo Testamento, era infrequente.⁷⁹ Sempre que mencionar o demônio, ao longo da tese, estarei em consonância com essas sutilezas. Tornar exato o nome do demônio que assola alguém é uma modalidade de “*discernimento*” cultivada no exorcismo.

Minha insistência em uma demonologia sempre foi repelida por meio da “*obediência*” quanto ao que a Igreja orientava os leigos nos assuntos do demônio⁸⁰, o

⁷⁹ A existência de demônios e o emprego de maneiras para neutralizá-los possuem uma narrativa variada no pensamento cristão. O substantivo Diabo provém do grego *Diabolo*. Tem o sentido original de acusador. Se no Antigo Testamento, Satã é um adversário entre outros; no Novo Testamento, é o principal oponente de Deus. Nos textos sagrados posteriores ao nascimento de Jesus Cristo, o substantivo funde dois elementos: o grego e o judaico. O elemento grego é fornecido pela inclusão do sentido de *Daimon* (“*Demônio*”), que remete a um espírito guardião ou uma fonte de inspiração. A descrição do Diabo, o príncipe dos demônios, é análoga à sua associação com os anjos decaídos. O elemento judaico lançou mão da palavra demônio conferindo-lhe a alcunha de “ídolo vingativo” (Nogueira, 1987).

⁸⁰ No documento *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil recomenda, entre outras coisas, diretrizes a práticas exorcistas realizadas por leigos: “(...) não se presume ter o poder de “expulsar” demônios. O exorcismo só pode ser exercido de acordo com o que estabelece o Código de Direito Canônico (Cân. 1172). Por isso, seja afastada a prática, onde houver, do exorcismo exercido por conta própria” (1994, p. 30). Meus que não fossem da RCC, as pessoas assentiam que o exorcismo era algo que não lhes competia.

que fazia a Missão ficar próxima das instruções eclesiais para a “*espiritualidade carismática*”⁸¹. Queriam evitar o sensacionalismo oriundo da atenção conferida ao “*encardido*”. Mandavam-me, em seguida, ler os escritos de exorcistas famosos: os sacerdotes José Antonio Fortea e Gabriele Amorth. Admito que a situação me frustrava, mas tive de abandonar essas tentativas.

A espera por Ester se prolongava. Estava na “sala” e a conversa com Francisco, que decidiu dar um curto “*testemunho*”, se aproximava dos vinte minutos. O jovem frei de vinte e cinco anos ingeria bebida alcoólica desde os oito anos de idade. A avó paterna tinha um bar. Ele passava muito tempo no local, aproveitando para beber escondido. Assevera que não tem mais o vício, contudo não titubeia: “*Se eu tomar um copo de uísque, o vício pode voltar*”. A volta ao “*mundo da bebida*”, como ele designa, é assim exposta: “*Eu fui liberto desse vício, mas o demônio que leva as pessoas a terem esse vício pode investir, tentar, pra [para] mim cair, pra [para] eu voltar a ter o vício de novo. O demônio vai investir ali porque ele sabe a sua fraqueza*”.

Aviso ao leitor(a) que me distancio momentaneamente da “sala”, da conversa com Francisco. A “*tentação*” deve ser conjugada com a “*vontade*”. O demônio oferece a primeira; os humanos detêm a segunda. Isso complica um pouco mais as coisas, pois a vontade deve ser guiada pelo “*discernimento*”, também uma “*precaução*” (Garcia, 2014a, 2014c). A vontade é tanto “*fraqueza*” (“*brecha*”) quanto “*libertação e conversão*” (“*abertura*”), logo as tramas que envolvem o demônio jamais são acabadas, “*típicas*”, mas sempre “*inacabadas*” (Favret-Saada, 1989, pp. 43-44), porque “[e]le vai agindo de várias formas, da forma que você vá cair. Se você não cair de um jeito, ele vai te tentar de outro”. O demônio sempre procura uma “*brecha*”. A insistência na necessidade da “*libertação*” mostra-se gerundial, uma forma nominal que delimita uma ação incompleta, em lugar de finalizada. Conforme os(as) católicos(as): “*Deus vai cercando, curando e libertando a pessoa que dá abertura*”.

Não estou afirmando que não haja formas em que as ações sejam acabadas. Ester, depois das orações no Grupo, proferia, às vezes, que um dos presentes tinha sido curado de uma dor causada por uma “*grande decepção, e que Jesus levava com Ele aquele rancor embora*”. Isso não quer dizer que outras adversidades não surgirão na vida da pessoa. O inacabamento me permite apontar que o “*movimento*” é um termo

⁸¹ A expressão é dita inúmeras vezes. Mesmo que tenham deixado a RCC, Ester e Luís conservam, respectivamente, no Grupo e na comunidade, elementos relacionados ao reavivamento do Espírito Santo: oração em línguas, orações de cura, imposição de mãos, a música, a dança etc..

que suscita a continuidade de algo acidentado: a “*caminhada*” com Jesus Cristo, algo que, como se verá à frente, também se faz literalmente com os pés.

Velho nota que, “(...) desde pelo menos o Êxodo [a “travessia do deserto”], o deslocamento representa uma *fuga* ao cativeiro” (2007a, p. 120, colchetes meus). Todavia o deslocamento não é só fuga e, acrescento, emancipação. Contém igualmente a feitura de um novo vínculo. Segue-se à libertação da escravidão no Egito a “Aliança de Deus” com os israelitas através do “Decálogo” (Êxodo, 20), o próprio “Código da Aliança” (Êxodo, 20, 22-24, 18): “Então Deus pronunciou todas estas palavras: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa da servidão...” (Êxodo, 20, 1-2). Este é um dos sentidos principais da “comunhão”, no qual tenho insistido. A presença da tradição bíblica leva-me a realçar que a “*liberdade*” estimada pelos(as) católicos(as) não tem a ver com a passagem da dominação em direção à emancipação, mas diz respeito à feitura de uma relação. A “*libertação*” enquanto instauração de uma aliança, por meio da “*caminhada*”, do “movimento”, possibilita que eu destaque mais duas formulações: “alteridade dos vínculos” e “qualificar os tipos de vínculos⁸²” (Latour, 2000, p. 15, p. 17), porque o conceito a ser enfocado é o “*discernimento*”.

Cléber, um missionário leigo casado, com aproximadamente quarenta anos, no dia 22 dezembro de 2013, em uma comemoração pré-natalina na Chácara São Rafael, contava que a “*sede de Deus*” leva as pessoas a sentirem que aquilo que era “*doce se torna cada vez mais amargo*”. O dono de uma pequena empresa de transporte escolar era casado com outra missionária, Alessandra, com quem tem quatro filhos. Assinalava que esse momento, na sua vida, deu-se quando começou a interromper as “*festinhas*” com os amigos para ir à missa: “*Todo mundo me chamava, mas eu não ia. Quando ia, não ficava até o fim. Queria estar na Igreja*”.

A “mudança”, pensada como “movimento” no interior da “*caminhada*”, é conceptualizada como um “*primeiro amor*” por Deus, o “*querigma*”, como salientara o

⁸² Latour, nesse ensaio, apresenta uma saída para um problema que, segundo ele, tornara-se inescapável: a “(...) adição da palavra “ator”, para formar o híbrido ator-rede, não teve o resultado esperado, visto que amalgamava duas teorias da ação, uma advinda da determinação e da estrutura, a outra da liberdade e da subjetividade. Passar das redes para os vínculos [sem qualquer prejuízo do original, “das redes de vínculos”] deveria permitir conservar, da rede, seu efeito de redistribuição, mas reformular inteiramente a natureza e a origem da ação” (Latour, 2000, p. 16, colchetes meus). O trabalho não segue esta consideração mais ampla acerca dos conceitos de rede e de ator-rede, mas não deixa escapar que Latour encerra o texto do seguinte modo: “Em uma etapa seguinte [depois de escapar das noções de rede e ator-rede], se poderia então vir a qualificar os tipos de vínculos” (Latour, 2000, p. 17, colchetes meus). Eu penso que é dessas “qualificações” que devo partir, pois as remissões de Latour (2004) à emancipação e à determinação, a meu ver, ficam explicitadas na distinção que faz entre os regimes de verdade da “Ciência” e da “religião”. Não por acaso, parte considerável de suas remissões é ao Catolicismo e à iconografia católica.

padre em sua pregação. Cléber, assim como os outros católicos, insistia que a “*conversão é diária porque o nosso humano sente saudade daquilo tudo*”. O demônio, além disso, de acordo com o missionário, “*escarnece*” dessa saudade, levando as pessoas a “*caírem ou tropeçarem na caminhada com Cristo*”. Os retornos ao tempo que precede o “*primeiro encontro*” com a divindade criam um segundo obstáculo etnográfico para basear a apresentação da vida desses católicos exclusivamente através da oposição permanência/ruptura radical.⁸³ Se a “mudança” tem a ver com o “movimento”, não custa lembrar que o demônio agride a “*caminhada*” com Deus. O “*Inimigo*”, acentuava Cléber, “*vai e volta*”.

Volto rapidamente a algumas das pessoas que beijaram e tiveram os pés beijados no Retiro de Carnaval: Carolina deixaria posteriormente de falar com Joyce, a prima, e também se afastaria da Missão e da Igreja Católica. Iria em direção ao Budismo. Ingrid começaria as aulas de teatro, o que diminuiu suas atividades pastorais. Pediu, no ano de 2015, desligamento da Missão. Francisco voltaria a viver como missionário leigo porque se interessou por uma moça pouco antes de deixar a vida religiosa. Léo voltaria ao seu vício: o “*carteado*”. Em qualquer um dos casos - acrescentando o de Ricardo⁸⁴ - Cléber, Luís e Ester concordariam que “*eles caíram em uma cilada*”. Aliar-se à divindade manifesta a “alteridade dos vínculos”, assim como permite “qualificar os tipos de vínculos” por meio do “*discernimento*”, um aprendizado que se dá na “*caminhada*”, no “movimento”.

Regresso à “sala”. Continuava com Francisco, que momentaneamente foi ao banheiro. Estávamos ali há cerca de vinte minutos. A espera por Ester prosseguia. Fiquei sozinho por algum momento. Enquanto Francisco não retorna, afasto-me

⁸³ Joel Robbins (2007) sublinhou, acertadamente, a dificuldade que os antropólogos encontrariam para dar sentido à ênfase cristã na ruptura, o que concerniria a um modelo do tempo, próprio da disciplina, baseado na continuidade. Esta imagem contrapõe-se à imputação do conservadorismo aos “católicos (...) renovados” (Mariz, 2006, p. 266), que estão na ou passaram pela RCC. O conservadorismo seria uma designação arbitrariamente derramada sobre o Catolicismo Carismático por autores como Reginaldo Prandi (1997) e Brenda Carranza (2000). A reflexão de Robbins mereceria apenas um reparo. Quando destacou que essa ênfase nos “(...) modelos culturais de mudança radical” (Robbins, 2011, p. 18) é antes pentecostal do que católica, fez uma separação que se fundamenta no *a priori* de que a teoria católica “(...) valoriza a continuidade cultural” (2011, p. 20). A imanência divina no “sacramentalismo” apontaria para a frequência de “Deus na vida social” e produziria uma “(...) silenciosa ênfase na mudança radical” (Robbins, 2011, p. 20). Em geral, ele admite ter uma leitura mais fraca da conversão católica. Evandro Bonfim (2012), em sua monografia com a comunidade católica Canção Nova, avança a questão sobre a limitação de perspectiva contida nas análises de Prandi e Carranza, partindo do próprio Robbins, o que mostra um rendimento considerável. Busco aqui uma posição ligeiramente distinta, uma vez que é preciso ficar atento menos à oposição conservação (permanência) e mudança (ruptura radical) do que às “*idas e vindas*” relativas à “*caminhada*”, ao “movimento”, desses católicos que “*caem e levantam*”.

⁸⁴ Ver nota de número 56 *supra*.

igualmente da mesa e da “sala”. Volto-me à escrita. O “*discernimento*” deve tomar a nossa atenção.

O “discernimento” e o “*discernimento*”

Considerando que a “*libertação é o ato da pessoa ser livre*”, há de fazer acréscimos ao debate. Não posso negligenciar que o termo “*discernimento*” atravessa o Antigo Testamento e o Novo Testamento: como dom concedido por Deus para apartar o bem do mal (Gênesis, 9, 1); como maneira de enxergar os eventos a partir de Deus (Jó, 28, 28); como maneira de discernir os carismas (1 Coríntios, 12).

Nos três aspectos apresentados acima, o “*discernimento*”, em relação à “*libertação*”, é, em primeiro lugar, uma questão de saber a origem de uma aflição; em segundo lugar, diz respeito à impossibilidade de diluir a expressão “*ou não*”; em terceiro lugar, tem a ver com a evocação de um terceiro que impede que o demônio “*tome conta*” quando efetua o encontro entre tentação e vontade. Entre os(as) missionários(as), a “*Consagração à Nossa Senhora de Guadalupe*”, um modo de “*intercessão*”, era uma das maneiras de ativar a intervenção divina. Momentaneamente, empreendo uma breve justaposição entre “discernimento” e “*discernimento*” com o intuito de acentuar a diferença. Haveria aqui um lugar vasto para me remeter ao “discernimento” a partir das possíveis continuidades vernaculares com o “*discernimento*”, o que não me interessa.

O substantivo “discernimento” é disseminado no nosso vocabulário. As variações semânticas suscitam o “juízo”, expressando “bom senso e clareza”, “conhecimento, entendimento” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 1051). O verbo “discernir”, para ficar apenas em algumas de suas definições, possui os seguintes correlatos: “(...) perceber claramente (algo, diferenças etc.); distinguir, diferenciar, discriminar (...)” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 1051). O “discernimento” consistiria, primeiramente, no bom uso das faculdades intelectuais. Presume-se que o tenhamos enquanto uma “capacidade”.⁸⁵ Concerniria, em segundo lugar, ao modo justo de julgar algo ou de tomar decisões. Diz respeito, em terceiro, ao que seria intrínseco ao conhecimento enquanto atividade humana.

⁸⁵ Ver nota de número 11 *supra*.

Não é difícil reparar que o “discernimento” evidencia um sujeito que julga, porém é preciso limitar a equivalência entre um sujeito que tem juízo e discerne e o “discernimento” dos meus amigos, um “dom” e/ou “carisma”. O último está vinculado a outros: a “palavra de sabedoria”, a “palavra de ciência” e o “discernimento dos espíritos”. O “discernimento” pode ser “carisma” e ao mesmo tempo uma operação geral oriunda da relação com a divindade. É possível distinguir o “discernimento” distante de Deus e o “discernimento” próximo de Deus, assim como o “discernimento” dos desígnios de Deus para a vida do fiel, tal como o “discernimento vocacional” (“discernir” se a “vocação” da pessoa é ou não o celibato) e o “discernimento dos Espíritos”.

O “discernimento” se entrelaça com operações cujo funcionamento é distinto do “discernimento”. A definição não depende de uma “capacidade”, mas de uma doação do Espírito Santo. O “discernimento” está igualmente no modo comunitário como os “dons” devem ser encarados. Pede-se o “discernimento” quando ele é necessário: “*Pedimos o discernimento para Deus [no momento da oração] e tivemos*”, diz Ester, ao se reportar à oração individual. O “discernimento” indica, além disso, a maturidade do devoto com a “caminhada”, sendo da ordem da sabedoria que se produz a partir de Deus.

Uma grande dificuldade é que, geralmente, “carisma” e “dom” são termos que não se depuram com facilidade. De fato, é possível falar dos “sete dons do Espírito Santo” (sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus) e dos nove “dons carismáticos”, também do Espírito Santo, advindos da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (12) (palavra de sabedoria, palavra de ciência, fé, cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, variedade de línguas [glossolalia] e interpretação de línguas). “Carisma”, “dom” e “dom carismático” remetem-se, muitas vezes, aos nove “dons” dispostos nos escritos paulinos. O “carisma” de uma comunidade, por seu turno, difere dos “dons carismáticos” e dos “dons do Espírito”. Luís me instruía acerca disso no Retiro de Carnaval de 2016: “*O carisma de uma comunidade é a inspiração de um carisma específico que Deus deu para essa comunidade. É a essência de uma comunidade*”.

Em geral, carisma evoca presente, um dom, algo que é definido geralmente pelos(as) católicos(as) como “*gratuito*”. A marcação mais forte na distinção entre dom e carisma que presenciei ocorreu em uma pregação do padre Zezinho, a pedido do padre Felipe, na Paróquia Santo Antônio do Leme, ainda em maio de 2013: “*O Carisma [os*

nove “*dons carismáticos*”] *é para o crescimento da Igreja, da comunidade católica, da comunhão. Os dons hierárquicos [os “sete dons do Espírito Santo”] não são para a edificação direta, mas indireta da Igreja. São dons para a nossa edificação pessoal*”.

A menção ao conceito de “*carisma*” não pode ser diluída nas considerações analíticas providas da obra de Max Weber. Mesmo que haja, tal como ocorre com o conceito de religião, sobreposições na sua aparição entre cristãos(ãs) e antropólogos(as), a ênfase é na teoria daqueles e não destes. Quando me referir ao “*carisma*” e ao “*dom*”, tenho em perspectiva o movimento advindo do abrasamento do Espírito Santo. Não é tanto a imagem de um “líder carismático” que importa, mas um “*encontro pessoal*” acessível a todos. A conversa com Deus ([Mary Jo] Neitz *apud* Csordas, 1997, p. 199) é diária (Luhrmann, 2004, 2005), e impossibilita, mesmo nas formas de locução interior, a cristalização da individualidade: o encontro e a doação divina devem ser redistribuídos aos “irmãos” e “irmãs”; e mesmo a “*edificação pessoal*” sugerida pelo padre não é individual, pois no “*carisma*” e no “*dom*”, que a propiciam, está a terceira pessoa da Trindade.

“Fazer junto com” e “a partir de” Deus: a “*palavra de ciência*”

Enquanto Francisco se ausentara, propus que o “*discernimento*” é *sine qua non* de um modo de existência que possui suas maneiras específicas de conhecimento. Permite, assim, que considere um carisma: a “*palavra de ciência*”. Defino-a em conformidade com o que Luís dissera em momentos anteriores de nossa convivência: “*Deus te dá ciência de alguma coisa que você não teria como saber se não fosse uma palavra direta de Deus*”. A palavra de ciência é proferida sem que o único princípio seja a verbalização, pois tal palavra se manifestava, segundo o “*fundador*” da Missão, por meio da “*visão*” (“*ver diante de você*”), da “*visualização*” (“*ver mentalmente*” e “*ouvir mentalmente*”) e também por meio de calafrios, acelerações no batimento cardíaco, dores de cabeça, bocejos etc.. Ester, nas várias vezes em que estivemos na “*capela*”, foi ao encontro das palavras do sobrinho: “*Deus vai te mostrando da maneira que Ele quer*”.

Francisco se ausentou pouco mais de três minutos no banheiro. Voltamos a conversar sentados à mesa. Ester ainda não desceu. Senti-me à vontade para perguntar se ele tinha “*visões*” nas adorações a Jesus sacramentado durante os Retiros e como as “*discernia*”. A réplica foi imediata: “*Se eu tô [estou] adorando, tô [estou de] olho*

aberto (...) Às vezes, sabe quando você pensa alguma coisa? Você imagina alguma coisa na sua cabeça, só que vem tipo uma imagem sem você tá [estar] pensando naquilo". Ele contou que certa vez estava rezando por uma moça e *"me veio uma árvore na cabeça"*. Francisco tomou a *"visão"* como uma remissão à vida, porque a árvore é *"aquilo que dá fruto, que gera fruto"*, e falou: *"veio a palavra árvore"*. A finalidade era *"lembrar de algo que era importante para ela, porque na visão ela [es]tava regando essa árvore, como se ela tivesse que cuidar mais de uma vida que fosse importante pra [para] ela"*. Destinava-se não à mulher, mas ao marido desta.

Com o objetivo de prolongar a justaposição e em consonância com Francisco, introduziu os seguintes enunciados: *"discernir"* é o que se faz *"junto com"* e *"a partir de"* Deus, em contraste com o conhecimento ou o autoconhecimento que engendram o *"discernimento"* por meio de formas exclusivamente humanas.

Francisco insistia que, mesmo na *"palavra de ciência"*, reza-se para ter *"discernimento"*, porque é preciso acautelar-se: *"Às vezes, pode ser o nosso humano... Eu tô [estou] rezando pro [para o] pão, pro [para o] pão. Só que, de repente, vem leite na minha cabeça. Por que veio leite se eu [es]tava rezando pro [para o] pão? Aí, [vo]cê tem que ter o discernimento pra [para] ver se é de Deus ou não"*.

Ele recorda que antes de se tornar missionário, depois de sua passagem pela Toca de Assis, era *"intercessor"* em uma paróquia em Arraial: *"A gente [es]tava trabalhando num Retiro que era de espiritualidade, com os dons do Espírito Santo... O pessoal rezava em língua, fazia imposição de mãos"*. Esse tipo de espiritualidade indica que os participantes eram da RCC ou haviam passado por ela, isto é, *"tiveram uma experiência com o Espírito Santo"*. Francisco contou que, na *"intercessão"*, o padre *"abençoava um óleo que a gente passava nas pessoas"*. O frasco partiu-se. Deixaram-no descuidadamente no chão:

"Na hora do retiro, o pessoal rezando e se empolgando. Teve uma pessoa que, depois que acalmou, pegou o microfone e falou: 'Nossa, eu [es]tava sentindo um cheiro de perfume muito forte. Parecia que era o cheiro do céu'⁸⁶. Começou a falar um monte de coisa, mas, na verdade, era o frasco do negócio que tinha quebrado".

⁸⁶ O *"cheiro"* é uma remissão a um carisma: a osmogenesia. Diz-se normalmente que é um odor, similar ao das rosas, exalado por alguns santos e pela Virgem Maria. Pode-se sentir o cheiro no momento de receber o Corpo de Cristo na missa, quando se reza o Terço.

A pessoa foi censurada “*no meio de todo mundo. A gente tinha que falar no meio de todo mundo, porque ela falou no meio de todo mundo. Tinha que corrigir todo mundo. Aí a gente explicou com caridade pra [para a] pessoa não se envergonhar*”.

Se Francisco estivesse em uma adoração e sentisse uma dor nas costas, iria atribuí-la primeiro ao seu “*desvio na coluna. A gente tenta colocar o máximo que pode o pé no chão, pra [para] não ficar: tudo é sobrenatural!*”. Não sendo a causa da dor o problema na coluna, rezava-se para alguém que sofresse de “*dor nas costas*”:

“*O campo espiritual é muito grande... Você [es]tá num retiro e você [es]tá rezando por trezentas pessoas, então pode acontecer que Deus queira curar aquela pessoa daquela dor, e venha pra [para] você. Aí você tem que pegar e entregar pra [para] Jesus. Eu [es]tava rezando pela uma menina que ela tem dor de cabeça. Isso chama reparação. Ela para com a dor de cabeça, mas a dor de cabeça vem pra [para] você*”.

Por ora, o que importa não é tanto a “*reparação*”, mas o suposto que atravessa aquilo que tenho apresentado: a possibilidade de que o relacionamento com a divindade repercute em uma terceira pessoa. Há, em acréscimo, tal como ocorre na penitência, a “*entrega para*” a divindade. Na penitência, entrega-se a sua própria fraqueza; na reparação, entrega-se a dor de outrem que vem para quem “*intercede*”. Na “*palavra de ciência*”, a visão da árvore aciona um ausente: o marido da pessoa por quem se reza.

Na seção anterior, salientei que a caridade é uma qualidade intrínseca à divindade. Por esse motivo, aparentar, fazer “*irmãos(ãs)*”, não corresponde ao estabelecimento de uma relação onde não havia nenhuma, mas ao desdobramento de outra: a relação com Deus. Se os indivíduos “autônomos” conectam-se por meio de relações, é porque primariamente são apreendidos de maneira apartada e, sequencialmente, fazem conexões (Strathern, 1999). Não é o que estamos seguindo. Tentei, deliberadamente, ir adiante com a posição que adotei desde o início do capítulo: as relações são o resultado do que já está relacionado. Elaborei, assim, dois enunciados quando me detive no “*discernimento*”: o que se faz “junto com” e “a partir de” Deus. Ambos ficaram esboçados no final da última seção quando apontei que a “*liberdade*” não era da ordem da emancipação, mas “com e em” Deus. Essas pequenas fórmulas contrapõem-se às analogias que, ao tomarem os indivíduos como a medida irreduzível de todas as coisas, concebem também as culturas como totalidades em seus próprios termos. As singularidades irremovíveis tornam as conexões com outros indivíduos e culturas a premissa de que relações se infundem onde não existiam (Strathern, 1999,

2006, 2014b). Torno a ressaltar o que explanei nas páginas iniciais: se as pessoas se posicionam contrariamente à ideologia individualista, não é adequado comprometer-se com ela enquanto princípio teórico.

Propus nesta seção, em primeiro lugar, que a “*libertação*” não é exclusivamente uma questão do demônio. Assinalei, em segundo lugar, que sua diversidade abrange a origem daquilo que se discerne, sendo atribuível ao demônio “*ou não*”. Este, por seu turno, não se definiria como uma purificação, uma “*divisão*”. Concerniria ao “*discernimento*”, à “*distinção*”. Afirmei, em terceiro lugar, que meus amigos distinguem as causas humanas de um mal-estar. A fraqueza seria dada, isto é, um resultado do encontro entre vontade e tentação no Pecado Original. Destaquei, em quarto lugar, que é preciso que não nos deixemos trair por continuidades vernaculares quando me remeti ao “*discernimento*” (“qualificar os vínculos”), que, enquanto “*dom*” e/ou “*carisma*”, se nutre daquele mesmo potencial da aliança (“alteridade dos vínculos”) na “*libertação*”, evocando a “*caminhada*” (o “movimento”).

Permaneço na “sala”, sentado à mesa com Francisco. Ester ainda não aparecera. A conversa sofreu uma pequena inflexão no instante em que falei da relação entre celibato e “*libertação*”. O frei voltou a “*testemunhar*”.

1.4 “*Testemunho, partilha, direção espiritual e pregação*”

Se a “*libertação*” é, por assim dizer, nominalmente gerundial, não é adequado estabelecer uma relação mecânica entre renúncia e “*libertação*”, como se o celibato conduzisse, em si mesmo, à “*libertação*”. Uma vida dedicada à caridade não torna Francisco, assim como os(as) outros(as) celibatários(as), intátil aos ataques do demônio e às fraquezas humanas. Ele insistia, como a maioria dos(as) católicos(as): “*A libertação acontece ao longo da vida*”. A renúncia aos bens materiais não pode ser encarada como a impossibilidade de retornar à vida não celibatária.

Francisco, antes de ser “*religioso* [o mesmo que celibatário]”, consumia bebidas alcoólicas e se dizia muito vaidoso. Assegurou ter se “*libertado*” com os “*votos de pobreza*”. Gostava de se vestir com asseio. As roupas não podiam ficar suadas, e mantinha a pele do rosto hidratada por meio de cremes e loções: “*Se a pessoa é muito vaidosa e ela entra pra [para] uma vida celibatária, que vive a pobreza radical, que nem a gente vive assim, ela se liberta da vaidade, do apego*”. Na vida celibatária, era comum que se mantivessem certos apegos, ocasionando algum mal-estar: “*Até mesmo*

na vida celibatária, ele [a pessoa] pode se libertar ou não. Ele pode ser celibatário, mas ele é apegado nas coisas dele. Se ele tem um terço que ele não dá pra [para] ninguém, é apego. A pessoa pode ter os vícios, as coisas que ela tinha antes”.

Não deixemos escapar que o movimento do conceito de “*libertação*”, segundo disse na seção anterior, com a anuência de Francisco, é múltiplo, vindo acompanhado de outros dois conceitos: o de “*discernimento*” e o de “*caminhada*”. As vontades precedentes, mesmo que parcialmente, não são sepultadas quando a vida anterior é abandonada. As pessoas olham para trás (Lucas, 9, 61-62).⁸⁷ Ocorre que as vontades podem ser renitentes e se manifestar em um hábito perfumado, uma tonsura bem feita e mantida com esmero desnecessário. Francisco foi adiante e fez uma ilustração: “*Eu namorava e tinha quarenta mil reais no banco. Eu entrei pra [para a] vida celibatária. Eu deixei tudo, mas eu sei que, se um dia eu sair, eu vou ter a minha namorada esperando, mais os quarenta mil reais. Se acontecer alguma coisa que eu não gosto na vida celibatária, acaba se tornado uma segurança que não pode existir*”.

Ele considerava que isso não era algo do demônio, mas sim do “*nosso humano*. *Pode ser que o demônio te tente em cima disso, mas é natural do ser humano sentir isso*”. Depois de muito ouvi-lo dizer que o demônio investia na fraqueza, emendei, inadvertidamente: “Mas o demônio é uma pessoa?”. Francisco respondeu que ele “*é um ser, o pai da mentira*” (João, 8, 44). Apelei deliberadamente para a imagem contrária: “A verdade é uma pessoa?”. O celibatário não hesita: “*A Verdade é uma pessoa. A Verdade se tornou uma pessoa encarnada, Jesus Cristo. É que Jesus é o autor de toda a Verdade e Ele se fez uma pessoa*”.

Recorri a algo que já havia tomado a minha atenção desde o início da pesquisa, a repetição de duas sentenças, ainda que separadamente: “*A Verdade é uma pessoa*”; “*A libertação é o encontro pessoal com a Verdade*”. Juntei-as propositalmente, o que voltarei a realizar mais adiante: “*A libertação é o encontro pessoal com a Verdade, que é uma pessoa*”. Faço uma alusão ao Evangelho segundo São João (14, 6)⁸⁸: “Jesus não fala: Eu sou o “caminho, a verdade e a vida”? O caminho é o quê?”. Francisco sublinhou que o “*caminho é a vida de Jesus, daí você vai fazer a sua vida [“caminhar”]*

⁸⁷ Cito os versículos respectivos do Evangelho segundo São Lucas: “Um outro ainda lhe falou: “Senhor, te seguirei, mas permite primeiro que me despeça dos que estão em casa”. Mas Jesus disse-lhe: “Aquele que põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus” (9, 61-62).

⁸⁸ O versículo do Evangelho é o seguinte: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (João, 14, 6).

em cima da vida de Jesus. A vida de Jesus é o quê? São os ensinamentos d'Ele. Se a gente buscar viver a vida que Jesus viveu, a gente vai pro [para o] Céu”.

Os caminhos que levam à mimetização da vida de Jesus diferem, apontou Francisco, dos “*vários caminhos*” que o demônio pode oferecer: “*Existem vários caminhos que chegam até Deus. O demônio vai te dar vários caminhos que te afastam de Deus. A vida celibatária é um caminho, mas a vida matrimonial é outro caminho. Nos dois, você pode chegar até Deus. Tem vários caminhos*”.

Notemos que caminho é algo que afasta e que aproxima. Afastar-se de Deus, acentuam as pessoas, é “*abrir uma brecha*” para o demônio. Afastar-se do demônio é dar uma “*abertura para Deus*”. Aproximar-se deste é afastar-se daquele. Nos dois movimentos, a “*abertura*” é incontornável. A própria pesquisa que eu estava realizando era, na teoria católica, um “*caminho*”: “*Ypuan, você tem que usar desse estudo pra [para a] evangelização, pra [para] você se santificar*”. Essa foi uma exortação quase uníssona das pessoas com quem convivi. Na Missão, comungar Jesus eucarístico, junto com a caridade, é o “*caminho essencial*” para chegar até Deus. Francisco mencionou uma passagem da Bíblia: “*Quem não comer da minha carne, beber do meu sangue, não terá parte comigo [João, 6, 53]*”.⁸⁹

Ester desceu as escadas e chegou à “sala”. Estava acompanhada de três dos seus doze netos. À época, Vitória tinha quatro anos; Gustavo, três; Gabriel, dois. Cumprimentou-nos e disse: “*Oi, irmão [Francisco]... Oi, Ypuan, não teve missa... Eu fui e voltei [para casa]*”. Não daria tempo de chegar à Paróquia Nossa Senhora dos Pobres, local para onde Juan, o missionário que eu encontrara a caminho da Paróquia Santa Maria Vicentina, tinha se deslocado. Levantei-me da mesa e dei um beijo no seu rosto. Ester informou que a “*partilha*” com uma frequentadora do Grupo de Oração não aconteceria. Tinha sido remarcada para domingo, às quatro horas da tarde. Em todo caso, adoraríamos. Ela abriu as portas corrediças da “*capela*” e sorriu: “*Vamos tentar adorar com essa criançada. Pode conversar mais um pouquinho. Depois, você vem*”. Por estar às voltas com os netos, precisava de alguns minutos para acomodá-los e acalmá-los no interior da “*capela*”.

Voltei a me sentar à mesa com Francisco. Com a aparição de Ester, a conversa deveria esgotar-se, afinal eu estava ali porque havíamos combinado, ainda que a missa e

⁸⁹ A menção ao versículo costuma oscilar, mas não apaga o mesmo sentido. Na tradução da Bíblia que utilizo aparece como segue: “Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós mesmos” (João, 6, 53). Quanto ao versículo em que a expressão aparece literalmente, ver nota de número 73 *supra*.

a “*partilha*” não tivessem ocorrido. Não podia me alongar com Francisco, porém não me furtei a indagar acerca da diferença entre pregar, *partilhar* e *testemunhar*. Sem titubear, Francisco respondeu: “*Testemunhar, você testemunha com a vida. Você não precisa usar as palavras. Partilhar é o que a gente [es]tá fazendo aqui, agora. Eu tô [estou] partilhando uma experiência de vida, aquilo que eu aprendi*”.

Os testemunhos, partilhas, direções espirituais e pregações⁹⁰ são resultado da “*abertura para Deus*”, o princípio básico da “*libertação*”. Os quatro podem ser encarados como modos de “*vinculação*” (Latour, 2000), em vez de gêneros narrativos, advindo daí o “*discernimento*” acerca daquilo que se profere. Todos manifestam a mesma forma de conhecimento que abrange a “*palavra de ciência*”: ocorrem “*junto com*” e “*a partir de*” Deus. Digo ao(à) leitor(a) que daqui em diante especificarei esses modos enunciados por Francisco naquela situação, e também em outras ocasiões que meus amigos os suscitaram.

Acerca do “*testemunho*”: o jovem frei apontou que “*testemunhar com a vida é o que é o seu dia a dia*”, prescindindo de palavras, ou seja, o “*testemunho silencioso*”. Já no “*testemunho de vida*”, a pessoa contaria “*a sua história, a sua história de conversão, a sua história com Deus, o que você vive com Deus hoje*”.

Torno a sair da “*sala*”. Realizo dois avanços no tempo. O primeiro me conduz ao início de 2015. Ricardo, enquanto partilhava comigo em uma praça perto da sua casa, situava o testemunho: “*A pessoa pode ser um ex-drogado e dar o seu testemunho na Igreja, um testemunho de conversão. Pode ser um ex-alcoólatra e dar um testemunho de vida, de conversão, num grupo de oração, num grupo de jovens*”. Foi comum que, ao longo da pesquisa, meus amigos me instruissem a “*ouvir o testemunho*” de alguém devido à sua “*beleza*”. Esta possui uma relação indicial com a intensidade, com a força, pois é, como meus amigos sublinham, uma “*história forte*”.

O segundo me desloca até o mês de novembro de 2013. Lembro-me que estava na cidade de Pinheiral/PR, devido à realização de um Retiro da Missão, que usufruía de uma chácara ampla, denominada Beata Alexandrina de Balasar, cedida em comodato pela Diocese de Pinheiral. Ney, sobrinho materno de Ester e primo de Luís, um

⁹⁰ Nas próximas páginas, as marcações gráficas desses termos estarão quase que em sua totalidade entre aspas duplas, em itálico. Mesmo que eles sejam pouco a pouco elucidados, as marcações serão reiteradas. O excesso de ênfases tem uma finalidade: começar a explicitar que esses modos de falar mais vinculam que estabelecem uma narrativa ou um discurso. Além disso, as marcações exibem como o saber dessas pessoas deve receber o devido crédito. O propósito é iniciar a discussão que será desenvolvida no segundo capítulo, onde o testemunho, a partilha e a pregação serão ainda mais esmiuçados. No que tange à direção espiritual, retornarei a ela no quinto capítulo.

missionário leigo casado e Ministro de Araucária/PR, uma cidade vizinha, era ex-presidiário e testemunharia ao longo do Retiro. Indicavam, porém, que eu deveria falar também com sua mãe, Beth, uma ex-prostituta, casada com um dos irmãos de Ester, Alan. Ela teria um *“testemunho lindo para me dar”*. As condições adversas da vida de alguém e a conversão produzem uma equação dita inúmeras vezes pelo padre Felipe: *“Deus escolhe os piores para servi-Lo”*.

Proliferam, entre os(as) católicos(as), símiles bíblicos dessa valorização: publicanos, persecutores, pobres, servos etc., presentes no Evangelho segundo São Mateus (9, 10-13). O testemunho pode ser acionado no interior da partilha e da direção espiritual. Não produz, imediatamente, um efeito pedagógico, mas uma propiciação para a realimentação da relação com Deus e também para o querigma.

Permaneço na “sala” com Francisco, mas volto a fazer um movimento adiante: a mesma partilha com Ricardo no início de 2015. Ao mencionar o *“testemunho de vida”* - ou *“testemunho com a vida”*, como preferia Francisco -, tomou como exemplo a Pastoral de Rua: *“A Pastoral é um testemunho vivido, tanto que as pessoas olham... Tem gente que fica constrangida: ‘Poxa..., em pleno mundo de hoje, uma falta de caridade muito grande e você ainda vê jovens que se entregam’. Isso é um testemunho”*. O *“testemunho silencioso”*, sem palavras e sem exortação, é muito caro aos(às) missionários(as) porque, em geral, estampava a *“face de Cristo em cada gesto”*.

Acerca da *“partilha”*: Francisco apontava que partilhar variaria em conformidade com o que seria dividido com aquele que ouviria: *“Que nem eu falar assim: ‘Ypuan, vem aqui que eu preciso partilhar com você uma coisa’. Aí eu vou lá e partilho uma situação que aconteceu. É uma partilha”*. O refinamento dessas distinções é fundamental. Ricardo, outra vez mais no início de 2015, definia a partilha como segue: *“A partilha é uma coisa mais íntima. Por exemplo, eu posso partilhar com você tanto uma alegria como uma necessidade, talvez mais necessidade espiritual no caso da partilha. A partilha é coisa mais de coração aberto”*.

Francisco, na mesa, sorriu e adensou a distinção quando perguntei o que deveria fazer na partilha, enquanto a ouvia:

“Na verdade, quando você partilha, você confia uma parte do seu coração pro [para o] coração do outro. Uma dor partilhada é uma dor pela metade. Uma alegria partilhada é uma alegria em dobro. Entendeu? Aí a outra pessoa vai acolher o que você [es]tá partilhando. Se eu partilho uma dificuldade que eu tô

[estou] *passando, se você tiver um conselho pra [para] me dar, você vai me dar um conselho*”.

As partilhas sempre se sobrepuseram a qualquer tentativa minha de esboçar uma entrevista.⁹¹ Dissolviam, por assim dizer, os meus esforços, e colocavam um limite acerca do que podia descrever, pois muitas delas foram silenciadas assim que acabaram. Uma partilha comigo tinha duas dimensões: uma de ensinamento, e outra em que algo me era confiado. Sempre que precisava de uma partilha, para lidar com as dificuldades que surgiam ao longo da pesquisa, marcava, combinava.

Acerca da “*direção espiritual*” ou “*direção*”: como Francisco não me apontou esse modo de “vinculação”, e eu, igualmente, não cheguei a mencioná-lo, preenchi a lacuna com Ricardo, naquela mesma partilha no início de 2015. Ao contrário dos outros três modos, a “*direção espiritual*”, mesmo que os comportasse ao longo de sua realização, possuía uma dimensão que alcançava a vida da comunidade. Mesmo que outros a ouvissem por meio de gravações audiovisuais que eram disponibilizadas pelos(as) missionários(as) na *Internet*, o alvo era determinado de antemão: os membros da comunidade. Ricardo elucidou:

“Uma direção espiritual mistura um pouco uma pregação com uma partilha. A direção espiritual que o Luís dá nas casas é pra [para] ajudar os missionários a continuarem firmes na caminhada, a não desistir. Então, é uma palavra de sabedoria, a direção espiritual, pra [para] determinado momento que a pessoa vive, um missionário vive”.

O fundador da comunidade partilhava semanalmente com os seus “*filhos*” e “*filhas*”, por meio da pregação, aquilo que Deus colocou no seu “*coração*”. Uma direção espiritual exortava, corrigia, advertia, guiava e consolava os membros da comunidade. Uma direção podia ser uma bronca quando alguém colocava no carisma da comunidade algo que não era dele, tal como aquela sobreposição do senso de justiça humano ao divino que apresentamos anteriormente na pregação do padre no Retiro de Carnaval. Dessa maneira, detinha uma implicação imediata para a vida missionária,

⁹¹ Susan F. Harding comenta que em uma das suas entrevistas, ao longo de sua pesquisa com “batistas fundamentalistas” norte-americanos, um reverendo “(...) assumiu o controle do diálogo e reenquadrou [no original, *reframed*] a minha entrevista como sua oportunidade de testemunhar para mim por uma hora e meia” (Harding, 1987, p. 170, colchetes meus). Harding, como veremos no próximo capítulo, analisa uma forma de vida cristã em que o proferimento da Palavra de Deus possui um estatuto conversivo fundamental, assim testemunhar possui uma dimensão esvaziada de “(...) meios não linguísticos (...) [de] material sacramental e imagístico explícito (...)” (1987, p. 169, colchetes meus).

afinal a voz de Luís ressoava aquilo que Deus “*quer*” para os “*filhos e filhas da comunidade*”. A direção era uma partilha que se dava por meio da pregação.

Acerca da “*pregação*”: Francisco salientava que a pregação diferia do “*testemunho de vida*” porque “*a pregação é algo mais conteúdo. Tipo assim: eu vou pregar esse tema, então eu vou destrinchar esse tema pra [para] vocês*”. A pregação, além disso, seria “*o ato de pregar*”, lembrava o frei. Ocorria quando a pessoa estava “*pregando, partilhando e testemunhando*”. Ricardo notava, na mesma partilha do início de 2015, que na “*pregação se dá um determinado tema. A pessoa vai falar um tema, por exemplo, falsas doutrinas. A pessoa vai num grupo de oração, e a pessoa do grupo de oração*”⁹² [coordenador(a)] *dá um tema, dá um tema livre, e a pessoa vai e prega naquele tema. É mais uma exortação*”.

Eu poderia pensar que a partilha, dado o grau da intimidade, fosse um dos elementos centrais para se fazer amigos durante a pesquisa. Estaria parcialmente correto, porque a partilha, a pregação e o testemunho podem ser realizados simultaneamente em uma pregação. No interior desta, realçava Francisco, é possível dar um “*testemunho de conversão*” a partir do tema escolhido para a pregação e também partilhar: “*Eu tô [estou] dando o testemunho da minha vida: ‘Eu me converti com tantos anos de idade. Eu conheci Jesus de tal forma’. Estou falando de alguma coisa que aconteceu comigo e ‘eu queria partilhar algo com vocês: daqui a dois anos, eu vou perpetuar os meus votos*”⁹³. *Eu tô [estou] dando um testemunho, mas partilhei algo*”.

Do trecho acima, Francisco confirmou que realmente tinha partilhado acerca da perpetuação, que, no entanto, não aconteceria. Ele deixou a vida religiosa no final de 2014. A partilha, como ilustração, continha a partilha de fato, posto que ele afirmou: “*Eu partilhei com o Luís para perpetuar os votos já nesse ano*”. Por ora, não me aterei a isso, porque Ricardo, ainda na partilha do início de 2015, sublinhou, em consonância com Francisco, os deslizamentos entre esses modos de “*vinculação*”: “*Não tem um método, uma coisa que você precisa seguir metricamente, não tem problema nenhum. A pessoa pode dar o testemunho dentro da pregação e partilhar alguma coisa. Não tem uma regra*”.

⁹² No quarto capítulo, tratarei de esclarecer brevemente quem é escolhido(a) para pregar e como isso se dá.

⁹³ Francisco ressaltou que a perpetuação era como se fosse um casamento. Em caso de dissolução, “*a pessoa tem que mandar uma carta pro [para o] Vaticano. E o Vaticano vai estudar por que você quer. Daí você recebe a liberação ou não*”. O pedido passa pelo bispo, pois a Missão é diocesana, ou seja, vinculada à Região Episcopal Lindóia.

Mesmo que não tenha pregado, Francisco inferiu que a *“partilha, na verdade, é como se fosse um ensinamento. Partilhar é um novo conhecimento”*. Eu concordei. Ele acabara de comer. Levantamos da mesa. Ele iria à Pastoral de Rua. Antes de adentrar a *“capela”*, onde Ester já estava com os netos, olhei para o relógio-quadro do Sagrado Coração de Jesus, pendurado em uma das paredes da sala. Os ponteiros marcavam oito horas e alguns poucos minutos. Havia se passado pouco mais de trinta minutos. A partilha terminara. Naquela noite, fiquei com a sensação de que havia muito a ser feito.

O trajeto da argumentação, até aqui, me permite afirmar que a partilha, enquanto ensinamento e confiança, foi um dos modos de *“vinculação”* em que o conhecimento dos meus amigos tornou-se visível. Revelava, tal como na pregação, no testemunho e na direção espiritual, a inevitabilidade da presença divina. Por esse motivo, os desdobramentos do problema da tese em uma partilha, de pouco mais de trinta minutos, devem ser dispostos nos próximos capítulos. Insistirei, nas páginas a seguir, em algo crucial: no modo de conhecimento que caracteriza o testemunho, a partilha e a pregação. Por fim, não é demasiado inferir que a penitência, o amor ao próximo, o discernimento, a libertação, a caminhada e a caridade realçam a *“comunhão”* com e a *“abertura para Deus”*.

Capítulo 2. O conhecimento como “comunhão”: acerca dos modos de falar contando três

Cristo não me enviou para batizar, mas para pregar o Evangelho; e isso sem recorrer à habilidade da arte oratória, para que não se desvirtue a cruz de Cristo. A linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas, para os que foram salvos, para nós, é uma força divina. Está escrito: *Destruirei a sabedoria dos sábios, e anularei a prudência dos prudentes* (Is 29, 14). Onde está o sábio? Onde o erudito? Onde o argumentador deste mundo? Acaso não declarou Deus por loucura a sabedoria deste mundo? Já que o mundo, com a sua sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os que creem pela loucura de sua mensagem. Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os Judeus e loucura para os pagãos... Pois a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens... O que é estulto no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraco no mundo, Deus o escolheu para confundir os fortes; e o que é vil e desprezível no mundo, Deus o escolheu, como também aquelas coisas que nada são, para destruir as que são.

Primeira Carta aos Coríntios, 1, 18-23, 25, 27-28

No capítulo anterior, insisti que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Comecei pela “sala”, onde fiquei por trinta minutos com Francisco. Da “*partilha*” com ele, foi possível apontar algumas questões centrais da pesquisa sem que fosse necessário recorrer ao “contexto”. Detive-me na importância das qualidades específicas da pessoa que tem um “*encontro com Deus*”: “*misericórdia*”, “*perdão*”, “*amor*”, “*caridade*” etc..

Neste capítulo, continuo o que iniciei na última seção do capítulo anterior: analiso como a partilha, o testemunho e a pregação, enquanto modos de “vinculação”, redundam em uma forma de conhecimento que se baseia na “comunhão”, na aliança. Dou prosseguimento ao postulado de que as relações são o resultado do que já está relacionado. A “*Comunhão*”⁹⁴, o recebimento da Eucaristia, alimenta o encontro e a intimidade com Deus, a oração, a adoração, o testemunho de vida, a caminhada etc.. Pressuponho que a aliança é da ordem das pessoas que são “*amigas de Jesus, as pessoas de caminhada*”.

⁹⁴ Redijo o vocábulo “*Comunhão*” com a inicial maiúscula, porque o diferencio da “comunhão” que assinalei no capítulo anterior, a “*espiritual*”. A primeira converge para o sacrifício da missa, o Sacramento da Eucaristia. A segunda explicita as qualidades divinas que a primeira deixa entrever nas pessoas humanas: a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão etc.. A primeira leva à segunda e vice-versa. Alimentar-se da hóstia consagrada, o “*pão do Céu*”, o “*alimento da alma*”, o “*Corpo de Cristo*”, é renovar esses atributos da pessoa que está em “comunhão” com Deus. Mesmo que não se possa “*Comungar*” devido, por exemplo, à falta da Confissão, é comum ir à missa e “*comungar Jesus espiritualmente*”.

Há uma finalidade específica nessa extensão. Destaquei que a “*libertação*” não é se emancipar, mas se aproximar. Nas páginas anteriores, propus, a partir da convivência com os meus amigos, que a forma como se remetiam à “*caminhada*” e ao “*discernimento*” pode ser apresentada por meio de três noções: o “movimento”, a “alteridade dos vínculos” e a importância de “qualificar os tipos de vínculos” (Latour, 2000, p. 15, 17). O primeiro resulta da “*caminhada*”; os dois últimos, do “*discernimento*”. Posso afirmar que, neste caso, é a materialidade da Eucaristia, a partir da transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo e da ingestão dos mesmos, que cria a espiritualidade da aliança, ou da filiação ou da germanidade universal. A matéria, corpo e sangue da divindade, é definida pelos(as) católicos(as) como o “*alimento da alma*”.

Não há nada de “figurativo” (Wagner, 1986) nisso, o que acentua um contraste com a ênfase protestante e, posteriormente, moderna, que percorrem uma trilha inversa: a espiritualidade, aqui no sentido de destacamento, precede a materialidade (Keane, 2007; Pels, 2012). Afirmo, tal como explicitara na Introdução, que o estudo de grupos católicos não pode ser feito por premissas teóricas dominantes fundadas no advento da Reforma Protestante, isto é, as que naturalizam a individuação.

Antecipo ao(à) leitor(a) que a “*comunhão*” será tratada como um modo de conhecimento que concorre com formas individualistas de produzir o saber. Em outras palavras, a importância que continuo a atribuir ao testemunho, à partilha e à pregação, enquanto modos de “vinculação”, deve desembocar na hipótese de que a “*libertação*” concerne também à descoberta dos “*irmãos*” e das “*irmãs*”. É preciso repisar o quanto é inapropriado, nesta situação etnográfica, comprometer-se com a ideologia individualista enquanto princípio teórico e, conseqüentemente, com posições analíticas na antropologia que, ao lidar com a religião, tomam o indivíduo como ponto de partida.

O capítulo divide-se em cinco seções. Na primeira, estou no Centro da cidade de São Paulo/SP, em lugar da “sala” de uma casa localizada na Zona Setentrional da mesma municipalidade. Início, então, com uma partilha com uma postulante à freira que aconteceu na procissão de *Corpus Christi*, no final de maio de 2013. Na segunda, reitero a qualidade de “*comunhão*” do conhecimento dessas pessoas. Na terceira, introduzo, a partir da ênfase nessa qualidade, uma pergunta: “por que contar três?”. Não é uma indagação retórica, mas tentativa. Torna-se admissível afirmar, já neste momento, que se “fala junto com” e “a partir de” Deus, em vez de estritamente se “falar de” [ou “sobre algo”] e “falar a”. As duas últimas fórmulas são atinentes ao “regime normal do

sentido” (Cassin, 2010, p. 17), aquele em que os enunciados podem ser considerados verdadeiros ou falsos quando se põem a “descrever” fidedignamente ou não a “realidade”. Na quarta, realizo um percurso que permite fazer outra interrogação: “como se contam três?”. Desejo que sobressaia o contraste com a relevância que é conferida à individuação quando a religião “está em casa” (Strathern, 2014a [1987]). Na quinta seção, espero que se torne visível que a precedência do indivíduo sobre as relações tem uma implicação nas conceptualizações antropológicas acerca dos *loci* que a religião e o parentesco ocupam no nosso mundo. Essa é uma questão fundamental e passa pelo que se denomina de advento da secularização, visto que alcança as oscilações das divisões entre essência e acidente, invenção e descoberta, material e imaterial, biológico e social (Wagner, 1986; Schneider, 1995; Keane, 2007; Pels, 2012; Cannell, 2013). Esta discussão será desenvolvida no próximo capítulo. Por ora, busco permanecer apenas com os modos de “vinculação”, ainda que, em muitos momentos, realize algumas torções teóricas com a finalidade de não obscurecê-los.

2.1 “*Deus sabe por que a gente consegue falar...*”

A nublada manhã do dia 30 de maio de 2013 findara. Estava na companhia dos(as) missionários(as) em meio à multidão aglomerada diante da Catedral Metropolitana de São Paulo/SP, a Sé, localizada na Região Central da capital paulistana. Eu os encontrara no local. Ao invés do que costumeiramente ocorria, dado que vivíamos em bairros adjacentes, não me deslocara junto com eles(as). Naquele dia, dividiram-se em duas regiões distintas da cidade. Além da Sé, outros foram à Paróquia Santo Antônio do Leme, localizada na Zona Setentrional. Isso gerou desencontros entre várias pessoas. Embarquei em um ônibus, segui sozinho para o Centro e, com sem dificuldade, os avistei. O Cardeal Dom Odilo Pedro Scherer, Arcebispo Metropolitano de São Paulo, conduzia a solenidade católica de *Corpus Christi*, do Corpo de Cristo.⁹⁵ A missa, realizada ao ar livre, acontecera por volta das nove horas da manhã, na Praça da Sé.

A “*Ação de Graças*”, o silêncio e o recolhimento posterior à “*Comunhão*”, ao recebimento do Corpo de Cristo, terminara. Na “*Ação*”, alguns ficam de pé; outros

⁹⁵ Meus amigos definem a “*Festa de Corpus Christi*” como o único dia do ano em que Jesus Sacramentado, no ostensório, sai da Igreja. É um momento em que a “*liturgia vai para a rua*”. A celebração, popularmente conhecida pelos tapetes que decoram as ruas nesse dia, concerne à instituição da Eucaristia por Jesus Cristo, ocorrendo sessenta dias depois da Quinta-Feira da Semana Santa, data que corresponde à inauguração do Sacramento.

genuflexos. Os olhos geralmente mantêm-se fechados. A expressão dos rostos vai do alívio à satisfação, passa pelo choro incontido e alcança as lamentações sussurradas. Indagar o que as pessoas sentem ao “*receberem Jesus*” nunca foi muito simples: uns diziam sentir paz e alívio; outros, uma presença; alguns, simplesmente nada. Sempre preferi me ater aos efeitos da “*Comunhão*”. Desse modo, me detive na feitura da aliança, da “*comunhão*”. O silêncio acabou, e Dom Odilo proclamou:

*“A Eucaristia não é uma coisa. A Eucaristia é Jesus. Quando nós recebemos a Comunhão, Ele vem a nós. Nós estamos em comunhão com Ele. Ele nos assume. Ele nos convida a estar com Ele. Por isso, façamos deste momento a acolhida de Jesus em nossas vidas como as pessoas acolhiam Jesus em suas casas. Digamos a Ele a alegria que temos por encontrá-Lo. A ausência da missa é deixar de alimentar a nossa alma, a nossa fé. Ficamos frágeis como quem não se alimenta. Ficamos doentes e morremos espiritualmente. Perdemos adesão à comunidade de fé. Quem começa a caminhar sozinho, se desorienta”.*⁹⁶

A procissão se iniciaria, em seguida, na lateral da Praça, passaria pela Rua Boa Vista e terminaria no Largo de Santa Ifigênia, onde está a Paróquia que tem o mesmo nome. O percurso tem aproximadamente um quilômetro e meio. Os tapetes de sal colorido confeccionados para a ocasião foram desfigurados pela passagem do arcebispo com o cortejo. Enquanto o préstito já avançava, um padre entoava o “*Tão Sublime Sacramento*”, o *Tantum Ergo*, um hino cantado durante as bênçãos do “*Santíssimo*”.⁹⁷ A agitação ritmada do turíbulo (fumaça) e da sineta (som)⁹⁸ indicava que Jesus estava

⁹⁶ Maurice Merleau-Ponty, ao definir a sensação como uma comunhão, retorna à Eucaristia que, em suas palavras, “(...) não apenas simboliza uma operação da Graça sob espécies sensíveis, mas é ainda a presença real de Deus, faz com que ela resida em um fragmento de espaço e a comunica àqueles que comem o pão consagrado (...) do mesmo modo o sensível (...) é uma certa maneira de ser no mundo (...) e a sensação é literalmente uma comunhão” (Merleau-Ponty, 1999 [1945], p. 286). Gillian Feeley-Harnik, por sua vez, explicita a questão de dois modos: “O primeiro é que a comida que Deus fornece é sua palavra; a comida encorpora sua sabedoria. O segundo é que comer deveria estabelecer um acordo vinculativo, uma aliança, entre os comensais para obedecer a sua palavra” (Feeley-Harnik *apud* Wagner, 1986, p. 97-98). Na Eucaristia, lembra bem John M. Ingham, em sua monografia acerca do Catolicismo no interior do México, o “(...) corpo místico de Cristo é um com a igreja, há um sentido em que a comunhão é estabelecida com o resto da congregação e com a divindade” (1986, p. 91). Maya Mayblin, em seu trabalho com católicos no Nordeste do Brasil, mostra-se “impressionada” com a “(...) vontade dos [seus] amigos de atestar a verdade literal dessa doutrina [da transubstanciação], mesmo quando criticavam a procura de seus vizinhos protestantes evangélicos por interpretações excessivamente literais da Bíblia” (2013, p. 48, [colchetes meus]).

⁹⁷ O canto é o que segue: “Tão sublime sacramento. Adoremos neste altar. Pois o Antigo Testamento deu ao Novo seu lugar. Venha a fé, por suplemento, os sentidos completar. Ao Eterno Pai cantemos, e a Jesus, o Salvador. Ao Espírito exaltemos, na Trindade eterno amor. Ao Deus Uno e Trino demos alegria do louvor. Amém. Amém. Do Céu lhes destes o pão. Que contém todo o sabor...”.

⁹⁸ A cada toque da sineta, ou do carrilhão, balança-se o turíbulo sucessivamente. A proporcionalidade do toque e da aspersão da fumaça corresponde às pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Estende, no culto a Deus, a importância do número três. Os toques da sineta, ou do carrilhão, e a agitação ritmada do turíbulo encadeiam, de forma breve, os seguintes agrupamentos sonoros: 1 tilintar do

presente e “*caminhava*” pelas ruas dessa cidade brasileira. A cada parada do cortejo, no Pátio do Colégio, no Largo de São Bento e no Largo de Santa Ifigênia, os fiéis ajoelhavam-se, ou faziam a “*imposição de mãos*”, ou pousavam a mão direita sobre o peito na direção exata do coração, ou realizavam uma breve reverência inclinando o tronco.

A cidade se revelava em cada uma das edificações que eram abençoadas pelo arcebispo, culminando com a advertência contra a “*frieza*” com que as pessoas eram tratadas cotidianamente naquelas ruas: “*Deus, não deixe essa cidade sozinha*”. Lembrava dos “*males*” que afligiam o lugar e repetia que os(as) católicos(as) têm

“uma missão na cidade: testemunhar com a fé. Deus habita esta cidade, porque Ele está no meio de nós. E nós queremos manifestar, testemunhar que Ele está no meio de nós e ajudar a todos que não reconhecem, que não percebem, pelo nosso testemunho, pela nossa vivência na Eucaristia, pelo nosso dia a dia. Queremos mostrar que Ele está no meio de nós. Escutemos o barulho da cidade que não para ao nosso redor. Peçamos a Jesus que com a sua presença ajude a transformar essa cidade. Cidade mais atenta aos que estão esmagados, esmagados pelo ritmo, pela vida da cidade”.

Dirigir-se-ia, tão logo se aproximara do prédio da Bolsa de Valores de São Paulo e do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, aos “*homens de negócios*” e “*juízes*”, clamando

“por justiça e por igualdade para aquele povo sofrido. Manter a pessoa próxima é não esquecer-la. O esquecimento e a inexistência do próximo é uma ação do mal, porque rompe com a união necessária entre irmãos e irmãs. Devemos ter o coração aberto e sensível para todos os irmãos que sofrem”.

A Eucaristia estabelece a possibilidade de “*construir uma cidade justa para todos*”. Os termos “*irmão*” e “*irmã*” também aparecem por meio dessa expansão, o que me leva a reiterar uma asserção efetuada pelo padre Felipe no Retiro de Carnaval,

carrilhão, ou da sineta, por 2 agitações do turíbulo; 3 tilintares do carrilhão por três agitações do turíbulo em grupos de dois movimentos etc.. A soma tem resultado o três e seus múltiplos. O conjunto sonoro permite que se faça o cálculo. O padrão, algumas vezes, não se realiza, embora não seja difícil segui-lo porque é desejável que o acólito saiba como manusear esses objetos litúrgicos, que também são usados juntamente na “*Imolação do Cordeiro*”, no sacrifício. A vibração sonora da sineta anuncia a presença de Deus, ao passo que a suspensão do incenso na atmosfera - resultante da combustão, que se dispersa no ambiente e lentamente sobe em direção ao cimo da Igreja/Céu - leva consigo as orações dos adeptos até Deus. Ademais, o número três e seus múltiplos calculam o ano litúrgico e seus respectivos Evangelhos, três horas da tarde é a “*Hora da Divina Misericórdia*”, três horas da manhã é a hora em que o demônio aflige um(a) católico(a), Deus é a unidade de três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Como se verá adiante, esses aspectos ternários estão também nos modos de falar.

realizado no ano de 2014: a presença da “*justiça divina*” na afirmação de que “[a] verdadeira caridade nos leva à mística de enxergar alguém [, um(a) “irmão(ã)”,] no outro, não somente no pobre”.

A imensidão da cidade, na travessia do Viaduto de Santa Ifigênia, não passou despercebida pelo arcebispo, que mais uma vez rogou a Deus que abençoasse a metrópole. A bênção foi dada mirando “*os quatro cantos da cidade*”. Atravessado o elevado, chegáramos ao fim da procissão. Voltaríamos à praça fazendo o mesmo percurso da ida.

Caminharíamos da Paróquia Santa Ifigênia em direção à Praça da Sé. Retornaria “*partilhando*”⁹⁹ com Clarisse, que tinha, ainda em 2013, vinte e quatro anos de idade. Nascera na cidade de São Bernardo Campo/SP. Terminara o ensino médio. A blusa de botão e a saia, ambas marrons, pouco davam a ver sua silhueta, o que não impedia que eu reparasse a magreza do seu corpo revestido de uma pele moura.¹⁰⁰ O véu, de tom marrom mais claro, escondia o seu tipo de cabelo. Atravessáramos, mais uma vez, o Viaduto. A noviça era reconhecidamente uma pessoa acanhada, não sendo muito afeita a conversas mesmo com suas “*irmãs*”. Poucas semanas antes, dissera-me, na Paróquia Santo Antônio do Leme, com brevidade: “*Vejo a hóstia com os olhos e com o coração. Meus olhos veem um pão, mas meu coração vê Cristo*”. No Grupo, Ester lembrava que um dos seus sobrinhos “por consideração”, um “*místico*”, pedia que ela “*estendesse a mão para Jesus quando Ele estava Sacramentado* [transubstanciado]”. Se me pusesse a pensar tudo isso em termos simbólicos, perderia de vista essas variações que não exaurem a realidade da presença divina no Sacramento. Ao fim e ao cabo, o real, em tais circunstâncias, não pode ser equacionado com o “fato natural”. Bateson, em um dos seus “Metálogos”, dá uma lição magistral a respeito do assunto:

“Em linguagem protestante poderíamos dizer que o figurino do cisne e os movimentos da dançarina [da bailarina] são “sinais explícitos e visíveis de graça implícita e espiritual” das mulheres. Mas, em linguagem católica, isso transformaria o *ballet* numa mera metáfora, e não num sacramento (...) Quero dizer que, se para algumas pessoas o pão e o vinho são uma metáfora, para outras – os católicos – são um sacramento; então, se para alguns o *ballet* é uma metáfora, talvez haja outros para os quais seja enfaticamente mais que uma

⁹⁹ Volto a dizer ao leitor(a) que as menções aos modos de “vinculação”, partilha, testemunho, pregação e direção espiritual, estão em consonância com a discussão desenvolvida no capítulo anterior, inclusive os deslizamentos entre eles em situações corriqueiras.

¹⁰⁰ A veste de Clarisse ainda não era o hábito, uma vez que sua “*consagração*” (ver nota de número 101 *infra*) ainda não havia ocorrido (sobre a diferenciação das indumentárias na Missão, consultar o Anexo 3).

metáfora - muito mais um sacramento” (Bateson, 1996 [1972], pp. 61-62 [colchetes meus]).

Volto à Sé. Estava em vias de rematar minha primeira etapa da pesquisa de campo, a qual começara em fevereiro de 2013. Clarisse aproximava-se da “consagração”¹⁰¹, deixando-me a par da novidade: “*Consagrarei em outubro*”.¹⁰² Reparou, sem pestanejar, que estou esfalfado. “Está dando para perceber que eu estou cansado?”, perguntei. “*Está! Está meio baqueadinho [cansado], sim. Agora, você tem que frear um pouco. Seu organismo não está mais acompanhando o seu ritmo. Tem que dar um pouco de descanso para ele*”, ela respondeu.

Irmã Maria Madalena da Cruz, uma das freiras da Missão que estava próxima, fez um “*uhun*” sarcástico. Joyce¹⁰³, tal como Clarisse, observou: ““*Irmã*” [Maria], *hoje ele escreveu. O Ypuan não escreve...*”. Maria solta um “*Oh!*”. Joyce voltou a falar: “*Muita informação!*”. Admito que fora difícil acompanhar a procissão. Raramente eu lançava mão de uma caderneta, mas naquela manhã me sentira à vontade para fazer pequenas observações com um lápis em punho diante de todos. As três notavam o quanto era incauto acerca do cortejo, o que leva Maria às gargalhadas. Sorri e perguntei o que faríamos. Clarisse replicou: “*A gente vai voltar para casa*”. Outra vez mais, voltar para casa é retornar para o conjunto de bairros vizinhos em que morávamos. Faria isso na companhia dos meus amigos.

A exaustão derivava para alguns deles daquilo que eu decidira estudar: “*a libertação*”. É comum que alguém, ao “*cutucar a onça [o demônio]*”, passasse por algum tipo de “*atribulação*”. Sentia-me desafiado porque não era raro que se dissesse que Deus não deixa todos se envolverem no “*combate*”. Tornar-me atento ao embate foi uma das maneiras de dar prosseguimento a algo que a maioria dessas pessoas não se sentia à vontade para enfrentar.

¹⁰¹ O adjetivo “*consagrado*” é uma estenografia católica para inúmeros artefatos e pessoas que contêm alguma intenção maléfica ou benéfica. “*Consagra-se*” uma pessoa ao demônio. “*Consagra-se*” uma pessoa a Deus. “*Consagra-se*” o pão e vinho na Eucaristia, assim como se “*consagra*” um “*brigadeiro*” para enfeitiçar alguém. No caso de Clarisse, a “*consagração*” corresponde à investidura do título de freira. Ela se tornaria “*Irmã*”. Alguns insistem que “*consagrado*” é o mesmo que “*separado para Deus*”. Outros dirão que é possível “*comer alguma coisa consagrada para o mal, contaminada*”. As direções opostas e simultâneas da “*consagração*” indicam que as coisas, as pessoas e o mundo, como já assinalai, são e estão “*abertos*”.

¹⁰² No dia 8 de outubro de 2013, na Paróquia Santa Maria Vicentina, Clarisse seria investida de seu nome religioso: Irmã Dulce Maria da Divina Providência.

¹⁰³ Joyce, tal como dissera no capítulo anterior, pretendia ser freira. Não tinha iniciado o romance com Ricardo, cujo nome era Irmão Leone Felicidade dos Pobres. Assumiram o namoro em setembro de 2013.

Joyce e Maria adiantaram o passo. Guardei a caderneta. Brinquei e disse: “Me sinto honrado” por falar com a “famosa Clarisse, famosa por falar pouco”. Ela suspirou uma “aaaaaahhh” e sorriu. Já estamos na Rua Boa Vista. Clarisse desviou-se de um pequeno gradil que protegia a saída de ar do túnel subterrâneo do metrô. A saia podia ser suspensa, causando constrangimento. Era comum que as celibatárias fizessem isso nas ruas do Centro de São Paulo/SP. Estou curioso acerca do que a levou a optar pela “*vida religiosa*”, uma das maneiras como os(as) missionários definiam o celibato. A resposta foi imediata: “*Eu diria que Deus decidiu por mim. Não sei te explicar*”. Fez uso de uma onomatopeia de negação, “*tsc, tsc, tsc, tsc*”, e recordou que “*foi tudo muito rápido*”. Só me restava indagar, timidamente: “Como assim?”. Ela “*partilhou*”: “*Fui resgatada do fundo do poço. A minha família é toda desestruturada. Meu pai e minha mãe tiveram um casamento bagunçado. Meu pai bebia e batia muito na minha mãe. Quando eu nasci, a minha mãe me deu pra [para] minha avó me criar*”. Ela nunca se conformou com o acontecimento.

Clarisse contou que, certa vez, sua mãe abruptamente irrompeu na casa da avó, onde se refugiou. O marido, o pai da noviça, foi ao encalço da esposa com um facão em punho. O homem golpeou violentamente as “*tábuas do barraco*” até que conseguiu invadi-lo. A perseguição terminou com uma pancada desferida no braço da esposa. O talho foi inevitável, assim como a reação da sogra que, ao ver o sangue no braço da filha, não titubeou: “*Minha avó pegou [um pau]. Não sei de onde ela tirou esse pau! Ela tirou um pau e ela bateu na cabeça dele. Aí nisso machucou ele inteiro. Aí ele foi embora*”. O pai de Clarisse morreu quando ela tinha aproximadamente cinco anos. A mãe faleceu quando completou onze anos. Não demorou e se remeteu ao “*fundador*” da Missão:

“É como o Luís sempre fala: ‘Aqui, na comunidade, somos todos meio que curva de rio, porque só para o lixo’. Só para lixo, porque todo mundo que veio tem umas histórias assim... Todo mundo. Você pode ver que a maioria dos missionários que você senta pra conversar tem uma história forte assim...”

De súbito, perguntei: “História forte?”. “*Todo mundo aqui já sofreu bastante. E, hoje, [es]tá aqui. É coisa de Deus mesmo*”, ela asseverou.

A fala de Clarisse era pausada e tranquila. Sete anos depois da sua internação, ao longo de um mês, em um hospital psiquiátrico, caminhava e “*partilhava*” comigo,

recordando-se da avó¹⁰⁴: “A gente brigava muito [com a avó]. Quando minha mãe morreu, eu já [es]tava entrando na adolescência. Aí a adolescência, aquela rebeldia, sabe? Fugia de casa. Arrumava as malas e saía. Tive uma vida rebelde como todo mundo”.¹⁰⁵ A rebeldia acirrou inúmeros desentendimentos com os irmãos mais velhos. Ela era a caçula da família¹⁰⁶:

“Aí juntou a minha avó e os meus irmãos, todo mundo brigando comigo. Dos onze até os dezesseis, vivendo assim. Aí um dia eles brigaram comigo. Minha avó falou que eu não prestava pra [para] nada, que não sabia por que eu não tinha morrido. Aí ela falou isso. Eu fui lá, peguei 40 comprimidos e tomei. Aí eu fui parar no hospital”.

Clarisse tinha aproximadamente dezessete anos e ingeriu Gardenal (fenobarbital), um composto sintético com propriedades sedativas do sistema nervoso. Tentou pôr fim intencionalmente à própria vida. Ela já fazia uso do barbitúrico, com prescrição médica, para inibir as crises convulsivas, que ela denominava de “começo de epilepsia. Entrei em coma. Fui parar no hospital. Aí todo mundo se desespera...”. Clarisse assumiu o lugar do terceiro ausente, os familiares: “O que aconteceu para ela fazer isso?” e depois retornou: a tentativa de suicídio foi encarada, pelos irmãos e pela avó, como imotivada. Permaneceu quatro dias internada. Foi levada, em seguida, para um hospital psiquiátrico, onde ficou durante um mês:

“No meio de um monte de gente com [os] mais variados problemas psíquicos. Aí, eu falava com os médicos. Os médicos conversavam comigo: ‘Você não tem nada, você tem uma depressão’, porque eu conversava normal. Não viam, não tinha nenhuma doença. Eles falavam que meu problema era depressão, porque não tinha com quem conversar”.

A internação durou aquele período, “porque meus irmãos não quiseram tirar! Eles falaram que era pra [para] dar um choque de realidade, pra [para] ver se quando eu saísse, eu melhorava. Pra [para] você ver como a minha família é bem estruturada!”. Quando saiu do hospital, Clarisse começou a encontrar com as irmãs consanguíneas da Irmã Bakhita Maria do Altar e da Cruz, uma freira, tal como a Irmã Maria:

¹⁰⁴ A avó de Clarisse tinha 73 anos e era “católica”, contudo parou de frequentar a Igreja porque o Mal de Alzheimer a impedia de se locomover sem companhia. Ela assistia à missa pela televisão.

¹⁰⁵ A expressão “todo mundo” tem um sentido restritivo, ao contrário do que poderia supor. Refere-se aos outros(as) missionários(as).

¹⁰⁶ Os três irmãos vivos de Clarisse exerciam profissões distintas: enfermeiro, caminhoneiro e metalúrgico. O primogênito, o quarto, foi assassinado. Eles não eram católicos.

“Tem uma irmã dela [da Irmã Bakhita], Cida, que começou a ir todo dia lá em casa pra [para] ficar comigo. Ela ia, ficava conversando comigo e me tirava do quarto. Me levava pra [para] sentar na rua e ficar vendo pessoas passarem na rua, mas não me deixava no quarto. Aí, quando eu saí do hospital psiquiátrico, o médico me deixou com nove remédios. Tinha que tomar três comprimidos de manhã, à tarde e à noite. Meu irmão é enfermeiro, então ele controlava certinho. Sabe um remédio que mexe muito com a cabeça? Eu não conseguia pensar. Eu não sabia nem escrever mais de tanto que o remédio influenciava”.

Ela não sabia precisar qual era a medicação, não se lembrava dos nomes. Nessa época, Clarisse não frequentava a Igreja. Além de tirá-la de casa, a amiga começou a levá-la à Igreja: *“Me levou na missa de cura, só que eu não entendia nada”*. Clarisse disse que *“achava diferente”*, mas não *“sentia”*. Não frequentava, entretanto, *“outros lugares”*, outras formas de culto. Gostava, preferencialmente, da *“rua”*, e complementa:

“É mais ou menos isso. Aí ela foi conversando comigo. Aí sempre surge as dúvidas. Você começa a perguntar, se interessar. Ela foi explicando. Até que um dia, ela me levou num Retiro da Toca [de Assis¹⁰⁷], que teve na Canção Nova. Foi o dia, pra [para] mim, da cura. Assim que começou a tocar uma música, parece que aquela música falava tudo que eu [es]tava vivendo. Queria dizer tudo. Tudo que eu não conseguia falar, parecia que aquela música falava. E até hoje eu não lembro que música é essa. [Es]tava ruim. Ainda [es]tava tomando remédio”.

Apesar de não se recordar da música, Clarisse não esqueceu que o dia da cura aconteceu em uma adoração a Jesus Sacramentado. Fora ao Retiro porque Cida pagara a passagem. Em meio aos prédios, naquela região antiga da capital paulistana, a jovem *“testemunhou”*:

“O padre falou que tinha uma jovem que ficava num quarto sempre escuro, sempre escuro. Que Jesus mandava dizer pra [para] ela que Ele [es]tava entrando nesse quarto. Estava iluminando esse quarto, que a partir daquele dia, Jesus ia ser luz pra [para] ela. Aí, na hora que ele falou, todo mundo que me conhecia e que [es]tava no mesmo dia olhou pra [para] mim. Como se falasse: ‘Você [es]tá ouvindo?’. Aí, depois, eu fiquei assim: ‘Não, não é comigo. Aí ele falou uma segunda vez’”.

O padre, então, *“proclamou outras visões”*, mas Clarisse permanecia impassível em meio aos olhares das pessoas que a acompanhavam:

¹⁰⁷ Ela se remete ao Tocão, realizado em 2008, na Comunidade Canção Nova, na cidade de Cachoeira Paulista/SP.

“Ele [o padre]: ‘É com você mesmo, mesmo que você não esteja acreditando, mas é com você mesmo’. Aí, na hora que ele falou que é com você mesmo, eu senti como se alguém me abraçasse por trás. Alguém chegar e te abraçar por trás. Aí quando eu olhei pra [para] trás, porque eu achei que era uma das meninas que [es]tava me abraçando... Quando eu olhei assim [ela torce o pescoço], não tinha ninguém. Aí eu comecei a chorar, meu¹⁰⁸, porque naquela hora parecia que Jesus [es]tava me abraçando mesmo. Aquele dia foi quando eu comecei a ir pra [para a] Igreja. No dia da cura, que eu senti Jesus me abraçar, o Padre falou que a pessoa tomava remédio, que a partir daquele dia não precisa mais tomar remédio, que poderia jogar o remédio fora e que tomasse posse¹⁰⁹ dessa cura, que não ia precisar. E daquele dia em diante, eu não tomei mais o remédio”.

Clarisse cessou a medicação controlada e não voltou a ser assolada pelas crises convulsivas. Tinha aproximadamente vinte anos e frequentou a Igreja por três anos antes de ingressar na vida religiosa. Anuímos que todos temos uma “ferida”, e Clarisse afirmou: *“Todo mundo tem o que curar e libertar”*. Ela tomou posse da cura, que tem como índice o abraço, o “encontro” com a divindade.

Estávamos chegando à Praça da Sé. Ela voltou ao chiste que fizera pouco antes devido à sua taciturnidade: *“Tinha um professor que dizia...”*. O ato de caminhar levou a mais uma breve interrupção. Um “irmão de rua” se aproximara, tomando por alguns minutos a sua atenção. Prosseguiu, em seguida, de onde parou, a saber, com o professor: *“Deus nos deu dois ouvidos e uma boca para se ouvir mais e falar menos”. Acho que eu levei a sério o que ele falou. Ele deu como um trabalho de escola: se olha no espelho, veja tudo o que você tem no seu rosto”*.

Ela me repreenderia pela minha animação dada a sua inesperada vontade de falar de si mesma. Como se estivesse “pregando”, exortou-me a me manter cauteloso: *“Mas que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar na sua pesquisa”*. Eu, então, indaguei: *“De que orgulho você está falando?”*. A resposta foi imediata: *“O orgulho de falar: ‘Não, isso aí eu consigo...’”*. Só posso replicar: *“Não, não!”*. Clarisse diz: *“Eu sei. É só para você lembrar. Não que você seja assim”*.

Clarisse chegou ao aspecto que inicialmente permanecera implícito, para mim, na sua advertência: *“O demônio é muito astuto. Às vezes, ele usa dessas coisas pra*

¹⁰⁸ “Meu”, no jargão do paulistano, é usado para se referir à pessoa com quem se está falando.

¹⁰⁹ A expressão “tomar posse” tem menos a ver com se tornar proprietário de algo do que com a descoberta de Deus na própria vida, o que redundou no ato de seguir a divindade, de “caminhar” com ela. “Toma-se posse” da cura e da graça, duas dádivas, não para ser o seu dono, mas para “testemunhá-la”, um ato de redistribuí-la com a própria vida.

[para] derrubar a gente. Pode levar você a um orgulho tipo: ‘Nossa, eu consigo!’. Entendeu? Mais ou menos assim. Aí acaba te derrubando depois. Muitas pessoas caem pelo orgulho, pela vanglória”. A vocação de humildade refreia o “(...) saber como fonte de orgulho e de dominação” (Le Goff, 2001 [1999], p. 216). Jacques Le Goff trata nessa passagem daquilo que afirma ser uma renúncia de São Francisco de Assis. A lição de Clarisse naquela situação, a meu ver, me conduziu a ficar mais sensibilizado com os modos de prestar atenção aos ataques do demônio. A “libertação”, neste caso, não pode ser deslocada das considerações da forma de vida da Missão (a qual apresentarei no quinto capítulo): uma “nova comunidade católica” (Carranza & Mariz, 2009) que se intitula “*franciscana*” e tem como carismas fundacionais a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”.

Peço ao(à) leitor(a) que atente para algo fundamental. Apresentei, no capítulo anterior, duas situações que se entrelaçam com essa: a primeira é o alerta contra a divulgação do cumprimento exitoso do jejum e da penitência quaresmais. A segunda é a “*exortação*”¹¹⁰ que o padre Felipe fez em sua pregação no Retiro de Carnaval relativa à subsunção da caridade à vaidade.

Já nos preparávamos para retornar para a Zona Setentrional. Clarisse morava na casa Santa Clara, uma residência de uso exclusivo das mulheres celibatárias, localizada no bairro Córrego Limpo. Estávamos no micro-ônibus de Cléber, o “*missionário leigo casado*”, já mencionado no último capítulo. A noviça voltou a admitir sua timidez, mas não deixou que me esquivasse de uma questão de outra ordem: “*Deus sabe por que a gente consegue falar pra [para] uns; e pra [para] outros, não*”. Ela foi adiante e mimetizou o que Luís enunciava em suas “*direções espirituais*”: “*É que nem o que o Luís fala: ‘Você, que [es]tá na pregação, não fica falando: ‘ah, se aquela pessoa [es]tivesse aqui pra [para] ouvir isso’. Não é pra [para] aquela pessoa que não está ali. Era pra [para] você ter ouvido’. Então Deus sabe o que cada um precisa ouvir, por que precisa ouvir*”. Clarisse me “*exortara*” a me manter humilde.

Não custa acrescentar que a partilha comigo fora conduzida pelo que “*Deus mostra*”. Aquilo que ouvira não se resumia a um mero relato sobre a vida de uma

¹¹⁰ O verbo exortar e o substantivo exortação dizem respeito às maneiras como se pronuncia a “*verdade*”, de modo que a pessoa não se afaste da Igreja ou da Missão, isto é, da “*caminhada*”. Diz-se que uma “*exortação*” deve ser feita com “*caridade*”, ou seja, sem rispidez. Em uma “*pregação*”, é preciso se exortar, mas com afeto. A “*exortação*” deve consolar a pessoa, por isso nem sempre tem um tom grave. Os(as) missionários(as) diziam descontraidamente que algumas pessoas “*receberam uma Exortação Apostólica*” por causa de algum erro. Uma “*Exortação*” dessa monta refere-se às instruções papais dispostas em documentos eclesiais para os membros da Igreja, assim a equivalência é com uma “*bronca daquelas*...”.

pessoa, mas a uma “dádiva”¹¹¹ em que a doação intensificava os cuidados que deveria ter ao longo do trabalho. Meus amigos afirmavam frequentemente que estudar a “*libertação é perigoso*”. A imodéstia seria uma instância primária e inevitável da ação demoníaca. Isso me reeducou. Clarisse, ao falar de si, não revelou a pessoa em sua individualidade, mas sim uma matriz de relações. Assinalo, em conformidade com essas pessoas, que mesmo as palavras que Deus “*coloca no coração do fundador*” em suas direções espirituais são proferidas para dar conta do que “*só Deus sabe*”. O enunciado de que “*Deus sabe*” é um modo de conhecimento que tem uma profunda relação com a “precaução” e com a “abertura”.

Essa especificidade se empalideceria caso me mostrasse “incrédulo” e refratário à exortação da noviça. Se concluo que a admoestação é uma “crença”, a minha “descrença” seria tanto uma acusação quanto ofereceria ensejo à projeção de um saber verdadeiro que deveria superar o “absurdo” relativo à intervenção do demônio na pesquisa. Em tais circunstâncias, como bem lembra Susan F. Harding, a “resistência” em se ocupar dessas questões correlaciona-se, em parte, com a “credibilidade” do pesquisador diante dos seus pares (Harding, 1987, p. 178). Em nenhum momento, encarei isso de forma elusiva. Não opus obstáculo porque a emergência do demônio na análise era o resultado da proximidade de Deus e, conseqüentemente, da Sua anuência para a realização da pesquisa, algo que me foi dito inúmeras vezes.

Repito que a “*libertação*” não é em si mesma o desembaraçar-se de um demônio, mas a revelação do relacionamento com a divindade. Relembro ao(à) leitor(a) que mencionava, ainda na primeira página do capítulo anterior, minha relutância em introduzir a discussão por meio do contexto, imaginando uma paisagem composta por elementos independentes a partir dos quais se estabeleceriam relações. Sugeri isso porque sempre me foi dito: “*Colocar o seu “eu”, a sua vontade, é mais fácil cair em uma cilada do Inimigo [do Diabo]. Sozinho o humano é muito fraco. E a tendência de todo mundo é errar. É Deus quem dá as regras, não depende da nossa capacidade*”.

Se as pessoas comumente tergiversavam diante das minhas remissões ao “*Inimigo*”, não era por conseguinte uma negligência acerca da sua existência, mas sim um efeito da indelebilidade da sua vizinhança. A “comunhão” com Deus deixa o demônio, insistiam os(as) católicos, “*agitado*”, “*inquieta*”, “*inconformado*” etc.. Evitava-se inclusive chamá-lo de Diabo, de Satanás, preferindo-se epítetos menos

¹¹¹ A discussão acerca da dádiva será retomada no quinto capítulo.

explícitos, tal como assinalai no capítulo anterior. A tese continha, segundo os meus amigos, uma qualidade comungatória: “*aproximar-me das coisas de Deus*”.¹¹² Não surpreendia que atraísse a atenção, a inquietação, do demônio para o trabalho. O “*encardido*” estava ali todo o tempo, o que me afastava da procura por suas manifestações excrescentes nos “rituais de libertação”.

Se considerar que a “*partilha*” desdobrou-se em um “*testemunho*” e teve, no seu fim, a advertência de uma “*pregação*”, posso insistir com a suposição de que se tratam de modos de “vinculação”. A instrução divina alcança a organização de um Retiro, o trajeto de uma Pastoral, a preferência por um(a) namorado(a), a busca por um emprego, a escolha de um médico, a resolução da persistência de um mal-estar, o estudo para uma pregação etc.. Veremos adiante que o modo de “*acolher*”, menos no sentido de ouvir que de receber o que está sendo partilhado, testemunhado e pregado, não cria o “conhecimento” e o “autoconhecimento” que engendram formas estritamente humanas de aprendizado. Não surpreende que Clarisse, assim como outros dos meus amigos, sempre se preocupou com que aquilo que era dito não fosse reduzido a um conjunto de histórias, mas a partilhas, testemunhos, isto é, ensinamentos que se “fazem junto com” e “a partir de” Deus, uma experiência do “*discernimento*”, da “*distinção*”.

A maneira como Clarisse enunciou sua “*caminhada*”, seu “movimento” em direção à vida religiosa, trouxe à baila, em primeiro lugar, que ela ocorreu por meio da “*proclamação*” de um sacerdote, que “falava junto com” e “a partir de” Deus com a ativação do dom da palavra de ciência em uma adoração. A forma como partilhou, testemunhou e pregou, em segundo lugar, é imprevista. Desenrolou-se caminhando pelas ruas do Centro de São Paulo. Não correspondeu a uma instância ritualizada da qual se suporia advirem principalmente o testemunho e a pregação. Quando afirmou que “*Deus sabe*”, em terceiro lugar, me levou a pensar que na ocasião Clarisse também “falava junto com” e “a partir da” divindade, pois se preocupava com a minha animação devido à sua vontade de “*partilhar*”. A jovem, a seu modo, me alertava para as qualidades dos “tipos de vínculo”, caso eu me inebriasse pelo orgulho e pela vanglória.

Clarisse, algum tempo depois, diria que a “*partilhar é dividir o coração com alguém*”. Francisco sublinhara, naqueles trinta minutos de conversa que exibí no capítulo anterior, que “*partilhar é você confia[r] uma parte do seu coração pro [para o] coração do outro (...) Aí a outra pessoa vai acolher o que você [es]tá partilhando*”. A

¹¹² Retomarei a discussão nas próximas páginas.

recorrência do “*coração*”¹¹³ como sede da vontade divina cria um empecilho para que se formule isso em termos de retórica, ou seja, de uma retórica cristã. Ricardo a esse respeito, já em 2015, na praça perto de sua casa, seria mais incisivo, pois não tardaria em assinalar que, no testemunho, na partilha e na pregação,

“você se torna a matéria do você está dizendo. A ideia de você pregar, de você dar testemunho, é que as pessoas levem alguma coisa com elas. No testemunho, que a pessoa possa levar com ela um sentido de mudança e, numa pregação, a pessoa leve com ela um conhecimento. Eu acho que, na partilha de coração, a pessoa acaba levando um pedaço do coração”.

Tornar-se a matéria é “ir junto” com a palavra. Cria um solo onde é possível sublinhar a forma de “vinculação” que venho demarcando. Dou prosseguimento a essas considerações na próxima seção.

2.2 “Comunhão”, em lugar de “autotransformação”

Nesta seção faço, inicialmente, uma incursão mais prolongada no testemunho, visto que sua repetição amiudada em outras formas de existência cristãs é amplamente citada na literatura. Passarei, em seguida, à pregação. Não tenho o objetivo de esgotar o assunto aqui. Afirmando que o testemunho é abordado nos estudos sobre o Cristianismo por meios de certas tematizações que possuem algumas afinidades entre si. Apresento-as como segue.

Na primeira vê-se como Csordas, em seus trabalhos com católicos carismáticos norte-americanos, define o testemunho, ao lado da “oração” e do “cântico” (ou louvor),

¹¹³ A extensão do coração, exibida também no farto número de imagens e estátuas que adornam as casas dos(as) católicos(as) referentes ao Sagrado Coração de Jesus, é relativa ao “*entendimento das coisas com Deus*”. Em geral, diz-se que a “*razão tira Deus das coisas*”. Revela, por assim dizer, a limitação do racionalismo para os assuntos da divindade, que fala ao coração, coloca algo no coração. Este, na segunda pessoa da Trindade, é “manso e humilde” (Mateus, 11, 29). Repete-se nas jaculatórias que estão no coração o “*discernimento*” e a possibilidade de “*imitar Jesus Cristo*”: “*Divino Espírito Santo, iluminai-nos, guiai-nos, dai-nos sabedoria, discernimento, santidade e pureza de coração*”; “*Jesus, manso e humilde de coração, fazei o nosso coração semelhante ao Vosso*”. Não é inverossímil apontar que o “coração” está para o “sentimento” como a “cabeça” está para a “razão”, no entanto seria precipitado equacionar ambos por meio do divisor, já desgastado, entre “razão” e “emoção”. O risco é imputar aos fiéis a alcunha de anti-intelectualistas. Digo isso porque a palpitação que se sente no “*coração com o chamado para seguir Deus*”, ou com o “*abraço de Deus*”, cria uma forma de conhecimento que, ao não excluir o háptico, o cinestésico, se mantém vigilante acerca da origem dessas sensações por meio do “*discernimento*”, da “*distinção*”.

como um “gênero de linguagem ritual” (1994, p. 59).¹¹⁴ Procura realçar em que proporção o “efeito transformativo” da linguagem e da *performance* tem como finalidade o “eu”, o “*self*” (Csordas, 1997, p. 157).¹¹⁵

Na segunda, corrobora-se a presunção de que o testemunho fixa a diferenciação do “antes” e do “depois” (Pereira, 2008). Edilson S. Pereira afirma, além disso, que entre os católicos da comunidade católica Canção Nova o testemunho, além de performático, incide na maneira “(...) como o sujeito constrói-se discursivamente (...) Utilizando-se de figuras lingüísticas que evoquem os significados comuns em seu meio – como o sofrimento, a cura espiritual, e a transformação interior – os sujeitos contam as suas histórias de vida inserindo a ação divina em suas trajetórias” (Pereira, 2008, p. 161).¹¹⁶

Na terceira, a questão se estende a outras formas de vida cristãs não católicas. No caso dos batistas norte-americanos, Susan Harding salienta que “(...) testemunhar é retórico no sentido em que é um *argumento* sobre a transformação do eu [no original, “*self*”] pela qual as almas perdidas devem passar, e um *método* para ocasionar a mudança naqueles que o escutam (...) é um diálogo que, também, reconstitui seus ouvintes, colchetes meus” (Harding, 1987, p. 167, colchetes meus).¹¹⁷ Clara Mafra infere, em sua pesquisa com membros da Igreja Universal do Reino de Deus brasileiros e portugueses, que o testemunho é um “gênero narrativo” em que a “(...) matéria narrada é o processo de metamorfose, expresso na fórmula de aceitar Jesus Cristo, invariavelmente vivido pelo autor” (Mafra, 2000, p. 78). Mafra considera que a

¹¹⁴ Em uma publicação posterior do próprio Csordas, o “testemunho” não aparece entre os principais gêneros de linguagem ritual. Ele destaca os seguintes: “profecia”, “ensinamento”, “oração” e “partilha” (Csordas, 1997, pp. 170-183).

¹¹⁵ O *self* é um “processo orientacional”, dotado de “processos particulares”: a “imaginação”, “memória”, “linguagem” e “emoção” (Csordas, 1994, p. IX). Possibilita, conforme o autor, estabelecer uma teoria cujo alcance “transcultural” se baseia no suposto de que a “(...) experiência corpórea é entendida como o solo existencial da cultura e do sagrado” (Csordas, 1994, p. IX), indo além da própria aparição da noção de *self* entre os católicos carismáticos com quem esteve.

¹¹⁶ Mariana Cortês, quando analisa pregadores pentecostais, define os testemunhos como “(...) narrativas em que os adeptos contam sua história de vida pregressa e a posterior “aceitação de Jesus Cristo”, marcando um antes e um depois, cuja diferença “testemunha” o poder de Jesus Cristo na operação de milagres e na capacidade de transformar pessoas ou situações consideradas “irrecuperáveis”” (2014, p. 186).

¹¹⁷ Harding realça a centralidade do testemunho: a “(...) prática, o rito de conversão [dos protestantes batistas] (...) [e] transmissão da Palavra de Deus” (1987, pp. 167-168). Os devotos “(...) tornam-se convencidos de que a realidade sobrenatural é um fato, que Cristo é o Filho literal de Deus, que ele ressuscitou e está vivo hoje, que o Espírito Santo está falando para eles, que Jesus entrará em seus corações (...) que Deus é realmente real” (Harding, 1987, p. 168). A vitalidade do argumento exaure-se quando a intensidade transmissiva da Palavra é justaposta à “retórica”, uma “técnica” por meio da qual “(...) uma pessoa insinua seu modo de interpretação na mente de outra (...)” (Harding, 1987, p. 169, 180, n. 5). Ao longo do texto, a autora equilibra-se entre a incredulidade e a fatalidade diante da onipresença divina na fala dos batistas.

mudança relativa à “conversão” apoia-se na “(...) responsabilidade [do] próprio indivíduo (2000, p. 60), no “(...) exercício individual [“minimalista”] de transformação do *self*” (2000, p. 59, colchetes meus).

Webb Keane, em sua monografia *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, apresenta uma contribuição fundamental para a discussão. Ele relata que no encontro com os Sumbanese, na Indonésia, os missionários calvinistas insistiam que as “[p]alavras deveriam ser sujeitas à agência de um[a] orador[a] que se aparta das palavras que ele ou ela controla” (Keane, 2007, p. 15, colchetes meus). Logo depois desta passagem, Keane acrescenta que a “(...) linguagem transparente veio a ser vista como normativamente superior àquelas que eram envolvidas nos discursos insinceros e retóricos” (Keane, 2007, p. 16).¹¹⁸ Em outras palavras, a importância designada à responsabilidade moral, ética e racionalidade do enunciador corresponde a uma internalização, à criação de um domínio subjetivo.

A transparência é uma das variadas formas de se destacar a importância da “autotransformação”, isto é, da transformação do eu, do *self*. Keane, ao colocar a discussão em um lugar ligeiramente distinto, dá as pistas concernentes ao tipo de sujeito que emergiu da Reforma Protestante: o dotado de interioridade. As palavras seriam veículos arbitrários para comunicar significados imateriais, uma forma de destacamento da materialidade. Não é o caso de focar a qualidade material das palavras, como sugere Keane, mas sim que a desmaterialização baseada em uma operação correlata de abstração, o ato de “dar significado a”, é o que torna o testemunho, na teoria, um discurso ou gênero narrativo.

Ao prosseguir com os meus amigos, sigo em outra direção, o que não é uma contradição a essas análises e menos ainda uma tentativa de dissolver “nossos” problemas teóricos relativos ao individualismo por meio dos(as) católicos(as) com quem estive. Assinalo apenas a maneira como o testemunho foi proferido na situação etnográfica em que baseio o que é escrito aqui. Por esse motivo, não deve ser reduzido ao “antes” e “depois”, à “retórica”, à “transformação interior”, ao “discurso” e ao “gênero narrativo”. Preferencialmente, sua propagação desvela que “*vai e volta*”: o próprio “movimento” do

¹¹⁸ Há uma ligeira diferença relativa à presença da retórica em Harding e por Keane. A primeira a toma no sentido de que o “*argumento*” e o “*método*” persuadem porque estão a serviço da verdade por meio do “(...) uso da oratória para converter outros” (Harding, 1987, p. 169). Keane, no entanto, aponta que entre os missionários calvinistas a retórica se confunde com maneiras “*formulistas*”, “*insinceras*” (2007, p. 16) de ler as Escrituras Sagradas. Mais à frente, notaremos que os dois modos estão circunscritos à submissão da retórica à verdade no seio da própria filosofia (Cassin, 2010), acarretando no confinamento do testemunho ao par locutor e ouvinte.

demônio. Aquele e aquela que “*testemunham*” continuam a “*cair e a levantar*”, dizem os meus amigos. O testemunho, nesses termos, não é tanto um “gênero de linguagem ritual” (Csordas, 1994, 1997) que transcorre apenas entre sujeitos humanos (Dullo, 2014, p. 51).

O conjunto de estudos relativos ao testemunho, que foram exibidos acima, parece se apoiar na própria perspectiva protestante acerca da autonomia, de modo que esta fornece especularmente uma fórmula canônica acerca do que é o sujeito e a subjetividade, um ser “autoconsciente” e, sobretudo, “sincero”: “Também aparenta propor uma relação hierárquica entre palavras e pensamentos, visto que o pensamento parece vir primeiro e desse modo determina e impõe limites às palavras” (Keane, 2007, p. 210). Não é o que pretendo aqui. Distancio-me de uma “narrativa” que se estrutura por meio de uma relação subjetiva entre locutor e audiência, isto é, intersubjetiva.

O testemunho, para meus amigos, possui outras qualidades que desejo sublinhar: manifesta, em primeiro lugar, a persistência da fraqueza humana, sendo posto, muitas vezes, no *kairós*, no “momento oportuno”, em lugar de se situar no *khronos*.¹¹⁹ Não é apenas uma “releitura do passado” (Mafra, 2000, p. 72). Clarisse, ao partilhar, testemunha, e o faz não deixando de marcar que só “*Deus sabe por que*” resolvera falar. O “momento oportuno” não é o tempo, tal qual “(...) acreditamos apreender nós mesmos nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência do sentido íntimo” (Lévi-Strauss, 2008c [1962], p. 284).

Diz respeito, em segundo lugar, à “*caminhada*”, ao “movimento”, e à feitura de uma maneira de ser pessoa, a “*pessoa próxima de Deus*”, estampada na fala, no coração, na audição, no olhar, na visão etc.. O testemunho faz o “irmão” e a “irmã”. Na vida das pessoas com quem estive, “*dar testemunho*” não tem a ver com a cessão e transferência de significados para ouvintes “aflitos, ansiosos, extasiados, esperançosos”, mas sim com

¹¹⁹ A palavra grega *kairós* denota tanto um “momento oportuno” em que se fixa um compromisso com Deus quanto, segundo Bruno Latour, “(...) uma alteração da pulsação e do andamento da experiência (...) é a palavra que os gregos teriam empregado para designar esse sentido novo de urgência” (Latour, 2004, p. 351). A introdução da palavra *khronos* é um acréscimo que realizo, já que marca a designação ordinária da passagem do tempo, o tempo cronológico. A referência ao vocábulo *kairós* é uma decorrência do próprio “andamento” da “*libertação*” que, entre os(as) católicos(as), está embebida na ocasião propiciada pela divindade. Isso se prolonga, inclusive, até os eventos a que os membros da Missão compareciam e participavam. Refiro-me aqui ao “Kairós de Cura e Libertação”, promovido pela comunidade católica Canção Nova em um dos ginásios do Parque do Ibirapuera, na capital paulistana, onde estive com os(as) missionários(as) no dia 5 de maio de 2013. Uso o termo porque sua aparição se deu no interior da própria pesquisa, de maneira a ser afirmado nos momentos em que a causa de uma ocorrência era apenas sabida por Deus.

a feitura de vínculos nos quais se reconhece a filiação a Deus. Clarisse, na verdade, me “*enxergou*” como o próximo, o “irmão”, no momento em que me dizia para me afastar do orgulho.

O sentido material dessa “*C/comunhão*”, em terceiro lugar, é realçado em duas expressões católicas bastante comuns, seguidas pelas(as) missionários(as): “*A Eucaristia é Jesus em nós e misticamente por meio de seu corpo*” (a transubstanciação); “*Temos que ser sacrários vivos para as pessoas. Elas têm que ver a presença de Deus na gente* (a “*Comunhão*” tornada “*comunhão*”)”. A primeira foi reiterada pelo arcebispo na procissão de *Corpus Christi*. A segunda é exaustivamente repetida na Missão. Clarisse emana essa presença em cada uma das suas palavras sem que seja preciso recorrer a um momento distinto, ou apartado, de uma mera caminhada.

A “*comunhão*”, portanto, é ter a divindade em cada um dos seus gestos. Torna-se “*a matéria do que você está dizendo*” não é uma fórmula inusitada e tampouco deve ser exotizada. Indica, entretanto, que as qualidades divinas na pessoa - a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão etc. – são reverberadas no testemunho, na partilha e na pregação.

“Quando eu me preocupo... eu tenho... uma intenção”

Passo agora à pregação. No mês de fevereiro de 2015, no Retiro de Carnaval da Missão, Irmã Maria, a mesma freira que nos acompanhou na procissão, pregara acerca dos Conselhos Evangélicos, isto é, sobre os “*votos de pobreza, castidade e obediência*”. Durante um dos intervalos entre as atividades do Retiro, a moça, passadas algumas horas da sua pregação, me fez companhia no jantar. Já nos conhecíamos há aproximadamente dois anos. A jovem negra tinha na ocasião vinte e seis anos. Era ex-manicure e costureira. Nascera no sul do estado da Bahia/BA e vinha de uma família católica. A intimidade permitiu que eu dissesse o quanto estava desembaraçada na pregação. Seu tom de voz estava mais firme e a sonoridade era maior. No passado, a Irmã, mesmo usando o microfone, continuava muitas vezes inaudível.

Sua preocupação nas pregações era que a “*luz*” do Espírito Santo a conduzisse: “*A sensibilidade é para alcançar a necessidade do povo que vai me ouvir. Não pode ser doutrinária ou teológica porque é maçante, não alcança o povo*”. O primeiro momento de preparar a pregação consistia em “*entrar em oração. Eu fico diante de Jesus Sacramentado. Peço o discernimento*”. Depois disso, decidia naquela ocasião separar os

três temas atinentes aos Conselhos Evangélicos: “*Aí é onde entra a pesquisa. Li livro, procurei documento, procurei no Evangelho pra [para] saber as passagens que encaixam*”. Irmã Maria organizou uma “*introdução*” até alcançar os três temas. Ela contou que demorou três dias para terminar, “*porque desde quando saiu o tema a gente vai só pesquisando, vai juntando uma coisinha aqui, juntando outra ali e aí, quando [es]tá próximo, no dia, a gente junta tudo e monta a pregação*”. A celibatária assinalou que na

“pregação tem que ter uma intenção com as pessoas que irão ouvir. O pregador tem a função de ensinar, porém ele não é professor. Por exemplo, a pregação tem que instruir e levar a pessoa pra [para] mais próximo de Deus. As pessoas que estão ali. Elas estão com o mesmo objetivo: querem seguir a Deus. Só que, por exemplo, entre esse desejo, entre essa disposição, existe a situação que a pessoa se encontra no momento, na vida. Se [es]tá tudo bagunçado [a vida], a pregação ajuda a arrumar. Não resolve, mas arruma algumas áreas na vida dela pra [para] acrescentar”.

Faz, ainda, um acréscimo às palavras que Ricardo e Francisco compartilharam no primeiro capítulo: “*A pregação é uma oração também*”. A comunicação, tal como ocorre no testemunho, não é estritamente entre humanos, mas também com Deus, que escuta.

A maneira que ela falava da sua “*pesquisa*” repercutia, de certo modo, a situação em que eu estava e era sabida por ela, pois eu fazia uma “*pesquisa*”. Obviamente, não estávamos empreendendo a mesma coisa, no entanto a menção em comum do substantivo pesquisa tem uma implicação: Maria, a meu ver, realçava que seu conhecimento não radiava um “*comprometimento excessivo*” (Goldman, 2014, p. 8) com os aspectos individuantes da autoria.

Por estar lidando com um modo de conhecimento, é fundamental deixar o(a) leitor(a) a par das suas especificidades. Tenho tentado defini-lo como “*comunhão*”, isto é, uma aliança com Deus, a “*amizade*”, a “*intimidade*”, que meus amigos prezam. Apontei no capítulo anterior e acima que a “*libertação de demônios*” não é em si mesma o desembaraçar-se de um demônio, mas a revelação do relacionamento com Deus. A relação não produz harmonia, mas “*atribulação*”, uma vez que descontenta o demônio. O problema, então, é de uma proximidade que nunca deixa de existir. Clarisse compartilhou, depois da procissão, a “*precaução*” que eu deveria ter ao longo da pesquisa. Faço, então,

uma pergunta: se estamos tratando de uma forma de saber, como não reduzi-la a um referente externo que pode obscurecê-la?

Há, a princípio, uma pequena observação de Strathern que deve ser levada em consideração, dada a sua precisão para a argumentação que apresento. Ela observa que, quando os(as) antropólogos(as) “(...) se voltam para “sua própria sociedade” (...)”, surge “(...) a questão preliminar de como se *conhece* quando se está em casa” (Strathern, 2014a, p. 133). Ela repara que tanto “aqui” como “lá” é preciso se precaver contra as tendências de não se ater à distinção entre familiaridade e distância (Strathern, 2014a, p. 133). Mais do que isso, é preciso não perder de vista que aquilo que importa é se o “(...) investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica” (Strathern, 2014a, p. 134).

Retornando a Maria, digo deliberadamente que ela não “estaria em casa” se eu concluísse que, em termos autorais, sua “*pesquisa*” se definiria tal como a “minha pesquisa” e vice-versa. Não estaria, igualmente, “em casa” se asseverasse que o “*ensino*” a que ela se remete é o mesmo “ensino” que ambos compartilhamos, ou seja, a maneira como a instrução, a escolarização, é disseminada no mundo em que vivemos. A continuidade não deve ser um lenitivo para a diferença, mas sim o impulso para realizar “novas inferências” (Bateson M. C., 1994 [1987], p. 190). É preciso ter alguma cautela com o conceito de “pedagogia”, muito disseminado na literatura quando se remete ao testemunho e à pregação, já que “*ensinar*” não é o mesmo que “ensinar”. Trata-se, preferencialmente, da hipótese da qualidade comungatória do conhecimento e que ela determina as formas de apresentá-lo para o(a) leitor(a), ainda que eu recorra a um léxico que meus amigos estão distantes.

A ressonância, digamos assim, estaria na forma como as pessoas relatam a si mesmas, isto é, os conceitos que as fazem estar “em casa” (Strathern, 2014a, p. 134). Adianto, então, que meus amigos não “estariam em casa” se eu lançasse mão dos conceitos de exemplaridade, disciplina, pedagogia para lidar com o seu conhecimento. Não é um absurdo sublinhar que os(as) antropólogos(as) “estão em casa” com esses conceitos. O efeito de uma pregação e de um testemunho não pode ser pensado ao redor das narrativas das nossas “(...) técnicas sociais de produção (...)” (Strathern, 2014a, p. 138) do conhecimento. Apresento ao(à) leitor(a) um ponto fundamental da

argumentação que nos encaminha para a inferência de que a “*Verdade*”¹²⁰, Deus (João, 14, 6), é da ordem da “comunhão”. A citação a seguir contrasta com o que tento estabelecer aqui, pois os(as) antropólogos(as), ao se remeterem ao testemunho e à pregação, através da ênfase na “autotransformação” ou “construção discursiva” do sujeito, “estão em casa” quando

“(…) uma pessoa é por natureza proprietária de si mesma. Desse ponto de vista, todo conhecimento pode ser transformado em autoconhecimento: quanto mais se aprende sobre os outros, mais se aprende sobre si mesmo. Além disso, em seus atos de apropriação, os eus suplantam uns aos outros. Acima de tudo, se o conhecimento dos outros se torna um veículo para o conhecimento do eu, ele se transforma na constituição do eu. A autoria se desloca em relação a esses outros” (Strathern, 2014a, p. 134).

Strathern está se referindo ao conceito euro-americano de pessoa e ao tipo de conhecimento derivado dele. Essa narrativa familiar do individualismo e da autonomia diz muito sobre as limitações de perspectiva quando não se considera os modos de conhecer que escapam daquilo que o conhecimento pode ser quando “estamos em casa”. A diferença deve ser acentuada. A “*intenção do pregador*”, nas palavras de Maria,

“é falar em nome da Igreja, é falar em nome Deus e ser Deus pra [para] as pessoas, porque eu tenho que estar em comunhão com o que eu estou dizendo. Antes de eu falar, a minha vida tem que estar em comunhão. Eu prego aquilo que eu busco viver, porque o primeiro ouvinte é o pregador, no sentido de colocar isso em prática”.

Reparemos que esse modo de conhecimento não é transformado em “autoconhecimento”, pois quanto mais se aprende com os outros maior é a proximidade com Deus. Ademais, não há uma suplantação dos eus pelos outros, mas a ratificação da “comunhão”, da aliança com o Pai por meio da “*abertura*”.

O pregador é a matéria daquilo que profere, porque “*testemunha* [o que enuncia] com a própria vida”, assim como aquele que partilha “(…) se torna a matéria daquilo que (...) está dizendo”. A pregação torna-se “*testemunho de ou com a vida*”. A “comunhão” é literal, porque se “fala junto com” e a “partir de Deus”, do mesmo modo que se faz junto com e a partir de Deus no “*discernimento*” e na “*caminhada*”. A

¹²⁰ A grafia do substantivo verdade com letra maiúscula, em itálico, conserva a relação indissolúvel do vocábulo com o ser divino, a própria verdade, conforme insistiam meus amigos. Não perdiam de vista também a passagem do Evangelho segundo São João (14, 6).

intenção não é transmitir a “*Verdade*”, mas aproximar por meio da relação com ela. O pregador, ao contrário de noções corriqueiras de “ensino” e de “aprendizado”, instrui porque busca viver aquilo que é pregado.

Esse compromisso afasta-se dos modos de conhecimento em que o acúmulo, no momento da aprendizagem, além de ser uma “transmissão”, é empreendido por meio da separação entre aquele que conhece e o conhecimento que porta (Ingold, 2001). Volto a mencionar Keane: “(...) o pensamento parece vir primeiro e desse modo determina e impõe limites às palavras” (Keane, 2007, p. 210). O “autoconhecimento”, entre os meus amigos, não é o aspecto fundamental que constitui o eu por meio da apropriação do conhecimento dos outros, desvinculando-se destes. Ao fim e ao cabo, não se trata de uma questão de introspecção (mentalismo) ou de determinação pela realidade externa (materialismo) (Ingold, 2001). Conhece-se a “*Verdade*” para se manter contíguo a Deus que, enquanto Pai, cria o laço entre “irmãos” e “irmãs”. Isso implica na ferocidade do demônio. Incansavelmente, ele tentará obliterar esse conhecimento.

A tatilidade da “*palavra*” consiste no seu alcance, isto é, em que medida ela pode “*tocar o coração*” daquele que escuta, não obstante tenha de “*tocar o coração*” daquele que enuncia. Voltando à Irmã Maria: a “*intenção*” no momento de pregar seria que as palavras alcançassem o “*coração e a necessidade de cada um. Isso vira uma intenção, mas não vira uma intenção pessoal: eu pregar pra [para] me agradar, porque eu quero falar bonito, entendeu? Quando eu me preocupo com o próximo, eu tenho com eles uma intenção*”. A intenção é o que “(...) une as pessoas” (Dolgin *apud* Strathern, 2014b, p. 267), não obstante essa junção, como se verá no sexto capítulo, possa ocorrer também quando a intenção é maligna. O conhecimento, ao ter essa qualidade de “*comunhão*”, caso consideremos que é produzido pela “*abertura para Deus*”, distancia-se da premissa que envolve a sua “*extração*” de alguém. Não se confunde com o

“(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação, o que contribui para ou compartilha de uma característica definidora das visões euro-americanas de modernidade. Isto é, a modernidade pode ser caracterizada em parte como sustentando “uma visão de mundo potencialmente aberto para a transformação a partir de dentro [do sujeito interior] (...)” ([Anthony J.] Cascardi *apud* Keane, 2007, p. 179, colchetes meus).

É importante levar em consideração o modo específico como as pessoas se posicionam acerca do que estão fazendo. Meus amigos católicos permaneceram tenazes

sobre a finalidade da pesquisa: tornar-se um “*instrumento de Deus*” para suscitar a sua “*realidade*” para pessoas que não creem, as que estão na universidade. Uma das condições fundantes do conhecimento é que, por ser “*revelado*”, seja anunciado (ver nota de número 69).

O problema, a bem dizer, está na maneira como se controla ou se deseja controlar a própria “capacidade de diferir” (Holbraad *et al.*, 2014). Levando em consideração a citação anterior de Strathern sobre a natureza do conhecimento no nosso mundo, seria possível dizer que “estar em casa” é seguro para os(as) antropólogos(as) quando é possível suscitar que o “conhecimento” e o “autoconhecimento” se iniciam desde dentro, interiormente.

Há interrogações a serem postas: como seria possível fixar-me em um tema, a “*libertação*”, que é considerado “*forte*” e “*perigoso*” pelos(as) católicos(as), e cujo “controle” não é possível por meios estritamente humanos? Como é “estar em casa” sem tal controle? É fundamental reparar como as pessoas lidam com o conhecimento. Tentei fazer isso desde a apresentação do “*discernimento*”. No meu caso, a “*razão*” jamais se sobreporia a Deus. Estudar a “*libertação*” teria como maior benefício, não o doutoramento no “*seu [‘meu’] estudo*”, diziam, mas sim a minha “*salvação*”, a minha “*abertura*”. Estas seriam a finalidade inexpugnável de tudo o que se passava.

Eu me preocupava com a feitura da tese. Desejava preencher as etapas da pesquisa, divididas em um cronograma, o *khrónos*, ao passo que meus amigos me indicavam o *kairós*, o “momento oportuno”. Dito isso, é perturbador ter de converter essa “*realidade*” em conceitos abstratos, esquemas etc.. A imagem que meus amigos preferem é a de que eu “*discerniria*” e, como alguns vaticinavam: eu me “*tornaria um pregador*”.

Eu não me transformei em um pregador, mas jamais poderia considerar que aquilo que aprendi se deu pela “*extração*” do que meus amigos sabiam, mas sim pela “*qualificação dos tipos de vínculo*”, tal como Clarisse apontara: “*Mas que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar na sua pesquisa*”. O “momento oportuno” do encontro com Deus poderia acontecer no testemunho, na partilha, na “*libertação*”, e também na pesquisa etc.. Em suma, o “momento” opera no interior dessa forma de existência em que “*Deus está em tudo*”. Francisco disse, no capítulo anterior, que são “*vários os caminhos*” que conduzem a Deus. Conhecer é, igualmente, “*caminhar com*” Deus.

Residem aqui certas ponderações acerca da “autoria”, realçando uma tensão. Qualquer um dos meus amigos exortaria a pessoa que, por conta do orgulho e da vaidade, considerasse deter o controle absoluto sobre as próprias ações. Se alguém partilhava comigo, isso muitas vezes foi motivado porque “*Deus queria*” ou “*Deus sabia*”. A autoria não é totalmente individual em nenhum ponto porque a Criação divina a precede. Pensar em “autoridade etnográfica” (Clifford, 1998 [1988], pp. 34-35), do tipo “eu estava lá” (Clifford, 1998, p. 35), estava tão fora de questão como as práticas resultantes para escapar dela: as pluralizações da autoria do texto, das “vozes autorais” (Clifford, 1998, pp. 43-46). Aliás, como bem salienta Strathern: “Isso é relevante para o dilema doméstico (saber mais sobre nós mesmos como objeto do que sabemos sobre nós mesmos como sujeitos)” (2014a, p. 137). No caso da pesquisa, o testemunho, a partilha, a pregação e a direção espiritual estavam entre as formas principais de “autoria” e seguiam a máxima católica: “*sem Deus, a pessoa não é nada*”, não é “proprietária de si mesma” (Strathern, 2014a, p. 142). Não é por acaso que preferi abordar essas formas principais de “autoria” como modos de “vinculação”, em lugar de gêneros narrativos.

Posso afirmar que ninguém me investiu com qualquer autoridade ou coisa similar, assim como não atribuía tal coisa a si. Empreender tal ato era arriscar-se a “*cair em uma cilada*” do demônio. Outra vez mais, pensar o testemunho como narrativa e produto de um domínio estritamente humano é opacificar em que medida as pessoas estão “em casa ou não” (Strathern, 2014a, p. 145). Recordavam-me sem cessar, tal como Clarisse, que eu só estava ali porque Deus me permitira estudar um tema “*forte*”. A “apropriação” da autoria alheia não é uma questão de suplantar outros (Strathern, 2014a, p. 144): “Deve-se concluir que o tipo de autor que o(a) etnógrafo(a) se torna em sua escrita de textos não é determinado por um ato de vontade” (Strathern, 2014a, p. 145).

O prolongamento disso é mais do que conhecido: o antropólogo depende do modo como as pessoas enfrentam suas próprias vidas. As maneiras de fazê-lo dão o tom do quanto estamos “em casa ou não”. Desprezar as continuidades não é viável, porém apagar a diferença é menos convincente ainda. Quando me remeto a Maria desde a sua maneira de preparar a pregação, é possível notar alguns procedimentos familiares: o estudo, o modo como se inventa a estratégia para os ouvintes. As semelhanças devem também acentuar diferenças, pois ela não se destaca do que fala. A autoridade do que prega advém de Deus, o que não é meramente uma retórica cristã.

O “conhecimento como organização” (Strathern, 2014a, p. 155) encontra-se em uma posição que não supera um “*conhecimento*” oriundo da “comunhão”, da “*revelação*”. Não produz um indivíduo autônomo e emancipado, mas um cristão livre através da obediência. O “*discernimento*”, por seu turno, não é uma faculdade estritamente independente. “*Discerne-se*”, é preciso “distinguir”, porque há um afastamento necessário entre Deus, o Pai, e os(as) filho(as). Devemos nos ater a mais uma máxima católica: “*Deus é Deus!*”. É preciso não pretender se confundir com Ele.

Ao longo desta seção, tentei ressaltar que os modos de “vinculação” produzem formas específicas de saber que não são satisfatoriamente abrangidas por termos que os colocam em outra forma de conhecimento, a da antropologia. Não bastaria dizer que Francisco, Ricardo, Clarisse e Maria produziam, com a partilha, o testemunho e a pregação, disciplina, exemplaridade, transformação interior, e que o meio pelo qual isso proliferava era o ritual e a *performance*. Sugiro que essas conceituações estão disponíveis em um mundo onde o “conhecimento” não escapa do “autoconhecimento” e sua trajetória vai do interior, da mente, para o exterior, a realidade.

O problema central diz respeito à primazia da “escolha”, da liberdade ou da individualidade enquanto fundamento do que definimos como humano. A religião “aqui” é uma “parte” (privada); o Estado, a política e a economia são “todos” (públicos). Como veremos na quarta seção, o decréscimo da “escolha” talvez exija que as “nossas” formas de conhecimento se tornem “todos” (Strathern, 1992a) para lidar com aquilo que consideramos resíduos ou “partes”. As conceptualizações exógenas tornam-se elas mesmas os princípios explicativos e de funcionamento de uma forma de existência distinta, logo se “explica” a religião por meio do Estado, da política, da economia, da psicologia etc.. Não estou afirmando que não seja possível empreender uma análise acerca dessas relações, entretanto tenho procurado assinalar a especificidade daquilo que as pessoas enunciam, a saber, o que importa para elas em suas vidas.

Remeter-me à “comunhão” enquanto aliança distancia-se também do suposto que a “*libertação*” individualiza. Ao contrário, revela o que sempre esteve lá: os(as) “irmãos(ãs)”. Se a relação com o divino precede a feitura de outras relações, a individualidade não é o dado e, muito menos, a conexão é o construído. Posso sublinhar que a “comunhão”, a aliança, com Deus impede que eu me guie, volto a repetir, pelo “(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação” (Keane, 2007, p. 179).

A “religião” quando é encarada como “parte” faz-nos “estar em casa”. Relaciona-se com a “escolha individual”. Penso que talvez esse seja um dos motivos para a pouca atenção conferida na análise das formas de vida cristãs à qualidade e à alteridade do vínculo que os termos “irmão” e “irmã” reverberam, sendo irredutíveis ao vocabulário ritual que Csordas (1997) prefere. Acrescento que provavelmente é, entre outras coisas, uma decorrência da imputação da ficcionalidade ao emprego desses termos, em oposição às relações de parentesco “reais”, as de consanguinidade (Carsten, 2004, p. 141, n. 1).¹²¹ Cannell assevera que

“(...) a relação entre religião e parentesco permanece talvez a área menos claramente especificada das narrativas da modernização, seja nas práticas políticas ou na teoria acadêmica. Da perspectiva da ciência material e da medicina, eu sugiro, a religião é subordinada ao parentesco, na medida em que o parentesco é tratado como uma realidade física e a religião, não” (Cannell, 2013, p. 237).

A presença dessas questões não se afasta de outra: as ciências sociais são um reduto privilegiado da “tese da secularização”, uma narrativa da privatização e da decadência da religião (Casanova *apud* Asad, 2003b, pp. 181-183; Velho, 2007b, p. 327; Montero, 2009, p. 199) à proporção que a vida pública é implicada. Com efeito, esses aspectos constituem uma debilidade, ocasionam um distanciamento com relação à experiência e tornam dispensável “(...) verdadeiramente dar crédito àquilo que nossos informantes nos dizem ser fato” (Toren, 2006, p. 449).

A dificuldade de dar crédito origina-se, entre outras coisas, no mal-estar circunscrito aos propósitos conflitantes de antropólogos e missionários em campo e nas questões de foro íntimo que atraem os profissionais para a carreira na disciplina (Robbins, 2003, p. 192). Os cristãos exacerbam, em acréscimo, uma diferença porque tomam posições que concorrem com as “ideias modernistas sobre as quais a antropologia é fundada (...) [, tais como] os fundamentos da verdade e os limites da tolerância” (Robbins, 2003, p. 192, colchetes meus). A posição dos fiéis seria, em relação à disciplina, uma “(...) mistura anômala do similar e do diferente” ([Mary] Douglas *apud* Robbins, 2003, p. 193). A condição indefinível dos cristãos modifica o esquema canônico familiar/alienígena.

¹²¹ Adentraremos o assunto no próximo capítulo.

2.3 Por que “contar três”? A limitação da noção de linguagem ritual

Na seção anterior, me referi aos modos de “vinculação”. Vimos nas últimas páginas que esses modos produzem um saber que tem a ver com a “*caminhada*”, o “movimento”, e suas noções correlatas: proximidade, distância, presença, ausência¹²² etc.. O problema, insisto, não é de “disciplinarização”, “exemplaridade”, “autoridade” e da “produção do sujeito converso por meio do discurso” etc..

Nesta seção, dou prosseguimento à discussão, mas com um propósito específico: esvaziar a conclusão de que os modos de “vinculação” sejam compartimentalizáveis no interior da noção de linguagem ritual (Csordas, 1997), a qual me coloca diante da ideia de *performance*. Não pretendo seguir nenhuma delas. Afasto-me e, consequentemente, desvio-me da seguinte premissa: “(...) uma realidade sagrada distintiva é constituída na *performance*” (Csordas, 1997, p. 163). A estratégia que adoto agora, peço a atenção do(a) leitor(a), poderia parecer à primeira vista demasiadamente especulativa. Entretanto, consiste em um desdobramento descritivo de um imperativo etnográfico, o qual me coloca diante de coincidências paradoxais resultantes da predominância dos modelos teóricos que tomam o Protestantismo como ponto de partida para analisar a religião. Não vou, todavia, reescrever teorias, mas sim expô-las tendo uma finalidade capital: conduzir a uma conexão não-óbvia entre religião e parentesco, da qual tratarei no próximo capítulo.

Os exageros serão inevitáveis, porém é crucial continuar a localizar onde os(as) católicos(as) “estão em casa”, ainda que, de certa maneira, acabem por me distanciar do lugar em que os(as) analistas “estão em casa”. Quando questiono “Por que contar três?”, como se notará nas próximas páginas, é para escapar do impasse acerca do que é enunciado. Clarisse, nas ruas do Centro de São Paulo, falava comigo, mas “junto com” Deus, o que não estabelecia uma “realidade sagrada distintiva (...) constituída na *performance*”. Nós apenas caminhávamos. O arcebispo insistia, aliás, na habitação da cidade pela divindade.

¹²² A ausência é um resultado da distância. Trata-se da pessoa afastada de Deus, que se torna ausente porque a pessoa O perdeu de vista. Não é incomum que a ausência seja também o resultado de um “*encontro*” com a divindade que nunca aconteceu. Deus “*está em tudo*” porque de maneira imprevisível se torna próximo e presente, onde inicialmente está distante e, por assim dizer, ausente. Não há nada de contraditório nisso, pois o demônio age na constância da ausência. Abre uma “*brecha*” através do “*humano da pessoa*”. A ausência, portanto, não corresponde à supressão de Deus por meio da ênfase na imaterialidade e na transcendência. Ao revés disso, a ausência tem a ver, sobretudo, com a qualidade da distância na vida, no aqui e agora.

Csordas, a partir de sua análise extensíssima do Carismatismo Católico nos Estados Unidos, oferece uma tripartição da *performance* por meio da antropologia interpretativa, da sociolinguística e da filosofia da linguagem. A cada uma corresponderia, respectivamente, uma definição da *performance*: como evento (“reunião de oração”), gênero (“profecia”, “oração”, “partilha”, “ensinamento” etc..) e ato (“o vocabulário da *performance* dos gêneros rituais”) (Csordas, 1997, *passim*).

Na primeira, as “*performances* culturais” modificam o ritmo da experiência e das relações sociais dos devotos. Importa a potencialidade criativa da *performance*, porque cria intensidade (Csordas, 1997, pp. 160-161). Csordas cita o extrato performático da definição geertziana da religião: “(...) atos para estabelecer poderosos, penetrantes e duradouros estados de espírito e motivações” (Geertz *apud* Csordas, 1997, p. 160). Na segunda, interessa destacar o que segue a respeito da *performance*: “(...) reside na interação entre recursos comunicativos, competência individual, e os objetivos dos participantes, dentro de um contexto de situações particulares” (Bauman *apud* Csordas, 1997, p. 161). Na terceira, partindo de John L. Austin e John Searle, importa o “(...) ato performativo (...), a noção de enunciação performativa” (Csordas, 1997, p. 162).

Pretendo dar alguma atenção à terceira: a teoria dos atos de fala – mais especificamente, a de Austin. Veremos à frente que a breve exposição visa a realizar “novas inferências”. Destaco apenas alguns aspectos que justificam a argumentação. Csordas parte de dois conceitos de Austin relativo à “força” de um ato “ilocucionário”, tal como “eu prometo”, e a persuasão de um ato “perlocucionário”, isto é, “produzir um efeito” (Austin *apud* Csordas, 1997, p. 162).¹²³

Esclareço que a preocupação de Csordas não é tanto com a definição dos atos de fala. Dirige-se ao “motivo”, o “vocabulário da performance do ritual”: “(...) um complexo de significado subjetivo [*sinnzusammenhang*] que parece para o próprio ator ou para o observador um fundamento adequado para a conduta em questão” (Mills *apud* Csordas, 1997, p. 192). O “vocabulário dos motivos” seria uma especialização do “sistema da performance ritual carismática” que “orienta” uma enunciação ou um gesto (Csordas, 1997, p. 192).

É inegável a contribuição etnográfica de Csordas acerca de tal “vocabulário”, não obstante a presença de Austin se esmaça porque as condições da eficácia atos de

¹²³ Nas próximas páginas, esmiuçarei esses conceitos.

fala “ilocucionários” são determinadas pelo “motivo”. Vai além do objetivo da tese refazer a teoria de Csordas. Estou apresentando seu trabalho a partir do que me parecem ser os seus entraves. Coloco-me, assim, em um ponto de vista que tem um fim particular: descrever a modalidade de conhecimento que Csordas aciona para dar conta do que é enunciado.¹²⁴

Csordas, com o conceito de “motivo”, está definindo a intenção e a ação sociais por meio de uma teoria da ação oriunda de Max Weber. Resvala, igualmente, em uma conceptualização “extrínseca do pensamento” (Geertz *apud* Csordas, 1997, p. 286, n. 15), que é, por assim dizer, “rematadamente social” (Geertz, 1989 [1973], p. 225). A fonte do “carisma” não está nos indivíduos, mas entre eles, assim como a “intenção” não é apreensível por meio de um substrato psicológico (Csordas, 1997, p. 286, n. 15). Csordas detecta os termos do “vocabulário” e os pensa em relação ao “(...) ato, cena, agente, agência e propósito” (Csordas, 1997, p. 193).

A limitação geral é que os “motivos” são termos que precedem as relações, confundem-se com formas tipificadas de ação social. O divisor se desenrola entre motivo e *performance* ou, respectivamente, estratégia e ação. Os usos dos “motivos” na *performance* orientam a ação nos “eventos rituais” (Csordas, 1997, p. 197) como uma linguagem que envolve “formas de relação” (“Autoridade”, “Palavra”, “Aliança”, “Dádiva”, “Filiação/fraternidade” etc.); “formas de coletividade” (“Comunidade”, “Povo”, “Exército” etc.); “qualidades” (“Domínio”, “Coração”, “Poder”, “Plano de Deus”, “Amor/paz/alegria”, “Liberdade” etc.); “atividades” (“Serviço”, “Louvor”, “Guerra espiritual”, “Cura”, “Submissão”, “Obediência” etc.); e “negatividades” (“Mundo”, “Carne”, “Demônio” etc.) (Csordas, 1997, pp. 194-197). Ele conclui que os “(...) motivos são promulgados especificamente, na profecia; por exemplo, “Meu povo,

¹²⁴ A posição de Csordas poderia ser estendida, visto que não adota as perspectivas funcionalista e materialista para lidar com a *performance* ritual da linguagem religiosa (Csordas, 1997, p. 163). Recusa respectivamente considerar que “(...) age primariamente para reforçar padrões comportamentais e sistemas de crença [funcionalismo] (...) [ou que] a religião mistifica a linguagem para criar uma ilusão da sua eficácia [materialismo]” (Csordas, 1997, p. 163, colchetes meus). Adota uma “abordagem hermenêutica” acerca dessas enunciações. Asad analisa o problema habilmente, contudo sua crítica à abordagem hermenêutica da religião (“o que os símbolos religiosos significam?”), que chama de “externalista” (Asad, 2006, p. 212), o leva a buscar o fundamento da “autoridade” dos símbolos religiosos em outro lugar: no internalismo do mundo moderno. Descarta que a internalização, ligada ao “discurso autoritativo”, seja um fenômeno estritamente linguístico, porque “(...) o termo autoridade se refere à estrutura interna de uma relação que põe em jogo uma multiplicidade de componentes materiais” (Asad, 2006, p. 212). Asad aponta que uma das especificidades dessa estrutura é a “obediência voluntária”, levando-o a dizer que se interessa pela “(...) autoridade como uma obrigação interior” (Asad, 2006, p. 212). Não seguirei nenhuma dessas abordagens, embora Asad, assim como Keane (2007), note precisamente a primazia de um mundo construído desde dentro.

você é parte do meu *plano*”. Na oração, eles são invocados; por exemplo, “Senhor, ajude-me a servir a seu propósito e seu *plano*” (Csordas, 1997, p. 197).

Esses termos são frequentes em outras formas de vida cristãs, inclusive na dos meus amigos. Dizem respeito à própria Bíblia. Eu apresentei os termos com o intuito de rejeitar tanto a ênfase sociológica destinada à ação quanto a definição consequente de que os “motivos”, como enunciações gerais, circulam através da *performance* (Csordas, 1997, p. 197). Adiciono que também recuso a *performance* porque seria através dela que os “motivos” metaforicamente persuadiriam os devotos a agirem em conformidade com o “vocabulário”: “(...) a circulação dos motivos é uma condição retórica para a radicalização do carisma e ritualização da prática (...)” (Csordas, 1997, p. 198).

Ocupo-me agora daquilo que é obscurecido: a “força ilocucionária”. Assinalo, de imediato, que uma olhadela na teoria de Austin tem a pretensão de escapar de algo que não interessa: postular que os modos de “vinculação”, que vim destacando, sejam minorados enquanto “performance de metáforas” (Csordas, 1997, p. 162) ou modalidades de “linguagem ritual”.

Austin, em seu livro de conferências *Quando dizer é fazer: palavras e ação*, inicia a primeira delas distinguindo os “constatativos” dos “performativos”.¹²⁵ Os primeiros, como sentenças, fazem uma “afirmação” (Austin, 1990 [1962], p. 24). Dois “constatativos” banais, que podem ser “verdadeiros” ou “falsos”, são: “Clarisse andava na rua”; “Francisco estava sentado à mesa”. Os segundos, ao contrário dos primeiros, não “descrevem”, ou “relatam” um fato, ou menos ainda são “verdadeiros ou falsos”. A enunciação é a “(...) realização de uma ação (...)” (Austin, 1990, p. 24), tomada em seu malogro (“infelicidade”) ou êxito (“felicidade”) (Austin, 1990, p. 30). Está sujeita às condições de realização daquilo que se enuncia. Geralmente, a “promessa” fica explícita ou implícita nos “performativos”: “*Consagrarei em outubro*”, conforme Clarisse, ou “*Eu partilhei com o Luís para perpetuar os votos já nesse ano*”, segundo Francisco. A jovem se tornaria freira em outubro; Francisco não perpetuaria os votos naquele ano e tampouco seguiria na vida celibatária. A qualidade do enunciado não tem que ser encarada a partir desse acontecimento, mas pela força contida na própria enunciação da “promessa”.

¹²⁵ O termo, no original, é o neologismo “*constative*”, oriundo provavelmente do francês “*constater*”. Na tradução brasileira, aparece como “constatativo”. No caso do “performativo”, as traduções não variam porque advêm do verbo inglês *to perform*. Todos são neologismos, logo seguirei exatamente como está expresso na tradução.

Austin, na “VIII Conferência”, se afastaria dessa divisão porque mesmo no “constatativo” há algo de “performativo” e vice-versa. Em suma, modificou a teoria. O ato de fala, enquanto uma maneira de agir, foi estendido a qualquer enunciação. Conviria, assim, defini-lo através de três modalidades de atos: o “locucionário”, o “ilocucionário” e o “perlocucionário”. O “locucionário” se realiza no ato “ilocucionário”, ou seja, quando se “diz algo”. O “ilocucionário” “(...) é a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição à realização de um ato *de* dizer algo [locucionário]” (Austin, 1990, p. 89, colchetes meus). O “perlocucionário”, entretanto, é a produção de “(...) certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações dos ouvintes, ou de quem está falando, ou de outras pessoas” (Austin, 1990, p. 89).

Com esse tripé em mente, retomo as afirmações de Clarisse na rua e de Francisco na sala: “*Consagrarei em outubro*”; “*Eu partilhei com o Luís para perpetuar os votos já nesse ano*”. O ato locucionário concerne à enunciação dos elementos linguísticos que constituem a frase. O ato ilocucionário realiza-se no enunciado. Quando Clarisse garantiu que se consagraria em outubro, a enunciação da frase era o próprio ato de “prometer”. Quando Francisco afiançou que perpetuaria, a enunciação da frase era também o próprio ato de “prometer”. Em ambos os casos a “força ilocucionária” (Austin, 1990, p. 89) da “promessa” fica entrevista. O ato perlocucionário, por conseguinte, é aquele que se realiza pelo enunciado, produzindo “(...) efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações dos ouvintes, ou de quem está falando, ou de outras pessoas” (Austin, 1990, p. 89). É digno de nota que essas sentenças sempre foram a realização, diante de mim, daquilo que estava sendo enunciado, ou seja, é algo que se tornava real pelo simples fato de ser dito. No trabalho de campo, sempre me pareceu inevitável encarar as pessoas com tal seriedade.

O desafio aqui é tentar estabelecer uma estratégia na escrita que não ofusque um aspecto central dos modos de “vinculação”: a presença de mais de dois. Não é sem motivo que recorri a Austin, contudo não seguirei agora com ele, que retornará adiante. Neste momento, prossigo com a sua teoria por meio de uma segunda filósofa, a helenista Barbara Cassin (2010).¹²⁶ Em poucas palavras, sua análise consiste na discussão dos conceitos de Austin acerca dos atos de fala, por meio de um análogo: a maneira como a sofística grega encara a linguagem. Advirto o leitor que este assunto vai além do âmbito da análise, assim não me deterei nele.

¹²⁶ Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua pela indicação do artigo.

A abordagem de Cassin interessa porque sublinha que, de modo geral, a filosofia possuiria dois modos de produzir enunciações através do “regime normal do sentido”, o “apofântico”: “falar a” (“persuasão”/“Retórica”) e “falar sobre” (“verdade”/“Filosofia”). Aquele deve submeter-se a este (Cassin, 2010, pp. 16-17, 22). Exclui, então, um terceiro modo, o “falar por falar” ou “pelo prazer de falar” (recusa do princípio aristotélico da “não contradição”/“Sofística”) (Cassin, 2010, p. 16). Esse é o aspecto que torna a ênfase na retórica cristã uma questão movediça seja como “*argumento*” e “*método*” (Harding, 1987), seja como realização de um efeito transformativo (Csordas, 1994, 1997), seja como aspecto negativo da estereotipificação da leitura da Bíblia (Keane, 2007).

Nas páginas anteriores, sublinhei que Csordas faz uma bipartição entre “estratégia” e “ação”, de modo que a linguagem dos católicos carismáticos que estuda é posta em movimento na *performance*. A questão, no entanto, é atinente à maneira como as pessoas “estão em casa”, assim eu prefiro “contar três”. Início a operação tentando explicitar como a relação precede os termos na contagem. Encerro agora o nosso interlúdio.

“A libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade”

Se me remeto aos católicos(as), partindo disso, não estranha que em suas vidas sempre haja um terceiro evocado no testemunho, na partilha, na pregação, podendo ser avistado na recusa do princípio aristotélico do “terceiro excluído”. Posso me remeter a duas expressões: “falar junto com” e “a partir” de Deus. Ambas não se submetem ao “regime normal do sentido”, isto é, ao que na análise de Csordas, apresenta-se como uma relação entre estratégia e ação, onde prevalece a “contagem de dois”: são desde sempre sociais, de forma que a sociedade pode ser uma decorrência opositiva a ou resultante dos interesses individuais.

Para além das acepções corriqueiras, os vocábulos testemunho, partilha e pregação podem tornar etimologicamente aparente uma terceira presença, merecendo atenção. Não me alongarei em demasia. O elemento antepositivo do substantivo testemunho e do verbo testemunhar é oriundo do latim “(...) *testis*, *is* ‘testemunha’ (< **ter-st-is* < **tristis*, de *tertius* e *stare*: lit[eralmente] ‘que é o terceiro num concurso ou conjunto de três’)” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 2708, colchetes meus).

A renitência do “terceiro” está também na partilha e seu elemento de composição

“(...) antepositivo, da raiz indo-europeia **per-* ‘dar, fornecer’, representada ricamente em lat[im]: *pars,partis* (...) donde *particŭla,ae* ‘parcela, bocadinho; partícula ou parte de uma frase’ (...) lat[im] imp[erial]. *partibilis,e* ‘divisível’, *dispartio* ou *dispartio,is* ‘distribuir, partilhar, repartir’, lat[im] tar[dio] *impartire* ‘fazer parte de’, donde, *impartibilis,e* ‘indivisível’, *bipartitus,a,um* ‘bipartido’, *tripartitus,a,um* ‘tripartido’; *participes,Īpis* ‘participante que tem parte em, que partilha’ (...)” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 2138, colchetes meus).

A “*partícula*” é também o nome que se dá à hóstia antes da sua consagração, sendo que é a partir da Eucaristia que se “tem parte com” Jesus Cristo (João, 6, 53; 13, 8). Abrange ainda a própria indivisibilidade da essência da hóstia: mesmo que uma única partícula seja fragmentada em partes minúsculas, propicia que inúmeras pessoas “tenham parte com” um único e mesmo Deus. O antepositivo *part-* introduz-se tanto na indivisibilidade quanto na divisibilidade.

A pregação tem a acepção de predicar: “(...) *dedicatio, dedicativus, praedico,as* ‘proclamar, publicar’, depois ‘gabar’, na linguagem comum ‘anunciar’ e, por enfraquecimento, ‘dizer’; na linguagem da Igreja, ‘pregar’ (...)” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 2285). Proclama-se “junto com” e “a partir de” Deus. Acontece o mesmo com o testemunho e a partilha. A direção espiritual não tem o sentido marcado, mas sim, como vimos anteriormente com Ricardo, “*mistura um pouco uma pregação com uma partilha*”, sendo que o fundador enunciava aquilo que “*Deus colocou no coração dele*”.

“Falar sobre” a “*Verdade*”, no caso dos meus amigos, nunca é “falar sobre” (“*verdade*”/“*Filosofia*”), mas “falar junto com”, “a partir de” e “viver com” a “*Verdade*”, que é Deus. Não é uma estratégia que redunde em uma ação, um enunciado que tenha de ser performado. É possível, assim, apresentar mais uma definição da “*libertação*”. No capítulo anterior, Francisco a precisava: “*Libertação é o ato da pessoa ser livre. É só o nome que dá para o que acontece*”. Clarisse, por seu turno, atestava a inevitabilidade da “*libertação*”: “*Tomo mundo tem o que curar e libertar*”. Retrocedo agora ao dia 2 de maio de 2013.

A Missão Eucarística Clamor dos Pobres é considerada uma comunidade católica pequena em relação a outras, devido ao número de missionários(as) que a

compõe. Não é habitual que os cerca de trezentos membros reúnam-se, o que acontece, costumeiramente, nos Retiros. Vivem em localidades distantes uma das outras na cidade de São Paulo/SP, além de estarem em outras cidades e estados. A Missão divide-se em duas “*regionais*” principais que são ligadas a duas regiões episcopais: Rio Claro, na Zona Meridional, e Lindóia, na Zona Setentrional. Na primeira, os(as) missionários(as) concentram-se nos bairros Jardim Armênia e Parque do amor; na segunda, a principal, no bairro do Colombo. Sempre estive mais adjacente à última, o que me aproximou de Luís, o “*fundador*”, que mora em uma casa situada na mesma rua da residência de Ester, sua tia materna. Quando “pedi autorização”, assim que decidi prosseguir a pesquisa na Missão, estive pessoalmente com ele, que disse: “*Vai à missa na casa, e a gente partilha*”. Não há tal coisa como uma secretaria com a qual deveria me comunicar previamente, fato que ocorreu na minha tentativa com a RCC.

Luís se referia à Casa São Pio, uma “*casa de acolhimento*”¹²⁷, onde haveria a missa. A celebração seria conduzida pelo padre Felipe. Havia combinado de me encontrar com o “*fundador*” naquela noite, por volta das oito horas, e me movi até o local. Com muita expectativa, o aguardei sentado em um sofá disposto no amplo corredor lateral que dá acesso ao restante da construção, cuja fachada externa era marrom, a cor predominante da Missão. Pouco a pouco, outros(as) missionários(as) foram chegando para a celebração, que se iniciaria às oito e meia.

A casa apagada e pouco movimentada tornou-se, sem demora, o lugar onde se realizaria a missa, que sempre era acompanhada por músicos, portando os seguintes instrumentos: uma guitarra, um violão e um teclado, além de duas cantoras. Hugo, irmão de Luís, era quem se responsabiliza pelo “*Ministério de Música*”. A cozinha da casa fazia as vezes de sacristia, onde o padre se paramentava junto com os acólitos. Na

¹²⁷ Uma casa com tal designação cumpre o sentido “*profético*” da Missão, porque é o local em que se “*acolhe*” os “*irmãos de rua*” mais debilitados, que se permanecerem na rua podem vir a falecer. Os “*sofredores de rua*” são o próprio Cristo, os “*pequeninos*” (Mateus, 25, 35-40) a quem se dá hospedaria, vestes, alimentos, cuidados físicos etc.. Uma “*casa de acolhimento*” é habitada, também, pelos(as) missionários(as) celibatários(as). É chamada, por esse motivo, de “*casa masculina e feminina*”, visto que celibatários(as) de gênero distinto não coabitam. Uma “*casa feminina*” pode ter “*irmãos acolhidos*” do gênero masculino, mas os celibatários diariamente vão às casas femininas dar banho nos homens “*acolhidos*”. As mulheres não o fazem. O mesmo não se dá em uma “*casa masculina*”. Esta não tem “*irmãs acolhidas*”. Mesmo que não vivam na mesma residência, missionários e missionárias celibatários(as) encontram-se diariamente no interior delas. Os nomes das casas são oriundos de alguns dos santos patronos da Missão (ver nota de número 287 *infra*). A Casa São Pio se junta às Casas São José Moscati, Santa Clara e irmã Dulce, que antes era casa São Francisco de Assis. Destas apenas a São Pio e a São Francisco eram masculinas. O crescimento das vocações femininas fez com que os celibatários se mudassem, ainda em 2014, para a Casa São Pio, ao passo que a São Francisco transformou-se em Irmã Dulce com a chegada das celibatárias. Por motivos de locação, a Casa Santa Clara mudou de endereço. Saiu do bairro do Córrego Limpo para o bairro Jardim Esperança. Todas as casas ficam na Zona Setentrional e são chamadas também de “*calçadas ou ruas muradas*”.

sala, havia uma cama onde ficava Juarez, um “irmão acolhido”. Há alguns anos, caiu de um andaime e não voltou mais a andar. Algum tempo depois, foi abandonado pela esposa e pelos filhos, terminando por morar na rua. Juarez morava naquela sala, e os(as) missionários(as) trocavam as suas fraldas, cortavam o cabelo, faziam a barba, lhe davam banho etc.. Mais dez “irmãos acolhidos”, além de Juarez, residiam na casa. A sala, que era mobiliada com um altar, transformava-se em uma nave sem presbitério e sem bancos. Era ornada por um quadro de Nossa Senhora de Guadalupe e pelo Crucifixo de São Damião, fixado na parede atrás do altar. Na igreja homônima nos arredores da cidade de Assis, na Itália, Jesus Cristo falou pela primeira vez com São Francisco de Assis por meio desse Crucifixo, impelindo-o a iniciar suas obras.

Pouco antes da missa, Luís subiu comigo o primeiro lance da escada que dava acesso ao segundo pavimento da habitação. Sentamos nos degraus do segundo lance, e falei acerca da pesquisa, do meu interesse em estudar a “libertação”, a partir da Missão. Ele sinalizou: *“As orações de cura e libertação não são assim carismas próprios da nossa comunidade. O próprio padre Felipe tem um ministério extraordinário de cura e libertação. Eu já rezei bastante, mas não é o carisma. Então, nós somos inspirados pelo que o Espírito Santo manda, e a gente obedece”*. À época, Luís escrevia um livro cujo tema era “cura” e “libertação”.

Ele tratou de colocar a relativa popularidade das “orações de cura e libertação” na expansão dos meios de comunicação católicos. Citou a Rede Vida, a Canção Nova e Rede Século 21, a TV Aparecida, mas ponderou: *“Na verdade, a cura e a libertação acompanham a Igreja desde a fundação”*. Há nessas palavras uma desaprovação relativa à retenção dessas orações na Renovação Carismática Católica (RCC) ou em uma “nova comunidade” qualquer. Permite-nos pontuar, assim, mais um aspecto importante. Luís e a maioria dos(as) católicos(as) que conheci passaram pela RCC, mas se insatisfizeram com o refreamento dos “carismas” no interior do “movimento”. Ele sempre repetiu: *“Deixou de ser uma coisa livre”*. Na verdade, a “libertação”, menos do que ativada em uma oração com tal propósito, é encarada por Luís, e pela maior parte dos meus amigos, como um “encontro”:

“A libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade, e essa Verdade gera essa libertação, porque é liberto do quê? É liberto do erro. Esses erros, às vezes, é só um mal humano; às vezes, é um problema psíquico; às vezes, pode ser uma influência direta de Satanás. Mas sendo um ou sendo outro, a Verdade liberta a pessoa que se dispõe a viver pela Verdade. Acredita que dá

pra [para] ser discípulo de Jesus de verdade. E segui-lo com todas as fraquezas. Isso causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus”.

A “Verdade” que se conhece é o próprio Jesus Cristo, o Cordeiro imolado, consumido diariamente na celebração da Eucaristia. Ademais, Luís, da mesma maneira que Francisco, Ricardo e Clarisse, assevera que a peculiaridade da “libertação” consiste no “discernimento” do erro e no reconhecimento da fraqueza, ou seja, da própria necessidade de seguir Jesus, de viver pela Verdade. É preciso assinalar que isso não é articulável por meio do “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17), porque reúne juízos que não se esgotam nos divisores certo e errado, isto ou aquilo, e que estão diluídos em enunciados católicos mais gerais: “A Verdade é uma pessoa”, “Jesus é livre na cruz”; “Ser livre é ser obediente”, “O demônio é um ser”, “O jugo de Deus é suave”, “Deus se abaixa por nós” etc.. A explicitação disso deve ser buscada nas expressões “falar junto com” e “a partir de” Deus, dado que envolvem um “terceiro” termo. A “libertação”, ressalto novamente, não é se afastar, se separar, se emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais intensamente com Deus.

Ao decompor apenas o primeiro enunciado, “A Verdade é uma pessoa”, devido à presença do copulativo “ser”, flexionado como “é”, deparamo-nos com a junção, desde sempre contra-intuitiva, em termos representacionais/normais (cognitivistas¹²⁸), porque não coloca alguma conformidade entre sujeito e predicado. Em outras palavras, coloca a pessoa como atribuição da Verdade. Dizer que se crê ou não é um truísmo que chega a ofender os(as) católicos(as). Aquele “ou não” do “discernimento”, suscitado no capítulo anterior, é o resultado dessa certeza inicial. A “Verdade” é uma verdade necessária, em lugar de uma “verdade” contingente. A primeira não pode ser diferente do que é, qual seja, não depende da vontade humana. A segunda pode ser diferente do que é (Holbraad, 2003). A “libertação” é definida como segue: um “encontro pessoal com a Verdade”, os “passos no caminho da Verdade”. Sempre que questionei Ester e Luís a respeito, formulava a proposição, juntando as peças do quebra-cabeça: “A libertação é um encontro pessoal com a Verdade, que é uma pessoa”, e ouvia de ambos, respectivamente: “Ypuan, isso é óbvio para quem crê”.

¹²⁸ Pascal Boyer entende que os conceitos “religiosos” transgridem as determinações do conhecimento intuitivo, normal, sendo, então, contra-intuitivos. Opõem-se a expectativas intuitivas desenvolvidas desde a infância - tais como a estabilidade das distinções entre plantas, animais e pessoas - porque misturam as qualidades inerentes a cada um desses seres: espíritos, então, podem ser materializados, os objetos materiais espiritualizados, os animais podem comportar-se como pessoas etc. (Boyer, 2001, pp. 57-60).

Peço, de novo, a atenção do(a) leitor(a). Se “falar de [ou “sobre”] algo” é “desvelar, descrever, demonstrar” e “falar a” é “causar efeito sobre o outro” (Cassin, 2010, p. 14), onde começa e termina a intenção quando o que é dito não se separa do enunciador, não se origina exclusivamente nele e, simultaneamente, o vincula àquele que o escuta? Essa foi a lição de Irmã Maria, de Ricardo, de Francisco e de Clarisse. Inicialmente, quem escuta são outras pessoas, Deus, o demônio, os(as) santos(as), a Virgem Maria, os anjos etc.. A complicação encontra-se na definição de “audiência”. Determiná-la não é tão simples devido a essas vizinhanças. Luís diz que a “*Verdade liberta*” e, em geral, a “*Verdade é uma pessoa*”, logo “*falar da Verdade*” e “*falar a Verdade*” é manter o compromisso com Deus, já implicado na enunciação, com a pessoa que escuta e, em acréscimo, afastar o demônio. Estou afirmando que a “*Verdade*” cria vínculo: “Não é o destinatário que é seduzido pelo destinador. O destinador, o referente, o sentido não estão menos sujeitos à sedução exercida do que o destinatário” ([Jean-François] Lyotard *apud* Cassin, 2010, p. 32).

Se o Espírito Santo “sopra onde quer” (João, 3, 8), o ensino que provém dele não tem, como gosta de dizer Luís, ao se referir à RCC, “*cabresto*”. A imprevisibilidade do ensino e da “*libertação*” são as próprias maneiras de seguir a “*caminhada com Jesus*” e explicitam um fator de “*comunhão*”, de aliança, que está presente nos modos de “*vinculação*”. Esse pacto tem um sentido bíblico forte desde o Antigo Testamento, a aliança de Javé com o povo hebreu, e é atualizado no Novo Testamento com a “*Nova Aliança*”, a Eucaristia: “Tomou em seguida o pão e depois de ter dado graças, partiu-o e deu-lho, dizendo: “Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim”. Do mesmo modo tomou também o cálice, depois de cear, dizendo: “Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós...” (Lucas, 22, 19-20).

Essa condição na vida dos meus amigos não permite que se insista em formas individualizantes de “*conversão*”. Não é o caso de afirmar que isso não tem o seu rendimento em outras situações etnográficas, todavia não se deve ignorar que a centralidade da “*comunhão*”, da aliança, encontra-se no encontro pessoal com Deus, que é Pai. Contesta, de certa maneira, as tentativas que, em lugar de se deter nesse pacto, posicionam tal encontro na produção da autonomia, da “*autotransformação*”.

É preciso arriscar-se fora da “*afirmação normal* [no original, “*normal statement*”]” (Cassin, 2010, p. 23), que pode ser verdadeira ou falsa em frases como “o copo está na mesa”, a “*Bíblia está aberta*”. Demorar-se nela submeteria aquilo que meus amigos dizem ao “falar sobre [ou “de”]” (“*verdade*”/“*Filosofia*”), à posição do

observador, apresentando suas enunciações, por redução, como “falar a” (“persuasão”/“Retórica”). Na antropologia, a “normalidade” é passível de ser problematizada através dos conceitos de entextualização, *self*, disciplina, poder, autoridade etc.. Abaixo notaremos que são acionados para preencher as lacunas nos momentos em que o indivíduo, como medida de todas as coisas, é deslocado.

2.4 Como se pode “contar três”? Alguns problemas relativos à fenomenologia e ao poder

Na última seção, explicitarei a importância de “contar três”. Recorri à teoria dos atos de fala, uma vez que era preciso elucidar os modos de “vinculação”. As considerações de Cassin designaram uma terceira instância que estaria fora do “regime normal do sentido”: “falar por falar”. Estabeleci que o análogo que deveria tomar a nossa atenção, partindo dos(as) católicos(as), eram as seguintes expressões: “falar junto com” e “a partir de” Deus. Desviamo-nos assim de uma supressão que nos limitaria. Retorno, rapidamente, a Clarisse. Se a noviça assinala que “*Deus sabe por que a gente consegue falar pra [para] uns; e pra [para] outros, não*”, não parece apropriado supor que haja uma divisão e tampouco uma sobreposição entre “falar sobre [ou “de”]” como “verdade” e “falar a” como “persuasão”. Busco agora me voltar a isso.

Ir adiante com a divisão e/ou com a sobreposição seria, para marcar o meu afastamento, posicionar a partilha/testemunho/pregação com Clarisse em um “gênero de linguagem ritual” (Csordas, 1994, p. 59), cujas características isoláveis me permitiriam apenas “contar dois”: o locutor e o ouvinte. Este é persuadido por aquele, de modo que a conceptualização do “terceiro” é excepcionalizada como um “totalmente “outro”” ([Rudolf] Otto *apud* Csordas, 1994, p. 24), um viés analítico deliberadamente fenomenológico.¹²⁹ Distanciar-se dela, indo em direção à “des-ontologização” desse “terceiro”, pode levar à inevitabilidade da “(...) historicidade [des-essencialização] dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em sua totalidade à razão histórica” (Agnolin, 2008, p. 22, colchetes meus). O ápice da questão está nas noções que são seus desdobramentos ou produtos: exemplaridade, disciplina, poder, autoridade

¹²⁹ Jack Katz e Thomas J. Csordas (2003) pontuam que a “fenomenologia cultural” surge no seio da crise da representação ou da etnografia inserida no período modernista (Ardener, 1985) da disciplina. Pode ser definida como “(...) a preocupação em sintetizar a imediatidade da experiência encorporada (*embodied*) com a multiplicidade do significado cultural em que estamos sempre e inevitavelmente imersos” (Csordas, 1994, p. VII; grifos nossos). A abordagem já fora problematizada por Csordas no seu famoso ensaio relativo ao “paradigma do *embodiment*” (Csordas, 1990).

etc.. Estou afirmando que a ênfase no “terceiro” é, na primeira posição, superestimada; na segunda, subestimada. O resultado é insatisfatório, não tanto porque não se “contam três”, mas pelo modo como se realiza a operação, uma vez que o “terceiro” é incorporado como um resultado de “falar sobre [ou “de”]”, de “desvelar”, de “demonstrar”. Peço ao(à) leitor(a) que atente para o seguinte: trata-se novamente da mesma direção na qual o “conhecimento” e o “autoconhecimento” se movimentam como produções internas.

Proponho que essa ênfase no interior, que destaquei ao longo do capítulo, é uma refração da própria teoria moderna concernente ao indivíduo nos assuntos da religião. Faço aqui mais uma ligeira modificação no andamento da análise. Vimos nas últimas páginas que um dos proveitos da contagem para além do princípio aristotélico do “terceiro excluído” é que não passa a haver nada de contra-intuitivo em se “falar junto com” e “a partir de” Deus. Permaneci com as duas expressões porque especificam qualidades gerais dos conceitos dos(as) católicos(as) com quem convivi e que afluem nas enunciações “*Estar na caminhada*”, “*afastar-se da caminhada*”, “*o demônio leva para distante de Deus*”, “*voltar a estar perto do Pai*”, “*sentir a presença de*”, “*sem Deus, nós não somos nada*” etc.. As enunciações implicam proximidade e distância, presença e ausência. Essa dimensão corriqueira na vida dos meus amigos deve ter os seus efeitos, ainda que não esgote o problema. De fato, pode-se “contar três” de outras formas. Apontei brevemente duas. Para continuar a relatá-las, lanço mão de mais uma descrição da teoria, com a finalidade de investir contra elas e enfatizar mais um elemento da problemática que estou atacando: como pensar a “*libertação*” afastando-se do indivíduo autônomo.

Há duas formas recorrentes de atacar o problema do “terceiro”. A primeira pode ser introduzida por meio de uma pergunta: como se “contam três” partindo da excepcionalidade do “terceiro”? Csordas (1997) organiza uma tipologia por meio dos termos que realçam a “sacralidade da *performance*” (Csordas, 1997, p. 181), ao revés da “(...) comunicação ritual inter-humana” (Csordas, 1997, p. 181). A sacralidade encontra-se, na sua análise, em dois gêneros, a “profecia” e a “oração”, que “(...) entextualizam (Bauman and Briggs 1990) a relação entre humano e divino e não entre humanos” (Csordas, 1997, p. 181).

Apoiando-se também na antropologia linguística de Richard Bauman e Charles Briggs, Keane (1997) chega à conclusão de que a autoria, o índice de uma comunicação, manifesta-se de modo variado na “linguagem religiosa” em “termos de agência”

(Keane, 1997, p. 62). A “entextualização”, em poucas palavras, pode ser definida enquanto o deslocamento do discurso. Este, quando é transformado em “texto” e posteriormente “performado” em outro “contexto”, atualiza as especificidades do “contexto” original em que foi realizado. O discurso marca o que é enunciado, dando a entender que “(...) diminui o controle [imediato] do falante sobre a enunciação” (Keane, 1997, p. 63, colchetes meus). O controle é tematizado porque a “fala ritual” (Du Bois *apud* Csordas, 1997, p. 212; Du Bois *apud* Keane, 1997, p. 63) suscitaria, para além das enunciações cotidianas das quais o “eu” seria o *locus*, um terceiro que o ofuscaria na comunicação entre humanos, ou seja, entre um “eu” e outro “eu”.¹³⁰

A questão aqui é da seguinte ordem: a *performance* modificaria a experiência devido ao caráter extraordinário da comunicação em que “(...) Deus é um participante [na oração e na profecia]” (Csordas, 1997, p. 181, colchetes meus). A autoria é o que está em questão. Nas páginas anteriores, quando me remeti à autoria entre os meus amigos, não foi preciso recorrer a um ritmo não ordinário da vida para lidar com aqueles modos de “vinculação”. A presença de Deus é uma questão do “*caminhar*”, do “movimento”.

A presença do “terceiro” autônomo é ligada conceitualmente à “entextualização”, em face do “texto” e do “contexto”: “[c]ertas partes da escritura, tais como o Sermão da Montanha de Jesus Cristo e o Pai Nosso, são tomadas por muitos crentes para reproduzir palavras que foram originalmente ditas em um contexto particular” (Keane, 2008, p. 120, colchetes meus). O próprio Keane equipara a “entextualização” a um “descentramento do discurso” (Keane, 2008, p. 120). Em todo caso, a distinguibilidade do terceiro nesse “descentramento”, entre os(as) católicos(as), não dependeria de um conceito exógeno como o de “entextualização”. É um assunto relativo ao “*discernimento*”, à “distinção”, pois é crucial saber se algo vem de Deus ou do demônio ou do “*humano da pessoa*”.

A segunda forma de atacar o problema do “terceiro” pode ser instaurada também por meio de uma pergunta: como se “contam três” partindo da historicização do “terceiro”? Essa é a posição de Talal Asad (2006, 2010 [1993]), cujas ponderações levam a uma ênfase exacerbada na “disciplina”, na “autoridade” e no “poder”, de maneira que a “religião é criada” através de “discursos autoritativos” e “processos

¹³⁰ O aspecto não ordinário dessas manifestações “(...) pode incluir dispositivos linguísticos e de performance (...) por meio dos quais o animador pode ser distinguido do autor, porque permite que trechos de discurso sejam removidos de um contexto e reposicionados em outro como discurso indireto” (Keane, 1997, p. 63).

autoritativos” (Asad, 2010, pp. 268-269). A definição termina por ser a que segue: “(...) a religião exige uma prática autorizada e uma doutrina autoritativa, e [que] sempre há uma tensão entre elas – às vezes irrompendo em heresia, a subversão da Verdade – o que tende a sublinhar o papel criativo do poder institucional” (Asad, 2010, p. 269, colchetes meus).¹³¹

Asad postula que aquilo que é moderno na religião é o deslocamento da “disciplina”, por meio da relação entre poder e verdade, para a “crença”, a “consciência” e a “sensibilidade”. Estas teriam tomado, no período pós-Reforma, o lugar da “disciplina” (Asad, 2010, p. 269). A mudança seria notada em algo a que Santo Agostinho dera uma importância menor: as “convicções dos praticantes” (Asad, 2010, p. 269) e a falta de sinceridade na “conversão” ([Owen] Chadwick *apud* Asad, 2010, p. 279, n. 14). A imagem que apresenta acerca dessa diferença é reveladora acerca da “disciplina” no sentido agostiniano: “Não foi a mente que se moveu espontaneamente em direção à verdade religiosa; foi o poder que criou as condições para que esta verdade fosse experimentada” (Asad, 2010, p. 268). Asad conclui que o “poder” só adquire sua dimensão religiosa devido ao fim a que se destina: “Para Agostinho era bastante claro que o poder, efeito de toda uma rede de práticas motivadas, assume uma forma religiosa em razão do fim a que se dirige, pois os eventos humanos são instrumentos de Deus” (Asad, 2010, p. 268). O “terceiro” tem configurações opostas em Asad: de um lado, a “disciplina” medieval; do outro, a “crença” e o “simbolismo” modernos (Asad, 1988, p. 87). Mesmo assim, é possível verificar que o ponto de partida da análise encontra-se, exatamente, no mundo moderno, onde, volto a afirmar, o “eu” é o *locus* da experiência.

Meus amigos diriam, “junto com” e “a partir de” Deus, que a “disciplina” e a “autoridade” dão lugar, respectivamente, à “obediência” e ao “amor”. Deve-se argumentar que a inadequação da análise redundaria no confinamento do problema, tratando-o da maneira que Asad empreende ao subsumir “obediência” e “amor” ao “poder”. Novamente, a opacificação do “terceiro” se desenvolveria por meio da produção de um conhecimento cujo ponto de partida é o “sobrevoo”.

¹³¹ Asad, diga-se de passagem, adverte que sua análise relativa ao Cristianismo não deve ser denegada porque aparentemente suscita, para os(as) leitores(as) mais apressados(as), tanto “(...) um viés autoritário, centralizador e elitista (...)” quanto esfumaria os coletivos que não puderam ser “(...) completamente controlados pela ortodoxia da igreja” (Asad, 2010, p. 278). Ele insiste que a discussão tampouco é irrelevante para “(...) os cultos não disciplinares” (Asad, 2010, p. 278). O valor da análise de Asad é heurístico, porque acentua a diferença entre medievo e modernidade, atacando um aspecto fundamental da última: a subjetividade. O problema, a meu ver, é atinente ao ponto de chegada do argumento, o que tento expor nas próximas páginas.

As duas maneiras coincidem em um ponto geral: o aspecto constitutivo da subjetividade enquanto um problema da análise secularista da religião. A diferença, no entanto, é que o conceito de “entextualização”, em Csordas e Keane, é acionado como um lenitivo para enfrentar o decréscimo da ação de um sujeito autônomo e moderno em momentos não-ordinários. O poder, em Asad, volta-se à própria constituição desse sujeito interior. Sua preocupação seria descrever a genealogia da internalização da religião. Ambas as formas não observam o aliançado com Deus e negligenciam, consequentemente, a relevância do que a autonomia, como ponto de partida, tende a obscurecer. Em outras palavras, deixa-se de lado que desde sempre “(...) o que se tem são relações, e entidades que são os produtos de relações” (Strathern, 1999, p. 170). Strathern nesta breve passagem está fazendo um contraponto entre a individuação que precede a relação na teoria da descendência (Alfred R. Radcliffe-Brown) e a negação de tal princípio na teoria da aliança (Claude Lévi-Strauss). Csordas e Asad, em suas respectivas análises, também partem do primado do indivíduo como termo em face das relações. Podemos assinalar abduktivamente que a conexão não-óbvia (Velho, 2007b, p. 328) encontra-se em mundos cuja teoria principal é a sua construção desde o interior.

Não podemos prosseguir com Csordas devido a sua ênfase nos efeitos narrativos da partilha, do testemunho e do ensinamento que incidem na modificação em uma unidade isolável, o *self*. Este é “reflexivo” ou “(...) caracterizado pela reflexividade” (Csordas, 1997, p. 182) e pela “capacidade de autotransformação” (Csordas, 1997, p. 182). Esse parece ser o problema do conceito de ritual de Csordas, pois conjuga *self*, texto e seus conceitos correlatos: indivíduo, cultura, textualização etc.. Aliás, a limitação fica mais explícita quando insiste: “O resultado dessa dialética entre *performance* de eventos e interação não-ritual é a mistura progressiva dos dois, o que eu tenho descrito como a ritualização da prática” (Csordas, 1997, p. 201, 2011) a partir do “*self* sagrado” (Csordas, 1994). O descentramento do “eu” é pensado como um acontecimento excepcional em um mundo, o norte-americano, que tem o indivíduo e a individuação como instâncias primárias e essenciais.

Distanciamo-nos de Asad porque não escapa do exagero de fazer do poder o “primeiro motor” (Veyne, 1976 [1974], pp. 64-67) que engloba e transforma, inadvertidamente, em “(...) sanções (o fogo do inferno, a morte, a salvação (...)) (...) [as] atividades disciplinares das instituições sociais (família, escola, cidade, igreja (...)) e dos corpos humanos (jejum, prece, obediência e penitência)” (Asad, 2010, p. 268, colchetes meus). Não estou afirmando que esses conceitos não tenham rendimento em outras

etnografias, porém têm um alcance limitado entre os(as) católicos(as) com quem tenho intimidade. Por ora, deixemos Asad e Csordas. Voltemos a Keane.

O problema torna-se etnograficamente visível quando Keane deixa entrever em sua monografia uma dimensão inesperada do conceito de “entextualização”. Ele analisa o encontro entre missionários calvinistas e os Sumbanese da Indonésia. A “(...) objetificação da linguagem”, entre os últimos, ocasionou “problemas morais” (Keane, 2007, p. 15). Os ilhéus de Sumba lançaram mão das “(...) escrituras como uma ferramenta para a divinação, com o intuito de que suas orações tivessem efeitos materiais, assim como acentuaram a dependência de modos de dizer formulistas ou retóricos” (Keane, 2007, p. 15). Os calvinistas, por seu turno, colocavam as palavras em outra grandeza, enfatizando que

“(...) eram expressões meramente externas de pensamentos internos. Os perigos colocados pela linguagem entextualizada deveriam ser, na realidade, constrangidos pela norma da sinceridade. As palavras deveriam ser contextualizadas em relação à intenção do orador de transmitir ideias. A norma da sinceridade e suas ramificações morais dependem da ideia de que a linguagem podia ser transparente, que podia ser um veículo claro e direto para a comunicação de pensamentos de uma pessoa para outra” (Keane, 2007, p. 15).

Essa breve exposição pode ser acompanhada de uma pergunta: como se “contam três” partindo da “*Verdade*” do terceiro? Notemos, em primeiro lugar, que o “terceiro” é uma preocupação relativa à “linguagem ritual” e à “linguagem religiosa”. Em mundos cristãos bem distintos como os que Csordas, a que retrocedo novamente, e Keane estiveram, a “entextualização” opera, em segundo lugar, em dois sentidos. No caso dos católicos carismáticos norte-americanos, marca dois gêneros de “linguagem ritual” que esvaziam de maneira positiva, desejável, o locutor de “agência”: a “oração” e a “profecia”. No caso dos calvinistas, delimita o contrário: a negatividade indesejada da “perda da agência”. A diferença que aponto aqui entre protestantes e católicos é demasiadamente artificial. Clara Mafra (2014) destaca em seu estudo entre membros da Assembleia de Deus, na região metropolitana do Rio de Janeiro/RJ, que a distinção entre “sinceridade” (“a busca por autonomia pessoal”) e a “santidade” (a busca por “participação” na natureza divina) (Mafra, 2014 [2011], *passim*) não são estanques. Em terceiro lugar, produz uma limitação porque expõe a “terceira” dimensão, a divina, por meio de atos de fala que não são ordinários, uma vez que se opõem à premissa geral dos mundos dos quais Keane e Csordas provêm que, torno a enfatizar, dá preeminência ao sujeito interior.

2.5 Juntando as peças do quebra-cabeça, ou como se remeter à religião e ao parentesco

Proponho alguns elementos que nos facultam juntar as peças do quebra-cabeça: o primeiro é que a relação está presente desde o momento em que consideramos que meus amigos têm um “*encontro*” com Deus. O segundo tem a ver com o próprio modo da relação que se materializa na “*Comunhão*”. O terceiro é que esta pode ser encarada como uma “comunhão”, uma aliança, em que a presença do Pai cria, conseqüentemente, os “irmãos” e as “irmãs”, assim como introduz uma forma de conhecimento: o “*discernimento*”, a “*distinção*”, por meio da “*abertura*”. Nos modos de “*vinculação*”, por conseguinte, “fala-se junto com” e “a partir de” Deus. O quarto diz respeito ao conhecimento como “*encontro*” que se torna visível na celebração eucarística em que se “toma parte em”. O quinto concerne ao próprio contraste que se estabelece quando a teoria toma como *a priori* um desenvolvimento do Cristianismo: o Protestantismo, no qual a individuação tomou sua forma moderna.

Os conceitos que tentam evadir-se da individuação moderna deveriam problematizar outros. Torno a abordar a “sinceridade” (a transparência entre a enunciação e aquele que enuncia, pois se trata de um sujeito interior), o “ritual” (o componente simbólico e textualizável da ação) e a *performance* (a ação ritual propriamente dita) como conceitos com os quais os(as) antropólogos(as) “estão em casa”. A partir das análises mencionadas, é possível asseverar esses conceitos detêm qualidades secularistas e são, por assim dizer, oriundos de certas ressonâncias da Reforma Protestante.

Desejo enfocar que não passa despercebido de Austin o problema da “sinceridade”: “(...) temos a tendência a pensar que a seriedade das palavras advém de seu proferimento [enunciação] como (um mero) sinal externo e visível [audível], seja por conveniência ou outro motivo, seja para fins de informação, de um ato interior e espiritual” (Austin, 1990, p. 27, colchetes meus). Ele censura a insistência que a exteriorização de uma enunciação corresponda a uma “(...) descrição *verdadeira* ou *falsa* da ocorrência de um ato interno (...) [das] profundezas invisíveis do espaço ético (...) A exatidão e a moralidade estão, ambas, do lado da simples afirmativa de que *nossa palavra é o nosso penhor*” (Austin, 1990, p. 27, colchetes meus).

O “terceiro” que Austin traz à baila é justamente a forma como as intenções transparentes e o conhecimento, transparente para si mesmo, eliminam as possibilidades

“não sérias”, as que escapam da relação entre “sentido” (“nomear”) e “referência” (“referir”) (Austin, 1990, p. 87). Keane, que cita Austin, menciona algumas: “(...) imitação, sarcasmo, insinceridade (...) magia, adivinhação, ou, digamos, as formas demoníacas de citar as escrituras” (Keane, 2007, p. 15).

Os(As) católicos(as), como disse na Introdução, seriam acusados de “ritualistas” e “insinceros” pelos protestantes (Gell, 1998; Meyer, 1999; Engelke, 2005; Cannell, 2007; Lindhardt, 2011; Houtman & Meyer, 2012), pois circunscreveriam sua fé à materialidade dos sacramentos. Ademais, desconsiderariam na celebração eucarística a responsabilidade moral do celebrante, da sua “sinceridade”. A própria presença de Deus no altar independeria do estado interior do sacerdote. Mesmo que ele considerasse inferisse que se trata de algo “simbólico”, não anularia, meus amigos diriam, a realidade da Eucaristia, da “Comunhão”. A onipresença de Deus nas coisas criaria a “mistura” que os protestantes negariam.

Alcunhar a missa de “ritual” é, entretanto, um acento artificial, porque entre os(as) católicos(as) a missa recebe a denominação de “rito”, criando um contraste interest específico com o “ritual”, que seria realizado no “*Ocultismo, no Esoterismo, no Espiritismo, na Maçonaria*”. Não é exagero afirmar que o “ritual” é um atributo do “outro”. O “ritual” opunha-se ao “rito” porque, ao contrário deste, me falavam, era “desorganizado”. O último segue a liturgia disseminada pelo Catolicismo. Sempre me apontavam: “*Ypuan, a mesma leitura do dia [na missa] é feita em todas as igrejas do mundo*”. Definir-se como católico(a) aqui é também realçar uma “tradição”, a “riqueza da Igreja”, o que se confunde com o “rito”.

Lembro-me de estar caminhando com alguns missionários celibatários, Rafael, Valter, Valdemar e Agostino, na noite do dia 23 de novembro de 2013. Toquei no assunto relativo à distinção entre rito e ritual. Sem demora Agostino, o frei que nos acompanhava, lançou mão do seu telefone celular de última geração, que ganhara de uma missionária, e faz uma breve busca na *Internet*. Terminou por acessar um sítio da maçonaria, mas tudo era inconclusivo. Íamos dormir na rua.¹³²

O propósito daquela Pastoral era estar mais próximo dos “irmãos de rua”, pois no aprendizado missionário a “*dor do outro tem de doer em você*”. Essa forma é

¹³² Acessar uma página eletrônica da maçonaria é menos importante do que delinear que, no interior da Missão, temia-se que algum maçom se tornasse missionário. Posso antecipar que a maçonaria era uma adversária declarada desses católicos(as) tanto pelo Ocultismo quanto pelos emprego dos recursos financeiros para controlar paróquias. No capítulo cinco, retorno mais uma vez ao assunto, assim como ao pernoite ao relento.

radicalmente empática. É exclamada também como uma “*inquietação no coração*”. Redunda no “*chamado para caminhar com Cristo*”. Em geral, o “irmão” e a “irmã” revelam-se por meio dessa relação primeira com o Pai. No dia seguinte, estivemos com Luís na Pastoral de Rua, e mencionei a questão. Ele afirmou que a diferenciação entre o rito e o ritual é uma “*coisa do povo. A palavra ritual está presente nos documentos da Igreja*”. Em todo caso, sempre prevaleceu o substantivo rito para designar a missa e as suas distinções locais, no mundo católico, entre os “*ritos romanos ordinários* (o majoritário no Brasil)” e “*tridentino* (celebrado em latim e em voga antes da reforma do Concílio Vaticano II (1962-1965))”, o “*rito greco-melquita católico* (ou bizantino)” etc.. Estive nos três com os(as) missionários(as).

A “*performance* de um ritual” é uma expressão problemática enquanto descrição do ato ou declaração do que se está praticando. É desconcertante imaginar que, sem mais, alguns dos meus amigos dissessem em suas orações por outras pessoas que “*começariam o ritual*”. Não estou desconsiderando que o vocábulo esteja presente no seu léxico. Não estou sugerindo que não haja alguma diferença quando o conceito é mencionado na literatura antropológica. Importa é que a gênese do conceito¹³³ parece levar ao simbolismo que é negado pelos meus amigos, pois não há nada de “*metafórico*” ou “*figurativo*” (Wagner, 1986) na Eucaristia, que é real, em lugar de simbólica.

Cassin, a quem retrocedo agora, aponta que a marcação austiniana do “*performativo*” não é tão distinguível da asseveração comum atribuída ao substantivo *performance*¹³⁴, porém delimita de maneira esclarecedora que este abrange conjuntos semânticos variados: “(...) o esporte (performance-record), a técnica (performance-rendimento de uma máquina), a psicologia (teste de performance), a linguística (performance/competência) e a arte moderna (performance-happening-sem esquecer a apresentação teatral, acepção possível em inglês)” (Cassin, 2010, p. 21). Acrescento a religião, embora nesta a “*performance*”, geralmente, termine por se apoiar nos subconjuntos lexicais da técnica, da psicologia, da linguística e da arte modernas. Não desejo definir uma *performance* propriamente religiosa.

Se considerarmos que o “(...) ato de fala (...) não é o ato de falar, mas o ato em que se fala, o ato que se enuncia” (Cassin, 2010, pp. 19-20), a ênfase normativa na “*performance*”, isto é, em uma “*performance religiosa*”, teria de ser repensada. Não

¹³³ Esclareço a questão abaixo, ainda que a retome com mais vagar no quarto capítulo.

¹³⁴ O “*performative*”, “*performativo*” é um neologismo austiniano. A tradução literal seria “*realizativo*” (Nota do Tradutor *apud* Austin, 1990 [1962], p. 25).

deveríamos, igualmente, correr do conceito de “comunicação” como o “Diabo corre da Cruz” por conta da sua identificação com o cientificismo (Velho, 2005, p. 300). Em geral, a comunicação não tem uma relação necessária com a equivalência entre interior e exterior, verdadeiro e falso e, igualmente, com o que a torna plausível, a transparência. Não deve ser reduzida à “transmissão da informação”, tal como sugere Latour (2004). Preferencialmente, “(...) é de se perguntar por que não aderir a uma imagem mais generosa da comunicação (...) [P]or que não aderir aos anjos, às “preposições de Deus” [?] (...)” (Velho, 2005, p. 300, colchetes meus).¹³⁵

A partir de Austin, é possível contemplar que as condições de realização da enunciação estão na “felicidade” e na “infelicidade”. Os dois conceitos não nos interessam tanto quanto a introdução de um “terceiro”. Se seguissemos com Austin, seríamos levados muito longe porque a insinceridade corresponderia, entre outras coisas, ao “abuso linguístico” (Austin, 1990, p. 54) por meio da “promessa” que se faz “(...) sem a intenção de cumprir o prometido” (Austin, 1990, p. 53). Austin define essas enunciações como “vazias” (Austin, 1990, p. 55).

Voltando a Clarisse, na rua, e a Francisco, na “sala”, não posso afirmar que a noviça foi “sincera” e o frei “insincero”. Além disso, suas falas não foram “rituais”, nem tampouco “religiosas” e, menos ainda, protagonizaram uma *performance*. A intervenção do demônio na relação com Deus desencadeou a “*exortação*” de Clarisse a mim e o malogro da “*perpetuação*” de Francisco. Ester diria, no final do ano de 2014, que o último “*caiu em uma tentação. O Diabo revelou o seu pecado*”. A incompletude da intenção do ex-celibatário exige que atentemos para o seu insucesso, assim como me detive em Clarisse quando me “precaveu” acerca da astúcia do demônio. Este poderia encontrar uma “*brecha*” por meio da tese, caso me deixasse inebriar pelo orgulho. No mundo dessas pessoas, como apontei na Introdução, não há nada que esteja “fechado”. Em suma, “*Deus está em tudo*”, e o demônio “*pode estar em tudo*”.

Não foram elementos contextuais que levaram Francisco a deixar o celibato e, igualmente, não se tratava de uma disciplinarização do meu ânimo na advertência de Clarisse. Insistir nisso seria meramente a introdução de um “terceiro” que reforçaria uma contagem de dois: o antropólogo “fala sobre [ou “de”]” (demonstra a partir do contexto e da interiorização) enquanto Francisco e Clarisse “falariam a” (persuadiriam).

¹³⁵ Latour não fixa um contraste mecânico entre “Ciência” e religião, mas “[c]uriosamente, a insistência na distinção entre os regimes de enunciação tende de certo modo a lembrar mais a purificação moderna, que Latour renega, do que a mistura não-moderna, à qual procura se associar” (Velho, 2005, p. 299).

Os “terceiros”, sob a forma do contexto e da interiorização, são meramente as reatualizações do “falar sobre”, de um saber transparente e informativo – neste caso, sim, cientificista (Latour, 2004; Velho, 2005).

Se considerarmos que Francisco e Clarisse “falam junto com” e “a partir de” Deus, não causa espanto que o demônio crie todo tipo de obstáculo para o que é enunciado nessas partilhas. Francisco voltaria a ser técnico em manutenção de computadores, continuaria na Missão e, pouco tempo depois, seria pai de gêmeos. Eu tive de lidar, desde então, com aquela astúcia, retraindo o meu entusiasmo em vários momentos. Alcanço, assim, o propósito de expor como estou “contando três”.

Permito-me um exagero para distender o que disse acerca da sinceridade, do ritual e da *performance*. Se meus amigos são chamados de “ritualistas”, reside em tal acusação, como disse acima, uma repercussão da Reforma: a “crença correta” deve ser mais valorizada do que a “prática correta” (Asad, 1988, p. 76). Asad, ainda que insista na “disciplina”, tem uma posição interessante a respeito do conceito de ritual, assim retorno a ele. Postula que a “(...) transformação dos ritos de disciplina em símbolos (...)” foi um dos motivos que transformaram a cultura em um texto a ser lido (Asad, 1988, p. 87). A doutrina da Reforma elabora a oposição entre “signo externo” (objeto) e “significado interno” (sujeito) (Encyclopaedia Britannica *apud* Asad, 1988, p. 76). Asad considera que a imaginação teórica de que “(...) símbolos precisam ser decodificados” tem a ver com “(...) a preocupação de estabelecer autoritativamente o significado das *representações*, onde as explicações oferecidas pelos discursos indígenas são consideradas etnograficamente inadequadas ou incompletas” (Asad, 1988, p. 77).

A insuficiência das conceptualizações “nativas” cria um impasse epistemológico, posto que as coisas têm de, primeiramente, ser “(...) construídas como simbólicas” [desmaterializadas] para, secundariamente, tornarem-se interpretáveis e, além disso, é o etnógrafo quem “identifica” e “classifica os símbolos” (Asad, 1993, p. 78, colchetes meus). O ritual e sua *performance* são dispositivos conceituais produzidos em circunstâncias em que a individuação está obscurecida, não obstante partam dela como técnica social de produção (Strathern, 2014a, p. 138) do conhecimento. O ritual, além de suscitar noções de ordem e de organização, atualiza canonicamente um sistema ou estrutura social que independe do indivíduo, que o determina. Não custa afirmar, mais uma vez, que a religião enquanto um todo “lá” contrasta com a sua condição de parte “aqui”. Esse é um dos efeitos mais do que repetidos da “tese da secularização”. Se tratarmos a “religião” como uma “escolha individual” em uma pletora de opções, não

surpreende que sua característica de pacto, de aliança, tenha perdido a força. A qualidade do vínculo abrangido pela “escolha” tornou-se menos a questão a ser problematizada do que o manancial a partir do qual se pensa o que é a religião no “nosso” mundo: o indivíduo.

Essa individuação encontra alguma ressonância no parentesco euro-americano. Roy Wagner (1986) sugere que a metaforização da transubstanciação tem uma relação figura-fundo tanto com a formulação do parentesco em David M. Schneider quanto com a hierarquia conceptualizada por Louis Dumont.¹³⁶ Ele os inter-relaciona porque heurísticamente revelam a submissão da “hierarquia” dumontiana ao “individualismo” schneideriano. A Reforma e sua ênfase na “(...) natureza figurativa da eucaristia cristã” (Wagner, 1986, p. 96) criou a possibilidade de que posteriormente Deus estivesse na consciência do fiel através da fé. Confinou à mente e à alma uma relação que se dava “em tudo”, holisticamente. Wagner, ao mencionar isso, relembra que a conjugação entre direito (invenção) e natureza (descoberta), que diz respeito ao parentesco euro-americano, mantém uma preocupação ainda cristã com a “(...) mediação de dualidades básicas (...) com a transformação do sangue e da substância” (Wagner, 1986, p. 96).

A interioridade da “crença” corresponde à opacidade de se pensar o tipo de parentesco que é feito quando se convive com pessoas em que a revelação da germanidade universal é a decorrência da relação com o Pai, com Deus. O problema, a meu ver, é que há uma junção não-óbvia da indeterminação oriunda dos fatores pessoais de escolha na feitura de novos “núcleos domésticos” com a norma da sinceridade, pois as duas se referem à “autotransformação” (Keane, 2007, p. 179), quer em provedor(a) de uma família, quer em uma pessoa “livre” de “crenças obsoletas”. O potencial da mudança individual seria, enquanto um elemento dado, um resquício do Protestantismo, e colocaria o indivíduo na origem da “escolha” quando o parentesco aparece

¹³⁶ Wagner aponta que o triângulo interno, inscrito no “triângulo mediativo da cristandade latina” (o “homem” e a “eucaristia” estão nas bases de um triângulo equilátero, ao passo que Deus está no vértice (Wagner, 1986, p. 97)), produz as seguintes correspondências: Deus criou a natureza; o homem, a sociedade; a eucaristia, o símbolo (Wagner, 1986, p. 98). Ele aponta que a eucaristia medieval hierárquica e a epítome do símbolo igualitário de David M. Schneider contêm uma a outra, não obstante, no mundo moderno, a primeira seja fundo e a segunda seja figura (Wagner, 1986, p. 99). A reversão ocidental, conforme Wagner, ao contrário do que acontece com os Daribi, da Papua-Nova Guiné, não é articulada ritualmente, mas temporalmente. Em outras palavras, a reversibilidade entre figura e fundo no mundo ocidental ocorreu pela ofuscação do triângulo mediativo da cristandade latina (fundo) pelo triângulo mediativo da secularização (figura). Ele toma como síntese disso *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Max Weber (Wagner, 1986, p. 99).

relacionado à religião.¹³⁷ Isso passou despercebido por outras existências cristãs não tão apegadas ao indivíduo. Não é necessário recorrer à hierarquia (Duarte, 2006) como outra reversão figura-fundo quando o individualismo esmaece.

A justaposição de sinceridade e escolha de um cônjuge corresponde a duas dilatações da individuação. O parentesco concernente à filiação a Deus é obscurecido, em primeiro lugar, pela biologia, uma vez que “irmão não se escolhe”. Em segundo lugar, é enevoadado pelas ciências sociais, pois é um epifenômeno de alguma coletividade: a sociedade, a comunidade de fé etc.. Ao fim e ao cabo, tem um valor imaterial em face da biologia, da política, do Estado, da psicologia, da economia etc.. No estudo do parentesco, o “irmão” e a “irmã”, filhos do mesmo Pai, Deus, não são alvos de atenção cumulativa porque, para além da preeminência da indiferenciação consanguínea, são tratados como uma extensão metafórica de cunho religioso. A imaterialidade da religião - a partir da crítica secular, um desenvolvimento da Reforma -, consiste na internalidade da “crença” e na “liberdade” de escolha (Keane, 2007; Pels, 2012; Cannell, 2013). Cannell prefere designar o primado do interior sobre o exterior no mundo moderno de “secularidade protestante” (Cannell, 2013, p. 235). Meus amigos, entretanto, indicariam que enxergar o “irmão” e a “irmã”, a partir da “comunhão”, seria o resultado da “Comunhão”, esta a ingestão literal do corpo e do sangue de Jesus Cristo, e que a “libertação” seria uma questão de encontro, de caminhada, de obediência.

Essa é a hipótese que é passível de delineamento quando o testemunho e a conversão são pensados, modernamente, como produtores de emancipação devido ao primado da liberdade enquanto autonomização, a mesma que pode ser verificada na constituição dos arranjos matrimoniais no nosso mundo. Estou propondo, então, que os modos de “vinculação” são produtores de outras alianças, em oposição à analogia entre liberdade religiosa e escolha do cônjuge. Em síntese, a “comunhão” não cria um sujeito autônomo. Reafirmo que “*libertar*”, por consequência, não é se afastar, se separar, se

¹³⁷ A ênfase na teoria dos grupos de descendência e no ritual, em mundos não ocidentais, talvez possa ser encarada como um legado do Protestantismo, pois instaura duas dimensões em que a “ordem” é verificável mesmo na “ausência” de formas individuais, autônomas. Não surpreende que nos últimos anos, como bem aponta Sitna Q. Uría (2013), em sua monografia acerca das rupturas e da continuidade no âmbito do parentesco entre pentecostais benineses, alguns antropólogos que estudam o Cristianismo na África refrearam a premissa de que o Pentecostalismo instaura valores associados à globalização, à modernidade e ao individualismo que dissolvem os laços de parentesco em mundos “altamente gerontocráticos” (Uría, 2013, p. 31). A imagem da ruptura radical com o passado é sobreposta outra: os “realinhamentos da ruptura” ([Matthew] Engelke *apud* Uría, 2013, p. 32), uma vez que “(...) romper com o passado não é apenas sobre romper com uma certa cultura ou “tradição”, mas também envolve o alinhamento de si mesmo com uma história cristã imaginada e a inscrição de *outro* passado” (Uría, 2013, p. 32), o que não abole aqueles laços de parentesco. Um vínculo deve ser feito quando outro é desfeito.

emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. A teoria acerca da individuação é a protestante, ao passo que os(as) católicos(as), com quem convivi, partem da “comunhão”, da partilha, da “*abertura*” etc..

É através da “comunhão” primeira com o Pai, um modo de conhecimento, que os “*irmãos e irmãs*” são “*discernidos*”, “*distinguidos*”, onde inicialmente só havia pessoas ou indivíduos. O modo pelo qual se conhece o Pai é que permite “*enxergar os(as) irmãos(ãs)*”, o que não é metafórico, ou fictício, mas salvífico.

Capítulo 3. “Mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano

... assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que me deste, para que sejam um, como nós somos um: eu neles e tu em mim...

João, 17, 21-23

No primeiro capítulo, insisti que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Comecei pela “sala”, onde fiquei por trinta minutos com Francisco. Da partilha com ele, foi possível suscitar algumas questões centrais da pesquisa sem que fosse necessário recorrer ao “contexto”. Ative-me à importância das qualidades específicas da pessoa que tem um encontro com Deus: misericórdia, perdão, amor, caridade etc..

No capítulo anterior, fomos em direção à contagem de três (Cassin, 2010). O propósito era realçar em que medida a atenção à “vinculação” seria uma forma de escapar de uma contagem de dois, a do “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17). A “*libertação*” teria a ver com a descoberta dos “irmãos” e das “irmãs”, o que se explicita na “comunhão” como conhecimento, através do testemunho, da partilha e da pregação.

Neste capítulo, busco adensar que a “*libertação*” constitui, no caso que venho apresentando, uma aliança com Deus, que é reconhecido como Pai. O assunto é fundamental. Se anteriormente o exibi por meio da especificidade dos atos de fala, agora o faço através do parentesco, da consanguinidade e da afinidade. Voltarei à “sala”, onde está a “capela”. O propósito, por ora, não é esmiuçar a disposição do cômodo¹³⁸, mas sim não perder de vista que é o lugar de onde se originaram o Grupo de Oração São Pio e a Missão Eucarística Clamor dos Pobres a partir de seus respectivos instituidores: Ester e Luís. A primeira é tia materna do segundo. As especificidades constitutivas do Grupo e da Missão têm a ver com a presença, em sentido forte, da família Lima. Ambos vêm de uma matriz carismática. É improvável me remeter à Missão sem passar pelo Grupo. Nos dois casos devemos considerar que a persistência do Carismatismo Católico tem algumas peculiaridades: seus adeptos passaram pelos

¹³⁸ No próximo capítulo, detalharei a “sala” por meio das reuniões do Grupo de Oração São Pio.

grupos de oração da RCC, oram em línguas, estimulam o culto aos santos e se mantêm precavidos e atentos para as atividades dos demônios (Jacinto, 2010, p. 34).

Problematizarei que a “comunhão” modifica a forma pela qual a autonomia é geralmente apresentada nas análises, isto é, como uma dimensão naturalizada da vida. Isso tem uma reverberação na maneira como a religião e o parentesco costumam ser justapostos, isto é, pela escolha individual, tida como aspecto geral do caráter subjetivo da vida espiritual e dos arranjos matrimoniais. Disse no capítulo anterior que ambos convergem para o “(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação” (Keane, 2007, p. 179). Como já adiantara, continuarei com a discussão.

Por uma questão de prudência, peço ao(à) leitor(a) que não desaviste que o “regime normal do sentido” não desaparece da vida dos meus amigos. A relação entre “sentido” (“nomear”) e “referência” (“referir”) ocupa o seu dia a dia (Austin, 1990, p. 87). Na Introdução, ficara subentendido que “contar três” é menos uma operação de “divisão”, de “mistura”, que do “*discernimento*”, da “distinção”. Luís assinalava que o Céu, o Inferno e o purgatório são realidades que, tal como a eletricidade, “*existem*” independentemente da “*nossa crença*”. Embora não se veja a eletricidade nos barramentos de cobre de um quadro de energia em funcionamento, o choque é inevitável quando a mão o toca. Edmund R. Leach comenta que “[os] teólogos que debatem a doutrina da transubstanciação não podem ser, com nenhum proveito, acusados de ignorar os fatos elementares da química” (Leach, 1983 [1967], p. 125, n. 6, colchetes meus). Acrescento, a partir de Luís, que não podem ignorar também os fatos do mistério divino.

A realidade do invisível não é um privilégio da “Ciência”.¹³⁹ Luís não dissolveu o “divisor”, mas “*discerniu*”, “*distinguiu*”. Estou asseverando que essas pessoas são “deste mundo” e, ao mesmo tempo, são diferentes, o que impede qualquer trivialização ou exotização da sua forma de vida. Basta dizer, resumidamente, que além de “contar dois”, “falam a” (persuasão/Retórica) e “falam sobre” (verdade/Filosofia), “contam três”: “falam junto com” e “a partir de” Deus.

No caso da “comunhão”, da aliança com Deus, a inclusão do terceiro justapõe-se à conclusão de que o “(...) parentesco [humano] só pode se estabelecer e se perpetuar por meio de, e graças a, relações de aliança. Ou seja, as relações que Radcliffe-Brown

¹³⁹ Ver nota de número 30 *supra*.

define como de “primeira ordem” [a “família elementar”] são função daquelas que ele considera como secundárias [a “conexão entre duas famílias”] e derivadas e delas dependem” (Lévi-Strauss, 2008a, p. 64, colchetes meus). A ocorrência dessa similaridade, como tenho repetido, possibilita fazer “novas inferências”, em lugar de suscitar a identidade (Bateson M. C., 1994, p. 190). O [c] de “comunhão” enquanto aliança é uma derivação do [C] de “*Comunhão*” na Eucaristia. Esta se estende à criação de um grupo de oração, à fundação de uma comunidade e à descoberta de novas maternidades e paternidades. Enfrentaremos isso nas próximas páginas.

O capítulo divide-se em seis seções. A primeira desfia a maneira pela qual Ester chegou à Igreja Católica. Alude, a todo instante, a como a família é descortinada na própria enunciação da forma como Ester “*descobriu*” o “*Jesus vivo*” em contraposição ao “*Jesus histórico*”. Em acréscimo, traz à baila que a presunção de que a “*libertação*” cria o divisor entre formas de vidas cristãs e não cristãs é inoportuna. A chegada de Ester ao Catolicismo não repercute na afirmação de que a conversão seja um evento definitivo que conduz à cessação da mudança. Ela continua a “*caminhar*”. Isso nos leva à segunda seção, na qual nos deteremos em Luís, de quem Ester é tia materna e “*mãe na fé*”. Veremos que a “*fundação*” da Missão prolonga a criação do Grupo de Oração por meio da “*caminhada*”, enquanto denominador da proximidade e do afastamento no seio da família. A terceira seção é uma tentativa de exhibir em que proporção a “*intimidade*” de Luís com Deus desembrenha o demônio. A quarta, um prolongamento da terceira, deixa entrever os parentes por meio do vínculo dado por Deus. A quinta seção, uma extensão da quarta, problematiza a “*paternidade espiritual*” de Luís como um modo de conhecimento que não pode ser equacionado com a paternidade humana. A sexta seção estende a discussão do capítulo anterior até o ponto em que é possível reparar que as noções de “*descoberta*” e de “*invenção*”, revistas nos estudos recentes do parentesco, estão, como já lembrava Schneider, “(...) inscrita[s] na teologia cristã” (1995, p. 222, colchetes meus).

3.1 Ester

Quando conheci Ester, no ano de 2013, ela ainda tingia os cabelos com um tom de tinta que se aproximava de um violeta bem escuro, contrastando com a pele branca. Tinha cinquenta e um anos. O cabelo sempre curto cobria apenas as orelhas. Deixava entrever, passadas as semanas, o nascimento inevitável dos fios brancos que faziam o

contraste entre raiz, meio e ponta de cada um deles. Era Carla quem o cortava e o tingia no pequeno salão que mantinha nos fundos de sua casa, em um bairro vizinho ao de Ester. A cabeleireira, tal como a iniciadora do Grupo, era missionária. Além disso, ajudava a amiga nas orações, sendo umas das “*intercessoras*” que acompanhava o padre Felipe, que também é missionário, nas “*missas de cura e libertação*”. Não me voltarei agora ao padre e tampouco a Carla. Prosseguirei com Ester, pois dela emana o tripé em que se baseia a tese: o Grupo de Oração São Pio, a Missão Eucarística Clamor dos Pobres e a relação de ambos com a Igreja.

A “*caminhada*” de Ester na Igreja levou à criação do Grupo. Sem cessar, ela define o São Pio como um Grupo que se concentra no “*louvor*”, por meio de canções, e nas “*orações de cura interior*” realizadas pelo “*Ministério de Intercessão*” que ela conduz. O ápice das reuniões é a “*adoração*”, a exposição de Jesus Sacramentado no ostensório. Tal como acontece em outros grupos de oração, ajunta-se para rezar o Terço, recebe convidados que pregam e/ou testemunham na “sala”. Esta é contígua à “*capela*”.¹⁴⁰

Um grupo de oração carismático - ou seja, inspirado pelo Espírito Santo -, é uma instância destinada à proliferação dos “*carismas*” e da “*Efusão do Espírito Santo*”¹⁴¹. Difunde-se tendo um número variado de integrantes, locais de reunião etc.. A onomástica dos grupos circunscreve passagens da Bíblia, jaculatórias, santos e santas de devoção etc. (Csordas, 1994; Maués, 2004). A criação do Grupo de Oração São Pio remonta a aproximadamente vinte e oito anos, sendo que durante uma década integrou a RCC.

A trajetória de Ester é marcada, segundo ela mesma, por “*grandes provações*”: um câncer no estômago que quase a levou a óbito e um casamento desfeito com um marido alcoólico. Dos seis filhos, três moravam com ela, além dos seis netos. Dois dos filhos estavam presos porque comercializavam entorpecentes ilegais. Eloá, que deixou de morar com a mãe em 2015, obteve a liberdade do cárcere em 2013. Foi condenada pela mesma razão que encarcerou seus irmãos.

¹⁴⁰ No próximo capítulo, adentrarei o Grupo com mais vagar.

¹⁴¹ A “*efusão do Espírito*” é o momento inicial da ativação da terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, o dínamo da Igreja. Uma das principais atividades de um grupo de oração é aumentar, com a “*caminhada*”, a intimidade dos adeptos com o Consolador. A “*efusão*” deve ser renovada interruptamente, sendo literalmente um “*fogo*” a ser alimentado sem intermitência. O primeiro Batismo, o sacramental, infunde o Espírito Santo na pessoa (Atos dos Apóstolos, 2, 1-5). A “*efusão*” dos dons carismáticos não pode ser apartada dos dons infusos. Ambas provêm do Espírito Santo. O assunto foi discutido no primeiro capítulo.

Na Missão, Ester era a pessoa que tinha a “*unção*”¹⁴² *forte*” e que levou a família, os consanguíneos e os afins, para o Catolicismo, sendo requisitada quando uma pessoa precisava de oração. No caso da doença, há quase dezoito anos, sempre reiterou a preocupação com o irmão, Almir, e com o sobrinho, Luís. Desejava que não “*perdessem a fé*”, caso ela viesse a falecer ao longo dos inúmeros pedidos de oração. Quanto aos infortúnios dos filhos, não escondia que era uma “*brecha*” que o demônio achou para atingi-la. Ao mesmo tempo, responsabilizava-os pelo desfecho de suas atividades ilegais. Em suma, “*discernia*”, distinguia. Ela é a sétima filha do casal Elen e Carlos Lima, que teve ao todo 12 filhos consanguíneos e uma por adoção, a caçula Talita, como vemos de pronto no Diagrama 1.¹⁴³

Diagrama 1: A família Lima

Tão logo comecei a pesquisa, encontrava-me com Ester nas noites de quarta-feira, dia das reuniões do Grupo de Oração, por volta das oito horas. O restante dos dias da semana em que podíamos estar juntos resumia-se à sua disponibilidade de partilhar. Ao longo do tempo, ela me permitiu participar dos “*atendimentos*” às pessoas que solicitavam que se realizasse a oração na “*capela*”. Começamos, em acréscimo, a nos ver nos Retiros, aniversários, ir à missa juntos etc.. Não havia como estar com ela diariamente. Trabalhava oito horas por dia, de segunda a sexta-feira, como auxiliar de

¹⁴² A “*unção*” é a ação do Espírito Santo na pessoa em um determinado momento. Deus age na pessoa. A pessoa consegue escutar de Deus o que precisa ser falado, agindo em nome d’Ele.

¹⁴³ Os diagramas não pressupõem uma recriação congelada da vida dos meus amigos. Eles dão conta apenas das pessoas que são mencionadas quando as vidas de Ester e Luís são o foco da nossa atenção. Aliás, a ida de ambos para o Catolicismo acontece através de parentes consanguíneos e afins.

cozinha, e depois da jornada cuidava dos netos. Não era difícil visitá-la. Eu morava perto da sua residência. Bastava andar quinze minutos para chegar até o local.

A noite do dia 19 de abril de 2013 foi a primeira ocasião em que pude estar a sós com Ester na “capela”. Circunstância na qual ela interpunha às minhas expectativas de realizar a pesquisa o seguinte: “*Deus sempre nos surpreende. Você sabe que Deus não se estuda?*”. Em meio ao seu sorriso debochado e carinhoso, encolhi os ombros. Ela prosseguiu: “*Deus é insondável e é sempre o novo. Deus sempre é novo, sempre tem o novo pra [para a] gente. Então, a gente [es]tá sempre aprendendo*”. Tratava-se de uma “exortação” relativa à limitação do trabalho, afinal, ela dizia: “*O seu estudo nunca vai ser completo*”. O conhecimento como “comunhão” estabelece um aprendizado em que prevalece, desde o início, a assimetria entre quem aprende (os humanos) e quem ensina (a divindade). A última não “transmite informações” mas, por assim dizer, “educa a atenção” (Ingold, 2001, *passim*).

A incompletude não é tanto uma contradita a uma suposta busca, por mim, pela totalidade. Diz respeito, entretanto, a uma das várias maneiras de definir a humanidade entre os(as) católicos(as). Ainda no primeiro capítulo, fiz isso através da insistência na fraqueza humana, oriunda da mácula do Pecado Original, um ato volitivo ([Paul] Ricouer *apud* Sahlins, 2004 [1996], p. 565). Vejo-me aqui, novamente, às voltas com o demônio, o único ser que tentou se igualar a Deus quando se rebelou contra Ele, porque a “*vontade*” foi o que determinou, igualmente, a expulsão de Lúcifer do Céu.

Luís sempre ressaltou em suas direções espirituais que a primeira exclamação do demônio quando Deus anunciou aos anjos que pretendia criar os humanos foi: “*Não servirei!*”¹⁴⁴. Leszek Kolakowski chega a expor que sem a vontade e sem a desobediência não existiria demônio e humanidade: criações divinas, cujo dom diferencial, em relação a outras criaturas, é o livre-arbítrio. Ele aponta que o “fim supremo” (1990 [1987], p. 29) do bem é servir e, desse modo, conduzir a Deus. O bem que se torna um fim em si mesmo, autônomo, passa a “(...) ficar a serviço do diabo” (1990, p. 29).

¹⁴⁴ O verbo “servir” e o substantivo “serviço” têm como correlato a obediência a Deus. O demônio é “desobediente”, logo investe contra aquele que “serve”. “Servir” é também auxiliar na condução da celebração eucarística, uma tarefa dos acólitos. No que tange à Missão, abrange a escala que os(as) missionários(as) leigos(as) casados(as) e solteiros(as) cumprem no cuidado das “casas”. Por fim, “servir” é o verbo que expressa a qualidade atribuída aos “cargos de governo” na Missão, visto que “governar”, diz Luís, “*não é oprimir, mas servir. O governo é um cargo de serviço*”. Em geral, o verbo “servir” correlaciona-se com o poder de Deus, o dos dons. Estes não são para o uso pessoal. São vertidos para aqueles que precisam. O “*poder do mundo*”, o poder humano, asseveram meus amigos, é o que oprime e, não por acaso, é aquele a partir do qual o demônio aprisiona as pessoas.

A incompletude ressaltada por Ester é um resultado da insondabilidade de Deus. Não tem a ver com qualquer acento que eu quisesse dar à parcialidade, à ficcionalidade, do meu relato. A insuficiência do trabalho concerne à limitação da humanidade diante de Deus. Com essas palavras, estou assinalando que a definição de totalidade e de parcialidade, neste caso, não é uma decisão que cabe a mim. Encontra-se, todavia, tanto nas palavras de Ester, “*O ser humano não é nada sem Deus*”, quanto na “*exortação*” de Clarisse, no último capítulo, dada a sua súbita iniciativa de partilhar comigo: “(...) *que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar*”. A pergunta mais geral é a que segue: que tipo de desafio isso institui, uma vez que a incompletude torna-se ainda mais visível através da imprevisibilidade da ação divina? O novo e a surpresa são, por conseguinte, modos possíveis de lidar com Deus, porque “*só Ele sabe*”.

Voltando à noite de 19 de abril de 2013, Ester percebia o quanto eu desejava estar ali. Ao entrar na “*capela*”, fiz uma breve alusão à leitura de algumas passagens do Evangelho segundo São João, realizada na quarta-feira daquela mesma semana, dia 17 de abril, no encontro semanal do Grupo:

“Disse-lhe Tomé: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?”. Jesus lhe respondeu: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim. Se me conhecêsseis, também certamente conheceríeis meu Pai; desde agora já o conheceis, pois o tendes visto... Não credes que estou no Pai, e que o Pai está em mim? As palavras que vos digo não as digo de mim mesmo; mas o Pai, que permanece em mim, é que realiza as suas próprias obras” (João, 14, 5-7, 10).

Naquele momento, ainda não tinha me dado conta que a enunciação poderia explicitar uma “*vinculação*” com a divindade. Mesmo que minha atenção não se detivesse nisso, sempre me pareceu que deveria evitar a metaforização daquilo que meus amigos diziam “*ser real*”.

Não era de admirar que adentrasse a “*capela*” e, de chofre, inquirisse Ester acerca daquelas passagens da Bíblia, dois dias depois da sua pregação relativa ao seguinte tema: “*O perdão que liberta*”. Ela dissera, ainda na quarta-feira, que o perdão era “*um modo de entrar no seguimento de Cristo*”. Estendi o assunto, na sexta-feira, por meio daquelas passagens de São João. Mesmo que Ester tivesse lido também Mateus (18, 16-35): “Sempre que eu venho aqui a senhora fala muito do seguimento de Jesus, de caminhar com Jesus”.

Admito que eu não “entendia” o que era esse “caminho” e essa “caminhada”, porém sugiro igualmente que não havia nada para “entender”. Ester, de súbito, sorriu e me interrompeu: “*Salvação! Você ter um encontro com Jesus*”. Peço ao(à) leitor(a) que não atenuie o efeito dessas afirmações, não obstante tenham sido ditas e reditas nos capítulos anteriores. Há aqui uma modificação sutil no andamento da escrita. As palavras foram as que seguem:

“Você conhecer Jesus é fácil. Tem a Bíblia, a história da vida de Jesus, a crucificação e a ressurreição. Mas você ter um encontro com Jesus é diferente. Conhecer Jesus, de fato. Você se apaixonar por Ele. Você se deixar seduzir por Ele e dizer: ‘Nossa, é isso que eu quero! Nossa, é isso que eu quero! Onde eu [es]tava que eu não tinha descoberto isso?’. Então, isso é que é o seguimento de Jesus. Você ter um encontro com Jesus, não o Jesus histórico, mas o Jesus Senhor; o Jesus que ama; o Jesus que é misericordioso; e o Jesus, Deus. Você tem esse encontro com Ele e tem uma mudança na tua vida. Se não tiver [o “encontro”], [vo]cê não tem. Você só conhece. O seguimento é esse. Foi aí que me apaixonei por Jesus. Daí é o seguimento de Jesus, porque eu [es]tava no mundo, onde o teu senhor era o corpo, o dinheiro e o Corinthians. Uma vida sem sentido vai parar aonde? E quando eu descobri que Ele tinha morrido na cruz, que tinha ressuscitado, que Ele [es]tava vivo. Daí foi que deu um encanto! Que Ele existia realmente de fato, que Ele podia ser tocado e que Ele [es]tava no Santíssimo Sacramento! Foi: ‘Meu Deus! Que Deus é esse?!’”.

A maioria dos(as) católicos(as) com quem estive estabeleceria uma “distinção” fundamental entre o Jesus que se “conhece” e aquele com quem se “*encontra*”, que se “*descobre*”, que se “*conhece de fato*”. Em poucas palavras, é no seguimento que se conhece Jesus. O ato de seguir era tomado em toda a sua dificuldade: “*Você quer saber o que Ele falou, porque você sabe que tudo que Ele falou é bom e vai te levar pra [para] uma salvação e pra [para] uma libertação. Você faz o quê? Você começa a ter esse seguimento, que é difícil! Ele [Jesus] fala que o caminho ‘é estreito [Mateus, 7, 13-14], é difícil, mas quem perseverar até o fim será salvo. O servo não é maior que o Senhor*””.

Naquela circunstância, não poderia me esquivar diante do acento que ela colocara na mudança: menos como um elemento de um “conhecer”, e mais enquanto um “*seguir*” que se desenrolava a partir de uma descoberta, de conhecer de fato. Sem demora aquela mulher com quase trinta anos de “caminhada” – era assim que ela contabilizava o tempo do seu primeiro “*encontro*” com Deus – não se furtou em responder a uma indagação que fiz: “Qual é o lugar de que as pessoas saem para poderem...?”. Ela interpolou e completou: “*encontrar com Jesus. As pessoas saem do*

*mundão. É o mundo.*¹⁴⁵ *Vou te contar a minha história antes de ter um encontro com Jesus. Eu conheci o Jesus histórico! E também tinha Ele parado ali na cruz”.*

Ester apontou para a parede central da “capela”, onde se encarava uma imagem de Cristo crucificado pendurado na parede, ficando à sua direita uma imagem de Nossa Senhora de Fátima. Abaixo havia um pequeno altar de mármore branco, onde ficava o ostensório quando Jesus Sacramentado é exposto. Naquela noite, “*Jesus estava*” na teca, que era envolvida pelo corporal.¹⁴⁶ À direita, estava um quadro de São Pio de Pietrelcina, além de um pequeno altar móvel, utilizado pelos padres que celebravam missas na “sala”. Sobre o altar, quando não estava em uso, colocavam um relicário de São Pio e uma pequena estátua do santo. À esquerda, via-se uma pintura em azulejo de São Miguel Arcanjo com os seguintes dizeres: “*Deus na primeira luta venceu servindo-se de São Miguel. Devemos, portanto, acreditar firmemente que a luta terminará triunfante e também como outrora com o socorro e ajuda deste Arcanjo bendito*”. A reprodução fora feita por Cíntia, esposa de Almir.

Eu começara a pesquisa no final de fevereiro de 2013. Ainda não éramos amigos, de modo que era tratado como aquele “*fazia o estudo*”. A alusão ao Jesus histórico, parado na cruz, distancia-se do Jesus com quem se “*caminha*”. A posição da história é a do “conhecimento humano, limitado e inventado”, ao passo que, no seguimento, advindo do encontro com a divindade, o “*conhecimento de fato é descoberto*”. Peço ao leitor(a) que atente para essa “distinção”, visto que, entre outras coisas, é atinente à qualidade do aprendizado oriundo da “comunhão”. Novamente, trata-se do “*discernimento*”. “Conhecer” (“contar dois”) não é “*descobrir ou conhecer de fato*” (“contar três”).

Sempre fiquei com a sensação de que Ester se referia a isso como uma forma de acentuar o quão distante eu estava do mundo dela. Não por acaso, ela me disse que contaria a sua “*história*”, a “*parada na parede*”. Esta forma de história não “vincula” a Deus. No capítulo anterior, vimos que os modos de “vinculação” produzem preferencialmente um conhecimento que tem a ver com a “*caminhada*”, o “movimento”, e suas noções correlatas: proximidade, distância, presença, ausência etc..

¹⁴⁵ O termo “*mundão*”, ou “*mundo*”, é fartamente descrito na literatura acerca dos católicos que são ou que passaram pela RCC, sendo uma das formas de se referir à “*perdição*” circunscrita ao que perece: o corpo, os bens materiais etc.. Fugir do “*mundão*” não tem a ver com renunciar ao mundo, mas é uma função do “*discernimento*”, já prefigurada em São Paulo: “Tudo me é permitido, mas nem tudo convém. Tudo me é permitido, mas eu não me deixarei dominar por coisa alguma” (1 Coríntios, 6, 12).

¹⁴⁶ A teca é uma pequena caixa de metal em formato circular em que se coloca a hóstia, de modo que ela não se danifique ao longo de algum trajeto a ser percorrido e que não fique exposta quando é movida do ostensório depois uma adoração. O corporal é o pano que envolve a teca.

A maneira como ela falou comigo naquele exato momento não deixava de suscitar o “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17), posto que o “*Jesus parado ou histórico*” é o Jesus de quem se “fala sobre”, em vez da divindade com que se “fala junto com” e “partir de”.

Ao fim e ao cabo, a insistência no “*histórico*” tem a ver com a ênfase em uma modalidade de conhecimento acessível por meios convencionais, tais como a leitura, mas que é ínfimo quando comparado ao “*encontro*” com a divindade. Este se contrapõe ao caráter insípido da “*história*”, logo Ester fala da sua “*história*” como um momento distinto do “*encontro*” e do aprendizado decorrente dele. Permaneço com a indagação que fiz para ela: “Qual é o lugar de que as pessoas saem para [*encontrar com Jesus*]?”.

“O Corinthians era o meu tudo”

Ester assinalou que foi “ *muito do mundão. Tinha esse caminho em que [es]tava antes. Era um caminho de sonho na época. Agora, eu sou auxiliar de cozinha. Na época, eu era professora de ginástica aeróbica. Fui também cuidadora de idosos*”. Não escondi a minha surpresa, e ela foi além: “*de ginástica aeróbica de alto impacto*”. Não era formada em Educação Física, mas possuía a formação técnica, o que lhe facultava dar aulas em academias: “*Eu trabalhava em academia. Você tinha que ter o corpo escultural. Só pensava nisso. Eu só tinha que ter aquele corpo pra [para] chamar aluno, porque a competição era muito grande. Tinha que ter o maiô mais bonito. Era esse mundo em que eu vivia: no mundo de academia, que era de sedução*”. Antes dos vinte anos, já se dedicava aos exercícios físicos. Casou-se cedo com um homem que consumia abusivamente bebidas alcoólicas: “*Eu também bebia, mas não de cair*”. Quando a conheci, o homem morava em Brasília com a filha mais velha, Sara. Ele viria a falecer em 2015, mas naquela noite ela dizia sorrindo que “*ele foi embora tarde e [mudou] de estado*”.

A referência ao mundão, ou ao mundo, não se encerrava no hedonismo e no consumo de bebidas alcoólicas, alcançava por fim o Corinthians, ou Sport Clube Corinthians Paulista: “*O Corinthians era o meu tudo. Eu não saía de casa se eu não beijasse o símbolo [o escudo] do Corinthians. É desse mundo que tô [estou] falando que eu saí*”.

Eu apenas interroguei: “Esse é o mundão?” Ester respondeu: “*É. No meu caso, o meu fanatismo pelo Corinthians. Cada um tem o seu, né [não é]? Pela droga, pela bebida...*”. Ela contou que esbofeteava mulheres, homens, não importando quem fosse, caso falassem mal do Corinthians: “*É uma loucura de doido, sabe? E, quando eu descobri Deus, é uma coisa que não conto porque não tem explicação*”. No início da caminhada, sentiu-se embaraçada em um grande evento da RCC no Estádio Cícero Pompeu de Toledo, ou Estádio do Morumbi, em São Paulo/SP. Apesar de conseguir gritar a plenos pulmões o nome do Corinthians, viu as palavras engasgarem quando a multidão começou a gritar: “*Rei, Rei, Rei, Jesus é nosso Rei!*”. Depois do encontro com Deus, as finais de campeonato não a mobilizavam como antes, deixando inclusive de assisti-las:

“Eu falo com Ele [com Jesus] que eu ainda sou corintiana, mas agora com liberdade, sem exagero, sem doença. Eu também procuro até hoje pensar bem na minha atitude cristã sem exagero também, porque o fanatismo religioso é perigoso demais. As pessoas matam. Por isso, eu prego muito pras [para as] pessoas que vêm aqui o amor ao próximo. Não importa se é judeu – que nem o rapaz que veio pra [para] mim rezar, se é espírita, se é crente...”

O mundão seria tanto uma condição quanto um lugar: “*Deus criou o céu, a terra e tudo. Eu falo do mundo corrupto, do mundo que [es]tá invertendo os valores do mundo, que querem proibir cruz nos lugares públicos, das leis que tiraram alguns feriados que eram religiosos*”. O mundão, para além do hedonismo, da ebbriez, do fanatismo, da intolerância, era definido como o mundo que “*não busca Deus, o mundo que busca outros prazeres e outro seguimento*”. Aqui, como a maioria dos meus amigos, Ester desinflava a preeminência de alguns aspectos relativos ao indivíduo egoísta e orgulhoso: “*Do mundo do poder, do ter, sabe? ‘Eu quero ter! Eu quero ter custe o que custar!’*. *É desse mundo que eu falo*”.

Antes que prossigamos, é digno de nota que a ida de Ester para o Catolicismo não é contada por meio na noção mais geral de “conversão”, mas sim como um “*começar a frequentar*”. Carlos A. Steil comenta em sua análise a respeito da cura no Grupo São José, um grupo de oração localizado na cidade de Porto Alegre/RS, que o termo “conversão” é preterido pelos frequentadores, que dão preeminência à libertação. Aquela, ao contrário desta, “(...) quer dizer fundamentalmente a adesão à revelação objetiva de uma verdade bíblico-teológica e moral, concretizada em uma instituição

religiosa específica (...)” (Steil, 2006, p. 233, n. 13). A distinção, feita por Ester, entre Jesus “histórico” e o “*descoberto*” conduz a essa inferência, ainda que o termo conversão esteja no léxico dos(as) católicos(as). A especificidade concentra-se menos na adesão racional do que na “*caminhada*”, no “movimento”.

A “conversão”, menos do que ter um valor de “(...) instrumento [conceito] de análise crítica, igualmente apropriada para qualquer cultura ou religião (...) [,] tem um sentido místico profundo no Ocidente por meio do qual algumas grandes religiões e linguagens do mundo não têm equivalentes” ([Karl] Morrison *apud* Asad, 1996, pp. 265-266, colchetes meus). A conversão é mais um tema do que uma “(...) ferramenta de análise” (Morrison *apud* Asad, 1996, p. 266). A “*libertação*”, conseqüentemente, suscita a conversão desde que esta seja um tema” pois como ferramenta de análise absorve o caráter emancipatório da “teologia secular” (Asad, 1996, p. 266). A liberdade, neste caso, entrelaça-se à responsabilidade moral e legal do indivíduo, sendo um correlato da “autonomização jurídica” que Meyer Fortes aponta, como veremos adiante, no “ciclo do desenvolvimento do grupo doméstico” (Fortes, 1974 [1958]).

Asad questiona que a proeminência conferida à “agência” dos conversos simultaneamente negligencia as formas como os últimos reivindicam a sua transformação em cristãos:

“Um aspecto da “agência”, certamente, é a velha doutrina Protestante da responsabilidade individual. Os indivíduos são agentes porque são responsáveis por suas próprias almas. Essa era uma doutrina central para puritanos como [John] Locke (...) [Nas] definições modernas de agência (...) [,] o agente paradigmático é o indivíduo humano” (Asad, 1996, p. 271, colchetes meus).

Como bem lembra Birgit Meyer, a partir de Robert W. Hefner, a noção de conversão, enquanto um fator de “racionalização” e “desencantamento”, situa-se na variante protestante da cristandade (Hefner *apud* Meyer, 1999, pp. XIX-XX). A conversão, na vida dos meus amigos, não é um assunto de racionalização, desencantamento e ética, mas de uma dimensão estritamente vital: a do “caminhar com” ou “caminhar junto a” Deus. Não envolve, como sugere oportunamente Mafra, em seu trabalho com pentecostais no Rio de Janeiro/RJ e suas formas de instrução orientadas pelo Espírito Santo, o “(...) aprendizado de uma nova classificação e novo mapeamento de mundo (...)” (Mafra, 2012, p. 89).

Ao me conduzir à sua “*história*”, Ester deixa entrever que a ida para o Catolicismo realiza-se a partir da saída de um lugar, o “*mundão*”. Ou seja, não

corresponde à emancipação e aos poderes humanos “autotransformação”, mas a um novo vínculo, que também revincula a sua família.

“Agora a gente se reúne pra servir a Deus”

Por certo, haveria a ocasião para realizar um sem número de apontamentos relativos à “família” como um tema. A consecução de tal empreitada dependeria de outro esforço teórico, indo além do escopo da atual discussão. Farei o seguinte: as alusões à família estarão em consonância com a problematização da “*libertação*”. Nos casos do Grupo e da Missão, é improvável não seguir, em alguns momentos, as relações entre consanguíneos e afins. Jeanette Edwards e Marilyn Strathern, ao analisarem o parentesco no norte da Inglaterra, assinalam que o conhecimento implicado nas relações de afinidade e de consanguinidade é uma combinação ou associação de elementos díspares (Edwards & Strathern, 2000, p. 150). As autoras apontam também que nessas disparidades cabem a seguinte proposição: “(...) se os laços de parentesco [social e biológico] podem ser criados através de ligações, então em várias circunstâncias podem funcionar como ligações ou mediadores ou nodos deles mesmos” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161). Nodos ou mediadores¹⁴⁷ não são partes, unidades em si, mas uma pletora de “(...) coisas materiais ou imateriais, humanas ou não-humanas” (Edwards & Strathern, 2000, p. 153).¹⁴⁸

Em outras palavras, a aparição da família aqui é uma decorrência da maneira como as pessoas promovem o surgimento de outras “formas de relacionar” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161), ou seja, é o resultado daquilo que podemos expor acerca dos nodos ou mediadores que estabelecem o pertencimento entre os parentes. É a mudança

¹⁴⁷ A discussão sobre nodos e mediadores, no texto, circunscreve-se à tematização do conceito de rede (no original, *network*). As autoras, ainda que brevemente, ressaltam que o termo não é uma novidade na literatura. Além de envolver o parentesco, diz respeito ao modo que a informação percorre distâncias variáveis em duas instâncias: a local e a global. Enfatizam, por fim, o espectro mais contemporâneo do conceito de rede, o de Bruno Latour (1994). Edwards e Strathern assinalam que, desde o filósofo francês, as “(...) [r]edes não são apenas relações entre pessoas: como a Rede, elas são o efeito de veículos mobilizados para transmitir mensagens, as passagens resultantes e as translações que co-mobilizam diferentes ordens de fenômenos” (Edwards & Strathern, 2000, p. 162) (acerca do prolongamento do debate, ver nota de número 264 *infra*). A disparidade dos laços de parentesco envolve: “(...) gametas, tios, o senso de lugar, dar um presente, esquecer um meio-irmão (...)” (Edwards & Strathern, 2000, p. 162). Em síntese, os mediadores não podem ser reduzidos, no caso do parentesco, a intermediários dos pólos biológico (consanguinidade) e social (afinidade), uma vez que combinam o que, à primeira vista, seria exclusivamente do domínio da natureza (o dado) e domínio da sociedade (o construído). As autoras atentam para uma série de possibilidades em que as combinações ocorrem, sendo que o divisor é apenas aparente diante das interseções (Edwards & Strathern, 2000, p. 150).

¹⁴⁸ Retornarei a esta passagem ainda neste capítulo.

nessas mesmas formas que tornam o afastamento e a proximidade determinados não por um nodo, mas sim por um ser que faz os próprios nodos: Deus, o ser oniparente. A seguir, ficará explícito que a família é mais um desses nodos quando Ester “fala junto com” e a “partir de” Deus.

Poucas semanas depois, na noite do dia 3 de maio de 2013, voltaria a estar com ela na “capela”. Combináramos novamente de partilhar. Alguns dias antes, eu estivera com Adrian, irmão de Ricardo, o ex-frei Leone. Os dois são filhos de Flávia, irmã mais nova de Ester. O sobrinho dizia-me que o avô materno, Carlos, era de uma torcida uniformizada do Corinthians: a Piratas da Fiel. O patriarca ia aos jogos caracterizado como corsário. Ester recordou que acompanhava o pai: “*Você vê como Deus mudou toda a história? Mudou tudo, porque agora a gente [a família] se reúne pra [para] servir a Deus, não mais ao Corinthians*”.

Por meio do oniparente, Ester distinguia, quer o “*Jesus histórico*” do “*Jesus Vivo*”, quer o “*mundão*” do “*seguimento de Cristo*”, quer as especificidades conjuntivas do Corinthians das de Deus. Das últimas, podemos extrair o próprio contraste entre a “tolerância” e o “*fanatismo*” por meio do amor ao próximo. É comum que na vida católica que as pessoas desejem ser moldadas por Deus. Tornar-se uma pessoa com Deus leva à disseminação daqueles atributos divinos que apontei no primeiro capítulo: caridade, amor, misericórdia, perdão etc.. O sumo bem da vida não é se tornar uma pessoa moralmente responsável, mas que destina a Deus o que “*testemunha com a própria vida*”.

Ela recordou que Carlos soube “*educar muito bem a gente nisso de amor e que o vínculo [na família] é forte de amor*”. O pai, além disso, “*sempre acolheu o pobre e minha avó, a mãe dele, que se chamava Ester, acolhia o andarilho...*”. A presença renitente do pobre na família é um dos aspectos que, como observaremos, será enfatizado por Luís. A casa onde estávamos, sublinhou Ester, “*sempre existiu. A minha família toda mora aqui no bairro, todos, todos. Você virou a esquina tem um parente*”.

A inclusão do comentário de Adrian me faz retornar à noite do dia 19 de abril, quando Ester dissera que os pais até então não eram tão “*religiosos*” quanto agora: “*A família era muito dispersa. Era meio por muitos caminhos. A gente não ia muito à missa. De vez em quando ia na Igreja, ia nos velórios, missa de sétimo dia, casamento. Nunca não ia na missa... Então, eu ia aonde? Eu ia no Espiritismo*”.

Aparecida e Maria, duas das irmãs mais velhas de seu pai, dirigiam um “*Centro Espírita*”, como ela fazia questão de pronunciar. Quem a levava à Igreja era a avó

paterna, de quem é homônima. Ainda criança, não assentia o que presenciava no Centro: *“O que acontecia? Eu via que a pessoa ia pra [para] ser curada: ‘Ah, eu quero fazer um trabalho pra [para] curar minha perna’. E ao mesmo tempo, que eu ficava lá, às vezes, com o meu pai e com a minha avó, chegava alguém e queria tirar o marido de alguém”*. Não é a minha pretensão aqui responder a questões sobremaneira pertinentes sob a rubrica do “trânsito religioso” (Sanchis, 2001). A preocupação não é tanto com a “porosidade” ou “fluidez” entre formas devocionais específicas, mas com a operação que permite a Ester apontar que no Centro se fazia o bem e também se fazia o mal: o “discernimento”, a “distinção”. À época, Ester tinha aproximadamente seis anos, porém não esqueceu da insistência de Aparecida, a tia mais nova: *“Ela falava que eu tinha que ser espírita, que eu era diferente”*.

O assunto voltaria à tona no dia 15 de fevereiro de 2015 em um Retiro de Carnaval. O avanço da pesquisa, que é também um avanço na intimidade, fez com que o assunto retornasse. Em uma tarde, nos intervalos das atividades do Retiro, Ester me chamou: *“Ypuan, quero partilhar [em lugar de contar uma “história”] com você”*. A situação não era incomum. Aos poucos, me transformou em seu *“filho espiritual”*. Eu jamais abneguei essa “maternidade”, ainda que me sentisse “em casa” através de outro termo que ela igualmente empregava: *“orientação”*.

O substantivo criava uma comunicação inesperada com a “orientação” acadêmica que recebia ao longo do doutoramento. Quando contei a Ester que a pesquisa se aproximava do fim, ela me admoestou: *“Avise a sua orientadora, lá na faculdade, que você só encostou a sola do pé, só ficou na superfície das coisas de Deus”*. Há nisso algo que abduktivamente me leva a apontar que o regime de aliança que estabeleci com essas pessoas jamais me permitiria reivindicar a precedência dos termos em detrimento das relações (a divisão desgastada entre “sujeito/antropólogo” e “objeto/nativo”). Em outras palavras, se as relações são o resultado do que está relacionado, não causa espanto que minha intimidade com Ester fosse distendida por justaposições que não produziam identidade, mas novas inferências: Ester, na condição de *“mãe espiritual”*, sempre me deu *“orientação”*. Essa ascendência é um fator da *“descoberta”* do Deus vivo, do Pai, e das reverberações desse modo de conhecimento comungatório, de aliança e de *“caminhada”*, que revelam novas maternidades, paternidades e fraternidades. Já a *“orientação”* visava a estabilizar essas condições que transformaram a maneira como a tese se desenvolveu. Obviamente, estava lidando com formas de instrução distintas, mas não incomensuráveis entre si. Os rumos do trabalho de campo

criam simultaneamente o estilo de pesquisador que você deverá se tornar e revelam o tipo de orientação que você terá. A esse respeito, só posso destacar a maneira generosa e atenta como minha orientadora enfrentou essas circunstâncias que eu compartilhava com ela.

Já adulta, o irmão do marido de Ester tentou convencê-la a se tornar evangélica. Ela modulou o tom da voz, que se tornou soturna: *“Eu tenho um cunhado que é pastor [adventista]. Ele já foi pastor em um monte de igreja. Uma vez ele tentou fazer um trabalho comigo. Eu tinha que usar saia, cabelo comprido. Não podia cortar o cabelo e usar calça”*. A tentativa do cunhado – atualmente um grande amigo seu - foi infrutífera porque o homem ousou falar que o papa João Paulo II *“era do mal”*. Ainda que não tivesse ido para o Catolicismo, Ester tinha grande afeição por esse sumo pontífice. Aviso ao(à) leitor(a) que as expressões *“ir para”*, *“começar a frequentar”*, *“entrar no seguimento”* não corroboram a ideia de escolha, mas a valorização do movimento, algo que entre os(as) *“católicos(as)”* é da ordem da *“caminhada”*. Antes de começá-la, as pessoas habitualmente dizem que iam a outros *“lugares”*. Não é sem motivo que problematizei a noção de conversão nas páginas anteriores.

No mês de abril de 2013, eu não sabia que o Centro Espírita estava localizado em um terreno que pertencia à família do pai de Ester e que de sua casa até o local levava-se pouco mais de dez minutos caminhando. No terreno, seccionado em casas, moram muitos de seus parentes da linhagem paterna. Quando Ester me chamou para partilhar em fevereiro de 2015, o assunto do Espiritismo foi trazido à baila assim que relembrou as vezes em que foi procurada para fazer oração. As pessoas a viam como *“vidente”* ou *“curandeira”*, o que sempre rejeitou.

Sem pestanejar, tornei a falar das suas tias maternas e indaguei se ela sempre *“via”*, tinha *“visões”*. Ester via desde a infância; não obstante, eram *“coisas feias. Tinha coisas que eu gritava, mas que eu não lembro que eu via. Eu via aranha, cobra”*. Aparecida insistia que ela tinha um *“dom, que era especial”*. No Espiritismo, sentia-se *“maltratada. Era uma coisa assustadora, mas ela [a tia] nunca conseguiu fazer nada comigo, mas sempre quando o meu pai não [es]tava perto ela falava: ‘É essa daí! Olha, lembra aquela sobrinha que eu falei? É essa daí’. Ela usava um charutão desse tamanho”*. Além de se assustar, considerava que *“era adotada, que eu era alguma coisa assim”*. Certa vez, perguntaram: *“Por que ela é especial?”*. Ester não compreendia. Na partilha, cheguei a pressupor: *“Ester, talvez ela [a tia Aparecida] te apontasse porque sabia...”*. Ela anuiu:

“O mal, ele sabe com quem ele pode mexer, Ypuan. Meu pai levava lá pra [para] me acalmar, porque eu gritava, porque eu tinha medo, porque eu via coisas. Como as pessoas às vezes me trazem crianças que [es]tão tendo pesadelos, o meu pai só tinha a tia, a irmã dele, pra [para] me levar, pra [para] me acalmar, só que aquilo piorava”.

Já adulta, Ester em uma ocasião decidiu seguir para o Espiritismo, pois ansiava por “*parar de ver*”. A multidão de visões era definida por ela, dada a impossibilidade de “discernir”, de “distinguir”, como “loucura” [procuraria um psiquiatra], ou “*problema no fundo do olho*” [faria uma consulta com um oftalmologista], ou como a necessidade de “*realmente ser espírita, mas eu não me via com aquelas roupas brancas, com aqueles colares que nem a minha tia*”. O assunto envolve formalmente uma “distinção”, em lugar de uma “divisão” ou “mistura”: “*Pra [Para] mim, na minha educação, visão era só espírita que tinha e cartomante. Eu não sabia, e muita gente não sabe, que católico também tem. Os evangélicos também têm. Eu não sabia. Eu desconhecia isso*”.

O mal-estar de Ester não findava, o que a levou a conversar com uma de suas irmãs, Eliane: “*O marido dela [de Eliane] sempre foi católico, então ela ia à missa. Eu passei na casa dela. Ela perguntou: ‘Como [vo]cê [es]tá?’*. [Ester a respondeu:] *Muito mal. Eu não consigo dormir de noite*”. Eliane desejava se inteirar sobre o motivo, e Ester fez referência às visões que tinha com o “*olho aberto. Eu [es]tava deitada, Ypuan, abria o olho e escutava tstststststs* [uma onomatopeia do chocalho de cobra]. *O olho abriu: eu vi o rabinho da cobra. No que eu vi o rabinho, eu virava, a cabeça da cobra [es]tava aqui*”. Ela apontou para o ombro direito: “*Eu pulava, gritava, a noite toda isso. Sonhava*”.

Repentinamente, ela modificou a partilha: “*Qual o caminho que antes... Deixa eu contar um pouco o meu testemunho: era o álcool*”. Ester não ingeria bebidas alcoólicas com avidez, mas tinha, como já dissera, um marido alcoólico: “*Ele [o marido] dormia muito bem. Hoje, eu procuraria um médico e tomaria um remedinho*”. Como dava aula de ginástica aeróbica até as 22 horas, “*passava no boteco, e ele já [es]tava lá mesmo, eu sentava, tomava, ia pra [para] casa e tinha que acordar às seis horas da manhã*”. Dividia isso com o Corinthians e os sopapos que distribuía nos palmeirenses, nos torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras. Ela sorriu e disse: “*Deus falou: ‘Vem cá moça’*”, mas, de fato, não esconde que a “opressão” que sofria através das visões era também uma decorrência da maneira que o marido estava sendo

acossado pelo alcoolismo e pelo “*espírito de Alcoolismo*”. Peço ao(à) leitor(a) que atente para a modificação no modo de conhecimento quando se conta uma “*história*” e quando uma “*partilha*” ocorre.

Eliane dissuadiu a irmã de “*ir para o Espiritismo*” e perguntou se já ouvira falar dos “*dons carismáticos*”. Ester, aos vinte e três anos, não os conhecia. A irmã, mesmo não gostando daquela “*linha da Igreja*”, frequentada pela irmã do seu marido, instruiu Ester a procurá-la e deu-lhe um livro [“*Os dons Carismáticos*”, cujo autor ela não precisa]:

Eu li, e tinha os dons carismáticos. Daí, na primeira página que eu li, falei pra [para] Deus assim: “Senhor, se é esse o caminho, a Igreja Católica... Eu não quero ir e pensar em sair. Eu quero ir pra [para] um lugar e ficar pra [para] sempre. Não quero o Espiritismo, não quero o evangélico. Eu quero ter paz. Se é esse o caminho, eu quero um sinal. Eu falei com Deus Pai, porque Jesus, pra [para] mim, era um filme que passava na Sexta-Feira da Paixão e que tinha morrido ali na cruz e não sabia que tinha ressuscitado”.

Ela terminou de falar, rezou um Pai Nosso e uma Ave-Maria. Seguiu a sequência que Eliane tinha dito. Continuando a testemunhar, Ester contou que se deitou, mas logo depois: “*Eu senti alguma coisa detrás de mim. Eu achei: ‘ah, começou’*”. Ester nunca fugia das visões, sempre olhava e enfrentava:

“Eu olhei. No que eu olhei, Ypuan, eu via o sanguíneo e uma luz vermelha. Aquela luz chamou a minha atenção, passou. Eu acompanhei e, atrás da luz, vinha o sanguíneo, o sanguíneo é aquele paninho que o padre limpa o cálice com o sangue de Jesus, passou atrás. Eu falei comigo mesma deitada: ‘Eu vi isso na mão do padre’. Eu sentei e falei: ‘É a Igreja Católica. É aqui que eu tô [estou]’, e nunca mais sai”.

Novamente, insto o(a) leitor(a) a observar que a chegada de Ester à Igreja Católica não é assimilável a uma “narrativa” em que se pudesse “contextualmente” relacionar coisas estanques. Em síntese, produzem-se relações a partir de outras relações. No caso dela, isto acontece por meio dos parentes, consanguíneos e afins, no Espiritismo, no Protestantismo e no Catolicismo. Nessas relações, as “distinções” entre as visões de espíritas, protestantes e católicos são acentuadas. Ester não deixa de “discernir”:

“O Espiritismo é maligno. As visões são malignas mesmo que sejam coisas boas para as pessoas. Sempre tem uma maldição com um amarrar: ‘A gente fala uma

coisa boa, mas amanhã a gente cobra essa coisa boa'. *Não é gratuito que nem a graça de Deus. Os evangélicos? Alguns são [bons], mas alguns sempre têm um pastor maçom ou espírita por detrás. Então, tem alguns em que você acredita e tem alguns que você coloca um ponto de interrogação, porque o Espírito Santo sopra... Não é só o Catolicismo que tem visões boas e corretas... Inclusive, no católico, inclusive no nosso meio, você tem que prestar atenção no que a pessoa [es]tá falando e ter bastante discernimento, porque a visão pode ser nossa. Pode ser da sua vontade que você queira ver aquilo, então você tem que prestar atenção. E tem gente que também é usada no Catolicismo pelo maligno, então você tem uma visão [oriunda do maligno]...*".

Por um breve instante, afasto-me de Ester e me remeto, brevemente, a Ricardo, cuja casa localiza-se no mesmo terreno em que está o Centro Espírita, ainda que um muro divida o local em dois conjuntos de parentes: os que são a “*família toda*” e os que são os “*parentes do [a]vô*”, de Carlos”.¹⁴⁹ Os últimos são os que estão no Centro. Duas questões são de fundamental importância se acrescentarmos ao testemunho de Ester as palavras do filho de sua irmã.

A primeira questão diz respeito à ação do Espírito Santo. O rapaz a ressaltou quando indagado por mim acerca do Centro. A forma como Aparecida reconhecia os “*dons*” de Ester era o resultado da seguinte inferência: “*Os dons do Espírito Santo são espalhados livremente. Deus dá pra [para] quem quiser. E aí pode ser que dá pra [para] alguém desse tipo, igual essa tia da Ester, a Aparecida*”. A última, sua tia avó materna, era madrinha de sua mãe, Flávia. Nesses termos, Ester, desde criança, já era “*guardada por Deus*”.

Ricardo sublinha também que o mesmo ocorreu com o padre Felipe que, ainda criança, devido à persistência da bronquite, foi levado a uma benzedeira. Além de rezar um Pai Nosso e três Ave-Marias, “*bateu uns matinhos nele*”. Ricardo diz que isso não sarou o futuro sacerdote. Indicou, no entanto, a direção ser tomada desde que consideremos a incorporação do Pai Nosso e das Ave-Marias. Em geral, não se trata de sincretismo, de mistura, mas de “*discernimento*”, de “*distinção*”. Meus amigos atinam, que a partir do “*encontro*”, Deus “*está em tudo*”. Não admira, como disse acima, que Ester me alertara para a novidade e a surpresa como características da ação divina. Se Deus é descoberto, está onde inicialmente não era visto. A onipresença de Deus só é possível em um mundo cuja qualidade fundamental consiste em ser “*aberto*”.

A segunda questão é a seguinte: se lançássemos mão da temporalidade baseada no ritual para falar da descoberta de Deus, ver-nos-íamos às voltas com mais um

¹⁴⁹ Mais à frente, retornarei à diferenciação.

obstáculo teórico. Teríamos de enfrentar o *kairós*. Este se oporia a qualquer ritualização ou transição ritualística, baseada em *khronos*. O Paracleto é imprevisível, porque Deus tem as mesmas propriedades em todas as direções: “O Vento [o Espírito Santo] sopra onde quer” (João, 3, 8). Aquilo que é espalhado livremente se dissemina em experiências que acontecem a caminho do trabalho, em casa, no lazer, na rua, em um bar, em uma “*biqueira*” (um ponto de venda de drogas ilícitas) etc.. Delimita uma juntura entre a imprevisibilidade do tempo de Deus e a fortuidade do lugar onde Ele se manifesta. Ingold é preciso quando se posiciona contra a noção de espaço. Considera-o abstrato, vazio e destacado, uma vez que as pessoas vivem e se movimentam em e entre lugares (Ingold, 2011b [2009], p. 145). Em suma, opõe ao espaço como exterioridade o lugar como habitação.

Não é incomum, quando se lida com grupo de católicos carismáticos, que o Espírito Santo receba analiticamente uma visada que privilegia a “indeterminação”. O sopro divino é, por assim dizer, associado quase que automaticamente ao tripé “fluxo”, “fluidez” e “mobilidade”. A “indeterminação”, a partir do privilégio conferido a esse tripé, é justaposta indevidamente à imaterialidade.¹⁵⁰ A “indeterminação” é menos uma característica do *pneuma* (o ar, o sopro), diferenciando-o, teologicamente, das pessoas do Pai e do Filho que uma qualidade geral da Trindade. Distanciar-se disso é concluir que o Espírito Santo seja menos pessoa que o Pai e o Filho. Há, peço a atenção do(a) leitor(a) três implicações gerais relativa à “indeterminação”.

A primeira delas é que a ênfase na imaterialidade do Espírito prolifera em vários trabalhos. Remeto-me apenas a alguns deles. Rodrigo Portella, em seu trabalho sobre a Fraternidade [franciscana] Toca de Assis, realizado na cidade do Rio de Janeiro /RJ, nota que a “(...) abertura ao fluxo do Espírito Santo” constitui “(...) uma contra-lógica

¹⁵⁰ Essa inferência tem alguma relevância, uma vez que o próprio conceito de fluidez se estende por uma vasta literatura acerca do Espiritismo. Neste, como bem lembra Diana Espírito Santo em seu trabalho acerca do Espiritismo em Cuba, dá-se o que segue: “Todas as versões do Espiritismo cubano provêm, em última análise, de interpretações místicas oitocentistas da morte, da vida após a morte e de suas leis de reencarnação e progresso, das quais noções como *fluido* antes de tudo advêm” (Espírito Santo, 2015, p. 583). Na verdade, o vocábulo “fluido” estaria extensivamente no léxico dos espíritas. Não é sem motivo que a autora chama a atenção para os espíritas brasileiros e porto-riquenhos (Espírito Santo, 2015, p. 584). Mais adiante, ela ressalta algo que tem importância geral quando algumas palavras levam a certas sobreposições inesperadas: a “(...) fluidez não é meramente um dispositivo descritivo para ‘ver’ fluidamente’: ‘fluido’, ou ‘líquido’, é a maneira como o conhecimento (assim como os espíritos) apresenta a si mesmo” (Espírito Santo, 2015, p. 585). Em termos gerais, o argumento da autora escapa da pressuposição de que espíritos sejam seres desmaterializados. Ainda assim, chama a atenção que a fluidez enquanto “dispositivo descritivo” tenha uma persistência na análise da terceira pessoa da Trindade em coletivos de cristãos carismáticos. Sou levado a pensar que há uma justaposição irrefletida entre espiritualidade e fluidez, sem deixar de notar que, simultaneamente, os cristãos rechaçam os espíritos e o Espiritismo.

frente à sociedade secular moderna e uma não institucionalização do saber” (Portella, 2009, p. 173). Maria José A. de Abreu, em seu trabalho com a RCC, na cidade de São Paulo/SP, insiste que a “(...) moção do espírito – entendida como um tipo de fluidez – é apreendida através das mídias eletrônicas (...)” (Abreu, 2012, p. 321). Ademais, afirma que a “substância” do Espírito é o *pneuma*, consistindo em uma fonte de energia e movimento para católicos que vivem em um país que entrou em uma “(...) esfera cada vez mais neoliberal” (Abreu, 2012, p. 329).

O Espírito Santo, no caso de Portella, se move como uma contraforça à racionalidade moderna, devido à preeminência da inspiração e da revelação em relação ao cálculo racional (Portella, 2009, p. 173). No caso de Abreu, o Espírito Santo se move como um recurso energético que mantém o impulso de uma “(...) sociedade em que a mobilidade, a maleabilidade e a velocidade tornaram-se soberanas” (Abreu, 2012, p. 329). Considerando que ambos estiveram, respectivamente, com franciscanos e com católicos carismáticos, é justificável supor que as duas formas de vida cristã se contraporiam: os primeiros estariam mais próximos do Catolicismo mais progressista das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); os segundos, de um Catolicismo mais conservador. Isso constitui um amplo debate na literatura (Prandi, 1997; Carranza, 2000).¹⁵¹ Por ora, me interessa assinalar que as duas análises parecem se nutrir da equivalência entre “indeterminação” e “imprecisão”.

Evandro Bonfim, em sua etnografia na comunidade católica Canção Nova não deixa de notar que o Espírito Santo é uma “pessoa”, porém afirma que sua manifestação se dá pelo “fluxo” (Bonfim, 2012, p. 33). Mesmo que pareça brusco realizar na argumentação uma passagem de católicos brasileiros para pentecostais africanos, é apropriado sublinhar a contribuição de Thomas G. Kirsch.¹⁵² Ele analisa a “ontologia do Espírito Santo” na cristandade pentecostal-carismática no Sul da Zâmbia, na África subsaariana (Kirsch, 2014, p. 34), e o Espírito Santo, mais uma vez, é equacionado com a “(...) fluidez, o fluxo, o movimento e a mobilidade” em contraposição à “(...) fixidez espacial, à estabilidade (...)” (Kirsch, 2014, p. 36). O texto de Kirsch explicita o assunto através das três qualidades paracléticas: “sem limite, evanescente e além do controle” (Kirsch, 2014, p. 39). Essa suposta imaterialidade é confrontada com coisas supostamente tangíveis.

¹⁵¹ No quinto capítulo, a questão será brevemente retomada.

¹⁵² Agradeço a Nicolás Viotti, que gentilmente me indicou este artigo.

A segunda implicação é que as contraposições, assinaladas no término do parágrafo anterior, resultam em uma associação entre o invisível (o imaterial e não-institucionalizado) e o visível (material, público e institucionalizado). Presumo que as várias maneiras em que o Espírito Santo é tomado como algo fluido reverberam o modo como é contraposto às características públicas, e desse modo, tangíveis da racionalidade (Portella, 2009), às características públicas do “neoliberalismo” (Abreu, 2012) e à visibilidade pública da “autoridade” fundada na religião (Kirsch, 2014, p. 242, n. 3).

A terceira implicação é que a “indeterminação”, a meu ver, quando é confundida com a imaterialidade e o não-institucionalizado, permite aqui, abduktivamente, salientar uma atualização não-óbvia. Refiro-me ao divisor entre a suposta fluidez (indeterminação/subjetividade) da bilateralidade e a fixidez (determinação/coletividade) da descendência unilinear ([Charles] Stafford *apud* Carsten, 2000, p. 15) nos estudos de parentesco. Sem querer adiantar o assunto, estou sugerindo que a metaforização da relação com a divindade – ou, talvez mais precisamente, com a terceira pessoa divina - a partir das noções de fluxo, fluidez e mobilidade, cintila a insignificância do parentesco, no mundo ocidental, à proporção que “(...) a vida pública ou social é implicada” (Strathern, 1992b, p. 69).

Ester sempre asseverou: *“O Espírito Santo é uma pessoa... São três pessoas: É o Pai, Filho e o Espírito Santo. Três pessoas em um só Deus. Então, Ele não é uma coisa. Ele não é algo. Ele é alguém... Você sente a presença do Espírito Santo. Você sente o toque... A gente sente o abraço. Ele pega na mão”*. Ela não estava fazendo uma “crítica” aos “nossos” modos de saber e tampouco oferecendo soluções para os nossos “problemas metafísicos” (Strathern, 2006, p. 27), mas inferindo que Deus em qualquer uma das suas pessoas é a mesma divindade.

Volto à tarde do dia 15 de fevereiro de 2015, na qual estava com Ester. É preciso destacar que a segunda questão, disposta nas últimas páginas, é atinente na vida dos meus amigos à maneira como a “*moção*” do Espírito Santo redefine, inclusive, a família, que é um “nodo” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161) em relação a Deus, o Criador de todos eles. A ida de Ester para o Catolicismo empalideceu a relação com uma das tias paternas, Aparecida. À época, o pai e a mãe ainda não frequentavam a Igreja. Foi a filha quem começou a levá-los: *“Procurei um grupo de oração, comecei. A freira, que conduzia o grupo de oração, olhou pra [para] mim e falou: ‘Você sente medo pra [para] dormir’. Eu não abri a boca. Ela me acolheu e foi me orientando e, depois de um ano, eu levei o Luís, levei meus irmãos. Levei depois a minha família toda”*.

Maria se converteria ao Catolicismo; Aparecida, não. A família da última não é a família toda, mas os “*parentes do [a]vô*”, de Carlos, tal começo dissera Ricardo. Moram na outra parte do terreno, onde está o Centro Espírita. Os dois conjuntos de parentes são um decorrência da ação do Espírito Santo no interior da vida que transcorria no Centro entre as irmãs de Carlos.

“*Eu vou desvincular o grupo da Renovação Carismática*”

Ainda em 2013, Ester me contava que começou a frequentar um grupo de oração na Paróquia Santa Maria Vicentina, localizada no bairro onde morava. Seis meses depois, foi chamada para participar das “*orações individuais*” do grupo, cujo nome não especificou. Antes de criar o Grupo de Oração São Pio fez parte daquele, que era da RCC.

Depois do aprofundamento no “*Seminário de vida no Espírito Santo*”, um encontro semanal de experiências de oração que se finaliza com a Efusão do Espírito Santo, ela lembrou não ter sentido nada no dia da Efusão. Esperava ansiosamente, entretanto, que alguma coisa acontecesse. As pessoas, à sua volta, choravam, “*Repousavam no Espírito*”¹⁵³ e tinham “*visões lindas*”. Ela não escondeu a decepção experimentada naquela ocasião, mas aponta que pouquíssimos daqueles fiéis continuaram na Igreja.

Ester continuou a frequentar o grupo e, ao mesmo tempo, possuía um caderno de oração em que colocava vizinhos, amigos, parentes desconhecidos e celebridades, tais como o apresentador Silvio Santos e o cantor Cazuza. No grupo, a freira acompanhava o seu fervor nas orações. Seis meses depois de começar a frequentá-lo, foi convidada para orar pelas pessoas, para “*interceder*”. A princípio, Ester não tinha “*visões*”. Recordava que a primeira delas foi para uma mulher, e a palavra que disse a que segue: “*algodão*”. Considerou inicialmente se tratava de uma bobagem, dada a riqueza das imagens que

¹⁵³ O “*Repouso no Espírito*”, ou “*Repouso*”, é definido geralmente como uma circunstância na qual, ao longo da oração, a pessoa literalmente cai, o que se assemelha a um desmaio. O “*Repouso*” acontece em momentos de oração – principalmente, na Efusão do Espírito (ver nota de número 141 *supra*) -, em que se clama que o Espírito Santo inunde a assembleia, sendo reacendido ou realimentado. Em geral, no “*Repouso*”, a pessoa não perde a consciência, mas experimenta um deslocamento momentâneo em relação àquilo que a cerca no momento. Alguns choram. Outros demonstram alguma felicidade. Há aqueles que permanecem em profunda quietude. Adeptos(as) podem desejar que aconteça. A pessoa que “*Repousa*” é amparada ou não no momento da queda. Esta normalmente acontece com as costas viradas para o chão. Podem também ocorrer lateralmente, frontalmente e mesmo com a pessoa estando assentada. Contudo, não foi raro que eu tenho visto pessoas irem ao solo de maneira súbita e violenta. Ao fim e ao cabo, cair, no “*Repouso*”, é uma decorrência do poder do Espírito Santo.

“Deus mostrava” para as outras “intercessoras”. Uma via Deus pegar na mão da pessoa atendida; outra falava detalhadamente acerca da casa da mesma. Ester, na ocasião, foi inquirida:

“E você, Ester?”. Eu falei: ‘Ah, veio a palavra algodão’. Na hora que eu falei isso, a mulher começou a chorar! Depois que ela parou, partilhou um trauma. Ela era obrigada a colher algodão. Ela ficava em plantação de algodão. Era alguma coisa ruim em que ela trabalhava e que isso era muito sofrido, pra [para] ela, na infância. Jesus [es]tava curando aquele trauma. De todas as visões lindas, que todo mundo teve, a palavra algodão, que veio pra [para] mim, foi a que teve a cura. Daí todas as colegas de oração começaram a prestar a atenção, porque eu falava pouco, mas quando eu falava tinha um efeito muito grande”.

A narrativa da fundação da Missão confunde-se com a relação de Ester com o Catolicismo e com a formação que teve, na RCC, para a ativação dos dons do Espírito Santo, o que se deu na imprevisibilidade do *kairós*. Pouco tempo depois, ela disse à freira, que “discerniu” que ela era intercessora: “Olha, a gente vai ter um grupo em casa pra [para] ver se converte a família”. Ela [a freira]: “Ó, que maravilha que é esse grupo”, que foi nomeado Trino Deus. A “capela” ainda não fora construída. Ester nunca pormenorizou a permanência na RCC. Destacava, preferencialmente, a saída, que demorou uma década.

O Grupo foi iniciado em casa. Surgiu na “sala” há aproximadamente vinte e oito anos. Ali, todos repetem, “começou tudo”. Faço um avanço no tempo e alcanço a noite do dia 26 de março de 2014, uma quarta-feira. Assim que o encontro do Grupo terminara, indaguei Ester acerca do motivo pelo qual o extraiu da RCC. Ela prontamente esclareceu: “Todo grupo tinha um dízimo pra [para] pagar pra [para] a casa-mãe lá da Renovação, que é uma casa [em] que se tem um escritório, tem umas coisas burocráticas”. Havia, portanto, a necessidade de colaborar com a “caixinha” nos grupos de oração, mas o que incomodou Ester foi que

“eles quiseram usar da imagem de Nossa Senhora. Era um mês de outubro”¹⁵⁴. Ela tinha uma imagem peregrina, a Renovação Carismática na época. Não sei se tem ainda. Então, essa imagem foi passar pelo grupo tal, tal. Eu era coordenadora, nessa época, do setor Colombo. ‘Vai passar no grupo tal, no

¹⁵⁴ Ela não precisa o ano, mas, no período, aproximadamente em 1998, havia outros grupos na região: “O Maria do Socorro acabou; na Nossa Senhora de Fátima, não sei se acabou”. Ela coordenava aproximadamente dez grupos. Atualmente, o Grupo de Oração São Pio é o único remanescente daquela época.

grupo tal, no grupo tal. Quando passar, fazer a pessoa botar a mão no bolso e doar dinheiro. Aproveitar que é hora. A Mãe [Nossa Senhora] está aqui. Vamos doar dinheiro””.

Com uma onomatopeia (*tsc, tsc, tsc*) e, ao mesmo tempo, balançando negativamente a cabeça, ela discorreu: *“Isso, eu não aceitei. Eu não fiz, não fiz. Outra coisa que eles trouxeram aqui num dia de quarta-feira – estava lotado, acho que tinha mais de cem pessoas – eles trouxeram José Estevão, um deputado católico. Trouxeram não ele, mas o folheto [o santinho] para distribuir no Grupo”*.

Ela não lembra o partido, mas sim que os pacotes jamais foram abertos. Ficaram amontoados e escondidos em um canto da casa:

“Nem toquei no nome dele. A gente tinha que tocar, que pedir voto. Eu nunca quis envolver esse Grupo com coisa de fora, do mundo, porque as pessoas confiam. Porque as pessoas que são tão puras e ingênuas... ‘Por que Ester vai votar em fulano? Foi porque Deus mostrou que ele é bom mesmo’; e, às vezes, não! Às vezes, eu erro o meu voto”.

A mudança do nome do Grupo aconteceu na “capela”. Foi Nossa Senhora “que pediu” que o rebatizasse com o nome de “São Pio”. A ênfase na saída de condições adversas é uma forma de vivenciar o “*encontro pessoal com Deus*”. Não acontece uma fuga do universo eclesiástico, mas daquilo que pode paralisá-lo: o “*mundo*”, ou a “*sociedade*”, e seu potencial desorganizador, visto que é o lugar onde as intenções do demônio avançam.

Ademais, permite assinalar que esta extração tem a ver com uma contestação no interior de um mesmo modo de existência. Seria possível chegar à seguinte conclusão que, diga-se com brevidade, é aceitável: a RCC e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), estimuladas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), surgem em meio a mudanças que realçam ainda mais a importância do leigo na vida eclesiástica. Deduziria que Ester se movia em meio a uma paisagem – um “contexto”, uma maneira de reificar a sociedade e/ou cultura -, cujos elementos para a ação do leigo já estavam dados. Desse modo, os termos precederiam as relações. Não é o que busco, dado que as pessoas, em tais circunstâncias, não “contam dois”, mas “falam junto com” e “a partir de” Deus.

Parar a exposição apenas na fuga de Ester da RCC não faria jus, entretanto, ao evento simultâneo que “*revelou*” os desígnios divinos para o Grupo. A transformação e a mudança estão atreladas, como já vimos, às qualidades de ações divinas: a surpresa e

o novo. Isso acontece ao longo da “*caminhada*”, do “movimento”, ou seja, em situações que se dão no aqui e agora, enquanto uma forma básica de lidar com a aparição de seres divinos ou malignos.

No caso do Grupo de Oração, Ester lembrava que, em meio às “*perseguições*” da RCC, iria ao interior do estado de São Paulo para “*participar*”¹⁵⁵ de uma missa celebrada por João Carlos. Ela nutria uma grande estima pelo padre, o fundador de uma comunidade da qual, posteriormente, se tornou integrante: a Irmandade Franciscana. Seu sobrinho Luís, que na época tinha vinte e quatro anos, também o fez. O assunto será retomado nas próximas páginas. Há dezoito anos, em 1998, com alguma irritação, ela sentava no ônibus que a conduziria à celebração. Naquela época, não era devota de São Pio de Pietrelcina, cuja reputação advém da sua realização de “*milagres absurdos*”. Conhecia o santo por uma remissão aos “estigmas”¹⁵⁶ que acometeram São Francisco de Assis e sabia que ele escolhia seus devotos, não se dando o contrário. Tudo isso fora contado por um de seus irmãos mais novos, Zelito, um devoto de São Pio. Ester não o era e aquilo não lhe passou despercebido: “*Eu gostava da devoção do meu irmão. Ele sempre tinha alguma coisa de São Pio. Sempre me dava uns quadros, sempre me dava alguns livros*”.

Ela queria viajar sem companhia. Zelito também estava presente, porém se acomodou no banco da frente. Assim que o ônibus partiu, Ester pediu a São Miguel Arcanjo: “*“Não quero ninguém sentado no meu banco”. Daí eu fui, e ninguém sentou. Todo mundo que veio conversar comigo ficava de pé. E era o único lugar vazio, mas ninguém sentou no banco; depois, eu nem percebi isso aí*”. O irmão observou o que ocorria, e Ester complementou: “*Ninguém ameaçou sentar, porque São Miguel está aqui e se alguém quer sentar, ele vai espetar [com a sua espada]. Aí nós rimos... Daí eu fechei os olhos. No que eu fechei os olhos, eu vi um velho, um velho bravo, bravo! Falava bravo comigo. Falava pra [para] mim não desistir*”.

A primeira reação de Ester não foi tanto de estupefação, mas sim de se inteirar sobre quem era aquele velho. Ela “*discerniu*”. Pensou que se tratava de São Paulo Apóstolo:

¹⁵⁵ Os(as) missionários(as) se remetem à missa por meio de dois verbos: “*participar*” e “*assistir*”. A “*participação*” vai em direção à “*Comunhão*” com o corpo, com o sangue e com alma da divindade, logo “*assistir*” é insuficiente. Não é recomendável que se “*assista*”, permanecendo apenas presente. Nas duas situações, comunga-se, porém importa o fervor que é dedicado à celebração. A distinção redundante, entre outras coisas, na evitação de missas longas por aqueles que apenas as “*assistem*”.

¹⁵⁶ Os estigmas são as marcas que Jesus recebeu na crucificação, mas que lancinaram o corpo de pessoas que estiveram em profunda comunhão com Cristo. O corpo chagado é o corpo que cura, uma vez que o estigmatizado, tal como o Filho de Deus, deixou-se ser imolado.

“É São Paulo. São Paulo era bravo, São Paulo Apóstolo. São Pedro? Não era São Pedro. Eu nunca vi uma [a imagem] assim de São Paulo. Tem as imagens, mas... Daí, quando falou São Pio, ele se apresentou que era São Pio. Daí, eu cutuquei meu irmão: ‘Vi São Pio, olhando pra [para] mim, falando comigo. Ele estava me dando uma bronca!’”.

O irmão confirmou, pois São Pio “*gostava de dar bronca*”. Tratava-se do mesmo velho que os nórias viram que a acompanhava, conforme ela salientou em seu testemunho disposto na Introdução. A primeira aparição de São Pio para aqueles se deu na viela que levava à residência de Eloá. Para Ester, aconteceu quando ela estava sentada no banco de ônibus. Desde então, ela procurou saber mais a respeito do santo.

Naquela época, as tensões com a RCC eram cada vez maiores, e, à medida que se rezava para Ester, as aparições do santo se intensificavam: *“Olívia [irmã da esposa de outro de seus irmãos, Almir] rezava pra [para] mim: ‘Ester, eu estou vendo São Pio te dando uma chave. São Pio está com uma criança no braço e te oferece essa criança’. A Olívia sempre tinha isso: ‘Ester, eu estou vendo São Pio com uma chave, te dando’”.*

A persistência das “*visões*” inquietou Olívia, que foi perguntar a um padre da comunidade católica da qual era membra, a Aliança de Misericórdia, do que se tratava. A resposta não tardou e teve o desfecho que segue:

“‘Eu sempre rezo pra [para] uma amiga [Ester] e vejo São Pio oferecendo uma chave pra [para] ela’. Ele [o padre] replicou: ‘Olha, a chave na Igreja é a Cruz. É a Cruz que abre a porta. Fala pra [para] ela isso’. Daí ela veio e me falou... Daí ficou insistindo. Eu comecei a sentir no meu coração que São Pio estava muito presente”.

A “*abertura*” para essa ação, própria da intercessão do santo, vem de um querer oriundo do cultivo da “proximidade”, da intimidade crescente com Deus. Ao mesmo tempo, não obscurece que o próprio mundo é “aberto”, uma vez que Deus se mostra onde Ele quer e através de quem Ele deseja, visto que apenas “*Ele sabe*”.

O vínculo oficial com RCC tornou-se indesejável, levando-a a extrair o Grupo desse movimento católico. Ela se reportou a Olívia: *“‘Eu vou desvincular o grupo da Renovação Carismática e vou vincular direto pro [para o] Céu’. Daí a gente rezou: ‘Como vai se chamar o nome do grupo? São Pio. Grupo São Pio’”.* A tentativa de escapar da RCC resultou em uma conversa com um padre da Paróquia Santa Maria Vicentina. O sacerdote, ademais de abençoar o grupo, afiançou: *“‘Qualquer coisa, eu*

falo pro [para o] *bispo*”, impedindo que a Renovação os perseguisse. O padre desejava que Ester “*fundasse*” uma comunidade de vida. Insistiu: “*“Tem que ter uma comunidade de vida. Eu fico com você, te dou bênção, te represento com o bispo”*”.

Em geral, a tentativa de escapar não tem a ver com se afastar do Catolicismo, mas o modo de voltar a colocar no “centro” aquilo que teria se tornado “marginal” na RCC: o contato com a divindade. Essa “relação” é a mesma que modifica outras “formas de relacionar” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161) como a família, o mundão, o Corinthians e o Jesus histórico, constituindo novas: a reunião da família para servir a Deus, a crítica do egoísmo e da ganância, a tolerância, Deus vivo, a extração do Grupo da RCC e o início da devoção a São Pio.

Não se deve reduzir esse contato a uma metáfora para se conceptualizar a proximidade e o afastamento, mas sim destacar como a onipresença divina está em objetos e pessoas heterogêneas - tais como freiras, irmãos consanguíneos, afins, vielas, bancos de ônibus, espadas, chaves, o coração - que não são “(...) ritualmente segregados e santificados” (Webster, 2013, p. 389). Os desígnios divinos não acontecem à distância. Presumem uma vizinhança, repito, em um mundo “aberto”, porque Deus “*está em tudo*”.

O Deus “transcendental” equivale à cultura e/ou sociedade. O mesmo se passa como o Diabo metafórico e com o Jesus histórico. Deus, enquanto ser “transcendente”, é a condição da sua possibilidade de existência, porque é onipresente. O transcendental é um Deus distante, opaco, de um sujeito autônomo, fundado nas implicações não-religiosas da “emancipação protestante” (Keane, 2007; Pels, 2012), na sua supressão na “Constituição Moderna” (Latour, 1994, pp. 34-38). A imanência de Deus só é possível, entre os católicos(as) com quem convivi, porque Ele se revela em toda parte, o que define a própria qualidade da sua transcendência. As pessoas repetem incessantemente que “*não são nada sem Ele*”.

É razoável postular que o transcendente e o imanente não formam necessariamente, neste caso, um par de oposições. Realçam preferencialmente outra maneira de conceptualizar o “problema da presença” (Engelke, 2007) divina. Não é o caso de denegar que Deus esteja além do entendimento humano. Mas sim de sublinhar que este além é definido mais pela maneira incognoscível e imprevisível como Ele se manifesta na vida das pessoas que por uma ausência ou distanciamento. Daí deriva a sua diferença e as decorrências que ela principia. A partir destas é que chego ao sobrinho de Ester, filho de sua irmã Luísa, assim como cheguei às suas tias Maria e Aparecida.

3.2 Luís

Luís, assim que o conheci, tinha trinta e nove anos. O “*fundador*” da Missão era uma pessoa serena, embora tomasse a si mesmo como alguém “*bravo*”. Ele não impressiona pela altura. Tem aproximadamente pouco mais de um metro e setenta. A pele, tal como a de Ester, é branca. O cabelo com vários fios grisalhos está sempre aparado, bem rente ao couro cabeludo. A primeira vez que o vi foi em uma pregação que fez no Grupo de Oração São Pio no dia 20 de março de 2013.

Ester sempre ficava muito satisfeita com as suas idas ao Grupo. Anunciava com semanas de antecedência o dia em que o sobrinho pregaria. Desde a infância, o entusiasmo de Luís pelo Corinthians fora impulsionada por Ester, que o levava aos jogos. Ele havia casado há 20 anos com Débora. O serralheiro repetia que era “*pobre*”, encontrando resistência na família da esposa, que conheceu no Grupo, na “sala”. Os três filhos, Olavo, Túlio e Maria, provinham desta união.

Jamais me senti completamente à vontade para solicitá-lo, dado que as pessoas ficavam continuamente à sua volta com inúmeras requisições muito mais prementes do que as minhas. Enfim, tratavam-se dos “*filhos*” e “*filhas*” do “*pai fundador*” da Missão. Ao longo da pesquisa, eu não fui lançado nessa parentela espiritual como “*filho*”, mas como “*irmão*” - uma alcunha simultaneamente mais abrangente e, para mim, mais confortável - e “*ovelha*” em potencial. Não me tornei missionário. Na primeira partilha que tive com Luís, no dia 2 de maio de 2013, na Casa São Pio, ele me “*exortava*” a não “*cair na tentação de explicar, porque são coisas [as de Deus] que não têm explicação*”. Não surpreendia que quase em uníssono com sua tia, Ester, e com sua “*filha*”, Clarisse, ele dissesse: “*Se você faz um estudo sobre Satanás só na parte científica, só na parte pra [para] fazer um trabalho, é uma coisa. Agora se nesse estudo você começa a descobrir Deus, se nesse estudo você começa a ter um chamado a Deus e uma repulsa ao mal, aí ele começa a encrascar com seu estudo também*”.

Ao me dedicar à escrita, parece-me inescapável que “*descobrir Deus*”, no caso dos meus amigos, era o “*conhecimento de fato*”, ao passo que a “*invenção*”, o lugar da ciência, era o lugar do “*conhecimento humano*”. Luís, tal como Ester e Clarisse, sempre me dizia que não era possível “*explicar realidades que transcendem o humano*”. O conhecimento como “*comunhão*” envolve uma “*descoberta*” que, ao ser evidenciada, atrai o demônio. Em todo caso, a “*libertação*” não tem uma narrativa central,

sintetizável em um momento crítico, em um evento. Diz respeito, todavia, a uma questão de “*caminhada*” ou de “*passo*”.

“Na minha renúncia, Deus tinha algo melhor pra mim”

Em uma Pastoral de Rua, Luís seguia na dianteira, e os(as) missionários(as) vão na retaguarda. Quem costumeiramente o acompanhava era Ricardo, ex-frei Leone, seu primo materno. Oito meses depois de nosso primeiro encontro, eu estava mais à vontade para me aproximar e seguir com ele pelas ruas do Centro de São Paulo. Na madrugada do dia 23 de novembro de 2013, lembro a(o) leitor(a), tinha dormido na rua com alguns missionários celibatários. Luís no final da manhã dessa mesma data partilharia comigo, no percurso da Pastoral, o motivo que o fez abandonar as artes-marciais ainda em 2004.

Naquele início de tarde, começaríamos a caminhar do bairro da Liberdade em direção à Avenida Paulista. Passando pela Avenida Brigadeiro Luís Antônio, seguiríamos pela Avenida Paulista e terminaríamos a Pastoral de Rua na Avenida Rebouças, onde pegaríamos o ônibus para retornar para casa. O percurso é de aproximadamente dez quilômetros.

Já passáramos pelo bairro da Liberdade e chegáramos a Avenida Brigadeiro Luís Antônio. Comento com Luís, enquanto caminhávamos, que, na família Lima, os primos e alguns dos irmãos de Luís praticam alguma arte marcial. Ricardo afeiçoou-se a Luís, um primo quinze anos mais velho, porque o último o levava para a academia quando treinava. O “*fundador*” da Missão lutava semiprofissionalmente.

Ele era faixa-preta de caratê, *full-contact*, boxe espanhol e faixa azul de jiu-jítsu. Sua vida “*sempre foi arte marcial*”, ao passo que a de Ester era o corpo e o Corinthians. No dia 4 de dezembro de 2004, iria lutar o campeonato brasileiro de artes marciais mistas, conhecido genericamente como “vale-tudo”. Um pedido de seu pai, na véspera do combate, o fez abandonar a disputa do torneio. Artur, chorando, pediu que ele não lutasse, pois pressentiu que algo ruim poderia acontecer-lhe. Desde então, ele apontou, “*consagrou sua renúncia a Jesus*”. Dos tempos de lutador, restaram as tatuagens de São Miguel Arcanjo e de Nossa Senhora de Guadalupe em cada um dos antebraços. Até então, a vida de Luís confundia-se com a prática de artes marciais. Ele notou: “*na minha renúncia, Deus tinha algo melhor para mim*”.

O pai também era lutador e o treinou desde criança, sendo definido como um “*homem duro. Nunca teve negócio de caridade com ele*”. A mãe, irmã de Ester, “*sempre*

foi caridosa”. A conversa prosseguiu. Estávamos chegando à Avenida Paulista. Ele continuava, entretanto, a frequentar a academia. Fazia musculação. Não parou de assistir às lutas, incentivando o filho, Túlio, a se dedicar às artes marciais. Esse é um elemento central que passa despercebido quando a “conversão” é descrita em termos morais, tal como um “antes” e um “depois” ou, então, com o acento na “radicalidade”. A renúncia tem a ver com a “*libertação*” e não redundando na desaprovação completa do ato de lutar e nem na individualização, mas sim na obediência à súplica paterna, tomada como uma visão, uma palavra de ciência, algo que só “*Deus sabe*”.

A tia Ester “foi uma mãe na fé”

Eu ofegava, e a respiração de Luís não sobressaltava. Adentráramos a Avenida Paulista. Ao mesmo tempo em que lutava, Luís frequentava, ainda na adolescência, igrejas protestantes, por conta “*da música*” e da afluência de jovens. Assevera que na época as bandas musicais protestantes o atraíam, não havendo equivalente na Igreja Católica. Frequentou algumas denominações evangélicas. Passou pela Congregação Cristã do Brasil e, em seguida, foi para as Testemunhas de Jeová; quase se tornou membro da Igreja da Unificação, do reverendo Moon; por fim, começou a frequentar a Renascer em Cristo.

Quando Ester “*começou a ir para a Igreja Católica*”, Luís simultaneamente frequentava as igrejas protestantes, contudo

“a tia Ester que foi me explicando, porque eu sempre confiei muito nela, sempre. É a tia que eu mais gosto, sempre fui muito apegado a ela. Quando eu ia em estádio... Ela é corintiana roxa. Ela levava. Então, na fé, ela, pra [para] mim, foi uma mãe na fé. Ela me gerou pra [para a] Igreja. Ela me ensinou tudo o que precisava saber de forma simples, do jeito que eu ia entender”.

Peço ao(à) leitor que não perca de vista algo deve ser reiterado: uma estratégia de escrita em que a emergência de outras relações é o resultado do que já está relacionado. De imediato, isso impede o acento na “conversão” como um ato individual. Ester fora levada para o Catolicismo por meio de sua irmã Eliane, que lhe emprestou um livro acerca dos dons carismáticos que tinha conseguido com a irmã de seu marido, um católico. Luís, por seu turno, era apegado a Ester, inicialmente, devido ao ardor que ela nutria pelo Corinthians. A ida de Ester para o Catolicismo não passou despercebida para

ele. A tia mais querida tornou-se a sua mãe na fé e o gerou para a Igreja. Ainda neste capítulo, os efeitos dessa “gestação” serão abordados.

Luís se considerava “*inquieto*” e queria saber o porquê das coisas de que a tia lhe falava. Ia às livrarias católicas com a finalidade de comprar obras que aplacassem a sua inquietação com a ida da tia para a Igreja Católica. Inicialmente, queria “entender” o que Jesus dizia, logo comparava as bíblias católica e protestante. Ele tinha aproximadamente dezoito anos, alistando-se no exército, onde ficou por quase três anos. Concluiu o ensino médio. Desde jovem trabalhou com o pai, que é serralheiro. Esta era a atividade profissional que Luís exercia, assim como dois de seus irmãos: César e Hugo. O pai e os três filhos, atualmente, possuíam suas respectivas oficinas de serralheria.

“Eu queria ir na fonte e, quando eu fui na fonte, eu vi que Jesus só fundou uma Igreja. Quando eu pesquisei João (6, 33), que fala do Pão da Vida, da Eucaristia, uma coisa que eu tinha muita resistência... Quando eu entendi a palavra trogon, que quer dizer deglutir, comer, mastigar a minha carne, o que os judeus entenderam como canibalismo, como uma prática pagã... Por isso, rejeitaram. Aí eu comecei a ficar mais curioso ainda. Daí eu comecei a ler muito”.

As comparações, ao longo das leituras, não cessavam. Recorria às ideias de Santo Inácio de Loyola e de Martinho Lutero, porque viveram na mesma época: “*Daí eu comecei a perceber que só tinha uma igreja de Jesus. E Jesus falou assim: ‘Sobre esta rocha, eu vou edificar a minha Igreja’ [Mateus, 16, 18], pra [para] Pedro. Então, Ele quis ter uma igreja! E a Igreja é mais do que uma instituição. A Igreja, na verdade, é o Corpo de Cristo. Ela é inseparável da Cabeça de Cristo*”. Neste instante, estávamos chegando ao fim da Avenida Paulista. Seguiríamos para a Avenida Rebouças, onde retornaríamos para a Zona Setentrional.

A curiosidade de Luís não deve nos conduzir em direção a formas de análise que usualmente dão grande peso à individualidade quando a “conversão” se mostra um tema. Há, como veremos abaixo, algumas situações cruciais em que “conhecer Jesus” transforma-se em “*descobrir Jesus*”. Devido a este “*descobrir*”, Luís foi assediado por Satanás.

“A gente precisa caminhar porque a gente precisa ser livre”

Ester me contara poucos meses depois, em abril de 2014, a maneira como se desvinculara da RCC. Luís também passou pela Renovação. Foi membro do “*Ministério de Intercessão*” do padre Marcelo Rossi. Ainda em 1996, ele deixaria a RCC. Nos momentos em que se remetia a ela, negava-se a alcunhá-la de movimento: “*Eu considero que é um mover do Espírito Santo na Igreja, mas eles puseram cabresto [no Espírito Santo]*”. Penso que essa é a questão que destaca o que é “central”, uma vez que a terceira pessoa da Trindade, entre os meus amigos, é Deus. Não é provável retê-lo. A caracterização da RCC enquanto movimento que se aprisionou às “*coisas do mundo*”, tal como sugeria Ester, macula aquele mover do Espírito Santo.

Se o Consolador age “*livremente*”, o ensino que provém dele “(...) é algo tão básico na experiência de habitação do mundo que não pode ser formalizado como conhecimento socialmente transmissível (...)” (Mafra, 2012, p. 89). Csordas comenta que mesmo entre alguns carismáticos norte-americanos há uma resistência em pensar a Renovação enquanto um “movimento” (Csordas, 1997, p. 3): um conjunto de atividades que visa a um determinado fim. De novo, enfatiza-se o “*movimento*”, ou “*mover*”, como atribuição da divindade. O cabresto é desatado com a seguinte afirmação: “*A Igreja sempre foi carismática*”.

Antes que eu ficasse ciente da situação que levou à desvinculação do Grupo de Oração da RCC, estivera em minha primeira Pastoral Peregrina, no Rio de Janeiro, entre os dias 30 de novembro e 2 de dezembro de 2013. Luís pretendia abrir uma “*casa*” para a Missão no território fluminense. A viagem de peregrinação tinha outros propósitos específicos: primeiro, “*testemunhar com a própria vida*” o carisma da comunidade e multiplicá-lo; segundo, observar a situação dos “*irmãos de rua*” em outra grande capital brasileira; por fim, tentar reencontrar um “*irmão*” em quem tinham feito um curativo na primeira estadia. Eles obtiveram êxito nos três últimos objetivos. A discussão a seguir não abrange a maioria das peculiaridades da viagem.¹⁵⁷

Estávamos voltando da Central do Brasil, indo em direção à Avenida Presidente Vargas, no Centro da cidade, dado que percorrêramos as adjacências da região. Nosso destino de chegada era o mesmo da partida: o Bairro de Fátima, localizado a aproximadamente um quilômetro da Central do Brasil. Fazíamos isso caminhando.

¹⁵⁷ Devo guardá-la para a redação do quinto capítulo, pois excede a discussão que desejo, por ora, realizar.

Ficaríamos hospedados no salão de Emílio¹⁵⁸, que deixara as chaves comigo. Na condição de “guia”, eu ia à frente com Luís.

Estava interessado nas coisas da Missão, o que me levava a indagá-lo acerca da formação estatutária da comunidade e de sua “*Regra de Vida*”, aos quais retornaremos no quinto capítulo. Por enquanto, preocupo-me com as particularidades do relacionamento de Luís com Deus, uma vez que a inspiração para a realização da “*obra*” provém do encontro com a divindade. Aproximamo-nos do Palácio Duque de Caxias e retornaríamos para a Praça da República. Naquele instante, ele partilhava que a fugacidade da vida tornava o “*amanhã... sempre uma dúvida. Vamos aproveitar de estar perto de Deus a cada dia*”. A dominância de Deus sobre o tempo é um aspecto geral na vida católica. A “*libertação*”, em termos salvíficos, é também uma premência, porque as pessoas não sabem se estarão vivas a tempo de perdoar, arrepender-se, confessar os pecados ou, simplesmente, telefonar para alguém.

Continuávamos a andar. Adentramos, depois de passar pela Praça da República, a Rua Vinte de Abril. Luís, portanto, queria ficar com Deus todo o tempo. Não restringia a companhia divina, nas suas palavras, à “*presença eucarística, mas ficar sempre em qualquer lugar, em qualquer situação, em qualquer condição – ser amigo de Jesus. Saber que Ele anseia mais esse contato do que nós. Ele espera ansioso esse contato*”. A imputação dessa espera ansiosa a Deus resulta em uma das formas de ação, a que leva à descoberta d’Ele, a conhecê-Lo de fato. Em outras palavras, Deus está ou sempre esteve lá. A condição decisiva de tal conhecimento é o contato, a intimidade: “*Aquela pessoa se relaciona com Deus melhor. A abertura da parte dela com Deus é maior do que a de outros. O meu relacionamento com Deus precisa ser um relacionamento de amizade verdadeira, com as minhas fraquezas, minhas limitações, mas precisa ser uma busca de ser uma pessoa melhor, mais agradável a Deus*”.

O relacionamento corresponde ao aprendizado e, conseqüentemente, à “*comunhão*” como conhecimento. O início da década de 1990 fixou o primeiro “*fato místico*” fundacional da Missão, ou comunidade, uma revelação divina:

“*Teve uma oração, sabe? Aí estava a Ester [tia materna], estava eu, estava o Almir [tio materno], estava a Ana [tia materna], aí também a outra tia [provavelmente outra tia materna], fazendo uma oração, pedindo uma palavra*

¹⁵⁸ Emílio retornará no quinto capítulo. Por ora, digo apenas que, por intermédio de um amigo no Rio de Janeiro, cidade onde nasci, consegui contatá-lo com o objetivo de conseguir hospedagem por um preço módico para os(as) missionários(as). Na verdade, ele nunca cobrou pela cessão de seu salão, onde realizava serestas.

de Deus na casa da [a]vó Elen [na “sala” onde o Grupo de Oração se reúne]. Eu não lembro quem das minhas tias teve uma visualização na hora e escreveu num caderno, isso em 1991 [Luís tinha dezessete anos], por aí. Nessa visualização, que ela via, ela via um corpo articulado e via que esse era um Corpo de Cristo. Era uma obra de Cristo. Cada uma das pessoas que estavam ali era uma parte desse corpo. Nessa visão, eu era o coração desse corpo. A Ester falou. Lembro disso até hoje. Eles falaram assim: ‘Sempre que você estiver próximo de Deus, você arrasta as pessoas para Deus. Se acaso você se afastar de Deus, você vai arrastar as pessoas também’. Isso é o que o coração é no corpo: depende dele pra [para] o corpo funcionar. Foi bem no começo. Esse momento, essa visão, é o coração da nossa comunidade. Ali parece que nasce. O negócio ficou organizado a partir desse momento”.

“Clamor dos Pobres?”, perguntei: “*Sim. Que depois virou Clamor dos Pobres, que começou como Grupo de Oração Trino Deus. Então, ali, esse momento, essa oração, entre nós, foi o momento que colocou, mais ou menos, quem vai fazer o quê e por que e como. De lá para cá, a gente começou*”. Da família Lima, que é a “da linhagem da minha mãe, todos são da comunidade (...) da linhagem do meu pai, ninguém. Só o meu pai, que tocava tambor em Centro [de Umbanda]”, sublinha Luís. Chegamos à Praça da Cruz Vermelha. Essa “*partilha*” se encerrava à medida que nos aproximamos do salão de Emílio. Restava atravessar dois quarteirões até o local.

Retorno do Rio de Janeiro e na primeira oportunidade, no dia 4 de dezembro de 2013, comento com Ester acerca da partilha com Luís. A tia materna designa aquela visualização como uma “*profecia linda*”. Por ordem de nascimento, os irmãos e irmãs consanguíneos eram as seguintes partes do corpo: o “*cérebro*” era Alan; Ester, os “*pés, a caminhada*”; Luísa, as “*mãos*”; Maria, a “*boca*”; Ana, “*os ouvidos*”; Almir, os “*olhos*”. Esse corpo pode ser justaposto, em primeiro lugar, à imagem paulina do Corpo de Cristo e os dons espirituais:

“Porque, como o corpo é um todo com muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também é Cristo. Em um só Espírito fomos batizados todos nós, para formar um só corpo, judeus ou gregos, escravos ou livres; e todos fomos impregnados do mesmo espírito. Assim, o corpo não consiste em um só membro, mas em muitos. Se o pé dissesse: “Eu não sou a mão; por isso, não sou do corpo”, acaso deixaria ser do corpo? E se a orelha dissesse: “Eu não sou o olho; por isso, não sou do corpo”, deixaria de ser do corpo?... Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? Há, pois, muitos membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Eu não preciso de ti”; nem a cabeça aos pés: “Não necessito de vós”. Antes, pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários... Deus dispôs o corpo de tal modo que deu maior honra aos membros que não a têm, para que não haja dissensões no corpo e que os

membros tenham o mesmo cuidado uns para com os outros... Ora, vós sois o corpo de Cristo e cada um, de sua parte, é um dos seus membros” (1 Coríntios, 12, 12-16, 19-22, 24-25, 27).

Em segundo lugar, também por justaposição, poderia supor que a discussão seguisse a problematização da “unidade” e da “diversidade” no Corpo de Cristo. Se me baseasse no estudo da Conferência Nacional de Bispos do Brasil, *Subsídios Doutrinários – 3: Igreja Particular, Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades*, disporia o assunto do seguinte modo: “(...) o Espírito respeita a diversidade das pessoas e, ao gerar comunhão (unidade), gera igualmente a catolicidade (universalidade que abarca a diversidade) e não a uniformidade” (Subsídios Doutrinários – 3, 209, p. 33, parágrafo 37).

Parece-me relevante apontar que o Corpo de Cristo apresenta-se em três instâncias: a da família, a da “sala”; a neotestamentária, a de São Paulo; e a doutrinária, da CNBB. Há algumas “novas inferências” a serem feitas, principalmente acerca da “família” e da “religião”.

Em termos das relações entre parentes, a disposição profética e revelatória do corpo não segue um arranjo baseado em relações de subordinação onde os seus membros e órgãos, considerados desde a cabeça até os pés, corresponderiam à ordem de nascimento. O “cérebro”, Alan, irmão primogênito de Ester e tio materno de Luís, depende do que “*Deus coloca no coração*” do sobrinho, o próprio “*coração da comunidade*”, um das várias maneiras de expor o seu relacionamento com Deus. Ester é a “*caminhada*”, os “pés” (o “movimento”) que levou a família para a Igreja, o aspecto central da “fuga do cativeiro” (Velho, 2007a) em mundos cristãos baseados quer no Antigo Testamento quer no Novo. Almir, o irmão caçula de Ester e Alan, era os “olhos”. Estes enxergam com o coração. A passagem de São Paulo, citada acima, realça primeiramente que a distribuição dos dons, naquela “sala”, prefigura a comunidade como um corpo. Este, em segundo lugar, destaca o aspecto recursivo em que originalmente a Igreja é o Corpo de Cristo. A comunidade, por assim dizer, é um fenómeno ondulatório, isto é, se propaga a partir daquela corporização primeira, a de Cristo através da Igreja. Isso suscita um comentário pertinente, pois as relações, por não serem precedidas pelos termos, devem ser tomadas como o resultado do que está relacionado.

Não é provável, em geral, que Luís, enquanto o coração, possua uma preeminência com relação ao pé, Ester, visto que ele realça, algo que veremos no quinto capítulo, o carácter decisivo do “*fundador*” para uma comunidade. Ester poderia sê-lo,

mas não foi o que aconteceu. Apesar da Missão possuir um estatuto e ter aprovação diocesana, isso não me permite confundi-la com a divisão estrutural-funcionalista entre o “doméstico” (Ester/Grupo de Oração) e o “jurídico-político” (Luís/Missão). Incorreria na oposição de Meyer Fortes (1974) entre indivíduo (Grupo de Oração) e sistema de regras (Missão), de modo que a teoria da descendência informaria inadvertidamente uma situação em que prevalece a aliança, a “espiritualidade de comunhão” (Subsídios Doutrinários – 3, 2009, p. 34, parágrafo 41).¹⁵⁹

A limitação, a meu ver, consiste na preponderância de um viés protestante, que acentua o indivíduo onde ele não é tão enfatizado. Fortes nos interessa porque a “liberdade”, no que diz respeito ao “ciclo do desenvolvimento do grupo doméstico”, teria como resultado a “emancipação jurídica” (Fortes, 1974, p. 17) dos filhos:

“Geralmente, o que faz terminar a infância jurídica é o surgimento do núcleo familiar do novo grupo doméstico que está destinado a substituir o dos pais (...) seus ritos preliminares [com a finalidade de emancipar] servem, por assim dizer, para treinar o novo membro no domínio político-jurídico e os últimos ritos, para libertá-lo daquele domínio” (Fortes, 1974, p. 17, colchetes meus).

Penso que não é uma mera coincidência que, na análise dos grupos de descendência, a “liberdade” esteja relacionada com a autonomia. Já comentara no início do primeiro capítulo: “*libertar*” não é se afastar, se separar, se emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. Há todo um lugar aqui para o conceito de “autonomia” que Strathern (1992a) se dedica a analisar. Não estou afirmando que meus amigos não formem novas famílias, mas que o núcleo familiar se constitui enquanto elemento contido pela e dependente da aliança

¹⁵⁹ Não é incomum que essa correspondência surja quando família e religião estão implicadas. Luiz Fernando D. Duarte e Edlaine de C. Gomes realçam que o entrelaçamento entre autonomia jurídica e conversão choca-se com a primazia da solidariedade familiar. O caráter auto-referencial da conversão no Protestantismo coaduna-se com a valorização da individuação por meio da constituição de um novo núcleo familiar. Em geral, os autores contrapõem hierarquia e individualização (Duarte & Gomes, 2008, pp. 183-184). Cecilia McCallum e Vania Bustamante, porém, consideram que o holismo não é o sucedâneo do individualismo nas situações em que o último não é tão marcado. Apontam que, a partir da “casa”, a individuação conjuga-se com os “processos relacionais” (McCallum & Bustamante, 2012, p. 241) nas famílias de um bairro popular de Salvador/BA. As autoras se distanciam da imputação de um ponto de vista que privilegia a precedência do todo sobre as partes entre pessoas que habitam localidades periféricas. Não escapam, todavia, de uma visada em que a “autonomização” do núcleo familiar combina-se com e não contradiz as “relações” entre pessoas (afins e consanguíneos) oriundas de várias casas (McCallum & Bustamante, 2012, p. 228). Não nos interessa tanto se a individualização é o “outro” do holismo ou se a individuação não contradiz as relações, mas sim a especificidade da introdução do “terceiro termo”, de Deus.

que, neste caso, é primeiramente a aliança com o próprio Deus. O Matrimônio, tal como a Eucaristia, é um Sacramento.

Falar de “libertação” como “emancipação jurídica” é uma remissão à sobreposição da sociedade sobre os laços pessoais (Fortes, 1974, pp. 17-18). Postular, ao mesmo tempo, que a “conversão”, no sentido protestante, suscita a “libertação” como emancipação corrobora a “autonomia” como atributo essencial do indivíduo. Consequentemente, a insignificância da “paternidade divina” e do parentesco fundado no vínculo em que Deus é oniparente corresponde, entre outras coisas, à naturalização da individuação a partir da “teologia secular” (Asad, 1996, p. 266). Ou seja, a sua extensão como princípio cria o contraste entre “nós” e “eles” por meio da divisão entre indivíduo (escolha como modelo explicativo e atributo dos “modernos”) e sociedade (determinação como modelo explicativo e atributo dos “não-modernos”).

No “nosso” mundo, a “subjetividade” da crença seria tão natural quanto a “subjetividade” entretecida na consolidação dos arranjos matrimoniais. Aquela “teologia”, em seu pleno funcionamento, obscurece o modo de existência dos meus amigos ao subsumi-lo às divisões entre paternidade e maternidade, masculino e feminino, público e privado etc.. A “libertação”, como “vínculo” que não se constitui a partir da individualidade, destaca algo que se dá por meio de Deus, que se manifesta a partir da intimidade que se constitui com Ele.

O segundo “*fato místico*” concerne ao mês de julho de 1996, quando a vivência do “*carisma*” se iniciou, por meio de sua “*revelação*”. O “*fato místico*” é contado e recontado inúmeras vezes por Luís e pelos membros da comunidade. Naquele mês de 1996, o futuro “*fundador*”, em uma tarde fria, conduzia o automóvel em direção à Paróquia Nossa Senhora dos Pobres no bairro do Colombo com Débora. À época, já eram casados. No interior do veículo, Luís passou por dois mendigos, que depois soube que se chamavam Ademar e Brandão. Naquele instante, “*Deus falou no meu coração: ‘Traga para estes irmãos uma coberta e um lanche’*”. Inicialmente, Luís tomou aquela voz como uma “*tentação do demônio para não ir à missa*”. Na “*Comunhão*”, entretanto, a “*voz ficou mais forte*”. Ele voltou para casa e chamou César, que tinha 18 anos, ainda era solteiro e morava com o pai. O irmão mais novo definiria sua condição de “*co-fundador*” da Missão por ser a pessoa que “*estava junto no momento da inspiração*”.

César atendeu o chamado de Luís. Prepararam o lanche e arranjaram os cobertores. Foram ao encontro dos dois moradores de rua, que dormiam. Luís os acordou e Ademar começou a chorar, arrancando uma pergunta: “*Por que você chora?*”.

A resposta foi a que segue: *“Deus existe e me ama! Porque eu falei hoje para Deus: ‘Se ele existe e me ama, que me traga hoje um cobertor e um lanche’”*. Luís, em uma breve ocasião em que estive com ele em 2015, me dizia:

“Isso eu considero mística, porque eu não tenho como explicar isso. Eu não conhecia ele. Ele não me conhecia. Ele conversou com Deus, e Deus falou comigo. Então, poderia ter passado... Porque assim toda a inspiração, pra [para] ela se tornar atitude, ela precisa de um consentimento, de um passo. Entre uma boa inspiração e uma boa ação, existe um passo pra [para] ser dado”.

Após o “fato”, Luís e César começaram a cuidar dos pobres, isto é, iniciaram os trabalhos pastorais. A caridade, enquanto carisma fundacional, remonta há vinte anos. A “fundação” da Missão ocorreu há sete. Mesmo assim, a contagem da existência da comunidade é feita a partir da ocorrência do “fato místico”. A família, contudo, não desaparece, seja pela companhia de César, seja pelos seus ascendentes. Ele não conheceu o avô paterno, mas destaca que a avó paterna contava que *“ele punha pra [para] dentro de casa e cuidava e tirava os piolhos, e punha ali pra [para] conviver com a família, como se fosse um membro da família”*. De Carlos, o pai de sua mãe, guardava as mesmas lembranças que Ester detinha da infância, em que *“a gente [es]tava lá almoçando [, na “sala”,] na casa do meu [a]vô, chegava um irmão de rua lá, o seu João, lá embaixo, o [a]vô punha ele pra [para] cima pra [para] almoçar com nós na mesa. Então são coisas que marcaram...”*.

Luís e César terminaram por conhecer, em 1997, a Irmandade Franciscana e o seu fundador: o padre João Carlos. Conservaram-se nessa comunidade católica até 2009, ano de “fundação” da Missão. Ester gerou Luís para a fé e o acompanhou desde o início da caminhada com o “carisma” voltado para o pobre.

Sua saída da Irmandade teve a ver com o afastamento do “fundador”, o padre João Carlos. Os motivos jamais me foram revelados. Luís foi expulso porque se posicionou, na dissensão, ao lado do sacerdote. A Missão recebeu um número considerável de membros egressos da segmentação daquela comunidade, principalmente leigos casados e solteiros. Estes tinham ficado com uma posição restrita, pois a principal modificação na Irmandade foi a restrição do trabalho pastoral ao acolhimento dos moradores de rua em suas casas, habitadas por celibatários e celibatárias. A retração das Pastorais de rua esvaziou a importância dos que não se entregaram ao celibato, pois mesmo o acesso às casas tornou-se limitado.

A Clamor dos Pobres faz o seu percurso fundacional por meio de uma saída, uma “*moção*” característica da continuidade da “*caminhada*”, no seio da própria descontinuidade, por causa de um “*trato pessoal com o Senhor Jesus*”, conforme Luís. Ela emerge como uma “nova comunidade” ou simplesmente uma “associação laical”, fixada na vida comunitária.

Ester, que também era membra da Irmandade, recusara ainda em 1998 a possibilidade de “*fundar*” uma comunidade, tal como desejava o sacerdote de sua paróquia. Ela também foi expulsa: “*Daí veio o Luís, falou com o padre Danilo, com o padre Pedro [os dois sacerdotes são de paróquias próximas da residência de Luís e de Ester]*”, e ambos propuseram que ele também “*fundasse*” uma comunidade: “*Ele [Luís] estava muito triste. Daí ele me convidou e falou: ‘Caminha com a gente, Ester. Caminha comigo’. Eu falei: ‘Ah, eu não consigo deixar o padre João Carlos’. Ele falou: ‘Nós não vamos deixar, porque a gente precisa caminhar porque a gente precisa ser livre’. Daí foi. Eu comecei, assim, a seguir o Luís*”. As saídas da RCC e da Irmandade são atualizações da forma como o impulso Espírito Santo opera em tais circunstâncias. Revelam-se novas “formas de relacionar” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161).

A “*libertação*”, arrisco-me a dizer, é alimentada pela “*moção*” do Espírito Santo, indo de encontro à imagem de que o “cativeiro” resume-se a formas de vida não-cristãs. O Catolicismo não é um ponto de chegada, pois não põe fim à necessidade de se renovar ou de refazer os vínculos com a divindade. Vê-se a necessidade de continuar a “*caminhada*”. Desde então, Luís tornou-se o “*pastor*”, o “*pai espiritual*”, de sua “*mãe na fé*”, em cujo sorriso ele dizia ver o “*Céu*”, e de alguns dos tios e tias maternos visualizados no corpo. O Grupo de Oração deu origem à Missão, passando a integrá-la quando Ester seguiu Luís. A qualificação do “movimento” como inspiração divina compreende um aspecto fundamental das condições da vida dos meus amigos: “*A libertação só acontece se houver abertura: a abertura é um passo firme que se dá com o chamado para a caminhada*”.

Até aqui, começamos com Ester e fomos em direção à sua passagem pela RCC e à fundação do Grupo de Oração; logo depois, chegamos a Luís e seguimos no rumo da “*fundação*” da Missão. Sem cessar, a ida para o Catolicismo da tia e do sobrinho é uma sucessão em que os parentes são os “*nodos*” de formas díspares de relacionar. Vai-se do Corinthians, passa-se pelo Espiritismo, a academia de ginástica, as artes marciais, o Protestantismo, alcançando, enfim, a Igreja Católica. A última precipita a forma pela

qual, desde então, começa a se modificar a maneira como se “pertence” (Edwards & Strathern, 2000, p. 150) à família.

Nas próximas páginas, problematizo a questão. Parto da maneira como se pode contar os parentes por meio da forma que a família se reúne para servir a Deus. Esta foi a maneira através da qual os conheci, porque a todo momento se reportavam à família. Agora prossigo com a “*caminhada*”, já na Missão. No próximo capítulo, deter-me-ei no Grupo de Oração. Informo o(a) leitor(a) que não exporei neste instante os pormenores da Missão, mas sim como as “formas de relacionar” são movidas pela “comunhão” com Deus que, neste caso, revelou, para mim, a família Lima.

3.3 “*A pessoa deprimida está mais vulnerável a uma inspiração demoníaca*”

Apontei no último capítulo que as pessoas habitualmente se esquivavam quando me referia ao “*Inimigo*”, entretanto o tom evasivo não era o resultado de uma minoração da sua existência, mas da inevitabilidade da sua vigilância, da sua ronda. Não obstante se evite mencionar o seu nome¹⁶⁰, é improvável que em certos momentos ele não seja trazido à baila. Considerando que a “comunhão” com Deus deixa o demônio agitado, inquieto, inconformado etc., não surpreende que as maneiras de se referir ao primeiro evocam simultaneamente o segundo. Não é preciso que haja uma “*manifestação*” para que a “proximidade” do demônio seja suscitada. Basta “falar junto com” e “a partir” de Deus. Luís, como apontei acima, na noite em que partilhou comigo pela primeira vez, inferia: começar “*a ter um chamado a Deus e uma repulsa ao mal, aí ele [o demônio] começa a encrascar...*”. Há uma violência implicada nisso.

Pretendo agora exhibir isso desde outra partilha com Luís em que ele “*discerne*” entre a “*depressão*” e o “*assédio de Satanás*”, ocorridos poucos anos antes. Vou em direção, inicialmente, à madrugada do dia 31 de agosto de 2014, quando estávamos na segunda Pastoral Peregrina na cidade do Rio de Janeiro.

Emílio não nos esperaria. Iria dormir em seu apartamento, que ficava um andar acima do lugar que gentilmente voltou a nos ceder na mesma localidade: o Bairro de Fátima, região majoritariamente residencial do Centro da capital fluminense. O relógio marcava pouco mais de uma hora da madrugada. Assim que atravessamos o portão de

¹⁶⁰ Luzimar P. Pereira é preciso, a esse respeito, em suas observações dos pactos demoníacos entre violeiros do norte e noroeste de Minas Gerais (Pereira, 2012, p. 1076, n. 5).

ferro, subimos dois lances de escada. Na primeira porta, à direita, estava o andar que abrigava o salão.

Na manhã do mesmo dia, partiríamos. Antes de dormir, rezaríamos a Ladainha de São Miguel Arcanjo.¹⁶¹ Estávamos no período da Quaresma de São Miguel, que se estendeu do dia 15 de agosto, dia da Assunção da Virgem Maria, da sua ida para o Céu, até dia 29 de setembro, data que precede a comemoração do dia de São Miguel Arcanjo e ainda dos Arcanjos Rafael e Gabriel, dos Santos Anjos. É um tempo penitencial oriundo do franciscanismo. A Quaresma de São Miguel é atribuída a São Francisco de Assis, correspondendo ao período em que permaneceu no Monte Alverne, na Itália, onde recebeu os estigmas, as chagas, por volta de 1224. Difere, na Missão, dos quarenta dias que culminam com a Ressurreição de Cristo, porque os jejuns e penitências são menos severos. Luís pedira aos(as) missionários(as) que meditassem uma leitura do Gênesis (19, 12-29).

No salão, Luís abriu o Devocionário de São Miguel Arcanjo e iniciou a Ladainha, composta pela Oração de São Miguel Arcanjo. É uma única oração, mas costumeiramente reza-se apenas o São Miguel, o Pequeno Exorcismo de São Leão XIII.¹⁶² Terminada a Ladainha, Luís mencionou os destinatários das intenções da oração:

“Entregamos nossa noite de hoje, nossa missão pastoral, nosso agradecimento a Deus por tudo que presenciamos hoje. Entregamos também pra [para] Deus a nossa volta amanhã pra [para] casa, a nossa Pastoral. Em forma de gratidão, pedimos que o Arcanjo Miguel nos guarde, nos defenda, também nessa noite e que cuide de todos os nossos irmãos que estão aqui e que ficaram em nossas casas, nossos acolhidos, nossos irmãos e irmãs, nossos familiares”.

Ele voltou a recitar mais um São Miguel. A oração e a leitura da passagem do Evangelho duraram cerca de dez minutos. Comeríamos um lanche preparado por Emílio, que deixara frutas, suco, pão etc.. O “fundador” fez uso de alguns medicamentos, o que me levou a perguntar: “Pra [Para] que tanto remédio, Luís?”. Com bom humor ele replicou: “*É uns remédios de louco, é uns remédios de dor, de reposição de testosterona*”.¹⁶³ A reposição hormonal era o resultado da depressão. Luís dizia

¹⁶¹ A ladainha tem um condutor, de forma que os respondentes completam sucessivamente cada segmento da oração reservado àquele que a conduz. A oração está disposta no Anexo 4.

¹⁶² Consultar o Anexo 1.

¹⁶³ Os medicamentos eram a amitriptilina, um antidepressivo, e o clonazepam, um ansiolítico. Ele os tomava diariamente. Não me recordo do nome das medicações relativas à dor e à reposição hormonal.

habitualmente que a doença teve um “*fundo maligno*”. A despeito da malignidade da depressão, a importância do diagnóstico médico não era esvaziada:

“A depressão é uma doença como todas as outras. A medicação resolve. Tudo que a medicação resolve, é doença. Não é coisa espiritual. A depressão favorece a uma condição ruim. Por exemplo, a pessoa deprimida está mais vulnerável a uma inspiração demoníaca. A minha depressão não foi emocional. A depressão foi sintomática. A minha serotonina parou de produzir no cérebro”.

À época, estava mais familiarizado com o léxico missionário. Sento-me no chão e fique próximo dele. Faço, assim, uma indagação baseada no mesmo: “Foi um “*evento forte*”?”. Recordemos que, no último capítulo, Clarisse partilhava que na Missão todos possuem uma “*história forte*”. Esta não é o mesmo que “contar uma história”. Luís, por seu turno, partilhou que foram vários “*eventos fortes*”. Ele e Débora “*perderam*” há alguns anos dois filhos por conta da incompatibilidade sanguínea do casal. Os recém-nascidos adornavam, em duas fotografias emolduradas, as paredes da sua casa, onde era possível vê-los em seus respectivos esquifes. O “*carisma*” da Missão ladeia, além disso, a morte porque muito dos “*irmãos acolhidos*” estão adoentados, indo a óbito com alguma frequência. Luís, em acréscimo, fora expulso da Irmandade Franciscana. Ademais, tomava para si os problemas que são partilhados consigo. Ele recordou que tinha sintomas de depressão fazia muitos anos, mas sempre “*ia levando*”.

Ao fundo, as vozes não emudeciam no salão. As Irmãs Maria e Teresa Maria dos Pobres, além de Daniela, foram tomar banho; outros manipulavam os telefones celulares; uns queriam saber o resultado de uma partida de futebol. As luzes ainda não haviam sido apagadas.¹⁶⁴ O cuidado médico tornou-se necessário quando o “*cérebro não produzia mais a serotonina*”. Isso foi sucedido por calafrios, descargas de adrenalina e pânico. A expressão facial ficara congelada e se via a imagem de alguém “*assustado*”.

Luís, entretanto, “*confundia*”: “*Eu ficava confuso de saber o que era da doença e o que era assédio de Satanás, porque eu sempre tive o assédio. Eu não sabia se era, se não era, se era uma coisa física... Eu demorei muito a começar a tratar por causa disso*”. O término da produção de serotonina culminou com um episódio ocorrido com um missionário celibatário que morava na Casa São Francisco de Assis. Eduzinho teve

¹⁶⁴ Na viagem, estavam os(as) seguintes missionários(as): Daniela, uma postulante (ver anexo 3) à vida celibatária; Fábio, guardião das Pastorais Peregrinas; Almir, Ministro da Região Colombo; e os Irmãos Moscati e Bento José das Santas Chagas.

uma “*manifestação*” demoníaca. Ricardo, seu primo materno, que ainda era o Irmão Leone, ligou para Luís por volta das onze horas da noite, pouco depois do Carnaval de 2011:

“Enquanto o Leone falava comigo, eu escutava os gritos e as gargalhadas dele [do demônio “manifesto” em Eduzinho] por telefone. Mas, pra [para] mim, ele [es]tava no meu quarto em casa, o demônio. Eu sentia ele ali. A Débora [a esposa] também sentiu. Comecei a falar pra [para] ele [Leone] ir falando as coisas, pra [para] ver se acalmava por ali por telefone mesmo. Eu pedi: ‘Põe o telefone no ouvido dele pra [para] mim falar com ele’ [com o Eduzinho]. Na hora que pôs, ele começou a dar gargalhada”.

Luís decidiu ir à Casa na companhia de César, seu irmão consanguíneo e “*co-fundador*” da Missão. Antes de chegar ao local, foi em busca de dois padres da região, mas não obteve sucesso. Estavam ausentes de suas paróquias. Ao chegar ao portão da Casa, sentiu que “*tinha baixado o Inferno ali. Aquilo lá era uma manifestação diabólica bem real, porque o impacto me deu desde a minha casa até lá; e no César, também*”. Quando entrou, o “*ambiente*”, segundo ele, estava “*terrível*”. Luís assinalou: “*Eu falei só uma coisa pra [para] ele [o demônio], e ele saiu. Foi um diálogo de dez segundos. Ele [o Eduzinho] voltou a si. Ficou bom. Só que, depois daquilo ali, eu tive várias consequências, como se de certa forma... Padre [ou São] Pio [de Pietrelcina] falava: ‘Tudo se paga’*”.

A remissão ao santo - que dá nome ao Grupo e é alvo de devoção de dois de seus tios maternos, Zelito e Ester -, foi sucedida de uma risada. A manifestação diabólica acirrou ainda mais o estado depressivo, levando-o a consultar uma psicóloga, uma tia paterna, que o encaminhou para uma psiquiatra. Desde então, começou a tomar os remédios, pois, segundo ele, “*ficou uma tensão*”. O diagnóstico psiquiátrico foi o seguinte: “*Uma depressão sintomática que não era uma depressão de tristeza, emocional. Era uma depressão mais grave: uma depressão por falta do hormônio da serotonina*”.

Posso apenas afirmar que foram as duas coisas: o assédio de Satanás e a depressão sintomática. Luís reiterou que nunca teve “*alucinações, mas escutava algumas coisas feias. Às vezes, eu achava que era alguma coisa espiritual mesmo. Às vezes, era. Às vezes, não era, porque aquilo também [es]tava no meu inconsciente, então eu não conseguia saber o que era, se aquilo estava acontecendo ou se aquilo era coisa da minha cabeça*”. A presença maligna foi “*discernida*” por meio das coisas feias

que ouvia. O demônio encontrara uma “brecha” na ausência da serotonina, agindo nos seus “medos”:

“O medo de pecar, o medo de se afastar de Deus. Eles ficaram fortes. Medo de perder o Céu. Medo de estar fazendo tudo errado. São Francisco [de Assis] teve isso num episódio da vida dele quando ele recebeu os estigmas [no Monte Alverne]. Entrou numa confusão total e falou: ‘Será que eu ouvi Deus mesmo ou será que tudo não passou de uma loucura?’ . Ele ficou dois anos com depressão. Ele só chorava na floresta. Não convivia mais com os outros frades. Foi quando Deus deu pra [para] ele, na Quaresma de São Miguel, os estigmas, pra [para] que ele visse que o negócio era com Deus de verdade. Não era uma pessoa louca”.

O caráter recursivo da santidade esboça-se na precedência em São Francisco, que é, ao mesmo tempo, “intercessor” e manancial da *imitatio Dei*. Ele terminou de falar e procurou a amitriptilina. Irmã Maria, que já voltara do banho, falou: “Se o senhor não tem, eu tenho, pai”. Ele aceitou a oferta da “filha” e ingeriu o medicamento.

O assédio, por presumir a “proximidade” do maligno, salienta igualmente a extensão da “abertura para Deus”, um aspecto que possibilita outra contiguidade: “enxergar os(as) irmão(ãs)”. Se o mundo é “aberto”, a “abertura para Deus” e a “brecha” para o demônio assentam suas modalidades de vizinhança, tal como foi argumentado na Introdução. O conhecimento como “comunhão” provoca suas próprias formas de “discernimento”.

“Discernir” tem a ver com as “distinções” da realidade da química da realidade da transubstanciação, da realidade da eletricidade das realidades do Céu, do Inferno e do purgatório, da realidade clínica da depressão da realidade maligna da doença, da realidade do parentesco humano da realidade dos laços oriundos de Deus, o ser oniparente.

3.4 O “assédio de Satanás” enquanto maneira de conhecer a família

Nas próximas páginas, a realidade que acentuarei é a da família, a partir de outra: a dos laços com a divindade. Com o propósito de não confundir o(a) leitor(a), procederei da seguinte maneira: em primeiro lugar, farei uma breve exposição do argumento que sustento relativo à filiação a Deus. Em segundo lugar, desdobrarei a importância da relação com a divindade enquanto modo de marcar os parentes. Em terceiro lugar, darei continuidade à explicitação do assédio que Luís sofreu do demônio.

Farei isso partindo de quem estava na Casa São Francisco de Assis naquela noite: Ricardo, seu primo materno. Conforme as páginas se sucederem, outros parentes aparecerão. Além do mais, lugares e momentos distintos serão progressivamente apresentados com a finalidade de assinalar como é improvável lidar com a família Lima suprimindo a presença da divindade.

Entrepausa: algumas notas acerca da germanidade

Proponho que a germanidade - enquanto condição comum a todos os seres humanos, como filhos e filhas de Deus - seja tomada como um ponto de partida que aviva, de imediato, a paternidade divina. Essa realidade não desfaz a realidade da consanguinidade para os meus amigos. O principal, a meu ver, é que se “*discernem*” as duas. Janet Carsten assinala em sua análise acerca do parentesco que relações que, à primeira vista, não se baseiam na substância podem ser estabelecidas por meio do “(...) idioma dos laços “naturais” – por exemplo, os laços adotivos, o parentesco “fictício” e o parentesco *gay*” (Carsten, 2004, p. 136).

Ao propor que não é suficiente apenas reiterar o “(...) potencial combinatório da substância e do código como o coração do que constituía um parente de sangue nas ideias americanas” ([David M.] Schneider *apud* Carsten, 2004, p. 136), Carsten distancia-se de Schneider, para quem a substancialidade da consanguinidade é indissolúvel, ao contrário da acidentalidade da afinidade. Esta pode ser desintegrada; aquela, não. Um afim pode deixar de ser parente, assim como um amigo pode ser tornar um ex-amigo (Schneider, 1968, p. 24, p. 46).

Carsten parece afirmar que “fazer” parentes não se opõe ao “processo de naturalização”, porque não implica “falsidade” ou “invenção”, mas sim “modelar” e “fazer” ([Michael] Lambek *apud* Carsten, 2004, p. 141, n. 1). A abordagem é tentadora, mas não dá conta da inclusão de Deus, como “terceiro termo” (Cannell, 2013, p. 230, 238), como condição de possibilidade da existência e do parentesco humanos. O problema abordado por Cannell, a partir do seu estudo acerca do parentesco entre os mórmons norte-americanos, sugere que aquela abordagem, um desenvolvimento das ideias de Schneider, reproduz as “(...) suposições de que o parentesco é delimitado pela secularidade. À medida que esses estudos tomam a direção do desenvolvimento ou de uma crítica de Schneider, reforçam o foco nos eixos biológico-social ou sangue-direito como o espaço do parentesco (...)” (Cannell, 2013, p. 230).

Reside aqui o modo em que a religião é subordinada à metáfora, à “natureza figurativa” (Wagner, 1986, p. 96) daquilo que a Eucaristia estabelece: o parentesco por meio de Deus, oniparente. Este é tão real quanto o consanguíneo, não tanto pela equivalência de suas realidades, mas pela diferenciação de ambas por meio do “discernimento”. Em suma, “discernir”, “distinguir”, essas realidades conduz a colocar a procriação como um fator da Criação.

Reconhecer a paternidade de Deus incide nas qualidades divinas que fazem a pessoa: a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão, neutralizando a vaidade, o orgulho e a falta de perdão. Refreiam o ataque do demônio, estabelecem simultaneamente a atitude cristã, mencionada por Ester, e, por fim, delimitam a filiação de todos os humanos a Deus. A “naturalidade” do parentesco é deslocada pela substancialidade da “Comunhão”, assentada, conforme explicitiei no capítulo anterior, na materialidade da Eucaristia: a transformação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo.

A “Comunhão” resulta na espiritualidade da aliança ou da germanidade universal, acentuando um contraste com a ênfase protestante e, posteriormente, moderna, que percorrem uma trilha inversa na qual a espiritualidade precede a materialidade. Soma-se a isso que a atitude cristã é parental e, como bem lembra Luiz F. D. Duarte (2006), “familista”. Em outras palavras: a Virgem é a Mãe; Jesus é o Filho; Deus é o Pai. Jesus está na Sagrada Família. No caso dos Lima, a família é a instantaneidade daquelas enunciações em que se “contam três”. A “visualização” dos parentes em um corpo desvela o próprio Corpo de Cristo. É também uma das maneiras de encarar a surpresa, a imprevisibilidade, dos desígnios divinos dada a disposição de cada um dos parentes no corpo. Exibe, ademais, o que motiva a reunião da família: Deus em lugar do Corinthians.

Edwards e Strathern pontuam que a remissão ao “pertencimento” através da “(...) ‘proximidade’ familiar¹⁶⁵ não é (...) necessariamente falar de biologia” (Edwards & Strathern, 2000, p. 160). Nesses termos, “(...) parentes próximos podem se tornar distantes” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161). As autoras salientam que conexões fundadas no sangue podem se diluir a ponto de se desconsiderar alguns parentes por

¹⁶⁵ No original, lê-se “‘close’ family”. Optei, no entanto, pela tradução “proximidade familiar”. Justifico a escolha porque as autoras afastam-se do pressuposto de que o tamanho de uma cadeia de mediadores que ligam pessoas pelo sangue, pela substância, define a intensidade da conexão (Edwards & Strathern, 2000, p. 160). Se assim fosse, a distância seria mensurada pela quantidade de mediadores entre as pessoas. A diminuição da cadeia redundaria no aumento da densidade da substância e vice-versa (Edwards & Strathern, 2000, p. 160). Em suma, uma distância genealógica maior resultaria no enfraquecimento do sangue.

circunstâncias que não necessariamente se circunscrevem à atenuação da substância, mas à falta de intimidade, confiança, atenção etc.. (Edwards & Strathern, 2000, pp. 157-161).

A partir do Grupo de Oração e da Missão, os consanguíneos e os afins são contados pela proximidade e pela distância com relação à “*caminhada*” com Deus. Não se excluem os parentes. Eles eram “contiguados” ou “afastados” à medida que “*caminhavam junto*” ou não. Ao não “*caminhareem junto*”, diriam que foram para outro “*caminho*”. Se comesçassem a frequentar a Igreja, diriam que estão “*começando a caminhada*”.

A germanidade oriunda da paternidade de Deus impede, digamos assim, a desconsideração total de alguns parentes. Os laços que são considerados “*fortes*”, em relação aos que, presumo, são tidos como fracos, desnudam-se nas partilhas que abarcam os parentes que estão na Missão. Quando insisti que a partilha, o testemunho e a pregação eram modos de vinculação nada mais fiz do que justapor religião e família, pois ambas nos levam a “*novas inferências*” (Bateson M. C. 1994, p. 190).

“A pessoa que convive com a gente já é da família”

Faço um breve avanço temporal na exposição com o propósito de estabelecer um modo específico de sublinhar que a “*descoberta*” da divindade, enquanto vinculação, modifica as formas de relacionar. Continuo com o assédio do demônio que desencadeou a depressão de Luís, mas apresento a situação através das pessoas que estavam na Casa São Francisco de Assis, enquanto Luís permanecia em sua residência. Ricardo, à época frei ou Irmão Leone, teve de lidar com a manifestação de Eduzinho. Daqui por diante, começo a apresentar a situação. Minha estratégia, com esse objetivo, consiste em detalhar o momento, ao longo da pesquisa, em que a manifestação é recontada, o que me permite vislumbrar a família.

Aproximadamente um mês depois da Pastoral Peregrina no Rio de Janeiro, ocorreria o Retiro Aberto da Missão. Ele se prolongaria entre os dias 3 e 5 de outubro de 2014. Na madrugada do dia 5 de outubro, por volta das duas horas, pouco antes de dormir, conversava com Olavo (dezenove anos), filho mais velho de Luís, os irmãos consanguíneos Ricardo (vinte e seis anos) e Adrian (vinte e quatro anos), filhos de Flávia, e Robson (vinte e um anos), filho de Ana (ver os diagramas 2 e 3 abaixo). Os freis Francisco e Junípero da Santa Felicidade também estavam no quarto, uma das

várias suítes do lugar onde a Missão realiza majoritariamente os seus Retiros. A casa, localizada na cidade de Arraial, na região metropolitana de São Paulo, é destinada a esse fim.

Se Ester se dirigia a mim como uma “*mãe espiritual*” e Luís, como uma “*ovelha*” em potencial, os rapazes me tratavam tanto como mais um jovem, ainda que fosse mais velho do que eles, que tinham em média vinte e poucos anos, quanto como um “*irmão*”. Esse momento, entre outros, era aquele em que meus amigos faziam a sua “antropologia” (Wagner, 2010 [1975], pp. 50-51). As pessoas queriam saber que “tipo de gente” (Wagner, 2010, p. 53) eu era: se eu cozinhava a minha própria comida, se tinha namorada, como era morar sozinho e, sendo virgens, como era ter uma relação sexual.

Os quatro rapazes são primos, ainda que Olavo o seja na condição de “*segundo grau*”, tal como eles determinam o grau de parentesco entre si. Embora os quatro tenham os sobrenomes paternos Vieira (do marido de Ana), Pires (do marido de Flávia, pai de Ricardo e Adrian) e Barreto (do marido de Luísa, avô paterno de Olavo), falam de si mesmos como pertencentes aos Lima, mais exatamente ao que congrega a Missão. Robson trabalhava na serralheria de Luís; Adrian, na serralheria de César.

Diagrama 2: Membros corresidentes da edificação da família Lima que abriga o Grupo de Oração¹⁶⁶

¹⁶⁶ Os não-residentes estão marcados em cinza para que se possa identificar os demais descendentes do casal original Elen e Carlos, que frequenta apenas o Grupo de Oração. César, por exemplo, é neto do casal e habita a construção. Sara também o é, mas não mora lá. Diferentemente da última e do seu marido, Dil, os filhos, filhas, genro e nora, netos e netas de Ester que moram na edificação não são missionários(as). As crianças, Gabriele, Pedro, Angélica e Miguel são os filhos mais novos da irmã mais nova de Ester. Os filhos dos casais Ryan e Paola, César e Pilar também não o são, mas acompanham os pais nos eventos da Missão.

Diagrama 3: Os(as) missionários(as) da família Lima que não habitam a edificação onde está o Grupo de Oração¹⁶⁷

grau dos dois rapazes, que estão no mesmo grau de parentesco de Olavo, mas não são referidos como primos. Com dificuldade, Ricardo os chamava de parentes e destacava que atualmente o Centro Espírita se dedica à “*magia negra*”: “*Hoje em dia, ela* [a filha de Aparecida, que à época dirigia o Centro] *é prima da minha mãe* [Essa delimitação corresponde à direção que o Centro tomou], *porque a tia da minha mãe* [a irmã do avô materno de Ricardo], *a Aparecida, já é falecida*”.

A questão não se resume ao Centro. Aqui faço um acréscimo que vai além do que se passava no quarto. Pode ser estendida também à edificação que abriga o Grupo de Oração. Os filhos e filhas de Ester que moravam com ela não eram missionários(as). Dessa forma, raramente eram mencionados pelos primos de primeiro grau: Ricardo, Adrian e Robson. O último, inclusive, habitava a mesma construção que a família de Ester.

Eloá, sua filha, ao me encontrar certa vez, perto de casa, não escondia o desejo de mudar da localidade: “*Tem muito parente aqui* [na vizinhança]. *Isso me incomoda. Me sinto presa*”. Ney, filho de Alan, irmão de Ester, que era missionário, não deixava de ponderar que muitos dos parentes que “*agora bancam os santos, fizeram muita besteira*”. Essas objeções e menções parcas a alguns primos são, por assim dizer, um fator do “*caminho*” que se seguiu. Alguns se moveram para mais longe de Deus; outros, não.

Retorno ao Retiro, ou seja, ao quarto onde estou com os rapazes. Robson disse que Junípero e Francisco já eram “*irmãos*”. O primeiro acrescentou: “*Eu já sou da família*”. O segundo sorriu: “*Não dá pra [para] entender... É muito confuso*”. Robson ressaltou, em tom de brincadeira: “*É muita gente. A gente considera que a pessoa que convive com a gente já é da família*”. Olavo complementou o gracejo: “*A pessoa entra em casa... Já é da família. Almoçou em casa... Já é da família*”. Olavo, Adrian e Robson me disseram: “*Para você ver que a família está unida até hoje. Tem esse vínculo. É muito grande*”.

Torno a dizer: “*família*”, neste caso, não é a soma de todos os parentes, mas aqueles que estão próximos. Estes são aqueles que se mantêm capturados pelas ressonâncias centrífugas da “*sala*”, o cômodo em que Ester e Luís observavam o carinho de Carlos pelos pobres, o lugar onde o Grupo e a Missão se originaram, o local em que Luís conheceu Débora, que era uma frequentadora do Grupo. Em suma, é por meio dessa relação que outras são suscitadas. Por esse motivo, não me senti confortável, na escrita, para me desviar dessa multidão de pessoas e da renitência dos lugares.

Eduzinho, Luís e Ricardo

No quarto, o nome de Eduzinho veio à tona, sem qualquer esforço, assim que começamos a falar animadamente das pessoas que “*manifestavam*” na Igreja. Isso provocava posteriormente comentários hilários. A primeira “*manifestação*” de Eduzinho ocorrera no sábado do Carnaval de 2011, no dia 5 de março, ao longo de um Retiro. Semanas depois, aconteceria de novo na Casa São Francisco de Assis.

Ele passara mal naquela mesma casa de retiro onde estávamos. Com a intenção de mais uma vez não confundir o(a) leitor(a), alerto que toda vez que Ricardo fizer referência ao ano de 2011, lançarei mão do seu nome religioso à época, Leone. A importância que dou à variação onomástica é apenas uma das maneiras possíveis de realçar as “*idas e vindas*”, o “*cair e levantar*”, na vida dessas pessoas. Vai-se de encontro ao acento destinado ao “antes” e ao “depois” quando se trata de abordar o tema da “conversão”. No capítulo anterior, isso foi explicitado por meio do testemunho, isto é, da ênfase conferida à autonomização individual no interior da própria literatura (Harding, 1987; Csordas, 1994; Mafra, 2000; Pereira, 2008; Cortês, 2014). Preferencialmente, em meio às oscilações da “*caminhada*”, meus amigos tendem a dizer que a “*pessoa se afastou do caminho*” ou simplesmente “*está afastada*”.

As manifestações de Eduzinho envolveram aqueles que “*caminhavam junto*”. Trago à baila a contraparte da conversa por telefone que levou Luís à Casa São Francisco de Assis, o que se apresentou, para mim, a partir das relações entre primos maternos, “*irmãos de comunidade*”, “*frei*” e “*fundador*”, “*pai espiritual*” e “*filho da comunidade*”, “*filhos de Deus*”, “*irmão em Cristo*”, filho biológico etc..

Ricardo contou que, ainda naquela mesma casa de retiro onde estávamos, vira Eduzinho cuspir na boca de outro missionário na sala da “*intercessão*”. O padre Felipe também adentrou o lugar, pegou no pescoço do rapaz e levou o dedo indicador aos próprios lábios, ou seja, ordenou que se aquietasse. Ele salientou que, depois do ocorrido, Eduzinho ficou bem durante todo o Retiro. Em seguida, viajaram para Ibiúna/SP, cidade que abrigava o sítio de Artur, marido de sua tia Luísa e pai de Luís. Ficaram lá até a Quarta-feira de Cinzas. Luís estava sentado na grama e olhava para o meio do mato. Leone pergunta-se o que se passava com o primo materno, “*fundador*” da Missão, “*pai espiritual*”, “*irmão em Cristo*”, dado que não tivera oportunidade de conversar com ele durante o Retiro.

Assentou-se perto de Luís, que respondeu: “*É, Leone... Aquele diabo [aqui o mesmo que “um demônio”, subordinado ao Diabo, o opositor de Deus] que [es]tava no Eduzinho, [es]tá aqui*”. Nesse momento do relato, o silêncio tomou conta do quarto onde conversávamos. Ricardo disse que interrogou Luís, que confirmou a presença do diabo:

“Ele [es]tá só rondando porque aqui ele não pode entrar, porque o padre João Carlos deu uma bênção poderosa aqui, e o Diabo [a alternância na grafia, agora com inicial maiúscula, acontece porque a bênção é contra o Diabo, o príncipe dos diabos ou demônios] não entra aqui. Tá tranquilo [Está tudo bem], mas eu vi ele ali no mato, olhando pra [para] cá”.

Robson, no quarto, agradecia a Deus por nunca ter visto “*essas coisas*”. O tom sombrio foi rompido bruscamente por Junípero, que desferiu propositalmente um golpe na porta. Todos nos assustamos e, instantaneamente, Robson soltou um “*puta que pariu!*”, seguido da risada tresloucada do frei e de todos nós.

Já em casa, poucos dias depois de retornarem de Ibiúna, Eduzinho entrou no banheiro. Agostino, que ainda não tinha se tornado frei, reparara que ele fazia um barulho estranho lá dentro. Chamou Leone, que temia que o rapaz tentasse se suicidar de novo. Eduzinho, em acréscimo, não quisera ver a pregação do então frei: “*Eu tinha mandado ele lá pro [para o] Hospital das Clínicas ficar com o irmão de rua, e ele não queria ir. Eu acho que um pouco o que desencadeou [a “manifestação”] foi a desobediência de não querer ir. Ele queria fazer o que ele queria. Ele não queria obedecer. Foi emburrado, me xingando*”.

Essa menção à desobediência, enquanto elemento central de uma “*manifestação*” do demônio, é comum. Isso me leva a pensar, como uma contradita ao argumento de Csordas (1990, 1994), que situações como a de Eduzinho não podem ser abordadas pela mera suposição de que constituem uma negação de si, da privação da própria subjetividade, por meio de um “totalmente outro” (Otto *apud* Csordas, 1990, p. 34). O demônio é um “outro”, mas um “outro” próximo. O risco é perder a possibilidade de “contar três”. Esta transparece no ar sombrio que adentra o quarto e no susto que Junípero nos deu. O tom chistoso é sucedido pelo comedimento e por enunciações em que se “fala junto com” e “a partir” de Deus, por meio de jaculatórias que, como uma “precaução”, neutralizam o próprio ato de gracejar a “*manifestação*”.

No interior do banheiro, Eduzinho não respondia a Leone. Sem demora, ele desferiu contra a porta uma “*bênção*”, um chute de capoeira: “*Páaaaaa!*”. Quando a porta se abriu, o rapaz estava no chão com os “*olhos virando*” e o demônio bradando: “*“Dessa noite, ele [Eduzinho] não passa!”. Achei que ele [es]tava convulsionando, porque a cara dele era de convulsão*”, diz o ex-frei. Robson, no quarto, fez um adendo: “*Você vê que não foi coisa psicológica*”. Quando Leone virou o corpo de Eduzinho, uma voz cavernosa irrompeu novamente: “*De hoje, ele não passa! Ele é meu*”, enquanto torcia o pescoço. Leone reagiu e gritou aceleradamente: “*Em nome do Pai, do Filho...*”. Ricardo arrancava risadas de todos nós, mas complementou: “*Foi um choque, mano. Eu pensei que era uma coisa, e era outra... Porque eu pensei que ele não tinha tomado o remédio*”.

Junípero recordou que naquela noite de 2011, por volta das onze horas, ligou para Luís. Gaguejava quando Eduzinho “*manifestou em casa*”. Não conseguia entender o que Luís falava. Gélson, outro celibatário, pegou o telefone, mas igualmente não compreendia. Olavo lembrou que o pai não conseguia acompanhar a rapidez das palavras de Gélson, que estava “*em choque*”. Leone, então, pegou o telefone e pediu que segurassem Eduzinho, pois não entendera o que Junípero e Gélson disseram: “*Nossa, Luís, a coisa [es]tá feia aqui*”. Leone atendeu ao pedido do “*fundador*”: colocar o telefone no ouvido do acossado pelo demônio.

Ele imitou o som rouco e profundo da voz do rapaz naquele momento: “*Sai, seu desgraçado. Te odeio. Cala a boca, filho da puta*”. Luís não ouvira o que Eduzinho falava, deixando Leone ainda mais assustado com a severidade do ataque, ou seja, com a própria ação do demônio. Ao telefone, Luís instruía o ex-frei: deveria chamá-lo pelo nome e dar uns “*tapinhas na cara dele*”. O demônio, no entanto, pedia: “*Bate mais forte!*”. Com medo e nervoso, Leone proferia: “*Eduardo, Eduardo, pela santa obediência, volta. De olho fechado, ele [o demônio]: ‘Quem disse que você manda em mim?’*”.

Ricardo acrescentou que quando todos achavam que Eduzinho tinha “*saído do surto*”, o demônio voltava: “*“Hahahaha, vocês são meus!”. Taquei [Joguei] aquela água-benta, que tinha batizado um monte de criança, na boca, na cabeça*”. A manifestação foi “*discernida*” como verdadeira porque Eduzinho começou a denunciar os pecados dos que estavam na casa. Olavo entrevistou: “*O que ele falou dos outros [durante o “surto”] não deve se falar, não*”. Ricardo ainda lembra que segurou o braço

do rapaz “*com tanta força que abriu o pulso dele*”. Naquela noite, todos foram dormir exaustos porque “*tomaram uma surra*”.

Olavo confirmou o que o pai partilhara: “*Quando meu pai chegou lá na frente [da Casa], ele disse que [es]tava um clima estranho fora da Casa. O César olhou e já falou assim: ‘O negócio [es]tá diferente aqui’*”. Ricardo recordou que, depois disso, viajou com Almir, seu tio materno e Ministro da Missão, que falou:

“*Aquela vez lá, eu falei pro [para o] Luís que [o diabo] não tinha saído. O Luís falou que sabia: ‘Vai adorando, vai fazendo Pastoral de Rua. Não tem mesmo onde o Diabo ficar. Vai prensando ele de um jeito que não tem onde ele segurar. Vai ficando liso igual a um pau de sebo’. Ele manifesta, porque Deus que quer assim*”.

Intrrometi-me e indaguei: “Foi uma possessão?”. Ricardo disse que não. Tratou-se de uma “*opressão, porque ele falou coisa que ninguém sabia*”. Ele retrocedeu a uma fala de Almir, que naquele Retiro estava na “*intercessão*”: “*O padre não mandou ele sair. O padre mandou ele calar a boca*’. Pro [Para o] demônio mais vale ficar no corpo quieto do que sair e voltar pro [para o] Inferno, voltar pro [para o] sofrimento, porque aqui na terra ele não tem sofrimento, não tem a tortura que é [o Inferno]”. Estávamos cansados e fomos dormir em seguida.

Peço ao(à) leitor(a) que não deixe de reparar, em primeiro lugar, que o “*assédio*” pode ser distinguido da “*opressão*” por meio da qualidade da “*proximidade*” do demônio. No “*assédio*”, o demônio ronda, cerca. Na “*manifestação*”, ou “*opressão*”, a severidade da sua presença decorre, entre outras coisas, do fato de que ele destrincha os pecados de todos que estavam na casa. Se fosse uma “*possessão*”¹⁶⁸, a situação seria incontornável. O demônio “*tomaria conta*” inteiramente de Eduzinho, necessitando de um padre exorcista. Em segundo lugar, no assédio que Luís sofreu, é igualmente a proximidade que evoca a relação com Deus e deixa entrever os parentes que “*caminham junto*”, que estão próximos. Há aqui uma justaposição provável entre as contiguidades de Deus, a do demônio e a da família, permitindo fazer “*novas inferências*”: Luís está perto de Deus. O demônio se enraivece com a intimidade e o ataca. A família, que caminha junto, testemunha e também é alvo o ataque porque também está próxima de Deus. São “*irmãos em Cristo*” e de comunidade.

¹⁶⁸ Voltarei a essas noções no sexto capítulo.

Os jovens, ao “pertencerem” à comunidade, não deixam de enfatizar uma “forma de associação” (Edwards & Strathern, 2000, p. 150). Esta, sem interrupção, poderia ser desdobrar como segue: “(...) as pessoas pertencem umas às outras através do que pertence a elas (...), então esses mediadores podem ser outras pessoas, posses, características individuais – em resumo, coisas materiais ou imateriais, humanas ou não-humanas” (Edwards & Strathern, 2000, p. 153). A proposição, todavia, pode ser ligeiramente modificada: as pessoas pertencem à comunidade através daqu’Ele a quem elas pertencem: a Deus. Aqui, mais uma vez, esbarramos na “comunhão”. A identificação é “revelada” por meio de um encontro, onde se “descobre” algo que sempre esteve lá. Em geral, é por meio do termo “irmão(ã)” que o pertencimento é reconhecido: “*Se Deus é nosso Pai, nós somos irmãos devido a Deus*”.¹⁶⁹

Essa fraternidade não é óbvia porque insere um “terceiro termo”, que matiza a seguinte asseveração: “Parte do poder de persuasão do parentesco deriva (...) de certas rotinizações, do fato que ele ‘pertence’ a um amplo campo de combinações e divisões. Este campo é constituído nos atos pelos quais pessoas fazem coisas pertencerem a elas” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161). O parentesco provindo do oniparente introduz uma variação porque as pessoas, para além das “combinações” e das “divisões”, empreendem “distinções” a partir do “discernimento”.

3.5 “A paternidade espiritual é um vínculo sagrado...”

A inclusão do “terceiro”, daquele que foge do “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17), é exibida através da condição de que Luís desfruta na família Lima desde a “fundação” da Missão, da comunidade.¹⁷⁰ Tornou-se o “pai espiritual” dos que o seguem. A “origem” de sua paternidade é literalmente divina. O assunto foi adicionado à pesquisa devido a uma lacuna na investigação. Retornei, então, ao trabalho

¹⁶⁹ Duarte e Gomes apontam que “(...) [e]ntre os evangélicos, o termo “irmão” articula e nivela os membros da “congregação”, o que a coloca em oposição à família. Na verdade, ela se apresenta como uma alternativa à família, “uma hiperfamília dotada de um senso de comunhão e reverência capaz de produzir uma redobrada intensidade”. As relações de aliança assumem uma dimensão que extrapola as da família de “sangue”” (Duarte & Gomes, 2008, p. 183, colchetes meus). Postulam que a tensão entre “família de sangue” e aquela baseada na “fé” fica evidente na percepção dos católicos de uma das famílias que estudaram na região metropolitana do Rio de Janeiro. A “conversão” à vida congregacional evangélica é sublinhada como um “(...) processo de auto-afirmação ou de relativa individualização [que] se torna incompatível com a centralidade da família extensa” (Duarte & Gomes, 2008, p. 183, colchetes meus). Temos reparado, até agora, que no caso dos meus amigos essa “incompatibilidade” não é tão fundamental, porque a ida para o Catolicismo não redundava na autotransformação, mas em uma transformação que não leva Ester e Luís a “optar” pelo afastamento em relação à família.

¹⁷⁰ No quinto capítulo, voltar-me-ei às questões fundacionais da Missão.

de campo. A valia de ir no encalço de alguns indícios atinentes ao modo como a família e a religião estão circunscritos ao ímpeto “familista” (Duarte, 2006) cristão pode ter dois pontos de partida: o primeiro é dar crédito a tal ímpeto, isto é, abordá-lo como um fato em que o dado é Deus, oniparente. O segundo é tratá-lo como uma analogia, o que Mariz (2006) faz entre família e formas católicas de vida comunitária. A autora considera que “(...) ao propor a fraternidade universal, a tradição cristã adota uma terminologia familiar para nomear a experiência religiosa. Deus é pai, e todos os seres humanos, irmãos” ([Max] Weber *apud* Mariz, 2006, p. 283).

A analogia decorre de duas premissas. A primeira consiste na definição da religião a partir do parentesco por meio dos “termos básicos” do último: pai, mãe, filho, filha, irmão, irmã etc. (Schneider, 1968, pp. 21-22). A segunda tem a ver com a abordagem das “novas comunidades” católicas, tal como a Missão. Em suma, consiste na definição dessas comunidades como um *locus* de “estabilidade” em meio a um mundo que perdeu o seu “ordenamento”, isto é, “(...) parecem ser o refúgio que alivia no indivíduo a necessidade de reinventar o mundo a todo momento e de ter que se encontrar nele (...) [S]ubmetidos pela obediência, renunciam à sua autonomia pessoal” (Carranza & Mariz, 2009, pp. 146-147, colchetes meus). O problema, a bem dizer, é o da redução, ou seja, advém da metaforização da paternidade divina, da sua inexpressividade. Isso aparece em Lévi-Strauss, que não perde de vista, ao analisar o conceito de família, o que segue: “(...) as palavras das Escrituras: “Deixarás o teu pai e a tua mãe”, fornecem a regra de ouro (ou, se se preferir, a sua *dura lex*) ao estado de sociedade” (Lévi-Strauss, 1983 [1956], p. 97).

A citação do versículo presente tanto no Antigo (Gênesis, 2, 24) quanto no Novo (Efésios, 5, 31) Testamentos é esclarecedora acerca da circunscrição de um modo de existência à extensão metafórica daqueles “termos básicos”. Em suma, fala-se da paternidade de divina (parte) na condição de um fragmento para acessar a sociedade (todo). Se a questão envolve, ao contrário, a conceptualização da “origem” no Cristianismo, a pergunta que estabeleço é a seguinte: por que a paternidade divina é um tema obliterado?

De pronto, é decisivo salientar mais alguns aspectos que fomentam a opacidade: o primeiro é atinente à preeminência da “escolha individual” como fundamento da troca matrimonial no “mundo moderno”. O segundo é a importância residual da

consanguinidade entre irmãos e irmãs, tida como um dado quase incontroverso.¹⁷¹ O terceiro é o obstáculo imposto pelos dois anteriores: perceber que, no caso dos meus amigos, prolifera a “*descoberta*” da germanidade por meio da “*C/comunhão*” com Deus. O quarto é a própria atribuição de fluidez à bilateralidade que, por norma, é imprecisa e, por esse motivo, analiticamente dispensável (Stafford *apud* Carsten, 2000, p. 15). A “fluidez”, nas páginas acima, era um termo analítico extraído da ação “indeterminada” do Espírito Santo. A presumida ausência de limite quer na escolha individual do cônjuge, quer na ação pneumática, parece sustentar uma posição em que o fluxo é um correlato da imaterialidade da vida interior, da presunção de que o Espírito é um ente imaterial. Não surpreende que as expressões “parentesco espiritual” ou “parentesco ritual” (Ingham, 1986) metaforizem algo que os(as) católicos(as) afirmam ser real. O quinto aspecto diz respeito à limitação do parentesco advindo de Deus no nexo do individualismo e das suas “crises”. Torna-se uma “parte” de um “todo”: a crise da família no mundo “pós-moderno” (Carranza & Mariz, 2009). O sexto é a subordinação da religião ao parentesco, “(...) à medida que o parentesco é tratado como uma realidade física e a religião, não” (Cannell, 2013, p. 237). Consequentemente, restringe o que se chama de “parentesco espiritual” ao imaterial, ao irreal, ao simbólico, ao metafórico. Por esse motivo, evito lançar mão do termo.¹⁷² O sétimo aspecto, que esmiuçaremos abaixo, é a junção entre paternidade divina e paternidade masculina.

Dadas essas questões advindas da escrita ao longo do ano de 2015, retornei a campo em fevereiro de 2016, no Retiro de Carnaval da Missão. No ano anterior, estivera afastado desde o fim do período quaresmal, no mês de abril. A convivência fora esporádica.

Esperei na manhã do dia 6 de fevereiro pelo momento que ansiava: estar com Luís. Vi meu pedido se transformar em uma partilha, pois um missionário anunciara no microfone que quem desejasse “*partilhar com Luís o procurasse na sala da intercessão*”. Desse modo, aguardei pacientemente a minha vez em uma fila de pessoas que se iniciava na porta da sala. A espera prolongou-se até depois do almoço, contabilizando mais de duas horas.

¹⁷¹ Cecília McCallum e Vania Bustamante, em sua pesquisa acerca da família na periferia de Salvador/BA, lembram, a partir de Claudia Fonseca, que os estudos de parentesco realizados no Brasil entre grupos menos abastados baseiam-se na conjugalidade e na matrifocalidade. Haveria uma atenção a ser destinada aos laços de sangue entre irmãos (Fonseca *apud* McCallum & Bustamante, 2012, p. 243).

¹⁷² Não é incomum que o “parentesco espiritual” seja explicitado por meio da análise do compadrio entre cristãos de várias regiões do mundo. Há uma vasta literatura acerca do tema, porém a devida atenção a ela está além do escopo da discussão.

Luís apontou que a comunidade não diluía o parentesco, a consanguinidade e a afinidade. Seus pais, tios e tias, primos e primas e demais parentes “*viram filhos na comunidade*”, da qual é, conforme suas palavras, o “*pai espiritual*”. Ele prossegue:

“O meu próprio pai [biológico] me chama, às vezes, de pai [espiritual]. Ele já me chamou algumas vezes de pai, assim, como pai da comunidade, porque assim a paternidade espiritual é um vínculo sagrado dado por Deus, independente da idade, do laço sanguíneo. É um dom que Deus dá, e a gente aceita”.

Fiz uma pergunta: “Você é “*pai espiritual*”?”. Luís não hesitou:

“Sim. Eu imagino o paternal pelo fato de eu ser um homem [do sexo masculino, em lugar do epíteto para ser humano ou humanidade], mas também tem essa visão maternal de Deus incluído, na maternidade e na paternidade de uma comunidade. Na verdade a gente está falando não da minha pessoa fisicamente [biologicamente], mas daquilo do meu chamado: o carisma que eu recebi é pai e mãe da comunidade... Então, na verdade, eu me sinto irmão de todo mundo [pela condição comum a todos de filhos de Deus], como um irmão numa função de pai. Sou sobrinho, filho, primo, irmão, tio. É igual o Almir [o irmão mais novo de sua mãe]. O Almir, pra [para] mim, sempre foi um irmão mais velho, porque a gente foi criado junto. Ele me defendia na escola. É o meu tio. E hoje, assim, na comunidade, é um filho da comunidade. A minha mãe é minha mãe, mas na comunidade a minha mãe me pede bênção”.

Não era incomum que os(as) missionários(as), enquanto “*irmãos e irmãs em Cristo*”, tomassem a bênção de Luís em aniversários, missas e Retiros, beijando-lhe o dorso da mão, logo depois de dizerem: “*Sua bênção, pai*”. Luís destrinchou uma relação que combinava o nascimento da Missão com o nascimento do Grupo de Oração. Introduz-se aqui possibilidade de conferir atribuições inesperadas aos parentes.

Realça, assim, três posições (ver Diagrama 4 abaixo): a primeira é a obriedade do *status* filial de Luís em relação a Artur e Luísa. A casa em que morava pertencia aos pais, que a cederam ao filho. Construíram outra residência para si em um pavimento sobre a antiga residência. A deferência de Luís com relação a Luísa e Artur é, sem dúvida, a mesma obediência que se deve ao pai e à mãe instituída no Decálogo (Êxodo, 20, 12). A segunda posição é a ascendência de sua “*paternidade espiritual*” sobre os pais biológicos, que detém a particularidade da maternidade e da paternidade simultâneas do carisma que recebeu: a “*visão maternal de Deus incluído*”. A terceira é que Luís e os pais são “*irmãos*”, pois foram feitos à imagem e semelhança do Pai, o Criador. A doação divina é o próprio modo como ele pode ser um “*irmão numa função*

de pai” e dissolve especificidades etárias. Não se atribui a Luís uma essência completamente divina, mas uma relação específica com a divindade.

Diagrama 4: A “paternidade espiritual”¹⁷³,”

* O co-fundador “estava junto no momento da inspiração”

A partir das considerações de Luís, afasto-me momentaneamente da partilha, a qual voltarei adiante, e introduzo algumas inferências. A “paternidade espiritual”¹⁷⁴ não é metafórica. Diz respeito, entretanto, à “descoberta”, à “revelação” de uma realidade, a da Criação, que não exclui a realidade da procriação. Repito, tal como na Introdução, que o reconhecimento dessas realidades não depende nem de uma “divisão”, de uma “purificação” advinda de uma escolha fundada na autonomia, e menos ainda de uma “solubilidade”, de uma “mistura”. A questão é, preferencialmente, de “discernimento”, de “distinção”. A paternidade espiritual de Luís, a meu ver, não é tanto uma “(...) duplicação das relações familiares (...)” (Duarte, 2006, p. 86, n. 32), mas um advento de

¹⁷³ A rigor, as setas nas cores verde e azul deveriam estar na cor vermelha, pois esses vínculos são baseados na paternidade divina. Diferencio-os com o intuito de facilitar a leitura do diagrama.

¹⁷⁴ A partir de agora, as remissões à “paternidade espiritual” de Luís serão grafadas sem aspas duplas, sem itálico, visto que a expressão está devidamente referida à posição do “fundador”. Quando for retomada, tem em perspectiva as considerações já mencionadas.

uma maneira de “vincular com” e a “partir de” Deus. O familismo cristão coloca os parentes na condição de “irmão(ã)”, o coeficiente mínimo da proximidade. O(A) “irmão(ã)” é o termo-chave do problema, porque desobscurece o “terceiro”, Deus. Não obstante seja pertinente suscitar esse encadeamento familista, é preciso apontar que a “descoberta” da paternidade divina não faz apenas “irmãos(ãs)”, mas faz outras paternidades e maternidades. Sinto-me à vontade para relembrar ao(à) leitor(a), como já enfatizei, que é a “comunhão”, a aliança com o Pai, que reposiciona e produz a fraternidade. Não é tanto uma escolha efetuada por um sujeito interior, mas algo que se descobre. Enfim, a “comunhão” é um modo de conhecimento que, também, resvala na importância da “origem”.

Aqui o parentesco escapa da polaridade entre substância e conduta, indo em direção a um “terceiro termo” (Cannell, 2013, p. 230, 238). A paternidade espiritual tem a ver com a “*abertura para Deus*”. Denota uma extensão do “*discernimento*”. A “purificação” e a “mistura” me conduziriam fatalmente a duas dimensões excludentes acerca do parentesco e da religião. A primeira é que o parentesco e a religião corresponderiam às idiossincrasias do indivíduo; a segunda é que o parentesco e a religião juntariam domínios inicialmente independentes. Eu permaneço com a terceira porque nesta se “enxerga” e se “fala junto com” Deus. Retorno à partilha com Luís no Retiro de Carnaval.

Os “filhos” e “filhas” da comunidade não surgem do encontro de Luís com a comunidade, mas dele com Deus, que comporta em si a paternidade e a maternidade. O aspecto inclusivo do “terceiro”, do que escapa do “regime normal do sentido”, decorre de sua condição de oniparente. Deus Pai engravidou por meios não naturais a Virgem Maria, sua filha, de quem se tornou Filho. José, esposo de Maria e também filho de Deus, torna-se o pai adotivo do Filho, a própria encarnação de Deus.

Não é nem um pouco trivial ou exótico reparar que Luís se tornou o pai espiritual de sua mãe na fé (ver Diagrama 4) e que o Grupo que deu origem à Missão converteu-se em uma de suas instâncias. Luís e a Missão são respectivamente filho e consequência de Ester e do Grupo, transformando-se posteriormente em pai (Luís) da mãe (Ester) e motor (Missão) da própria razão de ser (Grupo). Ester e o Grupo são respectivamente mãe e motor de Luís e da Missão, transformando-se posteriormente em filha (Ester) do filho (Luís) e consequência (Grupo) da própria causa (Missão).

Pode-se ser um irmão em Cristo em uma função de pai espiritual, assim como uma irmã em Cristo em uma função de mãe espiritual. A qualidade do “*vínculo sagrado*

dado por Deus”, conforme as palavras de Luís, me conduz a solicitar novamente a atenção do(a) leitor(a), pois voltarei a me distanciar do Retiro. Devo reiterar algo fundamental: é improvável pensar Deus a partir das diferenças humanas de gênero. Estas também motivam a redução de Deus, oniparente, à crítica da dominação masculina no nosso mundo. Pensá-Lo indiscriminadamente como “homem” corresponde a uma maneira de tratá-Lo como uma abstração e/ou, indevidamente, como uma projeção do humano, com ceticismo e, principalmente, promover a identificação entre as paternidades humana/masculina e divina, realizando a “mistura” indesejada pelos meus amigos.

Sustentar essa continuidade resulta de uma crítica que, ao tomar a individuação com motor fundamental da Criação e da procriação, estabelece que a equivalência entre as paternidades masculina e divina resulta na dessemelhança entre paternidade e maternidade (Delaney, 1986; Strathern, 1995).¹⁷⁵ É crucial destacar o tipo de conhecimento diferencialmente estabelecido quando a mãe e o pai estão envolvidos, desta forma, na procriação (Strathern, 1992b, 1995, 2011). Em outras palavras, a concepção espiritual do Filho, um ato criador de Deus, foi a ação individual que engravidou Maria, o próprio objeto da ação.

Não deixa de ser conveniente desfazer um mal-entendido provocado pela possibilidade de tratar a paternidade masculina como metaforização da paternidade divina e vice-versa. Faculto-me fazer uma pergunta: o que é ser um pai? Delaney conclui, em poucas palavras, que é a própria premissa teológica do monoteísmo que define a paternidade [no original, “*paternity*”] como monogenética: “(...) implica em um

¹⁷⁵ Em geral, a equivalência é explicitada em um artigo de Carol Delaney (1986), “*The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate*”. O escrito retoma um debate intenso dos anos de 1960 e 1970 oriundo da publicação de “Nascimento Virgem”, um ensaio de Edmund R. Leach (1983 [1967]). A controvérsia se desenvolvia ao redor das etnografias oriundas da Melanésia e principalmente das Ilhas Trobriand que atentaram para a falta de coincidência entre intercurso sexual e concepção, o que já intrigara Bronislaw Malinowski. Não tenho o propósito de refazer o debate. Delaney, inspirada em Schneider, revê as considerações de Leach (1983) que alimentaram o assunto. O último argumentou que o dogma da virgindade de Maria não implicava na ignorância da paternidade fisiológica. A posição de Leach era que o dogma do “Nascimento Virgem” seria um assunto relativo à diferenciação entre paternidade física e “metafísica” (Leach, 1983, p. 135). A comparação com o que se passava nas Ilhas Trobriand, onde a gravidez era uma decorrência da ação de um espírito matrilinear, incidiu na tematização geral do “nascimento sobrenatural”. Delaney, a partir de seu trabalho com mulçumanos em uma aldeia da Anatólia Central, na Turquia, sugere contrariamente que é a própria paternidade em oposição à maternidade que deveria ser considerada no caso da Virgem Maria. Faz essa afirmação postulando que o primado monogenético da paternidade advém do Cristianismo, sendo compatível com outras formas religiosas monoteístas. Delaney, inspirada nas ideias Schneider, propõe que a paternidade tem um significado simbólico no interior de um sistema cultural, em lugar de uma dimensão estritamente biológica (Delaney, 1986, *passim*), logo está em jogo que Deus, o Criador, é “homem” à medida que Maria, criatura, é “mulher”.

filho *originado* de uma única fonte” (Delaney, 1986, p. 496, colchetes meus). Em geral, a paternidade não teria uma equivalência com a maternidade [no original, “*maternity*”] (Delaney, 1986, p. 495, colchetes meus). Se, por um acaso, inferirmos que “Deus é homem”, a diferenciação entre homem e mulher na procriação corresponderia à condição progenitiva/ativa do homem e à condição gestativa/passiva da mulher – neste caso, de Maria. Não obstante o Pai seja divino e Maria seja única entre as mulheres, a paternidade divina é a mesma de um “pai humano” e Maria

“(...) resume a maternidade” (Delaney, 1986, p. 496), igualmente humana. Strathern concorda com Delaney e vai mais além: “Não importa para essa visão [cristã] se o pai é humano ou divino; a questão é que o pai é originador e criador, e esse ponto de origem é culturalmente entendido como individual. Essa teoria monogenética de procriação, observa [Delaney], é exemplificada pela história cristã original do Nascimento Virgem” (Strathern, 1995, p. 322, colchetes meus).

Nas duas autoras, a paternidade humana na “visão” cristã é definida pela importância destinada a uma única origem e a um ser individuado. Reparo que não passa despercebido a Strathern (2011), em um artigo apresentado inicialmente em 1991, cujo tema eram as novas tecnologia reprodutivas: os “(...) pais [no original, “*parent*”¹⁷⁶] são um ponto de origem” (Strathern, 2011, p. 247, colchetes meus). Ela sublinha que o “conhecimento” concernente aos filhos é da ordem do “reconhecimento” (Strathern, 2011, p. 247). Os pais, por seu turno, só são feitos por meio de uma “sequência linear”, ou seja, só se vem a ser um pai e uma mãe ao “ter” um filho.

Os pais (o pai e a mãe) são “construídos”, ainda que haja uma relação transformativa no par pai/mãe. Esta é “criada” quando dá à luz; o pai, não (Strathern, 2011, p. 254). O último é “(...) criado através da conexão mãe-filho (...) A paternidade é assim sempre “construída” como um objeto (convencional) de conhecimento” (Strathern, 2011, p. 255). O filho é olhado por meio de duas autonomias: “(...) autonomamente produzido pelo processo biológico (...) assim como se destina a crescer como um adulto autônomo (pessoa)” (Strathern, 2011, p. 254).

O pai/convenção social está para a “construção”, tal como a mãe/natureza está para o “reconhecimento” quando a ela é “acrescido” o filho. O pai “assume”; a mãe não se desvincula daquilo que é “assumido”. Enfim, ser um pai é um ato de “construção” e

¹⁷⁶ Na língua portuguesa, a tradução do termo “*parent*” tem o sentido de “os pais”, o pai e a mãe. Quando fizer a tradução, flexionarei o verbo porque “*parent*” abrange os “pais”, os originadores dos “filhos”, que no original aparece por meio do termo “*children*”.

de “singularização”. Aqui parece se localizar o âmago da problemática que a paternidade espiritual de Luís faz aparecer. Ela não é construída e tampouco é um resultado da individuação.

O problema nos conduz a tecer outra pergunta: o que é um pai espiritual? A atribuição da Criação a Deus resvala na paternidade e na origem: Deus é Pai. Ao avançar, no entanto, com os católicos(as), é fácil notar que não é factível situar Deus em uma classe “pai”, como atributo masculino, sem ter que ofuscar o seguinte: “*Ele*”, diriam os meus amigos, é “*tudo*”, emanando de si toda a Criação. Se Ester, em lugar de Luís, tivesse fundado a comunidade, sua maternidade espiritual resultaria do fato de que o carisma, a doação divina, seria pai e mãe da comunidade. A tia materna seria a mãe espiritual e uma irmã em Cristo numa função de mãe espiritual. A resposta à pergunta acima parece estar contida na especificidade do tipo de conhecimento diferencialmente estabelecido quando a paternidade divina e a paternidade espiritual estão implicadas.

A paternidade divina não equivale à paternidade humana/masculina e tampouco à paternidade espiritual. Também não tem como prolongamento a imperiosidade de que o filho naturalmente se “tornará” autônomo, tal como supõe a filiação com relação à paternidade e à maternidade no parentesco euro-americano (Strathern, 2011, p. 254).

Caso desejasse estabelecer a equivalência por meio de alguns silogismos que dessem conta logicamente do caráter masculino da paternidade divina, teria de fazê-lo como segue:

- 1 - Deus é homem¹⁷⁷; os homens são pais, logo os homens são Deus;
- 2 - Deus é homem; os homens são mortais, logo Deus é mortal;
- 3 - Todos os homens têm um pai; Deus é homem, logo Deus tem um pai;
- 4 – Todos os homens são filhos; Deus é homem, logo Deus é filho de alguém.

Recorro a Bateson, pois a “(...) vida, provavelmente, nem sempre estará interessada em saber o que é logicamente aceitável” (Bateson, 1990 [1987], p. 42). Leach assinala que Jesus é o Filho de Deus, seu Genitor, e filho de José, pertencente à linhagem de Davi: “(...) a sua essência divina deriva do fato de que o componente masculino da sua concepção foi o “divino Espírito Santo”, o qual penetrou no corpo de Maria por um caminho não-natural” (Leach, 1983, pp. 127-128). Jesus e Maria possuem

¹⁷⁷ Os vocábulos homem e homens correspondem aos seres do gênero masculino, em vez da humanidade.

qualidades “anômalas” (Leach, 1983, p. 128). Prefiro conjecturar que fogem à normalidade do sentido, porque precipitam um terceiro.

Se o princípio da Criação, tal como postulam Delaney e Strathern, é que Deus fez o mundo sozinho (sem uma parceira), individuado, a paternidade espiritual e a paternidade masculina seriam também individuações. Aqui se encontra a persistência de uma forma de vida cristã específica: a protestante. Esta fomenta a ênfase de Meyer Fortes na “emancipação jurídica”, na individuação dos filhos, e, mais importante, faz a crítica da teoria da descendência obscurecer o que esta reverbera da Reforma. Para o que nos interessa, é suficiente inserir dois desdobramentos dessas considerações.

Em primeiro lugar, a minoração do parentesco oriundo de Deus, oniparente, reverbera o postulado de que a “conversão” é um evento da individuação, que é reificada como componente dado do parentesco cognático. É a própria asseveração de que a religião é uma coisa individual que realimenta a fluidez, isto é, a pouca importância quando a fraternidade é trazida à tona. Em segundo lugar, a ausência de Deus na antropologia da religião tem a ver, entre outras coisas, com o “(...) imperativo de que todos os conceitos religiosos e as instituições sociais sejam consideradas externalizações humanas” (Bialecki, 2014, p. 33). Não admira que o “*Jesus histórico*” se sobreponha ao “*Jesus Vivo*”, o que é a reafirmação de um Deus transcendente, externo e distante.

Assinalo, então, que é decisivo diferenciar e saber se o pai é humano ou divino ou espiritual, uma vez que isso desinfla a individuação na discussão, ou melhor, como é “estar em casa” quando o indivíduo não é tão marcado? A autonomia deixa de ser um princípio, tornando-se assim aquilo que faz sentido no “mundo” do qual Strathern provém, como ela mesmo nota.

De início, apenas se pode criar equivalência entre as paternidades divina, biológica e espiritual desde que se parta, também, de um modo de existência em que prevalece um “secularismo protestante” (Cannell, 2013, p. 222) da classe média do norte da Europa (Strathern, 1995, p. 204) e igualmente dos Estados Unidos. Isso não deixa de ter a sua importância dada a influência dos escritos schneiderianos em Delaney, Strathern e, como notaremos adiante, em Carsten. A questão, por conseguinte, tem a ver mais com a irredutibilidade de Deus e com a qualidade inesgotável da sua Criação e menos com a reprodução analítica do “eurocentrismo” (Velho, 2013). Afirmo que tem pouco rendimento analisar a forma de vida católica dos meus amigos sem que se suspenda o cabedal teórico consolidado nas implicações não-religiosas da Reforma,

ou seja, na ideologia individualista que permeia a teoria. Como bem ressalva Velho, é o caso de não negligenciar “(...) os paradoxos, aporias e coincidências de opostos (...)” ([Michael A.] Sells *apud* Velho, 2007d, p. 127).

Ricardo nunca teve dificuldade em afirmar que o primo materno, Luís, é o seu “pai no sentido espiritual, o pai de toda a comunidade. Ele tem [a paternidade espiritual] *por graça de Deus*”. Ele apontava que não devia “respeitar”, obedecer, os outros primos, de modo que acatava o que Luís lhe pedia porque à paternidade sobrevinha uma “voz”: “a voz do fundador pra [para a] a comunidade é a voz de Deus, porque o tesouro [o “carisma”] daquela comunidade foi revelado pro [para o] seu fundador”.

Torno a realçar que essa diluição do “regime normal do sentido” é da ordem de “contar três” quando se “fala junto” com e “a partir de” Deus. Em regra, não é apropriado desprezar que a paternidade espiritual de Luís seja uma consequência da própria flexão que o “terceiro termo”, o oniparente, permite. Ele introduz uma posição de Pai que é irredutível a qualquer paternidade humana. Reparemos, entretanto, que o reconhecimento do Pai, de Deus, se dá por meio de termos como “descoberta”, “revelação”.

3.6 “A comunidade é um monte de irmãos juntos...”

Retorno a fevereiro de 2016, ao Retiro. Advirto ao(à) leitor(a) que o termo irmão(ã) tem inúmeras flexões entre os(as) católicos(as). Neste capítulo, tenho abordado uma de suas variantes: a germanidade universal. No quinto capítulo, alcançarei as outras. Adianto que, no interior da comunidade, da Missão, a fraternidade é adensada. Luís, na partilha, não deixou que isso passasse despercebido:

“No geral, ser irmão é saber que todos somos filhos de Deus. Temos um Pai comum. Então, todos somos irmãos. Numa comunidade, ser irmão, eu acredito assim, é ser próximo, sabe? É ser alguém que se preocupa com o seu problema, com como você está... Eu paguei a conta de luz da minha casa, tranquilo... Mas, talvez, a Ester não conseguiu pagar da casa dela. Se isso não me incomodar, eu ainda não estou sendo irmão. Se eu sei que eu vou para tal lugar de carro e eu sei que fulano não vai e ele não tem condição de ir de ônibus, eu não me preocupar se ele tem condução pra [para] ir, eu não estou sendo irmão ainda, perfeitamente. Eu não estou sendo família totalmente. Eu estou tendo ressalvas...”

Fiz outra indagação: “Mas uma “comunidade”, ela é o quê? Uma “comunidade” é uma...?”. Luís se antecipou:

“Eu acho que a comunidade é uma grande escola assim, porque ela vai te educando a ser irmão. Ela vai te ensinando a cada vez mais estar atento a detalhes assim que fazem a gente se tornar mais irmãos. Coisas que eu vejo hoje, não via ontem e coisas que ainda eu vou ver, e não vejo hoje. Então, depois que você experimenta um pouco da dor dos outros assim, se você tiver o coração aberto, você vai aprender a ser um irmão melhor. O coração fechado faz a pessoa sofrer sem aprender. E o coração aberto, você aprende no sofrimento. A comunidade é um monte de irmãos juntos, sob a direção de um carisma [“pai e mãe da comunidade”], sob a influência, a inspiração de um carisma específico que Deus deu pra [para] essa comunidade, pra [para] nossa comunidade no caso. Pessoas que já nasceram do coração de Deus pra [para] essa comunidade. Nasceram com esse carisma e num certo momento da vida descobriram, em si, esse carisma. É como se alguém que foi criado longe dos pais, mas quando viu se identificou com algumas coisas dos pais; depois foi fazer o DNA e era filho deles, sabe? Então, é mais ou menos isso. Eu sinto que o carisma é um presente de Deus. As pessoas descobrem em si essa identificação. Então: ‘Eu pertencço a isso, a isso aí. Eu sempre tive isso dentro de mim... Eu sempre pensei nessa direção’”.

Ver é a “descoberta” de um vínculo, possibilitada pela intimidade com Deus. Ver o irmão é uma “proximidade” advinda da “revelação”. O desafio é não negligenciar que ver ou enxergar os(as) “irmãos(as)” seja uma questão de “descoberta”, de “revelação”, em lugar de invenção, enquanto um manancial de metáforas. Torna-se mais irmão à proporção que se pertence a Deus. Há em acréscimo outra forma de abordar o “reconhecimento” (filho) e a “construção” (pais) (Strathern, 2011), tal como expus acima.

No caso dos católicos(as) com quem convivi, os “filhos” e as “filhas” vêm à tona quando o Pai é “reconhecido”. As paternidades divina e espiritual são uma matéria de “reconhecimento” que ocorre por meio do “discernimento”. Os filhos de uma comunidade destinam-se a “descobrir” o carisma que nasceu com eles, porém a “descoberta”, o dado, merece alguma atenção porque o termo se oporia, costumeiramente, à invenção, o feito. Deus não é o pai construído, mas o Pai “descoberto”, “revelado”, que sempre esteve lá, cuidando. Afasta-se da dupla construção da paternidade humana: “assumir” e “cuidar”. A menção ao DNA é também uma referência à “origem”, a despeito das qualidades serem diferentes. Luís não ignora a ciência como fonte de produção de “origens”, quer na eletricidade, quer na depressão, quer na reprodução.

Para além dos laços estabelecidos através da consanguinidade e do casamento, toda pessoa é um irmão ou uma irmã: parente, amigo, desconhecido, rival, filho, pai, mãe etc.. O(A) irmão(ã) advém, sobretudo, de um modo de conhecimento que ocorre através de um “terceiro termo”: o divino. Por mais distante que se esteja, ninguém deixa de ser “irmão(ã)”. Um(a) agressor(a) é um(a) “irmão(ã)” que deve ser perdoado(a), pois a raiva rompe com a germanidade. Cai-se, desse modo, em uma cilada do demônio.

Enxerga-se o(a) “irmão(ã)” por meio do cultivo da intimidade com Cristo. Como Paulo, a caminho de Damasco, meus amigos diziam que a cegueira para essa realidade seria como “escamas” (Atos, 9, 18) que lhes cobriam as vistas. Ver o irmão é um aspecto central da “libertação”, porque se vê no outro e em si a presença de Cristo. Não é um exagero apontar que a fuga do cativeiro, no caso dos meus amigos, não é em si mesma o desembaraçar-se de um demônio, mas a revelação do relacionamento com Deus. Desvincula-se do Corinthians, relembro, para se vincular com Deus, desvincula-se da RCC para se vincular diretamente com o Céu, desvincula-se da Irmandade Franciscana para se vincular com o carisma dado por Deus. Se Deus “*está em tudo*”, Ele se deixa ver no outro, o(a) “irmão(ã)”. Essa presença torna possível insistir na qualidade fundamental do mundo dos meus amigos: a “abertura”.

A conceptualização da “libertação” como emancipação passa pela concretização da existência social do indivíduo como ser autônomo (Strathern, 2011). Esse é o nodo em que abdutivamente a “libertação” tem que ser pensada no que tange ao parentesco, conquanto se insista que ela não tem a ver com autonomia, mas com aproximação e compromisso com Deus. Em geral, as palavras de Luís, assim como as de Ester, me levam em direção a algumas inferências pertinentes.

Desejo retornar a Cannell, que faz menção a Webb Keane. Não com a pretensão de reescrever as suas conclusões, mas sim de reiterar que “(...) a relação entre religião e parentesco permanece talvez a área menos claramente especificada das narrativas da modernização (...)” (Cannell, 2013, p. 237), porque a influência protestante “(...) na construção das ideias de interioridade (...) transforma e objetifica o parentesco e a religião (...)” (Cannell, 2013, p. 222). Essa interioridade, relativa também ao que se chama geralmente de “internalização da crença”, se baseia em uma pessoa autônoma, “(...) auto-governada, individuada, transparente e “sincera”” (Keane *apud* Cannell, 2013, p. 223).

Não é o lugar para discutir o parentesco mórmon analisado por Cannell. Destaco somente que ela insiste que a divisão entre material e imaterial não é levada a cabo

pelos mórmons norte-americanos, tal como se daria entre os protestantes. Na Introdução, eu já sinalizara que não importa tanto se há ou não a ausência do “divisor”, mas a qualidade da “distinção”. Os católicos distinguem o material do espiritual, mas não o fazem como os “protestantes”.

Cannell realça que Schneider, ao falar do parentesco americano, repercute a “(...) ideologia dos vencedores em um conflito histórico de ideias (...)” (Cannell, 2013, p. 225).¹⁷⁸ Ela expõe:

“(...) a ideia de que o parentesco “natural” deveria ser vivido através do exercício da razão *não* é, como ele [Schneider] insinua, uniformemente mantida ao longo da cultura americana. Ao contrário, essa é uma ideia da maioria protestante e é inseparável do desenvolvimento do pensamento protestante (...) Essas ideias sobre natureza-combinada-com-razão são certamente descritivas do parentesco “civilizado” da monogamia protestante, mas certamente não são descritivos do parentesco “revelado” dos mórmons americanos” (Cannell, 2013, pp. 224-225, colchetes meus).

Cannell interroga-se: “(...) a interação estabelecida entre o “dado” e o “feito” no parentesco americano deriva em parte da forte influência dos modelos cristão (e judaico) na história da cultura?” (Cannell, 2013, p. 235). Entretanto, não traz à baila o que Schneider, algumas décadas depois da publicação de *American Kinship: a cultural account*, afirmaria:

“Tampouco eu notei até quase tudo isso ter sido concluído [seus trabalhos sobre o parentesco desde o final da década de 1940] o quanto a noção euro-americana de conhecimento dependia da proposição de que o conhecimento é *descoberto*, não inventado, e que o conhecimento surge quando os “fatos” da natureza,

¹⁷⁸ Fenella Cannell, ao criticar a “contradição” no argumento de Schneider, dada a oscilação entre “natureza/biologia/substância” e “direito [ou lei]/escolha/código” (Cannell, 2013, p. 223), deixa escapar o valor heurístico que Strathern (1980) extrai de tais oscilações. De acordo com a última, os conceitos de natureza e de cultura, no pensamento ocidental, não estão separados por uma única dicotomia. Estamos diante de uma “matriz de contrastes” ([Kirsten] Hastrup *apud* Strathern, 1980, p. 177), que formaria a “metafísica ocidental” ([Jean-Marie] Benoist *apud* Strathern, 1980, p. 178). A trajetória do divisor coincide com a necessidade e a contingência enquanto característica de ambos e não exclusiva de cada um deles. Em outras palavras, ora a cultura é comum à espécie humana, sendo uma manifestação da natureza humana, ora a cultura é um acréscimo ou refinamento à natureza animal. Ora a natureza é a natureza humana, ora é o meio ambiente não-social, ora é recurso, podendo ser sujeita a modificação, ora é limitação, impondo suas próprias leis (Strathern, 1980, pp. 178-179). Em Strathern, isso cria o “contraste”; em Cannell, a “contradição” (Cannell, 2013, p. 223). Janet Carsten (2000, p. 6) também chama a atenção para essa “contradição” em Schneider, mas se fixa no idioma da transformabilidade. Essas variações deixam o leitor à vontade para segui-las ou não. Cannell, ainda assim, é brilhante quando detecta tanto a gênese protestante do parentesco americano quanto a reificação da divisão entre o biológico e o social nas análises, ou seja, que suas associações e combinações, de início, excluem o “terceiro termo”.

ocultos para nós em sua maior parte, são finalmente revelados. Assim, por exemplo, o parentesco era pensado como o reconhecimento social dos fatos reais da relacionalidade biológica, com um ou outro erro. Essa visão está claramente inscrita na teologia cristã mas, por não ser um cristão, eu não sabia disso. (Eu tampouco conhecia a teologia judaica, tendo sido salvo daquelas superstições por meus pais militantemente ateus. Eu desejaria que eles tivessem me ensinado iídiche em vez disso, mas não tive nem uma coisa nem outra.) A ideia de que a cultura, e o conhecimento, é em sua maior parte um reflexo direto da natureza está ainda muito conosco, a despeito de quão inadequada é essa visão” (Schneider, 1995, p. 222, colchetes meus).

Esse comentário de Schneider é impressionante, à medida que a teologia cristã a que ele, seguido por Delaney e Strathern, se refere é a protestante. Meus amigos são católicos, o que me permite aventar outras consequências. Ou seja, aludem à relação com a divindade, que pode ser “conhecida” (o “*Jesus histórico*”) e “*descoberta*”, o mesmo que “*conhecida de fato*” (o “*Jesus vivo*”). Ester e Luís são cristãos, porém isso não introduz uma homogeneidade em que se postula um Deus cada vez mais interior em face de uma realidade material exterior (Cannell, 2005; Pels, 2012). Por esse motivo, a “*descoberta*” não é dos fatos da natureza ou das “explicações” da ciência – ambos não são subtraídos, mas “*discernidos*”, “*distinguidos*”, da realidade de Deus.

A Eucaristia é definida, por Roy Wagner, como o “símbolo cardinal” do Ocidente e pode ser pensada em conjunto com o parentesco americano, estudado por Schneider, visto que abrangem a “(...) mediação de dualidades básicas (...) com a transformação do sangue e da substância” (Wagner, 1986, p. 96). É o próprio Schneider (1995) que, acima, evidenciava essa conjunção. Bateson (1996 [1972], pp. 61-62) já notara que na Reforma a Eucaristia foi metaforizada, ao passo que Wagner faz o mesmo ao delimitar a “(...) natureza figurativa da eucaristia cristã” (Wagner, 1986, p. 96) no Protestantismo. A transformação da substância, a relação entre dado e feito, possui uma trajetória que tomou parte considerável nos modos ocidentais de pensar desde o advento do Cristianismo.

Chama a atenção que o longo trecho de Schneider citado acima foi reproduzido, mais de uma vez, por Janet Carsten, não obstante haja a supressão das referências às teologias cristã e judaica (Carsten, 2000, p. 9; Carsten, 2004, pp. 165-166). Carsten menciona na publicação de 2000 que a passagem de Schneider deveria ser tomada como a epígrafe de um livro de Marilyn Strathern, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. O aspecto principal do argumento de Strathern,

segundo Carsten, é que “(...) a natureza deixou de ser algo dado na cultura inglesa do final do século XX” (Carsten, 2000, p. 9).

Na publicação de 2004, a remissão à passagem é antecedida pelas seguintes palavras: “(...) dado o ritmo do desenvolvimento do campo das tecnologias reprodutivas a conexão entre conhecimento científico e parentesco tornou-se um tema-chave nas análises dos efeitos sociais desta tecnologia” (Carsten, 2004, p. 165). Carsten, no parágrafo que sucede a citação de Schneider, assinala: “Essas práticas de conhecimento que no Ocidente articulam uma ideia de reino da natureza “lá fora” a ser descoberto pela ciência é uma imagem tornada novamente proeminente – e problemática” (Carsten, 2004, p. 166). A elisão de Carsten desvia-se do problema que Cannell ataca. A supressão da “teologia cristã” protestante reverbera o “Deus suprimido” da “Constituição Moderna” (Latour, 1994, pp. 34-38), que Keane (2007) tenta reincorporar como um “terceiro termo” à bipartição entre “natureza” e “sociedade”.

O mundo da ciência ao qual Carsten se reporta é um mundo construído de dentro para fora (Keane, 2007; Pels, 2012), o mesmo difundido desde a Reforma Protestante. Não causa espanto que a ênfase no conceito de “relacionalidade” [no original, “*relatedness*”] tenha como ponto de partida o enfraquecimento moderno dos “domínios separados” (Carsten, 2000, p. 2), das esferas. Ou seja, advém de uma “crise” na “secularidade protestante” (Cannell, 2013, p. 235) ou na “teologia secular” (Asad, 1996, p. 266), porque tem de supor tanto o indivíduo quanto um mundo “fechado”, que agora está “aberto”: o “(...) termo ‘relacionalidade’ (...) [assinala] uma abertura para os idiomas indígenas acerca de estar relacionado, em lugar de definições pré-dadas ou versões prévias” (Carsten, 2000, p. 4, colchetes meus).¹⁷⁹ Isso é um problema que nos interessa porque a referência à “abertura” supõe um fechamento atribuído à teoria ou a um mundo que é construído a partir de dentro, por meio do sujeito interior. Em suma, onde o indivíduo é ideologicamente fundamental.

Levo em consideração que a supressão do “terceiro termo”, o divino, corresponde à sua presença figurativa e opaca. Elidiu a divindade do divisor entre “dado” (biológico) e “construído” (social), de maneira que a análise do parentesco se tornou uma emanção das potencialidades dessa divisão. Em geral, se o construído é interno, o dado é externo.

¹⁷⁹ Carsten não esconde seu afastamento posterior em relação ao conceito de “relacionalidade”. A tentativa de escapar do divisor entre biologia e sociedade, ou mesmo de repensá-lo, teria se tornado alvo de crítica porque a “relacionalidade”, como artefato analítico, era excessivamente “inclusiva”, a ponto de obscurecer o parentesco (Carsten, 2014, p. 155).

Ao dar crédito àquilo que meus amigos dizem ser fato (Toren, 2006, p. 449), posso apontar que eles diriam que Deus “*Criou tudo*”. Embora sejam cristãos, diferenciam-se da “secularidade protestante”: seu mundo não é construído de dentro para fora. A “*descoberta*” é um encontro com Deus que se dá em um mundo “aberto”, dada a inevitabilidade da “*brecha*” para o demônio e da “*abertura para Deus*”. O mal “*pode estar em tudo*” e Deus “*está em tudo*”. “*Discerne-se*” o que vem Deus, do demônio e do “*humano da pessoa*”. A “*distinção*” não pode ser minorada sem o risco de se fazer a mesma omissão de Carsten, isto é, de desconsiderar a presença do terceiro, “*contando dois*”.

Recordo-me que essas mesmas operações em que a paternidade espiritual distingue-se da masculina e da divina são as que permitem tanto a Ester concluir que não tinha um problema oftalmológico ou psiquiátrico quanto, tal como vimos na Introdução, que nóias vissem que São Pio, o velho, a acompanhava. Facultam a Ricardo asseverar que Eduzinho, afinal de contas, não estava tendo uma crise convulsiva. Soma-se a isso que, ainda no primeiro capítulo, Francisco não permitiu que um adepto concluísse que o perfume que invadia um momento de oração em um era o odor do Céu, porque nem tudo seria “*sobrenatural*”. Um frasco com o líquido quebrara-se. Os remédios que afetavam a habilidade de Clarisse para escrever não tornavam, como vimos no capítulo anterior, o “*abraço*” da divindade menos discernível.

Desse modo, afirmo que as modificações nas “formas de relacionar” (Edwards & Strathern, 2000, p. 161) na família são o resultado da “*descoberta*” do oniparente, Deus. Modifica-se, portanto, o pertencimento. As pessoas estão cada vez mais próximas uma das outras porque pertencem a Deus. Em suma, Ester é “*mãe na fé*” de Luís, e ele é o seu “*pai espiritual*”, o seu “*pastor*”, porque são “*irmãos*” na função de pai e mãe, além de tia e sobrinho. A “*libertação*”, em tais circunstâncias, não pode ser confundida com a naturalização da autonomia, mas com a feitura da aliança por meio de novos irmãos, irmãs, filhos e filhas, pais e mães. Essas são consequências gerais do conhecimento como “*comunhão*”.

No próximo capítulo, irei em direção ao Grupo de Oração São Pio. Darei continuidade à discussão acerca da “*libertação*”. O ponto de partida será a “*sala*” da casa em que o Grupo se reúne, de modo que a análise abrangerá outro desdobramento da “*libertação*”: a cura.

Capítulo 4. “*O caminho que Deus usa pra curar só Ele sabe*”: por que a “*libertação*” não é um ritual

... Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus verdadeiros discípulos; conhecereis a verdade e a verdade vos libertará...

João, 8, 31-32

No primeiro capítulo, insisti que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Comecei pela “sala”, onde fiquei por trinta minutos com Francisco. Da partilha com ele, foi possível suscitar algumas questões centrais da pesquisa sem que fosse necessário recorrer ao “contexto”. Ative-me à importância das qualidades específicas da pessoa que tem um encontro com Deus: misericórdia, perdão, amor, caridade etc..

No segundo capítulo, fui em direção ao modo como se pode trazer à baila o conhecimento como “comunhão”, indo a favor da suposição de que as enunciações dos meus amigos escapam do “regime normal do sentido”: “falar a” (“persuasão”/“Retórica”) e “falar sobre” (“verdade”/“Filosofia”) (Cassin, 2010, pp. 16-17, 22). Eles falam “junto com” e “a partir de” Deus, algo relativo à “*libertação*”. Por esse motivo, voltei-me ao testemunho, à partilha e à pregação.

No capítulo anterior, busquei adensar que a “*libertação*” constitui, no caso que venho apresentando, uma aliança com Deus, que é reconhecido como Pai. O problema da paternidade divina colocou em evidência que no modo de existência dos meus amigos a autonomia, uma decorrência da liberdade, não pode ser naturalizada. Disse isso porque a forma que a pessoa toma é a do(a) “irmão(ã).

Neste capítulo, dou prosseguimento às considerações anteriores. O propósito principal é continuar a problematizar a “*libertação*”. Volto-me a ela a partir do Grupo de Oração São Pio e destaco alguns aspectos centrais do mesmo. A “*libertação*” é tanto um tema relativo a um aprendizado das particularidades da relação com Deus, quanto uma circunstância na qual a divindade “*mostra*”, ao curar, que uma pessoa se desembaraça de uma aflição.

O Grupo é o local em que a “*libertação*” se aproxima da cura, constituindo muitas vezes o binômio cura/libertação. Não é fácil distingui-las, ainda que seja possível fazê-lo. Ester afirma que suas orações são por “*cura interior*”, ou seja: “*A cura interior é das feridas, do que você não perdoa, do que você deixa pra [para] trás, então você*

não se liberta daquilo. Então, você precisa dessa cura interior pra [para] você se libertar daquilo, perdoar a pessoa. Tem o mesmo sentido [a cura e a libertação]. Eu gosto mais da cura interior. Eu gosto mais de falar e tocar o coração". Aviso ao(à) leitor(a) que não farei, tal como Csordas (1994), uma tipologia das possibilidades de cura: interior, física, espiritual, de memórias, de gerações etc.. Seguirei o modo como cada uma delas aparece no Grupo, não obstante Ester sempre dissesse que preferia a cura interior.

O capítulo divide-se em seis seções: na primeira, apresento a “sala” em que as reuniões do Grupo acontecem, de maneira que ela seja pensada como um lugar, em vez de um espaço ritual. Na segunda, dou prosseguimento à primeira, lançando mão de uma indagação: “A “*libertação*” é um ritual?”. Na terceira, realço em que proporção a “*libertação*”, em um “*Seminário*” homônimo realizado no Grupo, coloca em evidência a qualidade comungatória do conhecimento dos meus amigos, assim como as reuniões que se desenrolam semanalmente. Na quarta, suscito de maneira breve o problema relativo à noção de “cura ritual” e, logo depois, permaneço com os acontecimentos que assolaram uma frequentadora do grupo. Na quinta, retorno, com mais vagar, ao dom da palavra de ciência. Eu já o apresentei no primeiro capítulo. Nesse momento, a atenção será destinada ao que ele proporciona: as visões. Na sexta, vou em direção aos “*atendimentos individuais*”, os momentos em que as pessoas recebem a oração na “*capela*” e aguardam pelas visões do(as) “*intercessores(as)*” do Grupo.

4.1 “A minha casa era grande. Morava todo mundo aqui”

A rua onde está a casa da família Lima se inicia em um aclave. Entronca-se com outras duas ruas. Em cada uma das esquinas do cruzamento é possível avistar um bar, uma pequena loja que vende bebidas em geral, uma igreja evangélica e o muro de uma pequena residência. A distância da casa até o entroncamento é de aproximadamente oitenta metros.

Elen e Carlos, os pais de Ester e avós maternos de Luís, moravam na edificação há aproximadamente sessenta anos. O imóvel era do pai de Elen, e foi comprado posteriormente por Carlos, cuja família de origem morava no terreno onde, entre outras residências, está o Centro Espírita, que se localiza em uma rua do mesmo bairro. A casa que abriga o Grupo está no sopé da localidade; o Centro, no cume.

Carlos nasceu no interior do estado de São Paulo, na cidade de Ribeirão Bonito. Elen é natural da cidade de Bragança Paulista, também no interior. Quando conheci Carlos, sua idade já passava dos oitenta e quatro anos. No bairro em que mora, é conhecido como um exímio pedreiro. Foi o responsável pela construção da casa de vários vizinhos. Elen nunca foi dada a conversas. Tinha oitenta anos. Quando me foi apresentada, ela estava começando a ser afetada pela Doença de Alzheimer.

A edificação, quando foi construída, tinha apenas um pavimento. Carlos, em certa ocasião, me dizia: “*Fiz a garagem, onde mora um neto [César] embaixo*”; depois, “*fiz a base e fiz essa parte de cima*” (ver Anexo 5). A fachada da casa era estreita. Destacava-se pela verticalidade. No térreo, encontrava-se a residência de César e Pilar. No meio do primeiro lance de escadas, havia o cômodo em que viviam Paola, o marido e os quatro filhos. A moça é filha de Ana e Pierre (ver Diagrama 2). O aposento ficava entre o térreo e o primeiro andar. No término da escada, depois de seu segundo lance, chegava-se à “sala” (ver Desenho 1). Se me virasse para a esquerda, veria dois sofás e as paredes adornadas por quadros do Sagrado Coração de Jesus, do Espírito Santo, de Jesus Cristo, da Virgem Maria etc.. Seguindo essa parede, havia a porta que dava acesso aos outros cômodos de Ana e Pierre. Em frente a essa última porta, havia outra que dava acesso a um banheiro, usado pelos(as) frequentadores(as) do Grupo. A “sala” também fazia parte da residência. Ana é filha de Carlos e Elen.

Desenho 1: A casa de Ana, a “sala” e a “capela”¹⁸⁰

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016

A “sala”, onde estava a “capela”, tinha um arco que a subdividia. No bloco superior do arco, lia-se emoldurada em um pequeno quadro a Oração de São Miguel Arcanjo (ver Anexo 1). No passado, além de ser a sala da casa de Carlos e Elen, o lugar tinha ainda uma cozinha. Assim que se ultrapassava o arco, via-se à direita uma mesa de formato circular que servia, como vimos no primeiro capítulo, para que as pessoas realizassem suas refeições, mas que se tornava um pequeno altar fora da “capela” nas reuniões do Grupo. A parede adjacente à mesa tinha prateleiras embutidas feitas de cimento onde se acomodavam imagens de vários santos e santas (ver Fotografia 1). Serviram, outrora, para colocar a louça que se usava na cozinha. A “sala”, nesses termos, era a transformação da sala da residência que foi de Carlos e Elen. À época, embaixo, dessas mesmas prateleiras, havia uma pia. O lugar era mobiliado por uma mesa maior. Carlos ressaltava: *“Eu tinha doze filhos. A minha casa era grande. Morava todo mundo aqui. Agora, é só eu e a esposa”*.¹⁸¹

¹⁸⁰ Devo dizer ao(à) leitor(a) que a introdução dos desenhos, feitos gentilmente por Ana, já em 2016, deveu-se à dificuldade de descrever os outros cômodos da sua casa e das outras casas. Na verdade, foram poucas as vezes em que estive neles, porque minha presença na “casa” era quase sempre vertida para a “sala”. As vezes que adentrei os outros cômodos, era sempre a partir da realização de alguma tarefa que demandava ajuda, tal como carregar bolsas.

¹⁸¹ Mais à frente, darei alguma atenção a essas palavras de Carlos.

Fotografia 1: A “adoração” no Grupo¹⁸² e a “capela” vista a partir da “sala”

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2014

À esquerda, estava o segundo arco. Ao atravessá-lo, dando mais um passo à direita, deparava-se com uma porta que levava à cozinha da residência de Ana e Pierre. Havia, de frente para esse mesmo arco, a escada menor que levava às casas de Ester e de Carlos e Elen, no segundo andar. A porta da “capela” era corredeira e o formato também era arqueado. O arco foi ornado, mesmo que com a ausência de algumas letras, por um trecho da Oração de São Francisco de Assis: “Senhor, fazei de mim um instrumento da Vossa paz” e pelo Crucifixo de São Damião, que ultrapassava o bloco superior do arco e quase alcançava o teto da “sala”. À esquerda da entrada da “capela” havia uma grande imagem de São José Operário; à direita, uma “gruta”, onde outrora ficava um fogão, com uma imagem igualmente volumosa da Virgem Maria. O cômodo não deixava nenhuma dúvida acerca da devoção católica da maioria das pessoas que habitavam o local.

Carlos fez a “capela” junto com Pierre, seu genro, mas construiu a gruta sozinho. A primeira foi feita há aproximadamente vinte e cinco anos, pouco tempo

¹⁸² No interior da “capela”, vê-se Jesus Sacramentado no ostensório. Na “sala”, as pessoas estão genuflexas. A fotografia foi tirada em uma noite de 2014 quando Luís foi fazer uma pregação no Grupo. Quando fiz a fotografia, estava embaixo do arco onde se lê a Oração de São Miguel. Por isso, na imagem, aparece apenas a sua extremidade. Em suma, são três arcos: o que subdivide a sala, o que leva à escada menor e à porta da cozinha que se vê na figura e, por fim, o da “capela”.

depois de o Grupo ser criado por Ester. A imagem de Nossa Senhora que estava na gruta era da Paróquia Santa Maria Vicentina. Ele contou que o padre perguntou para Flávia, sua filha, se “*alguém queria a santa. Ele já tinha outras. A Flávia pegou e levou pra [para a] casa dela. Em um dia, eu fiz a gruta*”. Acerca dos santos e das santas, acrescentou: “*Muitos a turma [as pessoas] traz aí e deixa: Santo Expedito, São Benedito, o Menino Jesus, quatro Nossa Senhoras, Menino Jesus de Praga. É muito santo*”. Foi ele quem decorou a “sala”. Olhando para as paredes, em certa ocasião, Ester disse que o pai brigava se alguém mexesse na disposição dos adornos devocionais.

Como já dissera no primeiro capítulo, o lugar possui atribuições concomitantes e metamórficas: era a sala de jantar da residência da família de Ana e Pierre; uma área de brincadeiras para as crianças; o local onde Ryan, o marido de Paola, realizava parte das atividades da tapeçaria em que trabalha etc.. O Grupo e a Missão surgiram nesse lugar, e a família Lima, de maneira geral, era sempre remetida ao local. Ir à “casa”, reitero, consistia menos em se dirigir às casas de Ana e Pierre, de Ester, de César e Pilar, de Carlos e Elen, que ir à “sala”: o cômodo onde estava a “capela”.

Carlos sempre afirmava que a casa cresceu em consonância com a expansão da família. Muita tinta já se gastou na literatura para definir essas extensões de residências que inicialmente comportavam uma família formada pelo casal e pelos filhos, designadas, por exemplo, pelos termos “quintal” (Guedes, 1998) e “puxadinho” (Guedes & Silva, 2014).

Simone L. Guedes e Michelle da Silva Lima apontam que essa “(...) paisagem é, de certo modo, a forma visível assumida pela valorização simultânea da organização nuclearizada da família e das redes de parentesco e vizinhança que alargam as relações da família” (Guedes & Silva, 2006, p. 140). Haveria muito a ser dito a respeito de uma tensão que se cria entre a nuclearização da família e a manutenção das redes de parentesco, mas não é o que pretendo por ora.¹⁸³

Preferencialmente, quero enfatizar que uma visada da casa, para a economia do argumento, deve ser feita por meio da “sala” que, por justaposição, pode ser encarada tal como Louis H. Marcelin define a casa em sua pesquisa entre os negros do Recôncavo baiano: o “(...) universo familiar em perpétua transformação (...)” (Marcelin, 1999, p. 54, n. 4). A “perpétua transformação”, neste caso, é passível de problematização através da imprevisibilidade dos desígnios de Deus para a família

¹⁸³ No capítulo de número seis, retomarei a questão quando me remeter ao “*Matrimônio*” como Sacramento.

Lima. Anteriormente, reuniam-se para “*servir ao Corinthians*”. Atualmente, reúnem-se para “*servir*” à divindade.

O “*serviço*” revela-se nas modificações que a “sala” sofreu, tornando-se o nodo que faz com que as pessoas pertençam umas às outras através daqu’Ele a quem elas pertencem e servem: Deus, oniparente. Outra vez mais, tal como dito no último capítulo: “(...) esses mediadores podem ser outras pessoas, posses, características individuais – em resumo, coisas materiais ou imateriais, humanas ou não-humanas” (Edwards & Strathern, 2000, p. 153). Em outras palavras, não é o caso de buscar uma definição da casa, mas sim de apontar que a transformação da “sala”, a partir da “comunhão” com Deus, é o que me permite fazer essas afirmações. Em suma, eu conheci essas pessoas no cômodo, que é a própria manifestação da relação da família com Deus.

Caso viesse a dizer, resumidamente, algo relativo à casa, teria de me ater ao que foi mencionado anteriormente por Carlos: “*A minha casa era grande. Morava todo mundo aqui. Agora, é só eu e a esposa*”. Em geral, ter uma casa, entre os Lima, correspondia a possuir uma cozinha. Não surpreende que Paola, que morava em um pequeno cômodo com o marido e os quatro filhos, seja a única pessoa que habitava a edificação, mas não possuía uma casa. Quem as tinha eram os casais César e Pilar, Ana e Pierre, Carlos e Elen, além de Ester, que não vivia mais com o marido.

César e Pilar também moravam em uma casa de dois cômodos¹⁸⁴, mas detinham um fogão. Paola tinha que usar a cozinha da residência dos pais. Na vida dos meus amigos, não é tanto a entrada independente, como sugere Guedes (1998), mas o local de manuseio do alimento, ou seja, ter um fogão próprio, conforme Klaas Woortmann (1982, *passim*), que definia quem era dono de uma casa. Não é, além disso, a precisão da divisão dos cômodos que determinava o que seria uma residência.¹⁸⁵

Estamos lidando com quatro casas, e não com uma unidade doméstica ou uma “casa ampliada” (McCallum & Bustamante, 2012, p. 232), porque em tais locais de moradia a diferenciação entre as casas é fundamental. Cecilia McCallum e Vania Bustamante seguem Marcelin, pois se trata de uma “(...) “configuração de casas” (conjunto de casas vinculadas por uma ideologia da família e do parentesco)” (Marcelin,

¹⁸⁴ A casa de Luís e Débora, que fica sob a dos pais do primeiro, tem dois cômodos. A cozinha faz as vezes de sala e quarto para os três filhos. O banheiro fica no interior dos aposentos do casal.

¹⁸⁵ A tese, no entanto, não problematiza a casa, apesar de não negligenciar que deliberadamente a exhibe por meio da “sala”.

1999, p. 33). Em todo caso, o grupo de parentes que habitava a edificação revelou-se para mim por meio da relação com Deus (ver Diagrama 2).

Ao longo da pesquisa, pude estar com as pessoas na “sala”, o lugar onde as encontrava quando pretendia ir às suas casas. Agora, vou em direção a um dos momentos centrais desses encontros: as reuniões do Grupo de Oração. Antes de prosseguir, porém, desejo fazer a seguinte pergunta: em que medida é possível afirmar que, ao longo das reuniões do Grupo, a “sala” torna-se um espaço onde se realiza um “ritual”? Digo, de antemão, que Deus não desaparece do cômodo quando as reuniões se encerram.

4.2 A libertação é um ritual?

Desde o início da tese, venho insistindo na matriz carismática em que se baseia a “*espiritualidade*” dos meus amigos, ou seja, em alguns¹⁸⁶ dos “*dons carismáticos*” inscritos na Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (12): “palavra de sabedoria, palavra de ciência, fé, cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, variedade de línguas [glossolalia]”. Mesmo que não sejam da Renovação, a importância que destinam aos dons concentra-se na premissa de que a Igreja é desde sempre carismática.

Martin Lindhardt nota que o crescimento da literatura antropológica relativa à cristandade carismática, o que abrange pentecostais e católicos, possui uma lacuna relativa ao estudo do ritual (Lindhardt, 2011, p. 1). Ele atribui a falta à maneira como os carismáticos - neste caso, os ditos pentecostais/protestantes – realçam a “(...) ausência do ritual da sua vida na igreja” (Lindhardt, 2011, p. 2).¹⁸⁷

A situação corresponderia ao modo como o ritual é minorado por esses adeptos, uma vez que diria respeito a uma liturgia prescrita (o convencional e o formal), ou seja, que se contraporía a formas espontâneas, interiores e informais de devoção. A opacidade do ritual nas análises seria uma consequência da maneira refratária pela qual é encarado nessas formas de vida cristãs.

Outro motivo da obscuridade é a própria tendência canônica de conceptualizar o ritual na antropologia como algo “(...) formal, prescrito e enquanto um comportamento essencialmente público, com pouco escopo para a expressão de emoções espontâneas”

¹⁸⁶ A ênfase no pronome “alguns” é para não perder de vista que o dom da “interpretação de línguas”, daquilo que se enuncia na glossolalia, jamais foi mencionado por quem quer que seja.

¹⁸⁷ Uma das exceções é o trabalho de Csordas (1990, 1994, 1997), que pesquisou exaustivamente católicos carismáticos norte-americanos.

(Lindhardt, 2011, p. 2). Não é por acaso que Lindhardt volta-se a Geertz e Leach e nota que classicamente o ritual tem um efeito comunicativo, cuja eficácia concerne à expressão de “significados públicos”.

A argumentação de Lindhardt é a favor de uma visada em que a atividade dos carismáticos desdobra-se também por meio da ritualização, não obstante reconheça que a teoria a respeito do assunto não consiga abranger algo que considera central: que a vida dessas pessoas amalgame o extraordinário e o cotidiano. A maneira como Lindhardt aborda o problema amplia um clichê em que o ritual (externalização/vida coletiva/extraordinariedade), em princípio, contrapõe-se à espontaneidade (internalização/vida subjetiva/cotidianidade).

Asad (1988) é mencionado por Lindhardt, visto que a limitação das teorizações acerca do ritual reside no grande peso que se atribui à inefabilidade dos sentimentos e à legibilidade das manifestações públicas. À medida que a vida interior é imperscrutável, o ritual enquanto manifestação externa é da ordem do significado. Esse é o elemento-chave do argumento de Asad, pois o comportamento convencional tornou-se a matéria que o antropólogo observa. Na tese, essa discussão já estava disposta no final do segundo capítulo, mas Lindhardt faz um acréscimo fundamental:

“Em uma discussão com [Stanley J.] Tambiah, Thomas Csordas argumenta de maneira similar [à de Asad]. Ele aponta, em relação às enunciações rituais dos católicos carismáticos, que é problemático estabelecer uma distinção teórica entre linguagem ritual como algo convencional e culturalmente elaborado, e a espontaneidade e a intencionalidade como circunstanciais, incoerentes, desordenadas e “naturais”” (Csordas *apud* Lindhardt, 2011, p. 3, colchetes meus).

A solução que Csordas (1994, 1997) realça - aquela que toma a espontaneidade como a própria maneira de supor a convencionalização do ritual - não escapa do que Asad parece suscitar. Devo insistir em que a lição mais importante do antropólogo saudita passou despercebida, consistindo no que segue: a “(...) transformação dos ritos de disciplina em símbolos (...)” foi um dos motivos que transformaram a cultura em um texto a ser lido (Asad, 1988, p. 87).

Não é o meu propósito reescrever a teoria de Asad, mas sublinhar o seguinte: considerando a afirmação acima em toda sua radicalidade, é possível reparar que está em jogo a própria operação intelectual que subjaz ao conceito de ritual: o antropólogo interpreta uma “realidade nativa” como um texto. Os “nativos”, no entanto, já estão

envolvidos nos mesmos modos de conhecimento, isto é, naqueles em que a construção da realidade social é fundamental. A litania, portanto, é a que segue: “(...) somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura” (Geertz, 1989 [1973], p. 25). Na presunção geertziana, a diferença é enunciada como segue: as “construções nativas” são de primeira ordem, ao passo que as “construções antropológicas” são de segunda ordem - em suma, “interpretações” de “interpretações”. O pressuposto “aqui” e “lá” é que o mundo é construído por meio das atividades representacionais estritamente humanas. O problema do conceito de ritual é supor que haja um intérprete, um sujeito, e algo para ser interpretado, o real (Veyne, 1996; Hobart, 1999; Garcia, 2014b).

Essas inferências são estendidas, por Asad, para uma nota de rodapé com uma feliz reminiscência a Alfred Gell, o que não acontece por acaso. Exibe, longe disso, a limitação de perspectiva que o antropólogo inglês enfrentou entre os Umeda da Nova Guiné, devido à pouca relevância atribuída ao significado no ritual de *ida*. Gell sublinharia que “(...) não encontrou ninguém disposto a discutir o significado dos seus símbolos - de discutir seus símbolos *como símbolos* que “representavam” alguma coisa ou ideia, em vez de coisas concretas nelas mesmas” (Gell *apud* Asad, 1988, p. 78, n. 9). Não conseguiu avançar a retórica do significado entre os indígenas, que não possuíam em seu vernáculo uma palavra que equivalesse ao inglês *mean*. A maneira de perguntar foi ofuscada por um modo de pensar no qual a “identidade” das coisas, “o que é isso?”, excedia o significado de um símbolo, “o que significa?” (Gell *apud* Asad, 1988, p. 78, n. 9).¹⁸⁸

Devo mais uma vez retornar a uma passagem crucial de Strathern, pois o que importa é se o “(...) investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica” (Strathern, 2014a, p. 134). Quando me reporto aos meus amigos, jamais poderia tratar suas vidas como símbolos que se tornam textos que podem ser lidos. Estou afirmando que as vidas das pessoas não são textos, mas simplesmente vidas. Desse modo, pretendo mostrar também que a “*libertação*”, para os meus amigos,

¹⁸⁸ Continuando com Gell, é relevante notar que, ao criticar o conceito tyloriano de animismo, ele não negligencia que as suposições abrangidas pelo conceito - “(...) a suposta diferença de ‘mentalidades’ entre os povos primitivos e civilizados (...)” (Gell, 1998, p. 121) - advinham do espírito evolucionista da época: “A teoria do animismo é meramente um dispositivo classificatório que, tal como o conceito de ritual, serve para separar o comportamento que pensamos entender e com o qual simpatizamos do comportamento que, para nós, parece supersticioso e perverso” (Gell, 1998, p. 121).

não é um ritual. Obviamente, a objeção não diz respeito à existência ou não do ritual, mas sim que insistir em tal questão é contraproducente devido ao que venho expondo.

Trata-se, então, de escapar da naturalização do indivíduo, à qual eu me remetia no final do segundo capítulo. Dizia anteriormente que a ênfase no ritual e na teoria dos grupos de descendência, em mundos não ocidentais, podia ser encarada como um legado do Protestantismo e de suas consequências modernas, pois instaura duas dimensões em que uma ordem abstrata e transcendente, a social, é verificável mesmo na “ausência” de formas individuais, autônomas e livres.

Não é tanto, a meu ver, mover-se entre o pêndulo do ritual (convencionalização coletiva) e da anti-ritualização (espontaneidade individual), tal como supõe Lindhardt (2011, p. 4), que segue Csordas:

“(…) pode não ser surpreendente que pessoas religiosas frequentemente pensem e comportem-se religiosamente em contextos não-rituais e mesmo em sociedades diferenciadas e secularizadas (...) [A] originalidade das perspectivas oferecidas por Csordas, [Peter] Collins & [Simon] Coleman repousa na ênfase sobre a prática ritual como o ponto de partida para analisar o cultivo de disposições religiosas penetrantes e duradouras [um “*habitus*”]” (Lindhardt, 2011, p. 19, colchetes meus).

A comunicação diária e pessoal com Deus, penso eu, não é uma imagem negativa do culto ritualmente formalizado, tampouco pode ser definida, em caso da negação do divisor, enquanto uma “ritualização da vida” (Csordas, 1997, p. 74, 2011, *passim*).

Em síntese, o problema do ritual é engendrar a suposição de que o mundo tenha que ser pensado em termos de significado, ou seja, há sempre o imperativo de que algo tem que ser construído ou representado. Neste caso, a vida é ritualizada porque o mundo torna-se construído a partir de um modelo fundado na vida religiosa. Esta, no nosso mundo, detém uma especificidade que complica ainda mais a primazia analítica da construção: é tratada como uma “parte” fixada na vida subjetiva em oposição aos “todos” que constituem a vida coletiva: a política, a economia, o Estado etc.. Uma construção religiosa da realidade seria a que escapa da vida privada ou da excepcionalidade do ritual: “Por falar ritualmente sobre o mundo [“contando dois”] de maneiras particulares, as pessoas tornam-se co-construtoras de uma realidade social específica da qual elas são parte” (Lindhardt, 2011, p. 21, colchetes meus).

Venho enfatizando que as pessoas “falam junto com” e “a partir de Deus”, ou seja, não falam como pessoas que constroem a realidade, mas que “*caminham*” com a divindade criadora. Sugiro que o conceito de ritual e sua problematização (Lindhardt, 2011) tornam-se, caso me volte à vida dos meus amigos, teoricamente opacos à medida que não importa tanto se a aparição da divindade é formal ou informal, mas sim que “*está em tudo*”, é onipresente. A limitação não diz respeito à equação entre cotidiano e extraordinário, mas ao tipo de operação intelectual que o conceito de ritual ensaja, repito: a de um mundo que, por ser interpretado, é construído desde dentro. Ao revés disso, é a própria onipresença de Deus que permite apontar, outra vez mais, que não há nada no mundo das pessoas com quem convivi que possa estar “fechado”. Trata-se de um mundo “aberto”.

Como estou me reportando à “*libertação*”, é improvável que, em termos de operação intelectual, ela seja um ritual, ou seja, exista como algo legível, interpretável e fora da sucessão de acontecimentos diários. Se eu inferir que a “*libertação*” satisfaça, além disso, a promoção de formas de individualismo, um advento da sua versão protestante (Meyer, 1999; Keane, 2007; Robbins, 2011), estaria tomando a vida das pessoas por uma teoria exógena.

A “*libertação*” é amplamente citada como um ritual que envolve a expulsão de demônios (Csordas, 1994; Meyer, 1999). Não há como negar que a “*libertação*” tem a ver com a luta contra o mal. Meus amigos dizem que as pessoas “*precisam de libertação*”, mas isso não define que a ação divina estará circunscrita a um momento ritualístico ou que a vida cotidiana será ritualizada.

O problema é que há algo difundido na literatura: a importância da mudança, nas formas de vida cristãs, é apresentada em termos de ruptura nos âmbitos pessoal e cultural, confundindo-se com a liberdade e com a transformação individuais. Não surpreende a repetição quase exaustiva de que o Cristianismo, em sua versão protestante, é o promotor, ao redor do mundo, de experiências locais de individualização e de modernização (Meyer, 1999; Keane, 2007; Robbins, 2011).

Não duvido, porém, que a dificuldade surja da presunção de que libertar seja um correlato da liberdade e, por conseguinte, forneça imagens em que pessoas são desatadas, desembaraçadas. Isso é extremamente vívido para os meus amigos, contudo, se essas imagens aparecessem a partir das operações intelectuais subjacentes ao ritual, é bem provável que tivéssemos de lidar com um sujeito que interpreta ou que constrói o mundo a partir de dentro e que, ao fim e ao cabo, se “*liberta*”, repito, devido ao “(...)

grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação” (Keane, 2007, p. 179).

O modo de conhecimento que o ritual põe em movimento afasta-se daquilo que as pessoas com quem estive explicitam quando se remetem a Deus, pois dizem com frequência que buscam uma vida religiosa, algo que não poderia ser assimilado por uma construção religiosa da realidade ou uma “ritualização da vida”. Parar por aqui, todavia, não é o bastante. Como afirmei no primeiro capítulo, meus amigos com frequência lançam mão dos vocábulos “rito” e “ritual”. O último é como se fosse um substantivo acusatório, pois quem “faz um ritual” lida com coisas ocultas. No limite, o “exorcismo”, dada a severidade e a raridade da possessão demoníaca, é um “ritual”. A missa, enquanto um “rito”, é organizada e seria baseada em uma “tradição”. Esse deslizamento me faz pensar em duas indagações. A primeira é a seguinte: afinal, em que consiste a “libertação” quando o demônio está envolvido? A segunda baseia-se na transformação de uma afirmação de Joel Robbins em uma indagação: as “(...) pessoas empregam práticas rituais conhecidas como batalha espiritual para rogar a Deus que expulse os maus espíritos [?]” (Robbins, 2011, p. 17, colchetes meus).

Jon Bialecki (2011), que estudou entre os protestantes carismáticos da denominação Vineyard, no estado da Califórnia, nos Estados Unidos, apresenta uma argumentação pertinente. À proporção que nem sempre há na “libertação” uma linguagem especial que indexa qualquer manifestação extraordinária (semiótica) e movimentos corporais marcados (fenomenologia) (Bialecki, 2011, p. 250), a atenção de Bialecki concentra-se nas “libertações silenciosas” (no original, “quiet deliverances”).

Ele se remete estritamente à libertação de demônios. Esta pode acontecer sem que haja ordens ou fórmulas para que o demônio parta ou manifestações corporais que caracterizariam a luta contra o “Inimigo”. A sutileza e a não-marcação tornam as orações com esse propósito muitas vezes imperceptíveis durante esses momentos. Afora a renitência da consideração de que a “libertação” é um ritual, a análise de Bialecki interessa porque suscita alguns aspectos centrais do “Ministério de Oração” de Ester.

Ainda no início da pesquisa, em 2013, ela me contou que Maria, a irmã mais velha de seu pai, era espírita, mas começou a frequentar o Grupo. Carlos tinha grande adoração por ela. Ester, que estava começando a “caminhada”, tinha medo que a tia paterna tivesse uma manifestação demoníaca na “sala”. Resolveu partilhar com a freira que a orientou no início da “caminhada”, ouvindo o seguinte: “Deus não permite, minha filha, onde não tem pessoas preparadas, que isso aconteça. Deus permite quando

tem alguém preparado. Se isso acontecer [a manifestação], pode ter certeza que você ou alguém vão estar preparados pra [para]...”. A freira, além de instruir Ester, assinalou que as pessoas tinham

“libertações profundas de demônios por meio das lágrimas”. Eu sei que a minha tia chorava o Grupo inteiro. Ela foi muitos anos espírita. A gente começava a cantar a Consagração a Nossa Senhora, cantar as músicas, aquilo corria [as lágrimas], corria. Daí eu tive uma paz: ‘Nossa, a tia [es]tá sendo liberta na paz’. Ela morreu católica, com quase noventa anos. Ela virou católica. Foi pro [para o] céu. O caminho que Deus usa pra [para] curar só Ele sabe. Às vezes, uma porta bate, e a pessoa é curada. De repente, a pessoa dá um espirro... ‘Nossa, eu preciso parar de usar droga’...”

Essa é também uma característica da maneira como Ester procede nas orações ou “*atendimentos individuais*”.¹⁸⁹ Em muitas circunstâncias que presenciei “*discernia-se*” que uma pessoa estava sendo acossada pelo demônio quando sucessivos bocejos acometiam os(as) “*intercessores(as)*” desde o momento em que a pessoa adentrava a “*capela*” ou simplesmente quando da “*visualização*” de São Miguel Arcanjo nas orações.

Csordas nota que entre os católicos carismáticos norte-americanos, na década de 1980, as manifestações demoníacas tornaram-se mais “domesticadas”, passando a abranger “(...) tosse, espirros, arrotos, choros, suspiros e bocejos (...) Em acréscimo, tornou-se aparentemente mais frequente que a manifestação ocorresse por meio do curador [no original, “*healer*”], em lugar do paciente” (Csordas, 1994, p. 173, colchetes meus). Essa “domesticação” diria respeito a uma adequação ao modo de vida da classe média católica, tornando a “*libertação*” menos histeriônica e violenta, afastando-a das suas variações protestantes (Csordas, 1994, p. 168).

Não podemos negligenciar que essas imagens repercutem na pesquisa. É preciso, entretanto, divisar a maneira como Ester exercia o seu Ministério de Oração. Ela o pedia para a “*cura interior*”, ou seja, dos traumas, das maldições, do ressentimento, do rancor etc.. Isso não indica, como se poderia supor a partir do material de Csordas, que tenha a ver com a sobreposição de um *ethos* de classe média às orações de cura, mas sim com a forma pela qual Ester lidava com o demônio, explicitando outra relação: a com a Igreja. A estridência de uma manifestação demoníaca era delegada ao padre, ao passo que seu Ministério devia libertar através de formas de luta espiritual tão fortes

¹⁸⁹ Voltarei aos “*atendimentos*” mais adiante.

quanto o confronto direto, mas menos ruidosas: o amor, o louvor, o perdão etc.. Ester, ademais, não desejava que as manifestações acontecessem na “sala” e, conseqüentemente, na “capela”.

Insistia que sua “*intercessão*” não devia “*cutucar a onça* [o demônio]”. Tão logo “*discernia*” que a pessoa estava muito “*contaminada*” pelo mal, ela recomendava, em primeiro lugar, que o afligido procurasse um padre e se confessasse. Não era incomum que só depois disso ela começasse a fazer o “*atendimento individual*”. Afirmava que enfrentar o demônio diretamente tinha conseqüências danosas. Estabelecia um meio de fazê-lo através de orações que atacavam as “*brechas*” onde o demônio se agarrava, pois ele “*pode estar em um tudo*”.

Ester, a meu ver, adotava uma espécie de camuflagem para enfrentar o demônio, pois quem o fazia diretamente era um padre. Esperar pelas manifestações, por pessoas se contorcendo e gritando, circunscreveria a pesquisa ao clichê da “*libertação*”, seja pelo sensacionalismo, seja pela ritualização. Perder-se-ia, assim, a amplitude do conceito e o seu aspecto central: o salvífico. Em suma, a “*libertação*”, em toda a sua magnitude, afasta-se da ritualização como operação intelectual circunscrita a momentos em que é possível tornar algo simbolizável. Na próxima seção, eu trago à baila a maneira como Ester me instruiu nas questões relativas à “*libertação*”, de maneira que o(a) leitor(a) não perca de vista o modo como o demônio pode ser repellido.

4.3 “*Eu, simplesmente, tava numa missa, e Deus me falou: ‘Fale de libertação’*”

Na noite de 3 de maio de 2013, Ester partilhava comigo que Deus “*ia me ajudar no estudo*”. Sem pestanejar, se remetia ao “*Seminário de libertação*” que ocorreu no Grupo entre os meses de março e abril daquele mesmo ano. Ao longo de cinco semanas, Deise, Olívia, Luís e ela mesma realizaram pregações relativas ao tema.

Não é incomum que grupos de oração carismáticos realizem seminários baseados em assuntos específicos. Um evento como esse envolve oração, pregação e louvor. O intuito é que o aprendizado vincule as pessoas ainda mais intensamente com Deus. Ester nunca chegou a fazer, nos anos em que estive no Grupo, um Seminário de Vida no Espírito Santo, ou seja, não realizou encontros querigmáticos. Nestes, anuncia-se a mensagem cristã para as pessoas que estão iniciando a “*caminhada*”. O ápice é a Efusão do Espírito Santo. Ela passou por esse Seminário quando começou a frequentar o Grupo de Oração da RCC na Paróquia perto de sua casa.

A meu ver, essa quase ausência era o resultado da maneira como Ester levava a cabo o seu Ministério de Oração que, por não estar submetido à RCC, não seguia as orientações da Renovação para a realização de Seminários e Oficinas. Na “capela”, afirmou que, até então, não sabia que eu estava estudando a “libertação”. Asseverou, no entanto, que foi um pedido de Deus que ia ao encontro da minha solicitação para fazer a pesquisa. Ela explicitou como segue:

“Eu não sabia que você [es]tava estudando, especificamente, libertação. E Deus me pediu pra [para] fazer isso [o “Seminário”], logo em seguida você me pediu autorização. Eu, simplesmente, [es]tava numa missa, e Deus me falou: ‘Fale de libertação’. A Deise [es]tava na minha frente, e eu olhando pra [para] ela: ‘Ah, vai ser ela que vai falar’. Daí veio o primeiro tema: ‘Conhecereis a Verdade, e a Verdade te libertará’. Isso eu já dei de imediato pra [para] ela. Você vê como o Espírito Santo age. Daí eu fui tendo inspirações. Deus que dá os temas, Deus que dá...”

Olívia, Ester recordou, foi quem a alertou que eu estava pesquisando a “libertação”:

“Ela [Olívia] pensou que eu [es]tava fazendo o Seminário já pra [para] te ajudar, porque eu, pela Ester humana, queria ajudar. Eu falei: ‘Não! Deus quis ajudar o Ypuan. Ele [Deus] me inspirou o Seminário...’. Foi o Seminário de libertação. Até então a turma [as pessoas] dizia: ‘Libertação vai ter só se você for à missa do padre Felipe... Se você for nessas igrejas pentecostais: sessão de descarrego, essas coisas todas...’ Não! Deus fala: ‘Conhecereis a verdade, e ela vos libertará’. Jesus liberta. Esse amor que Jesus te mostra também liberta. O perdão que vem através do amor que você recebeu de Deus, que você quer passar pros [para os] outros, também liberta”.

Demorei demasiadamente a notar o que se passava. relatei isso para Ester alguns meses depois. Ela, por sua vez, definia tudo isso como a “catequese de libertação”, que me foi dada por ela mesma na condição de “mãe espiritual”.

Indico ao(à) leitor(a) que aquilo que me foi permitido ver no Grupo de Oração teve inicialmente a inspiração que Ester recebeu. Em tais circunstâncias, é preciso imediatamente voltar a assinalar que a atitude cristã foi terminante para o prosseguimento da pesquisa. Ela me tratou inicialmente como “irmão” e, posteriormente, como um “filho espiritual”. A afeição que demonstrou por mim ecoou na relação que tive com Luís. Um dos motivos pelos quais ele permitiu que eu estudasse a comunidade, a Missão, foi uma decorrência da maneira como sua “mãe na fé” agiu comigo.

Nas próximas páginas continuo a discussão da seção anterior. A apresentação do “Seminário” é, sobretudo, uma maneira de fugir da ênfase na “*libertação*” enquanto um ritual. A preocupação, mais uma vez, é salientar o modo de conhecimento que ela traz à baila. O problema não é tanto a correlação entre “*libertação*” e liberdade, mas a qualidade específica de ambas na vida dos(as) católicos(as) com quem convivi. Tentarei, simultaneamente, deixar o(a) leitor(a) a par da maneira como as reuniões do Grupo transcorrem.

Antes de iniciar, é crucial não perder de vista que a maneira de elencar as pregações abaixo não corresponde, em nenhum momento, a tomá-las como unidades que, ordenadas em um conjunto, podem produzir uma visada totalizante, ou seja, introduzir um “contexto”. Afirmo que continuo a seguir o que esbocei no primeiro capítulo: uma relação é o resultado do que está relacionado. Quando pensei em exibir as pregações, o fiz com o propósito de ir adiante com a asseveração de que pregar, assim como partilhar, testemunhar e dirigir espiritualmente, é um modo de “vinculação”, em lugar de um gênero narrativo. À medida que se “fala junto com” e a “partir de Deus”, ter a “*libertação*” como tema de um “Seminário” realça o modo como se desvencilha do demônio.

A maneira como as pregações são apresentadas é adequada ao modo como me escapavam, até então, essas considerações. É como se tudo estivesse acontecendo diante de mim, mas eu não me desse conta. Recordo-me que inicialmente estava vacilante acerca da maneira como poderia ir adiante com o trabalho porque propusera estudar a “*libertação de demônios*”. A utilização do genitivo me trouxe uma limitação etnográfica. As pessoas se remetiam à “*libertação*” como uma coisa da vida, em vez de uma ocorrência determinada pelo ato expulsar de um espírito maligno.

Diz-se com frequência que a pregação dá uma “*orientação*” para as pessoas. É preciso levar em consideração que a orientação é também fornecer, como falam os meus amigos, uma “*direção*”. Os verbos dirigir e orientar explicitam a finalidade da pregação: aproximar ou levar as pessoas para perto de Deus.

Primeira semana do “Seminário de libertação”: “... a verdade vos libertará”.

No dia 13 de março de 2013, cheguei à entrada da casa por volta das oito horas da noite. Uma reunião do Grupo, que acontecia sempre às quartas-feiras, durava em média duas horas. Depois que a maioria das pessoas vai embora, não era incomum que

os(as) “*intercessores(as)*” ficassem na “*capela*” caso houvesse algum “*atendimento individual*” de oração. Isso poderia estender a permanência no lugar a quase quatro horas.

As pessoas, mormente, vinham da jornada de trabalho diretamente para o Grupo. Acomodavam-se em bancos, cadeiras e nos dois sofás distribuídos pela “sala”, que em nenhum momento era esvaziada do vaivém das crianças e dos adultos que moravam na habitação e dos(as) missionários(as) celibatários(as) que frequentemente iam à casa de Ana e Pierre, onde ficavam. Apareciam quando a adoração a Jesus Sacramentado no ostensório começava ou quando iam à cozinha do casal e pegavam algo para comer. A “sala” era igualmente um lugar em que as pessoas inevitavelmente passavam também quando se dirigiam ao andar superior da edificação. O Grupo podia estar acontecendo, mas ao fundo era possível escutar a televisão no cômodo de Paola ou na casa de Ana, enquanto a “sala” de sua casa estava repleta de pessoas que foram rezar. Raramente, os parentes que habitavam a edificação iam ao Grupo de Oração. Preferencialmente, dedicavam-se à vida na Missão.

Na “sala”, já estavam Carlos e Elen, os pais de Ester, Sônia¹⁹⁰ e Valter, que à época era missionário celibatário e se tornaria frei.¹⁹¹ Em seguida, os(as) frequentadores(as) assíduos(as) do Grupo foram chegando: Soraia, Antônia, a mãe de Graziela, Carla, Wellington, Wanderson, William e Dalva, mãe de outros frequentadores do Grupo: Josué, Júlio e Caetano. Dos três, apenas o último não se encontrava lá. A reza do Terço começou, como sempre ocorreu, por volta das oito e dez da noite e se estendeu até aproximadamente oito e quarenta. Perto do final da oração, Ester chegaria acompanhada por Graziela, Deise, Olívia e Carla. A segunda pregaria naquela noite; a terceira, na semana seguinte.

Antônia, Dalva e Soraia estavam com aproximadamente sessenta anos de idade¹⁹² e viviam às voltas com as tarefas do lar. Frequentavam o Grupo havia mais de uma década. Eram as pessoas que davam início à reunião com o Terço, oração que corresponde à terça parte do Rosário, consistindo em recitar cinco vezes um Pai-Nosso. Depois de cada um deles, rezam-se dez Ave-Marias. Graziela, Carla, Júlio e Josué faziam parte do Ministério de Oração em que Ester era a principal “*intercessora*”. Os rapazes tinham aproximadamente trinta anos e trabalhavam como motoboys em uma

¹⁹⁰ Mais adiante, me deterei em Sônia.

¹⁹¹ Ver nota de número 257 *infra*.

¹⁹² As idades contabilizadas nas próximas páginas são aproximadas e concernem ao ano de 2013.

padaria. Graziela estava perto de completar quarenta anos e trabalhava em uma empresa que desenvolvia aromas artificiais. Ela se formou em administração de empresas.

Wellington, Wanderson e William são irmãos. Cada um deles tinha aproximadamente quarenta anos. Os três possuíam um pequeno negócio, onde vendiam café. Frequentavam o Grupo desde que um missionário, que é primo deles, indicou o lugar. Mesmo sem ter oficializado a união, Carla vivia maritalmente com William. Era mais jovem que ele. A moça era bancária. Uma reunião do Grupo podia chegar a ter mais de cinquenta pessoas. As assíduas não passavam de quinze. A sucessão de novos(as) frequentadores(as) ao longo das semanas era patente. Aliás, semanalmente aparecia alguém que nunca havia ido à “*casa de oração*”, expressão que Ester empregava para se remeter à “*capela*” e à “*sala*”.

Conforme as pessoas subiam a escada, Carlos levantava-se com uma imagem milagrosa de Nossa Senhora de Fátima, que tinha aproximadamente quarenta centímetros, em uma das mãos. Ester me disse que, certa vez, “*essa Nossa Senhora*” verteu pelos seus olhos lágrimas e mel. As pessoas a beijavam e, logo depois, faziam o mesmo na face de Carlos. Com aproximadamente dez pessoas, iniciamos o Terço. Quando a prece estava próxima de terminar essa mesma Nossa Senhora passava pelas mãos de cada um dos presentes que fitavam por alguns segundos seus olhos e voltavam a beijá-la. Ficamos de pé e rezamos uma Salve-Rainha. Ester pediu que cantássemos a Consagração a Nossa Senhora:

“Oh, Minha Senhora e também minha mãe. Eu me ofereço inteiramente todo a vós. E em prova da minha devoção eu hoje vos dou meu coração. Consagro a vós meus olhos, meus ouvidos, minha boca. Tudo o que sou, desejo que a vós pertença. Incomparável mãe, guardai-me e defendei-me, como filho e propriedade vossa, amém”.

Em seguida, um louvor cujo nome era “A alegria está no coração”, composto por Antônio Luís de Souza. Os primeiros versos eram os que seguem: “A alegria está no coração, de quem já conhece a Jesus. A verdadeira paz só tem aquele, que já conhece a Jesus”. Outra vez mais, o conhecimento enquanto “*comunhão*” era explicitado, só que agora na composição musical. Depois do louvor que enfatizava a “*comunhão*”, cantava-se mais um que marcava a “*precaução*”: “Senhor põe teus anjos aqui”, popularizado pelo padre Marcelo Rossi:

“Senhor, põe Teus Anjos aqui. Senhor, põe Teus anjos aqui. Com a espada desembainhada, Senhor, põe Teus anjos aqui. Não deixes que o Inimigo escarneça e zombe de nós. Cobre, Senhor, com Teu sangue. Senhor, põe Teus anjos aqui. Senhor, põe Teus anjos lá fora. Senhor, põe Teus anjos na rua. Senhor, põe Teus anjos lá em casa”.

A aproximação com Deus necessita que o “*Inimigo*” seja disperso por meio da invocação dos anjos na “sala”, fora do cômodo, isto é, na rua e na casa de cada uma das pessoas que estão presentes no Grupo. Em suma, não há “comunhão” sem “precaução” devido à inconformidade do demônio por conta da aliança com Deus. A mobilização desses vários seres é algo habitual, pois a ação do demônio é disseminada, isto é, ataca várias pessoas e lugares. É preciso suplicar a Deus que os anjos sejam, simultaneamente, deslocados para outros lugares. Pede-se durante o louvor: “*Senhor, põe Teus Anjos na estrada. Senhor, põe Teus Anjos no trabalho. Senhor, põe Teus Anjos nos hospitais. Senhor, põe Teus Anjos no mundo*”.¹⁹³

Murilo, que fazia o acompanhamento musical com o violão, chegou. Mesmo sem o instrumento, a música continuou e, em pouco tempo, ele estava pronto para que continuássemos. Entoaram louvores que realçavam as alegrias por todos estarem reunidos devido a Deus. Murilo era um contabilista que trabalhava no escritório de uma empresa de gêneros alimentícios. Samara, sua esposa, também era “*intercessora*” do Grupo. Ela não estava presente naquela noite. Sua profissão concernia à publicidade e à propaganda.

Essa breve exposição acerca das pessoas tem uma motivação. Ainda que o Grupo de Oração integre a Missão, apenas Ester, Júlio e Carla são missionários. A última também era “*intercessora*” do padre Felipe e, como vimos no início do último capítulo, a cabelereira de Ester, que então falou que cada um se virasse para aquele que estivesse ao seu lado¹⁹⁴ e dissesse: “*Que bom que você está aqui*”. Solicitou, em seguida, que fizéssemos uma pergunta a essa mesma pessoa: “*Você quer ser livre?*”. Em todo caso, ela impediu que as pessoas respondessem de imediato, fazendo-as ponderar. A intensidade da resposta tinha a ver proporcionalmente, segundo Ester, com o “*tamanho da graça*” advinda de Deus. Em suma, a resposta afirmativa devia ser enfática. O tema da pregação daquela noite no “*Seminário de libertação*” foi nomeado

¹⁹³ Nos dois últimos versos, a introdução dos substantivos hospital e mundo é uma improvisação que acrescenta os lugares em que as pessoas desejam que os anjos estejam.

¹⁹⁴ Naquele momento, aproximadamente vinte pessoas estavam na “sala”. Posso estar equivocado, mas a presença feminina era o dobro da masculina.

da seguinte forma: “*A Verdade que liberta*”, baseada no Evangelho de São João (8, 32): “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”.

Ester chamou Deise que, além de frequentar a Paróquia de Santo Antônio do Leme, onde o padre Felipe realizava suas missas, era membra da comunidade católica Canção Nova. Ela tinha pouco mais de 35 anos. Sua pele era moura e os cabelos ondulados e com alguns fios descoloridos. Ela estava de calça *jeans* e tênis. Carregava consigo uma pequena bolsa, onde se lia o nome da Canção Nova. O recipiente era usado para o depósito da Bíblia. Deise era pedagoga. Trabalhava em uma creche. Morava em um bairro vizinho ao de Ester. Ela ficou de pé, e um louvor foi cantado para a ativação do Espírito Santo. Isso ocorria invariavelmente nas pregações semanais do Grupo. Ester pediu que todos fizessem a “*imposição de mãos*” sobre Deise.

Importa, sobremaneira, sublinhar que todos os presentes deviam “*interceder*” pela pregação e por Deise. Nesses termos, “falar junto com” e “a partir de” Deus exigia, em tais circunstâncias, que mesmo a audiência se comprometesse com essa “comunhão”. Todos tomavam parte na oração cujo propósito era deflagrar o Espírito Santo por meio da sua Efusão, de seu derramamento para a pregadora. As palavras desta, já repletas da unção do Espírito Santo, deviam tocar o coração dos ouvintes humanos.

Em seguida, o louvor foi interpolado pela glossolalia. Deise, desde a imposição, estava com os olhos fechados e as mãos espalmadas para cima. Antes de começar, rezou uma Ave-Maria, sendo acompanhada por todos os presentes. A pregação começou por volta da nove horas. Ela exortou de modo carinhoso que estivéssemos com a Bíblia, mas apenas três pessoas tinham uma em mãos. Em geral, os(as) frequentadores(as) do Grupo não costumavam levar consigo a Bíblia. Escutava-se apenas a pessoa que fazia a leitura, sem que houvesse um acompanhamento simultâneo. Deise afirmou que era um “*trabalho de Deus*” pregar os versículos de João. Recitou, inicialmente, algumas passagens deste evangelista (8, 31-38, 43-44).¹⁹⁵

¹⁹⁵ Os versículos foram os que seguem: “E Jesus dizia aos judeus que nele creram: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus verdadeiros discípulos; conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. Replicaram-lhe: “Somos descendentes de Abraão e jamais fomos escravos de alguém. Como dizes tu: Sereis livres?”. Respondeu Jesus: “Em verdade, vos digo: todo homem que se entrega ao pecado é seu escravo. Ora, o escravo não fica na casa para sempre, mas o filho sim, fica para sempre. Se, portanto, o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres. Bem sei que sois a raça de Abraão; mas quereis matar-me, porque a minha palavra não penetra em vós. Eu falo o que vi junto de meu Pai; e vós fazeis o que aprendestes de vosso pai”... Por que não compreendeis a minha linguagem? É porque não podeis ouvir a minha palavra. Vós tendes como pai o demônio e quereis fazer os desejos de vosso pai. Ele era homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque a verdade não está nele. Quando diz a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira””.

Antes que prossigamos, indico ao(à) leitor(a) que no Anexo 6 está disposto o texto que ela redigiu para a pregação. Tive acesso a ele quase um mês depois da noite em que o Seminário ocorreu.¹⁹⁶ Eu o apresento no interior da análise, ainda que o faça seguindo as palavras que ela proferiu. Em geral, o excerto que um(a) pregador(a) escreve não é apresentado à moda de uma exposição *ipsis litteris*. Alguns(mas) usam apenas anotações garatujadas, passagens de livros e comumente a Bíblia. Volto a Deise, que emendou:

“O primeiro batismo é aquele que põe a luz de Jesus em nós. Ainda pequenos, não escolhemos mantê-la acesa. Mas ela está lá desde o momento do batismo. Quando crescemos, Deus nos dá a escolha de manter ou não essa luz acesa, essa chama. O caminho está dado, o que temos de fazer é escolhê-lo ou não. Inconscientemente, sem querer, vamos nos afastando d’Ele por causa de pequenos pecados e começamos a criar uma crosta”.

Tal como analisei no capítulo anterior, é fundamental ficar atento a um aspecto geral da divindade: ela é o dado. Reparemos que isso surge na pregação como um predicativo do “*caminho*”. Ou seja, está infusa desde o batismo, algo que na vida católica ocorre, geralmente, quando a criança tem poucos meses de vida. Deus, além de ser dado, é igualmente aqu’Ele que, na condição de Criador, doa o livre-arbítrio para os humanos. Havia, no entanto, algo que Deise também marcava: “*Deus sempre nos acompanha*”, mesmo que se mantenha oculto até o momento em que é descoberto.

Não é sem motivo que nessa pregação, assim como na vida de meus amigos, a relação com Deus é baseada em noções de afastamento, proximidade, presença e, no limite, ausência. Em síntese, o pecado gradualmente afasta, no entanto tal afastamento acarreta outra proximidade: a do demônio. Deise realçou que “*essa luz [vai se enfraquecendo], até o ponto em que estamos no caminho das trevas, que aumenta a distância em relação a Deus*”. A distância espiritual, ela ressaltou, “*cria o esquecimento de Deus em nossas vidas, com a falta de saber*”.

Se o conhecimento é uma questão de “*comunhão*” e de “*caminhar junto*”, as formas em que ele pode se tornar fragilizado incidem em alguma distância em relação a Deus. Deise apontou que o tamanho do afastamento incidia proporcionalmente nas “*dores, nos pecados, na falta de encontro pessoal com Deus e na escravidão*”. A

¹⁹⁶ Não estabelecerei, nas próximas páginas, um contraste explícito entre o que ela escreveu e aquilo que enunciou. Na verdade, a tentativa se revelaria infrutífera porque se distanciaria analiticamente daquilo que propus: fugir do clichê de que a “*libertação*” é um ritual que se realiza com a finalidade de expulsar demônios.

pregadora notava que a escravidão consistia, entre outras coisas, em não se “*libertar daquilo que se vê e julga. Tornar-se escravo das coisas do mundo. Eu faço chapinha, mas não sou escrava da chapinha*”.

Como é de se imaginar, sair do caminho das trevas e voltar ao caminho de Deus, a sua casa, é da ordem da “*libertação*”. No retorno ao caminho, ela ressaltou, tal como aconteceu com o “filho pródigo” (Lucas, 15, 11-32): “*O Espírito Santo intercede, e Jesus guia*”. Em suma, é algo que se “faz junto com” Deus. Deise destacou que o regressar era “*gradual e difícil. Voltamos esbagaçados e sujos pra [para] Deus, e tudo tem que ser feito em um encontro pessoal*”.

Ao longo de toda a “*pregação*”, Deise manteve-se serena. A voz acelerou quando “*partilhou*” que depois de sair de uma Paróquia próxima da sua casa, entrou no carro e disse com júbilo: “*Deus pode me matar se for o momento de chegar à vida eterna*”. Com o carro em movimento, ela escapou por pouco de um acidente e pensou: “*Deus acha que ainda não estou preparada para ir para o Céu. A gente tem que ter cuidado com aquilo que diz*”. De imediato, ela afirmou que não existe “*mentira santa. A mentira é pecaminosa. Devemos inventar modos de não mentir. Em vez de atender a telefonista do telemarketing de bancos e operadoras de cartão de crédito e dizer que não está [em casa], simplesmente não atenda!*”. Essa remissão singela à mentira foi o que permitiu a ela recuperar o sentido de ter escapado do acidente. A pregação terminou por volta das nove e meia. Ester voltou a falar e sentenciou: “*O que liberta é o amor. A libertação não precisa, muitas vezes, do corpo entortar.*”¹⁹⁷ *Rezar um Rosário expulsa uma porção de demônios*”.

No Grupo de Oração, a adoração a Jesus Sacramentado acontecia depois da pregação. A porta corrediça da “*capela*” era aberta. O corporal era estendido e a hóstia consagrada era “*trasladada*”¹⁹⁸ da teca para o ostensório e o “*Sanctus*”, um hino de louvor, simultaneamente, era recitado três vezes: “Santo, santo, santo. Senhor, Deus do

¹⁹⁷ O verbo “*entortar*” diz respeito ao modo como os membros do corpo se contorcem ou se curvam, fazendo movimentos imprevistos, quando há uma manifestação demoníaca.

¹⁹⁸ O verbo “*trasladar*” corresponde ao ato de transferir Jesus Sacramentado, seja do ostensório para a teca e, se for o caso, para o sacrário, seja de uma casa para outra, seja de uma cidade para outra. Se Ele sai da casa e passa pela rua até chegar a outro local, faz-se isso com o viático, o qual abriga a teca. Se Jesus adentra um Retiro, sua presença é anunciada por meio da sineta em uma procissão, onde Ele vai na frente. É levado por um acólito ou por um frei ou freira ou por quem tenha a incumbência de fazê-lo. As pessoas se ajoelham até que seja depositado no sacrário, que fica com uma pequena luz vermelha acesa ao seu lado, o que sinaliza que Ele está “*presente*”. Sempre que alguém passa em frente ao sacrário, saudará a divindade colocando um dos joelhos no chão, mantendo a outra perna dobrada ou simplesmente inclinará o tronco em direção aos pés para fazer a reverência. Faz-se qualquer uma das posições não importa quantas vezes se passe diante do sacrário.

Universo. O céu e a terra proclamam a Vossa glória. Hosana nas alturas. Bendito o que vem em nome do Senhor. Hosana nas alturas”. Em seguida, fazia-se uma breve oração [na adoração a Jesus Sacramentado]: “Graças e louvores se deem a todo o momento ao Santíssimo e Digníssimo Sacramento [Repete-se três vezes]. Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Assim como era no princípio, agora e sempre. Amém”.

Na ausência de um celibatário consagrado, era Ester quem fazia isso, sempre genuflectindo. Com o início da adoração, a maioria dos presentes também se ajoelhava. Quem não podia fazê-lo, ficava sentado ou em pé (ver Figura 1). A adoração cria um combate com o demônio, que fará o possível para retirar a atenção de Jesus Sacramentado através de pensamentos, de insultos, de incômodos musculares etc.. Requer-se que a pessoa fique em uma posição que não a faça deixar de fitar Jesus no ostensório. Ester encerrou a adoração por volta das dez horas.

Pierre, seu cunhado, sempre ia à “sala” quando se aproxima o fim do encontro do Grupo para dar algum informe da Missão. Ele divulgava os eventos, pedia doação para os “Retiros” etc.. Ester terminava a reunião com os “vivas” para Nossa Senhora, que eram sempre entoados por Carlos, que segurava aquela mesma imagem de Nossa Senhora de Fátima: “Viva Nossa Senhora!”. A cada saudação, todos replicavam com aplausos: “Viva!”. Ele então prosseguia:

“Viva Deus Pai que nos criou! [Todos: “Viva!”]. Viva Jesus que nos salvou! Viva o Espírito Santo que nos santifica! Viva todos os apóstolos!. Todos os anjos! Todos os santos! Todas as santas! Viva Santa Luzia! Viva Santa Clara! Viva São José! Viva São Pio! Viva São Benedito! Santo Expedito! São Bartolomeu! Todos os anjos! Todos as santas! Todas os santos! E viva... Viva nós!”.

Os aplausos e os gritos de aclamação eram ainda mais fortes. Em seguida, pedia-se que uma pessoa ajoelhasse diante da mesa, ornada por rosas que podiam ser artificiais ou naturais. Ademais, ficavam dispostas aquela mesma imagem de Nossa Senhora de Fátima, uma relíquia de São Pio de Pietrelcina e uma imagem de gesso deste santo. Sob a imagem da santa e do santo e a relíquia, quando eram depositados no interior da “capela”, costumava-se colocar fotografias de casas, de terrenos, de pessoas e de famílias inteiras, além de chaves para que esses seres “intercedessem” por aquelas pessoas e lugares.

Orava-se “impondo as mãos”, e em “línguas” (por meio da glossolalia), sobre aquele(a) que permanecia genuflexo(a) e sobre as rosas. Em seguida, recitava-se uma

“Ave-Maria”. Assim que as orações acabavam, a pessoa, “*inspirada em seu coração pelo Espírito Santo*”, levantava-se, caminha e entrega a rosa a um dos participantes que está em pé. A “sala” não era muito ampla, porém aqueles poucos passos são entremeados pelo silêncio ansioso de quem deseja ganhar a rosa. Isso é uma “*graça*” que todos recebiam com felicidade. Ester costumeiramente exclamava com suavidade: “*Que benção! Ô, Glória!*”. Na semana seguinte, o agraciado tornava-se o agraciador. A pessoa que ganhou a rosa era quem devia dá-la depois de permanecer igualmente ajoelhada no próximo encontro. Há uma questão fundamental atinente à entrega da rosa, pois a oração que a torna abençoada abrange igualmente o doador. Naquele instante, ambos estão repletos pela graça oriunda do derramamento do Espírito Santo.¹⁹⁹ Dani, um homem que sofria com um câncer, foi o escolhido pela pessoa que ganhara a rosa na semana anterior.

Ester dava as boas-vindas às pessoas que iam ao grupo pela primeira vez por meio de um louvor, “Mãos cheias de ricas bênçãos”: “Tenho minhas mãos cheias de ricas bênçãos. Querido irmão, estas são para ti. Vem ao meu lado, quero te olhar, querido irmão, te abençoar...”. As pessoas ficavam de pé em frente à mesa. Os outros frequentadores cantavam o louvor e o coreografavam: “nas mãos cheias”, as mãos faziam o formato de uma concha aberta; “vem ao meu lado”, apontava-se com o dedo indicador para o ombro; “quero te olhar”, levavam-se os dois dedos indicadores em direção aos olhos e “te abençoar”, os braços eram estendidos e as mãos estavam abertas e espalmadas em direção à pessoa, tal como ocorria na “*imposição de mãos*”.

Rezavam-se, por fim, três Ave-Marias. Deise pediu que uma delas fosse nas intenções do seu pai que falecera no dia 13 de março há alguns anos. As outras duas destinavam-se ao papa e aos sacerdotes de maneira geral. É comum que as três Ave-Marias remetessem a situações prementes da vida. Orou-se em alguns momentos pelo fim da crise hídrica na cidade de São Paulo no ano de 2014, contra o “*extermínio*” dos cristãos no Oriente Médio em 2015, por uma pessoa específica que frequentava o Grupo, pelo êxito de um Retiro da Missão etc.. Terminada a oração, Ester traçava sobre si o sinal da cruz e dizia: “*Estivemos e estaremos sempre reunidos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*”. De imediato, cumprimentamos uns aos outros dando ou a “*paz, irmão(ã)*” ou a “*paz de Cristo*” ou a “*paz de Cristo e amor de Maria*” ou simplesmente a “*paz*”. Cada uma dessas saudações ocorre na missa entre a assembleia

¹⁹⁹ No sexto capítulo, retornarei à questão quando me remeter aos objetos na vida dos meus amigos.

no momento que antecede a Fração do Pão, quando o padre coloca metade da hóstia no cálice.

Depois, oferecia-se um chá feito por Carlos, cujos ingredientes ele se limitava a dizer: “*é um monte de coisas*”. Com o copo de chá na mão, sentei-me. Carlos, já no andar superior da casa, informou que o Corinthians estava “*ganhando por 1 a 0 do Tijuana*”. Em grupos pequenos, as conversas abrangiam assuntos diversos. A “*capela*”, com a porta entreaberta, foi recebendo aqueles que estavam ali por causa da oração. Àquela altura me parecia difícil estar presente em um “*atendimento individual*”. Naquela noite, Dani e Ludmila, que também estava com câncer, seriam atendidos. Na “*sala*”, ouvia a “*oração em línguas*”. Vou embora logo em seguida.

Segunda semana do “Seminário de libertação”: “A liberdade em servir a Deus”

No início da noite de 20 de março de 2013, ocorreria a segunda semana do Seminário. Cheguei à “*casa*” por volta das oito e dez. O Terço já estava sendo rezado. Naquela noite, surpreendi-me com a grande afluência de pessoas oriundas da Missão no Grupo. Os(as) missionários(as) tomavam conta da “*sala*”. Havia, aproximadamente, trinta deles.

Murilo, que costumeiramente tocava o violão nas reuniões do Grupo, foi acompanhado por Hugo. O último é irmão de Luís e integra o Ministério de Música da Missão. Começamos a cantar a Consagração a Nossa Senhora. Depois, mais dois ou três louvores. Quando Ester chegou, veio acompanhada por Graziela, Olívia, Carla e Deise. O tema da segunda semana do Seminário era “*a liberdade em servir a Deus*”, dando prosseguimento ao último encontro.

Luís realizaria a pregação. Eu o conheci naquela noite da mesma maneira que fui apresentado a Ester: na “*sala*”. Antes de ele iniciar a pregação, tal como ocorrera com Deise, fez-se a imposição de mãos e orou-se em línguas. Há, no entanto, uma distinção no início das pregações de Deise e Luís: a primeira pedia que se rezasse apenas uma Ave-Maria; o segundo, além da Ave-Maria, rezou um São Miguel (ver Anexo 1).

Na verdade, a oração de São Miguel era a que mais se fazia no âmbito da Missão. Sempre que se saía de casa, os(as) missionários(as) a realizavam. Não importava quantas vezes alguém entrasse e saísse de algum local, sempre se rezava um São Miguel quando se retornava para a rua. A oração, ao fim e ao cabo, era um pequeno exorcismo. Lembremos que Ester era missionária e que o Grupo integrava a Missão.

Luís começou destacando que foi no Grupo de Oração, na “sala”, onde fez a primeira pregação. Ademais, salientou que aos dezessete anos pintou, após um pedido de Ester, a imagem de Nossa Senhora da Vitória, que estava junto de outras imagens acima da gruta (ver Figura 1). Ele afirmou que “*a liberdade em servir a Deus*” não derivava de um aspecto relativo ao “*instinto*” (interior/mácua do Pecado Original) e tampouco daquilo que os “*outros falam*” (exterior). Ele explicitou: “*O instinto é a carne e o que os outros falam é a pressão social. Entregar-se à vontade da carne ou à pressão social não nos faz ser livres em servir a Deus*”. A pressão social deve ser tomada em seu potencial entrópico, desorganizador, pois deriva dos juízos originados da vontade humana, que é limitada.

Luís distanciava a liberdade em servir a Deus (“comunhão”) da interioridade (autonomia) e da exterioridade (pressão social). É impressionante como isso amplia, tal como na pregação de Deise, o componente de aliança desse conhecimento. Isso me leva a insistir na importância do “terceiro termo”, na impossibilidade de equacionar liberdade e autonomia e, por fim, na rejeição da vida coletiva como fonte de determinação. Forma-se, por assim dizer, outro conjunto de ações em que, conforme Luís, “*entregar-se à vontade de Deus*” não detém um sentido negativo nem é algo estritamente individual, mas é uma “*troca em que se ajuda o outro* [o “irmão(ã)”]”.

A pregação foi adiante, e ele insistiu em se remeter à externalidade: “*As pessoas não conseguem se perdoar na chaga do adultério porque ouvem aquele disse-me-disse da família e dos amigos. O perdão é a liberdade em servir a Deus, porque não se acusa ou julga*”. Luís, da mesma forma que Deise, posicionou a “*libertação*” na parábola do “filho pródigo” que retorna à casa do Pai.

A passagem conduziu à parábola da “ovelha perdida” (Lucas, 15, 1-10). Esta diz respeito ao “*arrependimento*”. Luís o tematizou e assinalou inclusive o remorso de Pedro, de quem Jesus lavou os pés: “*O arrependimento é o que leva a ovelha de volta ao pastor supremo, o homem a Deus. Estar perdido é ouvir outras vozes, aquelas que te fazem se perder*”. A “*libertação*”, por conseguinte, é também uma questão de arrependimento e de perdão.

É fundamental marcar que o demônio é um ser orgulhoso e igualmente astuto. Meus amigos dizem que ele consegue mimetizar a “*voz do pastor*”, de forma que captura as ovelhas. A escravidão instaurada pelo “*Inimigo*” se dá pela maneira como ele consegue se intrometer no instinto e na pressão social. Em geral, o arrependimento e o perdão são substantivos que expressam estados em que a pessoa é levada a se deslocar,

seja na parábola da ovelha perdida, seja na parábola do filho pródigo. Essa é uma das várias imagens em que a “*libertação*” é da ordem da “*caminhada*”, do “*movimento*”. Perdoar o adultério, por esse motivo, é estar cada vez mais próximo de Deus.

A pregação terminou e a “*capela*” foi aberta. Jesus foi trasladado da teca para o ostensório pela Irmã Maria. A maioria das pessoas ajoelhou-se. Hugo, com o violão, começou a entoar o louvor “A ovelha sou eu”, de autoria da fraternidade católica Toca de Assis. Reproduzo alguns versos:

“Lá vai o pastor à procura da ovelha que se perdeu, à procura do olhar que se desviou do seu. A encontrou em campos que não são seus e viu que em suas feridas a dor está. Em seus olhos há somente a solidão e agora só deseja ao redil voltar. A ovelha sou eu e não conheço outra voz. Por isso quando eu fugi, me cansei, me perdi. Eu procurava outra voz, mas não pude encontrar. Hoje posso ouvir de novo a voz do pastor a me chamar e assim eu compreendi: se de ti eu fugir noventa e nove ou mais deixarás para trás, e irás me buscar!”.

Orou-se em línguas, com todos ajoelhados. Luís definiu a relação entre pastor e ovelha como segue: “*Só há um pastor supremo, Deus. Do Papa ao coordenador de um grupo de oração, todos são pastores e ovelhas*”. Em outras palavras, pastoreia-se e, simultaneamente, é-se pastoreado, de maneira que o demônio, o “*lobo*”, age incessantemente, o que me permite inferir que há uma tríade entre pastor, ovelha e lobo. A adoração continuou. Depois da glossolalia, Luís disse que “*veio em palavra de ciência, que alguém deve perdoar um pai morto e que outra pessoa está sendo curada de uma dor física*”.

Já em pé, Ester afirmou que Luís era um “*grande homem*” e o abraçou: “*Sem julgar ou me dar qualquer bronca, me acompanhou até o presídio* [quando Eloá foi presa]... *Luís, você é o meu pastor!*”. A escolhida para entregar a rosa foi Deise, que, aos prantos, a deu para Luís. Fizeram as saudações e rezaram as Ave-Marias. Terminado isso, todos se cumprimentaram: “*Dão a paz de Cristo*”. Fui apresentado a Luís como “*pesquisador*”. Desde essa noite, na “*sala*”, soube da existência da Missão. Na semana seguinte, o Seminário não aconteceu, porque o pregador que Ester convidou não pôde comparecer.

Terceira semana do “Seminário de libertação”: “Só o amor liberta”

Na noite de 3 de abril de 2013, cheguei à “casa” por volta das oito horas da noite. Estavam lá: Carlos, Elen, Sônia, Josué, Carla e William, Júlio, Cátia²⁰⁰, que vi pela primeira vez, Caetano, que estava com a perna engessada, e mais duas pessoas que não reconhecia. Soraia não foi. Depois chegariam: Graziela, Antônio e Carla. Olívia pregaria hoje. Acabamos de rezar o Terço. Ester desceu a escada e pediu que cantássemos dois louvores marianos: a Consagração a Nossa Senhora e Quem é essa que avança como aurora?.

Ester chamou Olívia; logo depois, deflagrou-se o Espírito Santo por meio de um louvor, chamado “Espírito”, também de autoria do Padre Marcelo Rossi: “Espírito, Espírito, Espírito Santo de Deus. Espírito, Espírito, Espírito Santo de Deus. Vem controlar todo o meu ser, vem dirigir o meu viver. O meu pensar, o meu falar, o meu sentir, o meu agir”.

Olívia, que tinha pouco mais de trinta e cinco anos, é cunhada de Almir, irmão mais novo de Ester (ver Diagrama 3). Ela trabalhava na mesma empresa que Ester como assistente social. Foi ela quem obteve o emprego de auxiliar de cozinha para a concunhada. Seu cabelo era tingido de violeta escuro, a pele tinha a cor morena e a altura não passava de um metro e sessenta. Olívia era missionária. Pregava com uma camisa marrom, onde se viam as inscrições da Missão. Ela seguiu as mesmas orações que Luís fez em sua pregação: além da Ave-Maria, rezou um São Miguel (ver Anexo 1).

Olívia começou contando que inicialmente recebeu uma mensagem de Ester, pelo telefone celular, solicitando que ela pregasse acerca do seguinte tema: “*O amor que liberta*”. Olívia, no entanto, disse ter realizado uma pequena alteração: “*Só o amor liberta*”. Pediu, em seguida, que quem estivesse com a Bíblia abrisse em Gálatas (5, 1): “É para que sejamos homens livres que Cristo nos libertou. Ficaí, portanto, firmes e não vos submetais outra vez ao jugo da escravidão”.

Ela definiu a “*libertação*” como um ato da vontade e da liberdade, do livre-arbítrio: “*Deus nos fez livres. Eu assumi. Eu tomei posse da liberdade que Deus nos dá*”. Por esse motivo, a fala de Olívia, tal como as de Luís e de Deise, não permite que sejamos levados a concluir que a individuação se sobreponha à “*abertura para Deus*”.

²⁰⁰ Cátia tomará a nossa atenção mais à frente.

Olívia notava que estava ali porque *“tomou posse daquilo que vem de Deus. Tudo que vem d’Ele é bom”*. Ela testemunhou os eventos que a acossaram: seu carro foi roubado em um sinal de trânsito quando se dirigia ao Grupo de Oração. Iria rezar com Cíntia, sua irmã, e com Ester: *“Eu fiquei com muito medo de vir sozinha, de parar no mesmo semáforo em que fui assaltada e que aqueles homens aparecessem no carro da frente. Eu tô [estou] aqui porque a minha liberdade está em Deus”*. Depois do assalto, uma pessoa entrou em sua casa e roubou o seu aparelho de telefonia celular. Ela resumiu: *“O tempo da atribulação sempre chega, mas não é eterno. Nós devemos assumir, tomar posse, pegar pra [para] nós mesmos o sofrimento, suportar e passar por ele. O que importa é assumir a dor, pois só o amor de Deus pode curar e libertar”*.

A questão dizia respeito ao modo como a pessoa se depararia com esse amor, uma vez que, segundo Olívia, haveria outras *“fontes de amor que abrem brechas, que fazem a ovelha ficar presa no arame farpado. A Páscoa [que ocorrera no final de semana anterior] como Passagem é um caminho para uma porta aberta [para a salvação] pelo sacrifício e pela remissão dos pecados”*.

Outra vez mais, devo destacar que a *“libertação”* e a *“salvação”* são da ordem da *“caminhada”*, do *“movimento”*. Não deixa de ser digno de nota que Olívia não permitia escapar que o vocábulo Páscoa quer dizer *“Passagem”*, ou seja, um lugar por meio do qual se chega a outro: da morte à ressurreição. A *“abertura”* possui suas formas de reverberação. As pessoas dão *“abertura para Deus”*, caminhando com Ele para chegar à porta aberta.

Olívia prosseguiu e mencionou uma oração de Santo Agostinho, contida nas *“Confissões”* (X, XXVII, 38).²⁰¹ A menção ao trecho vai em direção ao que se *“abre”* e, consequentemente, ao encontro com Deus. Não é nem um pouco simples que a citação das palavras agostinianas esteja em consonância com o tema da pregação: Só o amor liberta.

O sentido da *“libertação”*, por meio do amor, abrange a vida dos(as) católicos(as) de maneira geral. Vejamos que Olívia continuou e esmiuçou o verbo assumir como segue: *“Assumir é ter gratidão pelo amor de Deus, que não permite que*

²⁰¹ Ela declamou o que segue: *“Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz...”*

haja brecha pro [para o] julgamento. O amor não pode ser delegado ao outro. Não é ser livre, mas desenvolver uma forma egoísta de amor em que vamos buscar o amor no álcool, nas drogas, nos namoros, no casamento”.

Na vida católica, em vários momentos, o amor que se cultivava “junto com” e “a partir de” Deus vai de encontro à efemeridade do amor que se desenvolve pelas criaturas. Basicamente, presumo, a “comunhão” com o Pai é que torna possível o amor pelos(as) “irmãos(ãs)”, posto que se enxerga estes “junto com” e “a partir de” Deus. Em síntese, a passagem agostiniana é que me leva a postular, mais uma vez, que Deus “*está em tudo*”, ou seja, naquele que vê e naquele que é visto. Permanecer longe de Deus é reter-se nas criaturas sem que se enxergue o Criador. Olívia assinalava que a busca do amor de Deus não seria substituível por qualquer outro amor. Na “sala”, eu reparava que algumas pessoas iam às lágrimas quando Olívia insistia:

“O encontro pessoal com Cristo liberta. Se o marido resolve ir embora, deixe ir. É preciso assumir a dor que se transforma em amor. O problema não são os outros, mas nós mesmos que atribuímos os nossos problemas à falta de realização no trabalho, a alguém na família que entra na macumba²⁰² etc.. O encontro com Deus é o que cura”.

Não é possível negligenciar que o “outro”, ao qual Olívia se remetia, não é completamente ofuscado, mas sim revelado pelo ato de “amar junto com” e “a partir de” Deus. Ela estava perto de encerrar a pregação, mas partilhou que no trabalho estremeceu-se com uma colega, a quem ela chamou jocosamente de “*bicuda*”. Almoçavam, conversavam etc.. Nutriam uma simpatia mútua, contudo de um dia para o outro a amiga estava circunspecta, calada: “*Aquilo me incomodou. Eu fui me desculpar com ela mesmo sem saber o motivo. Ela sorriu. É esse amor que liberta e que faz você livre. O perdão e o arrependimento levam à porta aberta pela ressurreição [à vida eterna]*”.

²⁰² O substantivo “*macumba*” detém uma variedade de aparições ao longo da pesquisa. Normalmente, é uma estenografia para coisas díspares. Estas vão desde a feitiçaria, passam pelas religiões de matriz africana, abrangem a magia negra e por fim recobrem o Espiritismo. A “*macumba*” é uma abreviatura para designar um dos lugares a partir do quais o demônio agride alguém. Mas como ele “*pode estar em tudo*”, suas formas de atacar, na vida dessas pessoas, não se resumem à “*macumba*”. Na verdade, esta muitas vezes nem é considerada quando alguém está sendo assediado pelo demônio. Há incontáveis maneiras de realizar o cerco. E há algo fundamental em tudo isso: o demônio é definido como um ser acusador. Em qualquer oportunidade, ele contará os pecados da pessoa que ele seduziu. Não era incomum que meus amigos, quando eram hostilizados por alguém que supostamente tinha procurado a “*macumba*”, buscavam escapar de duas ciladas do demônio: a acusação e a vingança. Simplesmente, oravam pelo agressor. Obviamente, o “*Inimigo*” ficava ainda mais inconformado com essa “precaução” e tratava de arquitetar outra cilada.

Nessas circunstâncias é que desponta o caráter salvífico da “*libertação*”, pois enxergar com Deus, torno a repetir, é alimentar qualidades intrínsecas ao Pai: o amor, a misericórdia, o perdão etc.. Em síntese, é ser “irmão(ã)”. A pregação acabou. Ester abriu a “*capela*”; depois da adoração, saudamo-nos; logo após, voltei para casa. Na semana seguinte, não houve reunião porque Ester estava às voltas com os problemas de Eloá.

Quarta semana do “Seminário de libertação”: “O perdão que liberta”

Cheguei à “casa” por volta das oito horas da noite de 17 de abril de 2013. Estavam na “sala”: Júlio, Caetano, Josué, Soraia, Sônia e Cátia. Carlos desceu as escadas um pouco depois. Rezamos o Terço. Murilo não foi, logo os louvores não tiveram o acompanhamento do violão.

Ester pregaria. Pediu que todos orassem e fizessem a imposição de mãos em direção a ela: “*Que as palavras de Deus cheguem aos meus ouvidos e depois aos ouvidos de vocês. Deus vai falar coisas novas*”. Rezamos um São Miguel e uma Ave-Maria. Ela começou: “*O perdão é uma forma de entrar no seguimento de Cristo. De ter a confiança de fazer uma escolha [baseada na doação divina do livre-arbítrio]. Nós estamos aqui porque decidimos carregar a nossa cruz. O perdão liberta quem perdoa e quem é perdoado*”.

Ela, todavia, não deixava de salientar a dificuldade que envolvia a piedade e advertiu que o perdão era algo que devia ser “*dado sem limite*”; em seguida, leu o Evangelho segundo São Mateus (18, 15-35).²⁰³ A leitura era atinente, entre outras

²⁰³ As passagens foram as que seguem: ““Se teu irmão tiver pecado contra ti, vai e repreende-o entre ti e ele somente; se te ouvir, terás ganho teu irmão. Se não te escutar, toma contigo uma ou duas pessoas, a fim de que toda a questão se resolva pela decisão de duas ou três testemunhas. Se recusa ouvi-los, dize-o à Igreja. E se recusar ouvir também a Igreja, seja ele para ti como um pagão e um publicano. Em verdade vos digo: tudo o que ligardes sobre a terra será ligado no céu, e tudo o que desligardes sobre a terra será também desligado no céu”. “Digo-vos ainda isto: se dois de vós se unirem sobre a terra para pedir, seja o que for, o conseguirão de meu Pai que está nos céus. Porque onde dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles”. Então, Pedro se aproximou dele e disse: “Senhor, quantas vezes devo perdoar a meu irmão, quando ele pecar contra mim? Até sete vezes?”. Respondeu Jesus: “Não te digo até sete vezes, mas até setenta vezes sete”. “Por isso o Reino dos Céus é comparado a um rei que quis ajustar contas com seus servos. Quando começou a ajustá-las, trouxeram-lhe um que lhe devia dez mil talentos. Como ele não tinha com que pagar, seu senhor ordenou que fosse vendido, ele, sua mulher, seus filhos e todos os seus bens para pagar a dívida. Este servo, então, prostrou-se por terra diante dele e suplicava-lhe: ‘Dá-me um prazo e eu te pagarei tudo!’”. Cheio de compaixão, o senhor o deixou ir embora e perdoou-lhe a dívida. Apenas saiu dali, encontrou um de seus companheiros de serviço que lhe devia cem denários. Agarrou-o na garganta e quase o estrangulou, dizendo: ‘Paga o que me deves!’”. O outro caiu-lhe aos pés e pediu-lhe: ‘Dá-me um prazo e eu te pagarei’. Mas, sem nada querer ouvir, este homem o fez lançar na prisão, até que tivesse pago sua dívida. Vendo isso os outros servos, profundamente tristes, vieram contar

coisas, às modalidades que o demônio adota para se esconder, levando, assim, as pessoas para o Inferno. O “*Inimigo*” se oculta na ausência da concessão do perdão pelo servo, que pouco antes fora perdoado. Ester salientava que em situações habituais “*nos irritamos com o vizinho que joga lixo na nossa porta, com o lixeiro que deixa o saco de lixo rasgar, com o padre que nos decepçiona quando contamos para ele uma inspiração, e ele dá pouca atenção*”.

Ester continuou a pregar e se lembrou do câncer que teve há quase duas décadas. Já debilitada, na cama do hospital, uma pessoa lhe disse: “*Nossa! O que você fez pra [para] Deus ter te deixado assim?!*”. Naquele momento da “*caminhada*”, não soube responder, mas se fosse atualmente teria uma resposta imediata. Isso a levou a perguntar: “*Quem perdoa a Deus levanta as mãos?*”. Não o fiz de imediato porque era inadmissível, para mim, perdoar uma divindade. As pessoas, ao contrário, levantaram a mão. Ali havia um limite que deveria encarar acerca de um clichê: eu estava pensando em Deus como pura transcendência, isto é, um ser exterior e distante.

A “*dúvida*” e a “*desconfiança*” são estados que os(as) católicos(as) sublinham com frequência quer quando são atormentado” por algo na família, no trabalho, quer quando a saúde fica debilitada, quer quando são vítimas de alguma fatalidade. O início e a persistência de uma “*atribulação*” são ocasiões privilegiadas para que se questione Deus e, não raramente, que se revolte contra Ele. Ester salientava que aprendeu com o padre Marcelo Rossi uma forma de se “precaucionar” contra isso na conversa com a divindade sempre que uma aflição estivesse em curso. Seria mais adequado formular a indagação “*Para quê, Senhor?*”, em lugar de outra: “*Por que, Senhor?*”.

Essa maneira de se remeter a Deus impedia, de acordo com ela, que a “*desconfiança*” fosse posta em movimento, entretanto esse grau de intimidade dava lugar, na maioria das vezes, à “*queixa*”, ao “*murmúrio*”, tornando-se uma ocasião para a ação demoníaca. Deus se tornava o “*culpado*” pelo infortúnio. Abriam-se “*brechas*” para o demônio por meio do rancor, do ressentimento, levando ao afastamento. Ester foi enfática: “*O que o encardido [o demônio] quer é que as pessoas sintam raiva de Deus*”. A raiva, dizia ela, “*é uma cilada do encardido*”, que ataca onde não há o “*perdão*. A

a seu senhor o que se tinha passado. Então o senhor o chamou e lhe disse: ‘Servo mau, eu te perdoei toda a dívida porque me suplicaste. Não devias também tu compadecer-te de teu companheiro de serviço, como eu tive piedade de ti?’. E o senhor encolerizado, entregou-o aos algozes, até que pagasse toda a sua dívida. Assim vos tratará meu Pai celeste, se cada um de vós não perdoar a seu irmão, de todo o seu coração”.

raiva dá dor nas costas, diabetes, câncer”. Perdoava-se a Deus porque as pessoas ficavam ressentidas com Ele.

Ester atentava para o fato de que o perdão liberta porque expulsa ou desenraiza o rancor: *“Ninguém vai esquecer uma ofensa, mas vai colocar uma pedra no assunto. Se você vê a pessoa e sente o coração disparar, o corpo tremer, você ainda não perdoou”*. Essa é uma dificuldade geral. Ester partilhou que tinha vontade de perdoar o filho, Valdir: *“Tinha vontade de passar na sua casa e lhe dar um beijo no rosto e dizer pra [para] ele: ‘Te perdoo e te amo’. Ele me dava beijos molhados e me trata muito bem. Já tive vontade de perdoar um dia em que caminhava na rua, mas não consegui”*. A dificuldade de Ester correspondia ao encarceramento de Eloá. O irmão mais velho, que seria condenado à prisão pouco tempo depois da irmã, pediu que ela guardasse entorpecentes ilícitos em sua casa, o que veio a ser descoberto pela polícia. Enfim, Ester não perdoava o filho devido à prisão da filha.

O perdão, a despeito de levar a paz e libertar os contendores, não seria dado na expectativa de que o perdoado não viesse a cometer mais falhas. Ester, a respeito disso, foi incisiva: *“Não quer dizer que a pessoa [perdoada] vai mudar. Que o marido vá parar de trair a mulher; que a mulher vá parar de trair o marido. Se você perdoa, você confia no seguimento de Jesus, no caminho. Perdoar não é ser bonzinho, mas sim se libertar da raiva, do ódio, do ressentimento. É uma renúncia a Satanás”*.

A pregação terminou. Ester abriu a “capela”, dando início à adoração. Ajoelhada, no interior da “capela”, falou que *“Deus mostra uma mulher se reconciliando com o marido; que alguém, doente, está levantando de uma cama”*. A adoração findou e a “capela” foi fechada. Depois das últimas saudações e orações, combinei de partilhar com Ester no dia 19 de abril de 2013. Ousei, nesta data, fazer um pedido: assistir aos “atendimentos individuais”. Ela consentiu. Peço ao(à) leitor(a) que não perca isso de vista, pois ainda me deterei nos atendimentos.

Quinta semana do “Seminário de libertação”: “O louvor que liberta”

Na noite do dia 24 de abril de 2013, cheguei ao Grupo e lá estavam Josué, Júlio e Caetano. O primeiro me daria a rosa. Além deles, estavam Soraia, Dalva, Carlos e Elen. Sentei-me ao lado de Soraia e todos começamos a rezar o Terço. Pouco depois, chegou Antônio. Em seguida, Carla, William, Wellington, Wanderson e duas mulheres, que eu nunca vi, subiram as escadas. Sônia chegaria depois com o marido, Eurico.

Dando prosseguimento ao Seminário, o tema seria o seguinte: “*O louvor que liberta*”. Ester voltaria a pregar e antes de iniciar, além daquelas orações costumeiras, acrescentou uma das orações de São Bento: “*A Cruz Sagrada seja a minha luz, não seja o dragão meu guia. Retira-te, Satanás! Nunca me aconselhes coisas vãs. É mau o que tu me ofereces, bebe tu mesmo o teu veneno! Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém*”. Começou a pregação afirmando que “*Satanás não suporta onde há louvor, pois o Senhor habita o louvor. Deus habita no meio do louvor. Em um lugar pleno de louvor, não há lugar para o encardido. O louvor cura e liberta. É no murmúrio, na queixa, na dor e no sofrimento que o encardido age.*”.

A pregação daquela noite deu sequência à anterior: “*O perdão que liberta*”. Ester insistia que o “*louvor é o termômetro da nossa fé. É fácil louvar quando conseguimos um emprego, compramos uma casa, compramos um carro. Difícil é na atribulação. A gente se pergunta: ‘Como Deus deixou acontecer isso comigo?’*”. Ela testemunhou que quando estava com câncer e permanecia na Unidade de Tratamento Intensivo louvava a Deus. Impressionava-me, portanto, que nas palavras de Ester repercutia novamente o perigo da “*brecha*” para o demônio quando da impossibilidade de louvar.

Ester leu um trecho Carta de São Paulo aos Efésios (4, 22-27, 29-31).²⁰⁴ Assim que terminou a leitura dos versículos paulinos, recordou que mesmo no leito hospitalar sempre tinha uma “*palavra*” para os outros acamados. Essa maneira de agir é altamente valorizada pelos meus amigos católicos, pois se “*enxerga*” o amor de Deus no sofrimento, a sua presença. Isso se contrapõe a enxergar a dor com a presença do demônio. Nesse sentido, o louvor é uma “*precaução*” que neutraliza as formas de se afastar de Deus. A manifestação da ira é neutralizada pelo louvor: “*O louvor que liberta é o que cura da raiva. Não adianta louvar e perdoar se na oração você pensa no erro que colocou a pessoa naquela situação. Não adianta orar e julgar porque o julgamento é uma cilada do demônio. A oração não adiantará*”.

²⁰⁴ Ela se voltou para as seguintes passagens: “Renunciai à vida passada, despojai-vos do homem velho, corrompido pelas concupiscências enganadoras. Renovai sem cessar o sentimento da vossa alma, e revesti-vos do homem novo, criado à imagem de Deus, em verdadeira justiça e santidade. Por isso, renunciai à mentira. Fale cada um a seu próximo a verdade, pois somos membros uns dos outros. Mesmo em cólera, não pequeis. Não se ponha o sol sobre o vosso ressentimento. Não deis lugar ao demônio... Nenhuma palavra má saia da vossa boca, mas só a que for útil para a edificação, sempre que for possível, e benfazeja aos que ouvem. Não contristeis o Espírito Santo de Deus, com o qual estais selados para o dia da Redenção. Toda amargura, ira, indignação, gritaria e calúnia sejam desterradas do meio de vós, bem como toda malícia”.

Ester, repentinamente, olhou para mim e disse: “[Es]*Tá entendendo? Você que [es]tá fazendo [a pesquisa]? Perdão mais o louvor é igual à cura*”. A pregação vai terminando, e ela acentuou que o “*louvor é o dever de casa. As provocações sempre acontecerão. Em silêncio, gente, devemos louvar a Deus quando alguém nos irrita*”.

A adoração teve começo. Ester ficou no interior da “capela”. Assim que se levantou, proclamou: “*Deus mostrou alguém ressuscitando, uma ressurreição. Alguém levantando de uma cama e, com um pano branco, acenava para o alto*”. Sônia chorou. Ela viera do hospital, onde seu filho mais velho, Tales, estava internado com uma infecção pulmonar desde o dia 14 de abril. Antes de ir embora, ouvi a sua lamúria na “capela”.

O louvor que liberta, o conhecimento da Verdade que liberta, a liberdade em servir a Deus, o amor que liberta e o perdão que liberta ressoam as maneiras como o encontro com Deus acontece, caso consideremos que se libertar é se vincular. O Seminário de libertação teve a finalidade de aproximar as pessoas de Deus. Os verbos conhecer, servir, amar, louvar e perdoar denotam, a todo instante, dois aspectos centrais da forma de existência dos meus amigos: o primeiro é que a relação com Deus desenrola-se na “caminhada”, no “movimento”. O segundo, como uma consequência do primeiro, é que as ações avivadas nesses verbos são “precaucionais”, pois conhecer, amar, servir, louvar e perdoar evitam que se abra uma “brecha” para o demônio por meio do próprio ato de julgar.

Com isso devidamente assinalado, permaneço no Grupo e vou em direção à atribulação de Sônia, que acompanhou o Seminário do início ao fim. Trata-se de uma aflição que exige que atentemos para algumas questões relativas à literatura que se volta para as questões de saúde-doença. Início a discussão a partir de uma pequena reflexão acerca dos desdobramentos dessa literatura. Faço isso porque há uma correspondência com as ponderações anteriores acerca do ritual, devido à importância que se passou a conferir ao sujeito/indivíduo nas remissões às conexões entre saúde e doença. Depois, volto-me à difícil situação de Sônia.

4.4 O problema da “cura ritual”

Quando iniciei a pesquisa, propus estudar a “libertação” como um advento da cura ou como aquilo que se realiza por meio da cura. O acento era na ação transformadora da terapia sobre os estados desordenados e confusos característicos da

aflição (Lévi-Strauss, 2008b [1949]; Csordas, 1990, 1994, 1997; Desjarlais, 1992). Preocupava-me com o modo pelo qual a eficácia da “cura ritual” operaria de maneira decisiva, porque concedia uma tradução à doença nos termos da relação entre humano e sagrado. Eu estava equivocado.

A partir dos(as) católicos(as) que conheci, minhas pretensões iniciais tornaram-se inadequadas porque estudar a conexão saúde-doença esbarrou, ao fim e ao cabo, na maneira como as pessoas marcavam o indivíduo. Haveria algumas posições teóricas que poderiam conduzir a discussão para distante da vida dos meus amigos. Indico ao(à) leitor(a) algumas delas, não com o intuito de reescrevê-las, mas de deixá-lo(a) a par daquilo de que me distancio quando tomo partido do que as pessoas dizem ser fato.

Paulo C. Alves (2006)²⁰⁵ pontua que uma das principais preocupações nos estudos sócio-antropológicos da saúde se relaciona com a emergência, na década de 1980, de pesquisas voltadas para a “experiência da doença”. As análises partem do enlace metodológico entre hermenêutica e fenomenologia. Elas criam deliberadamente um distanciamento em relação às ditas “teorias sistêmicas”, elaboradas a partir da década de 1950. Por teorias sistêmicas, considero as analogias empregadas com a pretensão de explicitar as qualidades socioculturais das enfermidades. A teoria de Talcott Parsons foi a primeira grande narrativa sobre o tema.²⁰⁶ A dicotomia entre *disease (to cure)* e *illness (to heal)*²⁰⁷ foi o produto implícito da formulação parsoniana, porque permitiu problematizar as distinções entre a presença reguladora da medicina no mundo ocidental ao revés do “sistema leigo” (Alves, 2006, p. 1548).

Arthur Kleinman, no início da década de 1980, estabeleceu a “teoria dos modelos explicativos”. Supôs a tripartição dos “sistemas de cuidados à saúde” (“*health care systems*”): o “profissional” (biomedicina), o “*folk*” (a terapia religiosa) e o “popular” (leigos). O último era o principal, porque concentrava a maioria dos saberes e práticas em relação ao fenômeno saúde e doença (Alves, 2006, p. 1550). Os “modelos

²⁰⁵ A escolha de Alves é uma dentre as inúmeras possíveis, à medida que essas coletâneas e revisões teóricas são abundantes e funcionam como verbetes acerca do tema (ver Frankenberg, 1980; Langdon, 1994; Langdon & Föller, 2012).

²⁰⁶ A saúde era um “pré-requisito funcional” (Alves, 2006, p. 1548) para a manutenção da estrutura social, ao passo que a doença precipitava uma anormalidade que deveria ser corrigida pelo sistema. Notemos que a analogia parsoniana era um empréstimo da biologia. A sociedade seria, então, um organismo e seu bom funcionamento dependeria dos papéis que enfermos e médicos adotariam com a finalidade de restaurar esse equilíbrio. Dito de outra forma, as condutas ideais do paciente e do terapeuta preexistiriam às suas relações.

²⁰⁷ Não dispomos, na língua portuguesa, de correspondências etimológicas para desobscurecer as distinções entre *illness* (“teoria leiga”) e *disease* (“teoria oficial”) e seus respectivos pares verbais, *to heal* (“subjetivação da aflição”) e *to cure* (“objetivação da aflição”). (Sobre exposições mais esquemáticas e fundacionais dessas distinções, ver Kleinman (1978); Lieban (1977); Frankenberg (1980)).

explicativos” seriam comparáveis entre si, à proporção que o “saber popular” da doença poderia ser considerado transculturalmente.

Embora mantenha o pensamento como um corolário da vida coletiva²⁰⁸, a “teoria dos modelos explicativos” concebeu uma fresta para a construção de uma visada fenomenológica da doença por causa da valorização da “experiência da enfermidade” e da transculturalidade (Alves, 2006, p. 1551), opondo-se à “teoria sistêmica”. A guinada fenomenológica é auxiliada pela hermenêutica.

A partir da última, introduziu-se a interpretação de interpretações, pois só o nativo teria acesso em primeira mão à sua experiência (Geertz, 1989). Não surpreende que a doença tivesse no “sistema cultural” um nível de complexidade mais abrangente. Criou as possibilidades de comparar transculturalmente os “sistemas de cuidados à saúde” e de opor a “subjetividade” à “objetividade” nesses sistemas (Alves, 2006, p. 1551).

Byron J. Good (1994) – baseado em Clifford Geertz, Peter Berger e Thomas Luckman – concede estatuto interpretativo à doença. A introdução da fenomenologia (ver nota de número 129) tem a ver com um novo resgate do sujeito enquanto *locus* de agentividade, e, desse modo, escapa da perspectiva em que a ação é a atualização da mente coletiva e não meramente uma inconstância da mente individual. Ação e experiência se equivalem e resgatam o sensível, os sentimentos.

A “*libertação*”, quando remetida à luta espiritual, é considerada uma ruptura no campo intersubjetivo, onde o “outro” é quase um “eu mesmo”. Não surpreende que os “não-eus”, Deus e o demônio (Csordas, 1990), sejam frequentemente posicionados como construções que agrupam respectivamente estados que restauram ou perturbam as pessoas. Se a “*libertação*” tem a ver com se vincular, em lugar de se emancipar, como é possível tornar Deus e o Diabo metáforas? Já afirmei no segundo capítulo que isso corresponderia à introdução de um “terceiro” que reforçaria uma contagem de dois, isto é, a construção cultural tomaria o lugar daquilo que as pessoas insistem que é real, restando, por assim dizer, duas instâncias: o mundo e os sujeitos que o constroem.

A problematização da presença do terceiro me levou a repensar a argumentação de Csordas (1990, 1994, 1997). Ela não avançaria porque o conceito de cultura seria relativisticamente empregado, uma vez que ele neutralizaria algo central: Deus e os

²⁰⁸ Em suma, não se opunha à asserção de que a natureza do pensamento é indubitavelmente social, o que atravessa a antropologia britânica, inspirada na sociologia durkheimiana, e a antropologia norte-americana, por meio das asseverações de Clifford Geertz (Ingold, 2000, pp. 159-160).

demônios existem, quer se acredite neles ou não. A limitação de Csordas, no caso do “*Inimigo*”, é delineada quando o “deslocamento” do “eu” origina-se “(...) da emoção e do comportamento intratáveis (...) como interpessoais [intersubjetivos]” (Csordas, 1994, p. 187). Caso a análise fosse por aí, acabaria por promover uma narrativa que suscitaria as metáforas de ausência de comunicação/relação em situações de aflição. Estas ficariam, assim, circunscritas à tensão entre processos internos (emocionais) e externos (sociais = espirituais) dos afligidos.

Não haveria como se desviar das paralisias da explicação social (como funciona, a denúncia dos verdadeiros motivos) e da interpretação cultural (versões alternativas de um mesmo mundo). As duas não ajudam a lidar com a “*libertação*” e possuem como eixo comum inventar um cosmo exclusivamente humano. A “retórica sociológica”, por exemplo, colocaria o “*demônio*” na posição de uma “(...) representação coletiva da pessoa como um repertório de atributos negativos” (Csordas, 1994, p. 185). A “interpretação cultural” conduziria aos processos em que o mal é internalizado pelo indivíduo no sentido csordiano. Nas duas dimensões, atribui-se importância à construção e à criação de uma “realidade humana” (Csordas, 1994, p. 165) para o sofrimento, codificando-o na “cura ritual”. O problema é similar ao do ritual.

Veremos, a seguir, que o prolongamento de um momento de aflição não é tanto o instante em que se oscila entre os eixos subjetivo e coletivo da aflição, mas sim a própria forma como a aliança com Deus se desdobra. Em nenhum momento pretendo fazer uma exposição que redunde no divisor entre o diagnóstico/tratamento biomédico do mal-estar e a oração/cura divina do mal-estar. Digo apenas que, na vida dos meus amigos, a segunda não prescinde da primeira, mas faz um acréscimo por meio do “terceiro termo”. A recusa da “divisão” entre ambas não tem como corolário a “mistura”, mas o “*discernimento*”, a “distinção”. Este invariavelmente colocará a medicina como um dom divino.

“Eu vi Jesus sobre uma cama, mas que Ele se levantava...”

Dadas as pregações exibidas acima, adotarei o seguinte procedimento: continuarei a seguir o que foi tematizado em cada uma delas por meio dos desdobramentos da vida de algumas pessoas que frequentavam o Grupo. Início por Sônia, uma mulher de aproximadamente cinquenta anos. Quando era jovem, trabalhou como educadora infantil. Era casada há quase trinta anos. Com o nascimento dos filhos,

passou a ficar mais tempo no lar. Seus cabelos são descoloridos e a pele é branca. Seu marido, Eurico, era gerente de vendas de uma fábrica de fraldas. Desde que iniciei a pesquisa, Sônia ia ao Grupo. Ela e a família não integram a Missão. O Seminário se prolongou do dia 13 de março até 24 de abril. A aflição de Sônia foi de 14 de abril até 26 de maio.

No dia 1 de maio de 2013, assim que acabou a adoração, Ester teve a mesma “visão” da semana anterior: *“Eu vi Jesus sobre uma cama, mas que Ele se levantava mostrando uma bandeira branca. Eu vi também São Pio entre nós”*. Samara, que também estava na “capela”, proclamou: *“Jesus me mostrava que uma pessoa tinha um besouro negro na traqueia e que era empurrado por algo para fora”*. Graziela disse que *“viu São Miguel Arcanjo caminhar com seu escudo entre todos que estavam ali”*. Carla complementou: *“Eu confirmo”*²⁰⁹ [a “visão” de Graziela]. *Eu também vi Jesus levantar o lençol de uma pessoa que estava deitada*. Esta foi a segunda confirmação. Carla também viu aquilo que Ester proclamou.

As visões provocavam a comoção de Sônia, que estava inconsolável. O choro era incontido. Assim que terminou a reunião do Grupo, agradeceu-me por ter dado a rosa para o seu marido.²¹⁰ Pensei em seu filho Tales, que subitamente havia sido internado há aproximadamente duas semanas devido a uma infecção pulmonar.

“Diante de Deus, vou conversar um pouquinho contigo”

Na noite de 8 de maio de 2013, Ester faria a “oração individual” para cada um dos presentes. Marta estava no interior da “capela” com frei Agostino, que saiu de lá e me chamou: *“A Marta quer falar com você”*. Ela também integrava a Irmandade Franciscana. Tal como Luís e Ester, posicionou-se a favor do sacerdote e fundador, o padre João Carlos, quando ele foi afastado. Isso já foi narrado no capítulo anterior. Ela seguiu Luís e tornou-se missionária quando o sobrinho de Ester fundou a comunidade. Divorciou-se há alguns anos. Abandonou o marido porque, *“apesar dele ter um ótimo emprego, era um alcoólatra. Cansei de ir buscar ele de madrugada em boteco”*.

²⁰⁹ O verbo “confirmar” possui uma relação de sinonímia com o substantivo exatidão, ou seja, é a ratificação de uma “visão” por outra pessoa. Costuma-se dizer: *“Veio para mim a mesma coisa”*. Esta “coisa” pode ser uma palavra, um objeto, a imagem da Virgem Maria, que é mais usual, São Miguel Arcanjo etc.. Distingue-se, assim, do ato de “pegar” para si uma imagem que aparece em uma “visão”, ou seja, quando alguém comenta: *“Essa foi para mim”*. Em suma, são dois tipos distintos de comunicação: uma se dá pela validação/corroboração; a outra, pela destinação inequívoca da “visão” para si. Nos dois casos, a mensagem advém do Espírito Santo.

²¹⁰ Na semana anterior, Josué, que é um dos “intercessores” do Grupo, me agraciou com a rosa.

Desta união vinha a filha mais velha, que tinha dezenove anos. Seus outros dois filhos, Maria Luíza e Marcelo, foram adotados. A primeira tinha dez anos; o segundo, doze. A idade de Marta era de aproximadamente quarenta anos. Formou-se em administração de empresas. Possuía escritório na região central da cidade de São Paulo. Morava em um apartamento confortável na região Norte da capital. Na Missão, ela era a responsável por fazer os acordos para o aluguel da casa de retiro e pela “acolhida”, pela recepção, dos que iam aos Retiros.

Notei, ao entrar na “capela”, que seus olhos estavam marejados. Sentei-me em uma das duas únicas cadeiras que cabiam no interior do lugar. Com o chamado de Marta, meu coração trepidou, meu estômago se contraiu e minhas mãos transpiravam. Não sabia o que aconteceria. Jamais me ocorreria que Marta tivera uma “visão” comigo, mostrada por Deus. Ela me perguntou: “*Você sabe por que a Igreja possui mais de dois mil anos?*”. Repliquei com outra pergunta: “*Por quê?*”. Ela continuou a falar: “*A Igreja poderia ter acabado, mas ela resiste porque é de Cristo. Eu queria partilhar isso com você*”. O tom de voz dela era lúgubre. Assustei-me pela maneira como o olhar dela me atravessava: “*Aqui, diante de Deus, vou conversar um pouquinho contigo*”. Por alguns segundos, ela permaneceu muda, o que me pareceu uma eternidade:

“Ela [a Igreja] poderia ter sido destruída, poderia ter tido várias denominações, outros nomes... Mas ela é uma só. Por quê? Porque existe a transformação do pão, de um trigo, transformado em uma presença divina, chamada Jesus Eucarístico, que está aqui na nossa frente. Eu estava adorando e veio você para mim. Eu te chamei aqui não por vontade própria. Eu vou falar de quinze anos de caminhada com Jesus... A única coisa que mudou minha vida foi quando acreditei que estava diante de Jesus. Transformou a minha vida por completo. Eu estou aqui. Eu me sinto numa presença viva, na presença de Deus”.

A “capela” lentamente foi aberta. Antes de começar o “atendimento”, Ester adoraria. Agostino foi quem trasladou Jesus Sacramentado da teca para o ostensório. Júlio, Josué e Graziela acompanhariam Ester na “intercessão”. Marta avisou que falaria comigo depois. Marcaria uma conversa para o sábado, dia 11 de maio de 2013.

Fiquei desconcertado. Tratava-se de ser irremediavelmente visto a partir da maneira como se enxerga “junto com” e “a partir de Cristo” por aquela mulher, que se tornaria minha amiga. Marta terminou por me convidar para ir a sua casa no mesmo final de semana. Rezaria por uma pessoa acamada em um hospital paulistano, o filho de Sônia.

“O demônio que impedia a reconciliação foi afastado”

Cheguei à entrada da casa de Ester, onde Marta me buscava de automóvel, por volta das seis horas e quarenta minutos da noite de maio de 2013, um sábado. Não gostaria de me atrasar por um momento sequer. Marta tinha marcado às sete horas da noite. Sentei-me na calçada oposta à fachada da casa. O convite de Marta não era dos mais decifráveis, o que me intrigava. Misturava a oração por um enfermo e a partilha acerca da “visão” que teve comigo na quarta-feira anterior. César, o “co-fundador” da Missão, apareceu conduzindo o seu carro. Marta chegou na companhia de Carla e de Camila, a filha caçula da primeira. Fomos, então, para a sua casa. Sônia e Eurico já a aguardavam em seu apartamento e foram recebidos pelos seus filhos. Passamos pela cancela do condomínio, e ela guiou o veículo até o bloco onde mora.

Marta estacionou o carro na garagem, e descemos. Ela morava no segundo andar. Um dos seus filhos abriu a porta, e o cumprimentei. Pedi para ir ao banheiro. Voltei de lá e me assentei no sofá preto, de onde se avistava um quadro da Santa Ceia e duas pequenas esculturas: uma da Sagrada Família e outra de São Miguel Arcanjo. A cozinha de Marta era do tipo americano, isto é, uma cozinha com abertura para a sala de estar e/ou jantar, separada por um balcão. Todos conversavam sobre a situação de Tales, o filho de Sônia e de Eurico. O rapaz estava internado no Hospital das Clínicas com uma grave infecção respiratória. Camila trabalhava no Hospital das Clínicas, inclusive visitou o rapaz na Unidade de Tratamento Intensivo.

Sônia contou que Tales tinha duas filhas e era casado. Ela repetia que ele era um “excelente filho”. Carregava nas tatuagens ao longo do corpo: “cruzes, versículos da Bíblia, o nome das filhas, Nossa Senhora e o nome da esposa e do irmão. Ele não tem nenhum dragão tatuado”. Além de ter uma empreiteira, o filho administrava a carreira de alguns músicos e de jogadores de futebol. Seu mal-estar começou quando uma gripe o levou ao médico, e os exames acusaram uma anomalia. Em seguida, foi internado no Hospital São Luiz, passou pelo Hospital Metropolitano, chegando ao Hospital das Clínicas, onde permanecia acamado. Ele estava hospitalizado há aproximadamente vinte dias.

Eurico disse que não o internou no Hospital Albert Einstein ou no Sírrio-Libanês porque as despesas alcançariam cento e cinquenta mil reais, um valor com o qual não poderia arcar. Contratou um médico e, além disso, uma ambulância que retirou o filho do Hospital Metropolitano, transferindo-o para o Hospital das Clínicas. Sônia e Eurico

não escondiam a irritação com a ausência de um diagnóstico preciso acerca das condições do rapaz. Suspeitava-se que ele estivesse com a Gripe H1N1, ou Influenza A.. O casal tinha um filho mais novo, Gérson, que se viu obrigado a assumir os negócios do irmão mais velho.

Tales, que estava construindo uma chácara, fez uma pequena capela, onde Sônia poderia depositar as imagens dos santos que pertenceram à mãe dela: “*Fez isso para me agradar. O sofrimento e a dor trouxeram libertação para a família. Todos estamos mais unidos. Minha nora está muito do meu lado*”. Na situação de Sônia, o encontro com Deus se dá no desespero devido à iminência da morte do filho, de maneira que a “*libertação*” consiste na ampliação da devoção. O sofrimento da família estava, ela concluía, “*curando as feridas*” interpessoais. Sônia chegou a dizer: “*O demônio que impedia a reconciliação foi afastado*”. O marido passava mais tempo com ela. Não se sentia mais tão sozinha quanto antes.

Reparemos que as enunciações de Sônia reverberam os assuntos do Seminário de libertação por meio da proliferação de relações durante a enfermidade do seu filho. Em síntese, a doença reconciliou, reaproximou a família e, ao mesmo tempo, afastou o demônio. Obviamente, a situação não se resumia a isso. O estado de quase dissolução de Tales na doença produzia simultaneamente outros entrelaçamentos.

A situação do rapaz, que se comunicava apenas por gestos, criava desde o sofrimento a cura daqueles ao seu redor. O momento em que a pessoa está se decompondo produz o efeito contrário, ou seja, recompõe ou torna a reunir os que estão envolvidos no sofrimento, os que são capturados por ele. Enxerga-se a dor com Deus, logo o amor deve suceder a raiva e o descontentamento com a situação. A enfermidade leva à “*cura das feridas* [a cura interior]”: dos desentendimentos de Sônia com a nora e com o marido existentes até então. A “*libertação*”, conseqüentemente, era do rancor e do ressentimento: as “*brechas*” por meio das quais o demônio impedia a reconciliação. A “*cura*” e a “*libertação*”, além de serem simultâneas, dificilmente chegam a situações onde ocorre um desfecho. Permanecem quase sempre inacabadas (Favret-Saada, 1989, pp. 43-44).

É preciso atentar para o fato de que minha presença ali foi desencadeada desde a “sala” e, especificamente, a “capela” do Grupo. Aquela noite, na casa de Marta, a conversa foi seguida de uma modalidade de oração que prevalece no Grupo e na Missão e, igualmente, na vida católica: rezamos o Terço. Marta ajoelhou-se. Naquelas circunstâncias, eu permaneci a maior parte do tempo em silêncio. Isso causou algum

desconforto nas pessoas, mas Sônia tratou de dizer que, no Grupo, eu não dizia muitas palavras. Nas intenções do Terço, Carla colocou Tales, minha mãe, todos os que estavam ali, o padre Felipe, a Missão. Marta “visualizou”, durante a oração, “*Nossa Senhora com um manto azul*”. Já passava da meia-noite. Eurico desejava ir embora. Fez uma ligação telefônica para o estacionamento. O carro seria levado por um manobrista. Retornei com ele, Sônia, Carla e Camila. Desci perto de casa. Já passava da uma hora da madrugada. Marta jamais partilhou comigo o que viu na “capela”.

“A misericórdia de Deus não vai tirar o meu filho de mim”

No dia 15 de maio de 2013, as súplicas do Grupo foram destinadas ao filho de Sônia, que estava desesperada. Ao longo da “*pregação*”, Ester disse que estava fazendo suas orações matinais na intenção de Tales:

“Deus me disse que eu tinha que falar que a misericórdia d’Ele independe do que a gente faz ou fez, do que a gente é. A misericórdia é o amor gratuito e inesgotável. O coração de Deus não cobra ou julga. São Pio dizia: ‘Deus só pode usar de misericórdia com os miseráveis’. Perto de Deus, nós não somos nada, não que Ele nos veja assim, mas é o que nós somos. Deus está no domínio de toda situação na nossa vida. A doença mostra como estamos. Deus mostra como estamos. Passar por uma prova é um modo de assumir que Jesus é o Senhor”.

Sônia, que estava na companhia do marido, entremeou a pregação de Ester: “*A gente tem que ver o lado bom de tudo na graça. Eu aprendi isso aqui no Grupo, dentro desse sofrimento todo de trinta dias. A misericórdia de Deus não vai tirar o meu filho de mim. Por tudo que a gente já passou, Ele me provou que é o caminho*”. A transferência de Tales do Hospital Metropolitano para o Hospital das Clínicas foi de risco. Sônia testemunhou.

Em meio à ida para a UTI do Hospital Metropolitano, a vaga para Tales no Hospital das Clínicas surgiu. Sônia rezou o Terço durante a tarde inteira no hospital e desejava o que segue: “*Deus vai dar uma palavra que vai mostrar o que a gente tem que fazer pra [para a] cura do nosso filho*”. Depois da oração, procurou a médica na companhia do marido. Ambos ouviram: “*O que vocês estão esperando para tirar o seu filho?*”. Eles decidiram pela realização da transferência, que era temerária. Eurico assinou o termo de responsabilidade. Sônia continuou a testemunhar: “*Eu, minha nora e o Eurico, os três, crendo em Deus, que era a decisão de Deus que ele saísse de lá. Saiu*

às três horas da manhã. Não tinha trânsito. Não aconteceu nada. Filho que honra pai e mãe merece ser honrado por Deus”. O percurso de um hospital para o outro durou dez minutos: “Com a perturbação, Deus mostrou o que era pra [para] ser feito. Deus coloca as pessoas certas nas horas certas”.

Sônia na dor, tal como Ester dissera, “busca Deus mais ainda”. Ou seja, não se afasta d’Ele, indo comungar com o filho caçula: “Nesse sofrimento todo, Deus [es]tá vendo que a gente [es]tá [a família] muito perto de Deus. É isso que Ele quer para a cura do meu filho. Ele não ia permitir [a morte]. Deus não é mentira. Deus é o caminho, a verdade e a vida. Nós estamos no caminho, na verdade e buscando a vida. É com Deus. Não tem outro caminho”.

Ester leu o Salmo (117, 1-6).²¹¹ Ela abriu a “capela”. Eu me aproximei. Assim que Jesus Sacramentado foi trasladado para o ostensório, ajoelhei-me. Sônia e Eurico, que estavam à minha frente, entraram na “capela”. Com um olhar, Ester os chamou. O choro do casal era desesperado, afinal o filho de vinte e oito anos estava morrendo. Fui às lágrimas quando Sônia suplicou: “Deus, não tire o meu filho de mim! Ele sempre honrou pai e mãe!”. Eurico quase derrubou o pequeno altar da “capela”. Suas mãos o sacudiam, enquanto suplicava a Deus que o filho não falecesse. A situação era de extrema comoção. Não conseguia permanecer incólume ao padecimento daquelas pessoas. Na vida dos meus amigos, essa é a forma de ser “irmão”, porque Deus “toca” aquele sente a dor do outro.

Graziela, Júlio, Josué e Ester oraram com as mãos sobre Eurico e Sônia. Com a relíquia de São Pio nas mãos, Josué chorava e a colocava sobre as costas de Eurico. Sônia desmaiou e repousou sua cabeça no colo de Ester. Todos os(as) “intercessores(as)” tiveram “visões”. Na “sala”, fiquei bem próximo da entrada da “capela” e ouvi a visão de Josué: “Me veio uma pomba carregando uma Bíblia dourada”. Falta exatidão na minha escuta porque Murilo, à minha esquerda, tocava violão e entoava um louvor.

A adoração acabou. Ester contava com as orações de todos por Tales e pela sua filha, Eloá, que permanecia encarcerada. Tomei o chá, mas antes Ester dizia que eu

²¹¹ O poema bíblico contém as seguintes palavras: “Aleluia. Louvai o Senhor, porque ele é bom; porque eterna é a sua misericórdia. Diga a casa de Israel: “Eterna é sua misericórdia”. Proclame a casa de Aarão: “Eterna é sua misericórdia”. E vós, que temeis o Senhor, repeti: “Eterna é a sua misericórdia”. Na tribulação invoquei o Senhor; ouviu-me e o Senhor me livrou. Comigo está o Senhor, nada temo; que mal me poderia ainda fazer um homem?”.

deveria ligar para ela na sexta-feira, pois haveria um “*atendimento individual*”. Já passava das dez e meia. Ester subiu as escadas e foi para casa. Fui embora.

“Ele vai ser uma testemunha viva de Deus”

Na noite de 22 de maio de 2013, Sônia chegou ao Grupo atrasada devido ao tráfego. Ela estava com o marido e com o filho caçula. Os três vieram do hospital. Sônia desculpou-se. Ester a tranquilizou, porque era possível chegar até as dez horas da noite: “*O sacrário é o mesmo. A graça é a mesma, não importa a hora*”. Ela arrancou risadas de todos nós.

Ester estava pregando acerca da maneira como damos “*abertura*” para aquilo que Deus tem a nos dizer, ou seja, se O ouvíamos ou não. Remeteu-se a Sônia, pois sempre pedia que ela se acalmasse quando se comunicavam pelo telefone: “*A Sônia não está escutando Deus e não está me deixando escutar [Deus]*”.

Sônia justificou-se: “*Quando a gente [es]tá envolvida diretamente e emocionalmente é difícil*”. Ester replicou: “*Por isso, a gente tem que parar. Nesse caso da minha filha [Eloá estava presa], eu tive que parar... Deus mostrou que tem a parte espiritual. O andamento do processo está com uma interferência do demônio. Ele está agindo. Eu tenho que saber o caminho que eu vou*”. Ester sempre afirmou que o desespero obscurecia algo fundamental: a direção a ser seguida. Sônia começou a testemunhar. Mostrava-se esperançosa com a chegada de uma máquina que funcionava como um “pulmão artificial” para o filho:

“Você quer mais graça [de Deus] que chegar um aparelho naquela UTI. Ester, não te cortando, mas é um testemunho. Com todo esse sofrimento, que ainda continua, as graças que você sempre fala aqui no Grupo [de Oração] da gente. A gente vê as graças também. Se não fosse por esse aparelho [um pulmão artificial], que chegou há dois dias naquela UTI, meu filho estaria morto, Ester. Hoje eu trago essa notícia para todo mundo”.

Sônia abriu um sorriso. Eurico, junto com filho, estava ao seu lado, de frente para mim. As mãos permaneciam entrelaçadas entre as pernas abertas. A animação dos três resultava da retirada de uma das mangueiras do “pulmão artificial” de Tales poucos dias depois que o aparelho começou a ser utilizado. Ester agradeceu à Santa Rita de Cássia. Sônia expunha que a máquina em uso provocava-lhe desespero porque “*uma*

mangueira entrava pela garganta” do filho. Sua voz embargou, pois levantou o lençol e se deparou com outra mangueira:

“Eu falava: ‘Jesus! Quanto buraco!’. Hoje, graças a Deus, uma mangueira saiu. A da virilha vai passar para essa do pescoço para não ter infecção das fezes na hemodiálise. Deus [es]tá aos pouquinhos [curando], mas hoje foi uma vitória. O intestino ficou sem funcionar por quatro dias. Quando foi anteontem, o meu marido volta de lá todo feliz. Olha que absurdo! Deu uma diarreia e soltou tudo. Graças a Deus. Quanta graça!”.

A entonação da sua fala era alegre em face da melhora do filho. Ester interpolou: *“Deus já [es]tava preparando”*. Sônia voltou a testemunhar: *“Que nora de fé que Deus mostrou que eu tenho. Eu achei que eu não tinha, e Deus me provou que eu tenho. Quantos testemunhos de Deus na minha vida, vivo, providencial”*. Naquele instante, Eurico deu uma singela cutucada na esposa com o propósito de fazê-la parar de falar, mas Sônia não se importou. De maneira suave, ela proferiu:

“Tem um médico chamado Tales. Você quer mais prova de Deus que isso? O mesmo nome do meu filho, que olha pra [para] ele com um olhar assim... Ele tem idade pra [para] ser nosso filho. Tem vinte e cinco anos. É muita prova de Deus. É muita coisa boa de Deus, Ester. É uma espera. É um kairós de Deus. Não é um dia. Não é a minha vontade. Eu creio que Deus me deu ele perfeito, e Deus vai devolver ele perfeito pra [para] mim. Ele vai ser uma testemunha viva de Deus. Meu filho vai vir no Grupo. Eu acho que Deus quer ele desse jeito, falando muito, como eu, pra [para] levar a palavra de Deus a quem não crê, a quem não acredita. Até o último dia, eu vou falar desse milagre que Deus fez na vida do Tales, na nossa vida, na vida dos meus netos. Minha neta de dois anos vê a foto do pai na estante e fala: ‘O papai [es]tá brigando comigo’. Não é possível que Deus não ouça o clamor dessa criança”.

A doença de Tales acirrava um sem-número de ausências da família de Sônia em relação a Deus. Isso ficou declarado na admissão de que Eurico jamais rezara o Terço ao longo dos anos, e que Tales não frequentava a Missa. Sônia admitiu que o filho deixou Deus em uma posição secundária, afastada, em sua vida: *“Procurou outras coisas que não foi Deus em primeiro lugar”*.

Não é uma particularidade da família de Sônia a mobilização súbita da divindade. Com efeito, é uma característica de muitos frequentadores do Grupo, o que não passa despercebido a Ester. Ela me dizia, a todo momento, que as pessoas só lembravam de Deus e, conseqüentemente, da *“intercessão”*, quando *“não havia mais jeito”*. Notava isso quando estava nos *“atendimentos individuais”* de oração, porque era

saliente a afluência de pessoas que iam ao Grupo uma única vez ou que voltavam anos depois de uma reunião ou “*atendimento*”. Todos sempre se diziam católicos, porém poucos resistiam a duas indagações de Ester atinentes à regularidade da Confissão e à presença na missa aos domingos.

Sônia continua a dar o testemunho a partir do filho:

“Meu filho era muito apegado à marca [a roupas de grife], ao dinheiro. O demônio pega uma brecha e usa aquela brecha. Graças a Jesus, o que ele tem foi Jesus que deu. Deus fez ele prosperar muito, mas o demônio viu que nessa prosperidade podia encontrar uma brecha e encontrou. Eu creio hoje que a marca é Jesus, não é mais a marca de roupa. A marca é Jesus”.

Peço ao(à) leitor(a) que não deixe de notar dois aspectos importantes. O primeiro é que Sônia delimita que o “*тино comercial*” de Tales é um dom que vem de Deus, contudo o presente não o aproximou, mas o afastou de quem O presenteou. Através desse afastamento - que torna a ausência uma questão de distância imediata, em vez de uma separação extramundana -, é que o demônio encontra uma “*brecha*”. Intromete-se na própria prosperidade. A questão é que Tales deveria, segundo a mãe, refazer o vínculo por meio do testemunho. Iria a todos os lugares onde as pessoas estavam rezando por ele. Novamente, enfatiza-se a reaproximação com Deus, desde que consideremos que o rapazalaria “junto com” e “a partir” da divindade.

O segundo é que Tales, mesmo ausente, mobiliza, desde o momento em que Marta me chamou para partilhar, a Santíssima Trindade, o demônio, os santos e as santas, as condições materiais de existência de pessoas que lançam mão dos serviços privados de saúde, o “pulmão artificial” que é adquirido graças à intervenção divina, o apego a roupas de grife, o afastamento do demônio das relações intrafamiliares, uma transferência hospitalar arriscadíssima, médicos enquanto instrumentos de Deus. A ausência do doente atualiza presenças múltiplas que são “*discernidas*”, “*distinguidas*”. Em tais circunstâncias, é improvável se desfazer da onipresença de Deus, da quase onipresença do demônio e do “*humano da pessoa*”. Essa qualidade de “abertura” do mundo não pode ser desconsiderada, visto que a impossibilidade do “fechamento” torna crucial “distinguir” a presença.

Sônia continuou a testemunhar: considerava que os médicos eram céticos, e que estavam tratando ela e o marido como catequizadores: “*Para eles [os médicos], a maneira que a gente fala toca muito. Deus está usando a gente pra [para] tocar. Eles*

vão ver... *Deus vai estremecer aquela UTP*'. Ela se dirigiu a Eurico, que finalmente falou: *"Nosso desespero na semana passada é porque os médicos desenganaram. Deve haver um propósito [de Deus] muito próximo a ser mostrado pra [para] tudo isso, mas ele vai viver. Deus faz a obra e capacita os homens pra [para] isso. Eu lembrei aos médicos"*.

Não há, tal como venho insistindo, um embate entre a realidade médica da cura e a realidade divina da cura. Preferencialmente, o oniparente é quem criou a primeira realidade, pois são os seus próprios *"dons"* que estão na gênese dos feitos humanos. O problema, reitero, é de *"discernimento"*. A busca incessante de Deus por Sônia e Eurico, em meio ao sofrimento, reverbera as exortações que ocorreram no Seminário.

Ester abriu a *"capela"*. Jesus Sacramentado foi trasladado para o ostensório. Ester, de joelhos, iniciou a adoração: *"Senhor, Te louvamos e Te glorificamos por esse testemunho, por cada palavra que a Sônia falou. Por tudo que eles estão começando a enxergar. Pedimos mais, Senhor: queremos enxergar mais. Queremos sentir a Tua presença e atuação na nossa vida. Obrigada"*. Ela começou a orar em línguas.

A adoração terminou e, em seguida, ocorreram as últimas orações e saudações do Grupo. Assentei-me e esperei para falar com Ester. Eurico, Sônia e Gérson se foram. Esse momento foi rápido, porque ela entrou na *"capela"* para *"atender individualmente"* uma pessoa. Despedi-me de Pierre, que estava na *"sala"*, e retornei para casa.

"Que Deus é esse que levou o meu filho? Como Deus pode fazer isso?"

Quatro dias depois, às sete horas da noite de 26 de maio de 2013, Tales faleceu. As súplicas malograram. Isso nos põe diante de uma diferenciação muito sutil no cosmo católico. A *"cura"* e a *"libertação"* não possuem uma relação de sinonímia, dado que as variações das relações entre ambas complicam uma simples associação. A atribulação *"libertou"* espiritualmente e *"curou"* interiormente a família do rancor, do ressentimento e das suspeitas de que o marido de Sônia a traía, porém a *"cura"* física da infecção pulmonar não aconteceu.

O óbito irrompeu contra aquela *"libertação"* e iniciou as dúvidas e desconfiças da família. Deus converteu-se, de certa forma, no culpado pela morte. Deus não deu aquilo que os parentes de Tales esperavam. A decepção foi manifestada,

entre outras coisas, no questionamento de Eurico, durante o velório: “*Que Deus é esse que levou o meu filho? Como Deus pode fazer isso?*”.²¹²

Isso não quer dizer que estejamos tratando da divisão muito difundida na literatura norte-americana acerca da saúde-doença entre os verbos *to heal* e *to cure* (ver nota de número 207), mas de um aspecto insondável da divindade, pois apenas Ele sabe como “*curar*” e “*libertar*”. Uma pessoa pode ser “*curada*” de um câncer no pulmão, mas não se “*libertar*” do tabagismo; de uma cirrose hepática, mas não do alcoolismo etc..

A incidência de perturbações ocasionadas pelo falecimento de Tales estabeleceria, em princípio, uma espécie de “duplo-vínculo” (Bateson, 2000 [1972]). A família, que “*intercedeu*” pelo jovem, não conseguiria fugir da colisão entre a expectativa de que a devoção resultasse na cura e a maneira como o infortúnio sobreveio. O evento revelaria duas formas de relação que se desenvolveriam por meio do apego à divindade (o desejo que a graça ocorresse) e através do afastamento incontornável com relação à divindade (a maneira como Sua manifestação ocorreu, frustrando as expectativas humanas, do “*humano da pessoa*”). O desencontro entre ambas criaria uma relação instável com Deus. O demônio se aproveitaria da mágoa com relação à divindade, armaria uma cilada e abriria uma “*brecha*”. Agiria na própria incomensurabilidade do Pai, naquilo que “*só Ele sabe*”. Meus amigos afirmavam que o demônio, nessas ocasiões, provocava a pessoa com frases e interrogações do tipo: “[Es] *Tá vendo? Ele esqueceu de você. Olha como Ele te trata?. Ele é bom?*”.

O problema, então, residiria na neutralização do descontentamento, o que se daria por meio da “precaução”. A “comunhão” incondicional com Deus é o que define a “*libertação*”. Seria preciso fugir do impasse. A confiança em Deus reconcentrou a família. A dúvida, porém, tornou a desconcentrá-la. A assimetria entre a divindade e os humanos seria exacerbada pela tormenta. Esta se tornaria o motor fundamental do “*amor por Deus*” (a “*abertura*”) ou da “*captura pelo demônio*” (a “*brecha*”). O amor seria atinente ao que Ester fez persistir enquanto estava no leito do hospital e ao fato Luís jamais ter se revoltado contra o Pai quando seus dois primeiros filhos faleceram com pouco tempo de vida.

A “precaução” diante do descontentamento daquela família é da ordem da “*libertação*”: “*Amai sem esperar nada em troca*”. Repete-se com frequência que a

²¹² Devo esse relato a Ester e Graziela, pois foram ao sepultamento.

pessoa que permanece com o “*Senhor Jesus até o fim*” não é cristã “*apenas de palavras*”. A “*libertação*”, a partir da “*comunhão*” com Deus, é uma batalha imensurável contra a renitência da insondabilidade de Deus e das limitações humanas. Nestas, o demônio age. A troca se expande através do “*amor gratuito*”, um ensinamento de Deus.

Já no mês de dezembro de 2013, a filha de uma missionária suicidou-se. Ester e eu estivemos na missa de sétimo dia. Ela deu os pêsames para a mãe da falecida e apresentou Eloá, sua filha, que acabara de ser solta do cárcere. A saudação que recebeu da pessoa que sofria foi a seguinte: “*Como Deus é bom!*”. Ester, posteriormente, voltaria a falar disso quando nos lembrávamos de Sônia.

A morte de Tales teve grande repercussão no Grupo, uma vez que todos diziam que dificilmente se conformariam caso perdessem um filho nas mesmas circunstâncias que Sônia. Soraia especulou que ela procuraria o Espiritismo com o intuito de se comunicar com o filho. Ester perguntava-se há quanto tempo ele não ia à missa. Mostrou alguma irritação quando ficou subentendido que as “*visões*” indicaram que ele se curaria. Graziela dizia que a revolta de Sônia era a decorrência de uma “*visão*” de Samara, que assegurava que o rapaz se curaria.

Não cheguei a ouvir essa visão de Samara, mas ao longo das semanas registrei as que seguem: no dia 17 de abril Ester proclamou: “*Deus mostra (...) que alguém está levantando de uma cama doente*”. No dia 24 de abril, a “*visão*” de Ester foi: “*Deus mostrou alguém ressuscitando, uma ressurreição. Alguém levantando de uma cama e, com um pano branco, acenava para o alto*”. Já no dia 1 de maio, ela voltou a falar: “*Eu vi Jesus sobre uma cama, mas que Ele se levantava mostrando uma bandeira branca*”. Carla complementou: “*Eu também vi Jesus levantar o lençol de uma pessoa que estava deitada*”.

Por volta de junho de 2014, um ano depois da morte de Tales, deparei-me fortuitamente com Sônia na vizinhança. A conversa foi breve: o marido estava distante dela por causa do trabalho, e o filho caçula teve de assumir a empresa do irmão. Ela afirmou que não voltaria mais ao Grupo: “*Não aconteceu nada do que me falaram. Perdi a fé*”. Em seguida, franziu a testa, contorceu os lábios e terminou com uma frase enigmática: “*Talvez esse seja o tempo [afastamento] que Deus esteja dando pra [para] mim*”. Não se sabe ao certo se Sônia voltará, tal como o “*filho pródigo*”, ao “*caminho*”. Em todo caso, ela não retornou ao Grupo, enquanto realizei a pesquisa.

Prosseguirei agora em direção às “visões”. Farei isso por meio dos “atendimentos individuais”. O malogro da “visão” que, para Sônia, relatava a cura de Tales, me leva a realçar como elas se desenrolam no Grupo. Não é possível inferir que as “visões” de Ester indicavam que o rapaz se curaria. Se apenas Deus sabe como Ele cura, não é difícil imaginar que a mobilização por Tales o tenha “liberto”, ou seja, “salvo”. Peço ao(à) leitor(a) que não deixe passar despercebido que foi desde uma “visão” que Ester levou a cabo o Seminário de libertação.

4.5 A “visão”

Haveria um sem-número de maneiras de me remeter às “visões” no Grupo de Oração. Em termos gerais, aqui estou de acordo com Csordas: a “visualização”, ou “visão”, compreende um “(...) modo de orientação no mundo em uma variedade de domínios” (Csordas, 1994, p. 74). O sentido mais amplo dela é levar ao encontro pessoal com Jesus Cristo, à “abertura”. A palavra de ciência é o dom carismático por meio do qual a visão se revela. É habitual que esta seja dita sem que se refira àquela. As pessoas dizem: “Deus mostrou”, “eu vi”, “veio para mim”, sem que seja preciso pronunciar o nome do dom.

Ainda no primeiro capítulo, mencionei que Luís se remetia às “visões” da seguinte maneira: “Deus te dá ciência de alguma coisa que você não teria como saber se não fosse uma palavra direta de Deus”. A palavra de ciência é proferida sem que o único modo seja a verbalização, pois tal palavra se manifestava, segundo ele, por meio da “visão” (“ver diante de você”), da “visualização” (“ver mentalmente” e “ouvir mentalmente”) e também por meio de calafrios, acelerações no batimento cardíaco, dores de cabeça, bocejos etc..

Não pretendo realizar uma discussão que compreenda uma atenção mais detida na bibliografia acerca da visão em universos carismáticos.²¹³ Sugiro que a visão deve ser apresentada em consonância com o que venho expondo acerca do modo de existência desses católicos: como algo que se faz “junto com” e “a partir de Deus”. Nesses termos, comecei a trazer à baila as visões ao longo da aflição de Sônia. Farei, nas próximas páginas, o que segue: irei em direção à maneira como Ester se remete à

²¹³ A bem da verdade, o trabalho de Csordas (1994) é o mais extenso na problematização do tema. Mais adiante, retorno a ele, ainda que brevemente.

visão; apontarei de maneira resumida como a visão é problematizada no trabalho de Csordas; e, em seguida, irei em direção ao Ministério de Oração do Grupo.

“Não é uma coisa que você máquina...”

Após o “*atendimento individual*” da família de uma jovem de 20 anos, no dia 22 março de 2014, fiz a seguinte pergunta para Ester na “*capela*”: “Quando você tem uma visão, isso vem da sua cabeça²¹⁴ ou você vê?”. Ela respondeu: “Às vezes, vê, como no caso agora do tacho²¹⁵; às vezes, vem na sua mente, formando uma história. Dá uma dorzinha”. Fiz mais uma indagação: “Mas quem faz isso [vir na sua cabeça]?”. Ela não titubeou: “O Espírito Santo. Não é uma coisa que você está esperando. Não é uma coisa que você máquina. Você não está esperando. Você está rezando, vem”. Não me dei por satisfeito e realizei outro questionamento: “Mas quando você já conhece o caso da pessoa, já muda um pouco? Se você atende a pessoa muitas vezes...”. Ela realçou: “Depende de como que Deus vai agir. Às vezes, você conhecendo a história, você se foca. Eu quero saber, no caso... Eu queria saber se tinha uma contaminação, e Deus mostrou. Agora, quando eu não sei história nenhuma e rezo, Ele mostra o que Ele quer”.

O “*discernimento*” de uma contaminação dizia respeito ao “*atendimento individual*” de uma família que passava por uma contrariedade, porque uma das filhas namorava um rapaz que tocava atabaque em Centros de Umbanda. O tacho que Ester viu tinha um “*fundo preto*”, logo não se absteve de perguntar se a Jovem tinha feito alguma refeição na casa do rapaz. A jovem confirmou que sim. Ester desejava saber que tipo de alimento foi oferecido a ela, que se lembrou de ter feito algumas refeições e que comeu um doce. Ester preocupou-se em saber o tipo de doce. Um pavê de chocolate fora consumido na residência do amado. A investigação criteriosa de Ester mantinha uma afinidade com sua longa experiência e indicava a “*precaução*” adequada para não dar uma “*brecha*” para o demônio:

“Se fosse contar para vocês, nesses 25 anos de experiência que eu tenho de atendimento de oração, a gente pira. Todo o cuidado é pouco. Às vezes, uma rosa que a pessoa dá para a outra, e acontece cada coisa. A gente tem que se

²¹⁴ “*Vir da cabeça*” é diferente de “*ver*”. Esta corresponde à divindade; aquela, ao “*humano da pessoa*”. Mais à frente, a diferenciação ficará mais explícita.

²¹⁵ No próximo parágrafo, esclareço que se trata de uma menção ao utensílio de cozinha.

precar de tudo. Excesso de zelo nunca faz mal. Melhor do que você pensar: ‘Ah, não vai dar em nada, eu tenho fé, em mim não vai pegar’. Todo cuidado é pouco”.

Ela aconselhou a moça a beber água-benta com a finalidade de que ela se “descontaminasse”. O problema da manutenção da relação amorosa passava pela renúncia às idas ao Centro que o rapaz deveria fazer, primariamente, por motivo da sua “salvação” e, secundariamente, para voltar a estar com a namorada.

Ester remeteu-se a uma pessoa que frequentava o Grupo. Ela testemunhou o caso de Clayton. O rapaz que estava “*saindo do Espiritismo*”, mas era assolado no trabalho por uma pessoa que levava, rotineiramente, um frango na marmita para ele. Ester repetiu para a moça aquilo que falou com ele em um “*atendimento individual*”, no qual eu estava presente: “*Eu [Ester] disse: ‘Clayton, se toca. Ele come só o arroz e o feijão e dá um franguinho macumbado pra [para] você’. Ele sempre está mal, cai da moto, quebra o joelho. Ele diz que começou a negar o frango. E a pessoa começou a ficar brava com ele, irritada. A pessoa trazia para prejudicar ele, já consagrado ao mal*”.

O envolvimento de Clayton com o Espiritismo criava um problema, pois ficava difícil do mal se aquietar. Ester acentuou que Clayton “*está firme*” e que

“anda com o terço no bolso. Qualquer coisa que a pessoa fale, ele já puxa o terço. Mas é um juvenzinho, também. Eu estou te dando essas dicas para você se fortalecer. Quando eu perguntei se tinha comida, Ele [Deus] mostrou um tacho, um tacho negro, e uma coisa que caía naquele tacho. Provavelmente, um alimento contaminado, mas vai ao médico, faz os exames [ela tinha problemas renais], bebe água-benta. Daí, vocês [a família] vão à missa, o padre abençoa a água e vai bebendo para curar e libertar”.

No “*atendimento*”, muitas vezes, as visões não são reveladas para uma pessoa; ora é preciso que se diga algo “*no particular*”, ora a pessoa não está preparada para saber o conteúdo da visualização, ora é o(a) próprio(a) “*intercessor(a)*” que não pode se precipitar. Certa vez, Ester me disse que rezava com outros parentes para um sobrinho, que é irmão de Luís: “*Eu vi uma mulher pelada. Eu disse: ‘Nossa! Sai fora. Esse menino é de Deus. E às vezes o demônio [tenta enganar o(a) intercessor(a)]...’.* *Todo mundo falou. Da outra vez, eu rezei pra [para] ele e de novo [a visão da mulher pelada]*”. Ester repeliu a visão, mas na terceira vez que realizou a oração e a visão se repetiu, não se conteve: “*Eu falei pra [para] Deus: ‘Eu não vou falar pra [para] ele. Se*

foi o Senhor que começou, o Senhor vai ter que me explicar, porque eu não vou falar pra [para] ele””.

Ester, obviamente, não estava questionando Deus, mas neutralizando o Diabo: *“No meio de todo mundo, eu não vou humilhar a pessoa. Sempre tomei esse cuidado. Aí Deus me mostra a mulher pelada. Aí veio a palavra espírito de Sedução. Eu falei a palavra, não falei a visão. Daí eu me liguei: a mulher pelada, seduzindo ele”*. Especulei que era uma possível amante, já que o sobrinho era casado. Ester rematou: *“E foi o que aconteceu mesmo. A Luísa, a mãe dele, inclusive esses dias falou: ‘Lembra aquela visão da mulher [pelada]?’. Depois, eu falei pra [para] ela no particular”*. A irmã disse que o filho *“até hoje sofre com aquilo”*.

Peço ao(à) leitor(a) que retenha das passagens acima dois elementos centrais: o primeiro é que a visão tem que ser *“discernida”*, *“distinguida”*, pois pode advir do maligno ou do *“humano da pessoa”* ou de Deus. Ainda no primeiro capítulo, me remeti a isso na seção intitulada *“Libertação”* e *“discernimento”*. Naquele momento, ative-me apenas ao dom da palavra de ciência. Agora importa realçar a especificidade daquilo que o dom proporciona: as visões.

O segundo diz respeito àquilo que é visto. No caso da menina, Ester viu o tacho com um fundo negro, o que a levou a perguntar se ela tinha comido algo, pois poderia haver alguma *“contaminação”* naquilo que ofereceram para a moça; e, ao mesmo tempo, orientou-a a tomar água-benta para cessar os efeitos maléficos daquilo que ingeriu. A comida e a água eram, repetia-se entre meus amigos, *“consagradas”*. A primeira em um *“ritual”* maligno (por ser consagrada ao mal, torna-se *“contaminada”*); a segunda por uma bênção sacerdotal (por ser consagrada a Deus, transforma-se em *“benta”*). Em geral, como veremos no sexto capítulo, objetos e pessoas podem ser *“consagrados”* em qualquer uma das direções. A comida e a água podem ser abençoadas ou estar contaminadas.

Passo agora a Csordas, que faz um acréscimo fundamental para a discussão relativa à visão. A dominância de uma perspectiva *“empiricista objetificante”* concebeu a separação entre *“imagem mental”* e *“imagem visual”* (Csordas, 1994, p. 80). A imagem tornou-se imagem mental. O *“escopo sensorial”* da imagem mental reduziu-se à *“imagem visual”* (Csordas, 1994, p. 80), o que, por certo, é uma limitação. A visão não se restringiria à modalidade visual, pois ver envolveria um sem-número de possibilidades, aquelas que Luís e Ester explicitaram acima. Se tivesse de conferir algum epônimo ao meus amigos não me furtaria em alcunhá-los de *“Gente que Vê”*.

No capítulo anterior, Ester salientava que a visão, não é uma exclusividade do Catolicismo, pois espíritas e protestantes também veem. A diferença resulta da gratuidade²¹⁶ do dom carismático. Maués apresenta uma hipótese ousada acerca da persistência da visão. A pesquisa que desenvolveu com a RCC em Belém/PA é digna de atenção, pois o autor não deixa de reparar que essa modalidade de Catolicismo não pode ser apartada da “pajelança cabocla” e das “religiões africanas de origem mina” (2002, p. 37) naquela região. Isso, todavia, não deve nos levar a sugerir que haja um sincretismo que se tornaria saliente inclusive nas asseverações de Ester relativas a quem pode ver.

Maués reputa aos primórdios do Cristianismo “(...) esse lado xamânico ou mediúnico” (2002, p. 64, n. 4) dos nove dons carismáticos. A “rotinização do carisma” (Maués, 2002, p. 39), no fim da Antiguidade, teria obscurecido aquela tendência mediúnica. Esse aspecto mediúnico, conforme o autor, está exposto no Novo Testamento a partir das curas de Jesus e das ações semelhantes “(...) dos apóstolos e dos discípulos (...) a partir do episódio de Pentecostes, quando, segundo consta no 2º capítulo do livro “Atos dos Apóstolos”, receberam os dons do Espírito Santo, bem como, sobretudo, as cartas do apóstolo Paulo” (Maués, 2002, pp. 63-64, n. 4). Maués propõe uma analogia entre ações de intercessores e xamãs.

Csordas, por sua vez, aponta que há limites para essas equivalências, pois “(...) é ostensivamente Jesus ou a Virgem Maria, e não o curador [no original, “*healer*”], que realizam as ações críticas. Tampouco é inteiramente exato dizer que os seres divinos estão agindo em uma capacidade análoga àquela do “espírito ajudante” do xamã” (Csordas, 1994, p. 100, colchetes meus). Na verdade, o pano de fundo comum proposto por Maués é uma tentativa de responder de forma mais corajosa e menos repetitiva à litania do sincretismo, da mistura.

Por meu turno, continuo a insistir que o assunto diz respeito ao “*discernimento*”. É comum que se repute a Ester o curandeirismo e a vidência. Ao “falar junto com” e “a partir de Deus”, ela neutraliza essas imputações. Não é difícil perceber que ela se “precauciona” da mistura no momento em que repete que é “*intercessora: um instrumento de Deus ou uma ponte entre Deus e as pessoas*”. O problema do “terceiro termo” torna-se vislumbrável por meio da obediência, um dos meios centrais da *imitatio Dei*, daquilo que conduz à santidade. Ester, por conseguinte, insiste que quem cura é

²¹⁶ A tematização da gratuidade do dom será empreendida no próximo capítulo.

Deus. A maneira como exorta aqueles que atribuem a ela um repositório de milagres é a própria atuação da “distinção”.

Caso pretendesse lidar com as visões de maneira prolongada, deveria ter estado em mais ministérios de oração, contudo, ao longo da pesquisa, só pude estar com o Grupo de Oração. Desse modo, peço ao(à) leitor(a) que atente para essa limitação do trabalho. A contribuição etnográfica de Csordas a respeito do problema é o resultado de suas perguntas a oitenta e sete intercessores acerca do modo como “(...) eles experienciaram os dons revelatórios da profecia, da palavra de conhecimento e discernimento, e especialmente as modalidades sensoriais em que experienciaram esses dons” (Csordas, 1994, p. 87). O que proponho não é tanto analisar as visões por meio de tais aspectos, mas tentar abordá-las de maneira que apontem em direção ao que tenho salientado desde o início da tese, isto é, ao “*discernimento*” e à “*abertura*”.

Noto que, tal como acontece com os católicos carismáticos da Nova Inglaterra, as visões aparecem sob a forma de “(...) fotografias mentais, frequentemente de uma pessoa ou situação, mas às vezes de uma parte afligida do corpo (...)” (Csordas, 1994, p. 89). Não é também o caso de me aprofundar nas questões relativas ao estudo da imaginação que subjazem à análise de Csordas, que combina uma abordagem semiótica da imagem, em sua função sógnica (cultural), com uma abordagem fenomenológica da imagem, enquanto “imediatidade presentacional” (fenomênica) (Csordas, 1994, p. 86).

A principal contribuição etnográfica de Csordas é assinalar que prevalecem, entre as modalidades revelatórias, as visuais. Estas, no entanto, abrangem também a visualização de objetos (Csordas, 1994, p. 88). A pergunta central diz respeito ao seguinte: aonde isso pode nos levar na análise? Penso que é fundamental que a resposta passe pelos “*atendimentos individuais*”.

4.6 O “*atendimento individual*”

Notamos acima que, no “*atendimento individual*”, foi possível realçar o caráter revelatório das visões. Na maioria das vezes, o “*atendimento*” era o resultado de um pedido do suplicante. Em algumas circunstâncias, o próprio Ministério de Oração solicitava à pessoa, devido a uma visão que acontecia em um “*atendimento*” mais breve. Ou seja, quando se orava por todos os que estavam no Grupo em determinada noite, um a um. Nesses momentos, não era possível partilhar devido ao contingente de pessoas que estavam presentes. Isso era deixado para depois. Uma pessoa era também levada a

ser atendida porque, mesmo ausente, “veio”, apareceu subitamente, nas orações diárias de algum(a) dos(as) “intercessores(as)”. Recorria-se ainda à “capela” quando uma pessoa desejava que uma terceira fosse atendida porque a última estava em apuros. Às vezes, pessoas que combinaram o “atendimento” levavam outras sem avisar previamente. Dependendo da circunstância, Ester diria que as orações semanais para algumas pessoas eram um “tratamento”. Este, tal como vimos no caso da jovem acima, não prescindia de recursos terapêuticos da medicina.

Na “capela”, já descrita no primeiro capítulo (ver nota de número 46), capítulo anterior e no início deste, as pessoas se assentavam em uma cadeira e ficavam com o ostensório, sobre um pequeno altar, a pouco mais de cinquenta centímetros da vista. A proximidade fazia com que o(a) atendido(a) ficasse face a face com a divindade. Perguntava-se se havia o desejo de partilhar aquilo que o afligia “diante de Jesus”. O tom da rogação era sempre ameno. O início do “atendimento” era precedido por esse pedido, ainda que nem sempre se quisesse atendê-lo. Ficava-se calado. A visão era antecedida pelo seguinte encadeamento, conduzido por Ester:

“Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. Senhor, Pai amado, Pai de misericórdia. Em nome de Jesus Cristo, pelo Espírito Santo, com a poderosa intercessão da Virgem Maria, São Miguel Arcanjo, Santo Padre Pio e do Santo Anjo da Guarda. Clamamos sobre ela[e]²¹⁷, em nome dela[e], o sangue do Senhor. Ela[e] se coloca diante da sua presença com todas as fraquezas, com todas as limitações. Venha em seu auxílio. Vem em socorro das necessidades dela[e]. Lava Senhor. Cura, liberta”.

Rezava-se uma Ave-Maria e, tão logo a prece terminava, as visões eram proclamadas pelos(as) “intercessores(as)”. Não há um termo que defina quem recebe a oração. Ninguém os chamava de clientes ou afligidos ou consulentes. Por esse motivo, uso o termo atendido, pois é o “atendimento” que é enfatizado. Ester sem cessar anunciava: “Vai ter atendimento para algumas pessoas”. Na verdade, salienta-se mais o problema que aflige alguém.

Nas próximas páginas, eu me voltarei a duas situações distintas do “atendimento”. A primeira diz respeito a um “atendimento”, o de Cátia, que põe em destaque aquelas exortações do Seminário. Ademais, o prolongamento das orações termina por nos conduzir às discussões que terão lugar no sexto capítulo, isto é, às problematizações acerca da materialidade. A segunda é atinente ao caso de Emily, um

²¹⁷ Diz-se o prenome da pessoa que está sendo atendida.

assédio severo do demônio. Essa circunstância torna saliente a maneira como a “*intercessão*” de Ester adotava uma camuflagem para que não houvesse manifestações do demônio na “*capela*” e, conseqüentemente, na “*sala*”.

A finalidade do que segue é deixar o(a) leitor(a) a par de algo crucial: a “*libertação*”, na oração, é trazida à baila como uma coisa que as pessoas “*precisam*” ou “*têm que ter*” através da Verdade, do serviço, do amor, do perdão e do louvor. Ter (ou precisar de) uma libertação é o que me permite insistir, em primeiro lugar, que o seu caráter salvífico não incide - como a literatura antropológica recente acerca do Cristianismo corretamente aponta - na inferência de que Deus aprioristicamente está “ausente” ou no além-mundo (Coleman, 2004; Cannell, 2006; Engelke, 2007). Em segundo lugar, é o que me deixa à vontade para indagar, como fiz no início do capítulo, se a “*libertação*” é um ritual.

“*Cátia, o demônio às vezes... não deixa a gente falar*”

O atendimento individual de Cátia foi o primeiro em que estive. Ocorreu em uma sexta-feira à noite, 26 de abril de 2013. O Seminário de libertação terminara dois dias antes. Na minha primeira partilha com Ester, na semana anterior, dia 19 daquele mês, eu pedira para assistir. Ester não opôs resistência, mas determinou que jamais citasse nominalmente o nome dos(as) atendidos(as). Além disso, sempre fez questão de dizer para as pessoas que eu estava ali porque acompanhava as orações para um “*trabalho*” que eu realizava.

Cátia, à época, começava o namoro com Júlio, de quem engravidaria posteriormente. Eles se conheceram nas proximidades de seus respectivos empregos. Ela tinha vinte e cinco anos e trabalhava como operadora de caixa registradora de uma loja que vendia artigos “a partir de R\$ 1,99”. Júlio, tal como o irmão Josué, trabalhava como motoboy em uma padaria. Cátia procurou Ester depois da pregação acerca do perdão que liberta, no dia 17 de abril. Ela chorava bastante naquela noite. Na reunião, não se conteve. Lembro-me que no dia 26, quando fui até a “*casa*”, os(as) missionários(as) aglomeravam-se na entrada, pois haveria Pastoral de Rua. Eu não iria. Entrei na “*capela*” com Cátia, Júlio, Josué e Ana.

Ester iniciou o atendimento. Falou com Cátia, que já estava sentada na cadeira: “*A gente deixa a pessoa sempre livre. Se você quiser partilhar... Mas se você falar que só quer oração, você não vai abrir a boca, e a gente vai rezar*”. Ester considerava que

era importante partilhar antes da oração porque dava uma *“direção, porque o demônio às vezes arma uma cilada na vida da gente: não deixa a gente falar, não é, Ana? O padre João Carlos sempre falava: ‘A partilha desvenda as ciladas do demônio na nossa vida’”*.

Cátia quis partilhar. Ela não sabia bem por onde iniciar, mas Ester a ajudou: *“Você me disse que tem muito que perdoar... Quem?”*. Cátia pranteou e mencionou o irmão. Ela tem dois filhos, uma menina e um menino. Ao longo da gravidez da menina, a mais velha, ela se desentendeu com a cunhada, porque a última fazia *“muita fofoca e provocação”*. O rancor de Cátia em relação ao irmão, que consumia imoderadamente bebidas alcoólicas, foi ocasionado pela indiferença dele acerca dos insultos que a esposa dirigiu para ela e para a sogra. Ester perguntou: *“Vocês moravam no mesmo quintal?”*. Cátia respondeu que não. Moravam na mesma rua.

A mãe de Cátia não visitava mais a neta, o filho e a nora. Esta proibiu a filha de cumprimentar e tomar a bênção de Cátia, sua tia. Depois da partilha, Ester disse: *“Nós vamos fazer uma oração de cura interior e vamos te aconselhar. Você tem que perdoar independente se ela [a cunhada] vai continuar ou não [a manter o desentendimento]”*. Ela notava também que Cátia não conheceu Júlio ao acaso: *“Foi porque Deus te ama muito e quer a tua salvação. Ele quer os cem por cento da sua família”*. Ester, antes de orar, *“discerniu”* que o irmão não conseguia se reaproximar dela devido ao

“medo. Sabe uma cilada do demônio? Então, dê o primeiro passo. Essa é a vontade de Deus. Senta só com ele e diz: ‘Eu te perdoo’. Entre quatro paredes só Deus sabe o que acontece. Depois, dá o segundo passo: se reconciliar com a cunhada. Vocês são parentes. Mesmo se não fosse, teria que fazer também com um estranho, em um ambiente de trabalho”.

Como venho insistindo, a irredutibilidade da aliança incide na qualidade comungatória do conhecimento. Tal qualidade é realçada nos verbos que conduziram as *“inspirações”* de Ester ao longo do Seminário: conhecer, servir, amar, louvar e perdoar. Verbos que, a meu ver, são *“precaucionais”*. A situação revigora igualmente a imagem de que uma relação torna-se visível porque é o resultado do que já está relacionado.

Não surpreende que, se a finalidade de Cátia era perdoar o irmão, ela deveria fazer isso inicialmente *“junto com”* e a *“partir de Deus”*. Quando estivessem a sós, sem a presença de outras pessoas humanas, apenas Deus saberia o que se passou na conversa. Ninguém descartava, no entanto, que o demônio permaneceria alerta à

tentativa da jovem. Era necessário que Cátia estivesse preparada para ser repelida pelo irmão e pela cunhada. Mesmo assim, não poderia recuar e teria de falar: *“Eu te perdoo. Eu te amo e quero viver bem com a sua esposa também”*. A enunciação de Cátia tinha a finalidade de dissipar o orgulho, uma armadilha do *“Inimigo”*. Ester pediu que, depois disso, trouxesse os dois para rezar:

“O seu irmão tem que ser liberto do alcoolismo. Tem o alcoolismo que é hereditário. Por isso, eu perguntei. E tem alcoolismo satânico que vem por causa de uma brecha que deu. Aí vem o Inimigo e escarnece daquela pessoa e destrói. O que a gente vai pedir pra [para] você fazer? Ser um instrumento pra [para] atrair seu irmão pra [para] Deus, pra [para a] gente conseguir rezar pra [para] ele”.

Há algo fundamental nas palavras de Ester. Mesmo que a salvação seja pessoal, isso se dá pelo modo como uma pessoa intercede pela salvação das outras. Na situação de Cátia, como ocorre com vários(as) atendidos(as) que buscam a oração, considera-se que é por meio dela que as outras pessoas encontrarão Deus. Ester definia sua *“intercessão”* da mesma maneira. Ela reportava a si mesma como um *“veículo, ponte ou instrumento”* de Deus.

A oração começaria, mas Ester fez questão de instruir Cátia acerca da maneira como a *“intercessão”* aconteceria naquele momento. Ela lançou mão da relíquia de São Pio. Cátia não conhecia o santo, assim Ester a orientou:

“Aquele santo ali [São Pio]. Ele tinha, igual a São Francisco de Assis e igual a Jesus Cristo, essas marcas [estigmas] aqui. Ele era tão próximo de Deus que se abriu [as feridas]. Ele tinha um paninho pra [para] estancar o sangue. Igualzinho às marcas de Cristo. São Francisco é a mesma história, então esse é um pedacinho de um paninho que ele forrava a mão. Saía o sangue e, na verdade, era o sangue de Cristo. São Pio era padre. É o pedacinho de um paninho que um padre amigo meu tinha e me deu um pedacinho. A gente pôs aqui [em um relicário] e é com esse paninho que a gente toca nas pessoas quando a gente reza”.

Antes de seguirmos adiante, é preciso sublinhar dois elementos cruciais. O primeiro é que a *“intercessão”* possui um caráter recursivo: vai desde o pedido de Ester para que Cátia interceda, passa pela maneira como Ester intercede pelas pessoas nas orações e como as orações mobilizam a intercessão de anjos, santos, santas e da Virgem Maria. A generalização do ato de interceder tem a ver com a propagação da ação quando se *“contam três”*, pois de início considera-se (*“discerne-se”*) que se é um

veículo, um instrumento de Deus. Em suma, interceder é algo que se faz “junto com” e “a partir de” Deus e a intenção é levar o outro, o(a) “irmão(ã)” para mais próximo do Pai.

O segundo é que a oração é feita com a utilização de “*sacramentais*”²¹⁸ que se interpõem (quase o mesmo que interceder) entre quem ora e quem recebe a prece. Alguns “*intercessores*” colocam a relíquia de São Pio no ombro da pessoa, ao passo que outros têm um terço envolvendo o braço e a mão quando se dirigem ao atendido. Outros ainda preferem usar a Bíblia. A utilização do sacramental tem a ver com o fato de que a graça de Deus está nesses objetos abençoados. Tornam-se uma forma de se “precar” contra a “contaminação”, além de expandir o ato de interceder, devido à bênção que os torna também um tipo de “veículo” ou de “instrumento”.

Ester começou a oração e clamou pela “*restauração da família*” de Cátia. Ela perguntou: “*Ana, veio alguma palavra pra [para a] Cátia?*”. A irmã mais nova respondeu: “*Eu via uma tempestade que estava se acalmando*”. Ester se reportou a Cátia: “*Eu vou te fazer uma perguntinha. Se você não souber, você vai perguntar pra [para a] sua mãe, e vai me dizer o que ela vai dizer: vocês já frequentaram alguma religião? Jesus me mostrou São Miguel Arcanjo*”. Cátia ressaltou que a família frequentava o Espiritismo. A mãe era quem os levava. O pai era católico.

Ester asseverou: “*Sua família [es]tá bagunçada por causa do Espiritismo. A gente vai fazer o quê? A gente vai começar por você. Vai ter que ter libertação*”. Ademais, sorriu e disse para Cátia: “*Você não cairá*²¹⁹ *ou entortará. Vai ter uma libertação sem cair. É preciso libertar por quê? Quando vem São Miguel, é porque o negócio é espiritual. Você ia, te deram água pra [para] você beber. Você tem que ser purificada, nada que a água-benta não resolva*”.

²¹⁸ Os sacramentais são, em geral, os objetos litúrgicos (altar, cálice, alfaia, estola, corporal, sanguíneo etc.) e os objetos que os adeptos portam (crucifixos, terços, medalhas, relíquias). Os sacramentais, no entanto, são também as orações pelas quais se abençoam os bens (água, alimentos, roupas, imagens, fotos, documentos com fotos), lugares (casas, local de trabalho). Por esse motivo, tornam-se “*bentos*”. Na verdade, os objetos litúrgicos, os objetos religiosos que se porta consigo e os bens são “*bentos*” e/ou “*consagrados*” porque devem receber a bênção sacerdotal. À medida que são “*consagrados*” a Deus, repelem as tentativas que o Diabo pode fazer para usá-los. Em geral, as pessoas pedem que o padre, o único que pode consagrar, torne bentos suas relações. Ele abençoa namoros. Nos sacramentos está o próprio Deus, tal como ocorre com o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Confissão (ou a Reconciliação), a Ordem e o Matrimônio. No sacramental não está Deus em si, mas a sua bênção. Em suma, a eficácia do sacramental depende da “*abertura*” do fiel para a ação de Cristo contida no sacramental. O Sacramento é eficaz em si (Deus é); o sacramental, não (Deus está). Veremos, no sexto capítulo, que a possibilidade de Deus “*estar em tudo*”, em objetos e pessoas, é uma das motivações que me levaram, desde a Introdução, a insistir na hipótese do mundo “aberto”.

²¹⁹ O verbo “*cair*” tem o sentido de “*manifestar*” a presença do demônio. Em outros momentos, “*cair*” é “*Repousar no Espírito*”, é “*cair em uma cilada do demônio*” e, por fim, concerne às quedas inevitáveis ao longo da “*caminhada*” porque os humanos são fracos.

Cátia, depois de ser inquirida por Ester, contou que estava para deixar o emprego. Quando chegava ao local, não conseguia permanecer. Isso se acentuou desde que começou a frequentar o Grupo de Oração. Na loja, sentia falta de ar e se incomodava com uma colega de trabalho que *“não pode entrar em Igreja nem chegar perto de cemitério. Se ela entrar no cemitério, ela fica com um negócio no corpo. Às vezes, dá a impressão que ela [es]tá atrás de mim, mas quando eu viro não tem ninguém. Toda vez que eu vou isso acontece”*.

Ela esmiuçou, além disso, que teve um pesadelo com a essa mesma colega. Cátia andava do trabalho até sua casa. Assim que chegou perto da residência, encontrou a colega, mas não a via. Deparou-se com ela metamorfoseada em um demônio que começou a correr atrás dela. Refugiou-se na casa da cunhada com quem brigara, e o demônio não atingiu a finalidade de entrar na residência.

O sonho a afligiu. Não sabia o que fazer. Ester *“discerniu”*: *“Tem que ter libertação. Seu sonho? Rezar o Terço porque o demônio tem horror ao Terço. É uma oração poderosíssima. Por isso, é difícil rezar o Terço”*. Ela aconselhou Cátia a procurar outro trabalho, a enviar currículo, enquanto permanecia no atual. Ela deveria sair quando lograsse um novo local. E a admoestou: o *“demônio cutuca a gente pra [para] deixar o serviço [o emprego]”*.

Ester perguntou se Cátia ia às missas aos domingos, mas ela não tinha feito a primeira Comunhão e não ia à missa. Ela pediu que Cátia fosse à celebração e que na semana seguinte levasse os familiares ao Grupo. Ester começou a encerrar o atendimento e disse que posteriormente falaria para Cátia como ela deveria *“renunciar àquilo que deram de comer, beber [no Centro]. Vai lembrar de presente, de coisas que você ganhou, de roupas que você usou”*.

Cátia recordou que um dos motivos que a levou a brigar com a cunhada foi uma calça que ganhou no Centro Espírita. A cunhada apossou-se da calça. Cátia quis recuperar a peça, e a briga teve início. A peça de roupa, todavia, não era uma das suas preferidas. Ela admitiu inclusive que poderia tê-la dado. Ester novamente a orientou:

“Tem alguns objetos que dão com o demônio grudado, junto. Se você tiver muitos objetos [vindos do Espiritismo], então é muitos objetos que ele [o demônio] tem. Eles são espirituais [os demônios]. Eles ficam grudadinhos. Cada vez que você veste aquela roupa... Você sente uma dor, um mal-estar. Você fica mal-humorado. Isso acontece por quê? Porque você [es]tá com aquela roupa que tinha aquele demônio junto. Nós somos pessoas, mas [es]tá grudadinho, junto. Por isso que a gente chama de contaminação e por isso que a gente fala

lixo pras [para as] coisas consagradas. Joga fora porque é tudo consagrado ao mal. Não dê para ninguém. É feito um ritual aonde todos os objetos recolhidos são consagrados ao mal. É a mesma coisa que você levar uma roupa ao padre Felipe e pedir pra [para] dar a bênção [a oração que sacramenta] de Deus, junto com aquela bênção vem cheio de coisas boas pra [para] aquela pessoa, aquela casa. Lá, é a mesma coisa, só que é o mal”.

Ester asseverou que Cátia deveria permanecer atenta à procedência daquilo que era ofertado. Era fundamental Cátia se desfazer, caso os tivesse, de gnomos, Buda, roupas providas do Centro Espírita. Ester concluiu: “*Não pode dar brecha nenhuma pro [para o] outro [o demônio]*”. O atendimento terminou e retornei para casa. Já passava das dez horas da noite. Cátia voltaria à “*capela*” duas semanas depois. A forma como Ester qualifica a modalidade pela qual os objetos são ofertados é crucial para a análise que empreenderei no sexto capítulo. Por ora, é preciso não negligenciar que uma coisa/objeto pode chegar até uma pessoa com algo junto, desde que esteja consagrado ao demônio ou a Deus.

“O demônio faz você escutar e ver outra coisa, com outros olhos”

Cátia retornou na noite de 10 de maio. Além de Ester, estávamos na “*capela*”: Ana, Júlio e eu. Ester recordou os “*passos*” que Cátia deveria ter dado, mas ela ainda não havia falado com o irmão nem buscado a catequese. Ester reconheceu como era difícil, mas ponderou: “*A pessoa que conhece Jesus é que deve pedir perdão para atrair a outra para Jesus*”, não importando se a primeira sofreu a agressão da segunda. Cátia e Júlio deveriam, segundo Ester, se casar.

Ela iniciou a oração. As visões se sucederam. Ana: “*Eu vi Nossa Senhora de Guadalupe*”. Ester pergunta: “*E o pai dos seus filhos?*”. Cátia respondeu: “*Morreu*”. Na verdade, quem veio a falecer foi o pai do segundo filho de Cátia. Quando o menino tinha apenas seis meses, o homem foi assassinado pela polícia enquanto assaltava um banco. O pai da primeira filha vivia no estado da Paraíba.

Ester proclamou que Jesus pediu para que Cátia trouxesse os filhos para orar para a “*quebra de maldição, cura de traumas*²²⁰”, pois as crianças escutaram tudo

²²⁰ Nessas orações, as imprecensões são distintas: “*Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. Senhor, Pai amado, Pai de misericórdia. Em nome de Jesus Cristo, pelo Espírito Santo, com a poderosa intercessão da Virgem Maria, São Miguel Arcanjo, Santo Padre Pio e do Santo Anjo da Guarda. Clamamos sobre ela(e), em nome dela(e), o sangue do Senhor, clamando sobre ele(a) o teu sangue preciosíssimo sobre a família dele(a), a pessoa dele(a), toda a linhagem de antepassados, os pais, os*

quando “*estavam na barriga, quando nasceu e até hoje*”. Ester ressaltou, então, que era preciso trabalhar com a “*cura interior*”. Caso contrário, o menino “*crescerá com medo e raiva de polícia*”.

Cátia contou que no fim de semana anterior a cunhada foi até sua casa, onde vivia com os pais, mas não falou com ela: “*Sabe quando você sente aquela risada que a pessoa [es]tá querendo debochar?*”. Ester e Júlio a dissuadiram. A primeira afiançou: “*O demônio é muito astuto. Às vezes, ela até queria se aproximar. Daí ele faz você escutar e ver outra coisa, com outros olhos. Aquilo que eu falei no Grupo: ‘Você passa, e eu converso com o Ypuan outra coisa’. Daí você olha: ‘[Es]Tá cochichando de mim’. Se nós rimos: ‘[Es]Tá rindo de mim’*”.

Cátia se convenceu que aquilo ocorreu para que ela ficasse com raiva e não falasse com o irmão: “*Veio isso na minha cabeça*”. Ester complementou: “*O que Deus mais quer é que você se reconcilie com o seu irmão. O que o Diabo mais quer é que você não se reconcilie. Aí é que está a questão: eu faço a vontade de Deus ou a vontade do mal?*”. No caso de Cátia, o sorriso provocava o mal-estar devido à briga que tivera com a cunhada. É, por assim dizer, no encontro entre o possível sarcasmo contido no riso e a primeira dissensão que o demônio age. O perdão e a reconciliação impedem que o maligno encontre uma “*brecha*” em um olhar ou um sorriso.

Ester, novamente, insistiu nos passos que Cátia deveria dar: pedir perdão ao irmão, procurar a catequese, se desfazer dos objetos que vieram do Centro Espírita e tentar levar os familiares ao Grupo. O atendimento acabou. Despedimo-nos.

avós, bisavós, tataravós, quarta, quinta, sexta, sétima e oitava geração de antepassados, Senhor, quebrando todo o mal, quebrando toda a maldição feita, toda a maldição dita, toda a corrente do mal, todo o caminho desviado. Que o Senhor visite cada geração. Nós pedimos a cura e a libertação”. Haveria muito a ser dito a respeito dessa forma de desdobramento da cura interior, isto é, da “*libertação*”. Na literatura, a questão aparece sob as rubricas da “*cura de memórias*” (Csordas, 1994) e da libertação dos “*demônios geracionais*” em um grupo de oração de católicos carismáticos na cidade de Porto Alegre/RS (Steil, 2006). A discussão foge do nosso escopo, mas não posso deixar de notar que a “*cura de gerações*”, ou de “*jugo hereditário*”, é também de “*maldições*” que são transmitidas inter e intrageracionalmente. Estas podem ser o resultado de palavras lançadas por um não parente, mas que se aderem ao antepassado. Os descendentes são capturados pelo que foi lançado. Algo malfazejo lançado em alguém pode ficar em uma família por várias gerações. Em geral, as pessoas amaldiçoam umas às outras quer por meio da palavra na família, no trabalho, no nascimento, na gestação etc., quer por meio da oferta de objetos consagrados. O aspecto fundamental é que a maldição cria “*brechas*” para o demônio, logo a oração pela “*cura de gerações*” deve fazer que a “*libertação*” venha por meio do perdão. As pessoas são reconciliadas com os antepassados, ascendentes e colaterais, em lugar de se autonomizar por meio da ruptura com todos eles (ver nota de número 137 *supra*).

“Quando a gente não sabe... Lixo!”

O terceiro atendimento de Cátia aconteceu na noite de 24 de maio de 2013, uma sexta-feira. Além de Ester, encontravam-se presentes Josué, Júlio e Ana. Na quarta-feira, tinha chovido bastante. Cátia não foi à reunião do Grupo. Naquele íterim, desde o último atendimento, foi demitida porque se ausentou do trabalho, não justificando as faltas. A situação na família de Cátia, repetiu Ester, “*só agrada ao Diabo. Deus liberta através do perdão*”. A moça disse que ainda não tinha falado com o irmão, mas fora à missa.

A oração foi iniciada. Ana teve a seguinte visão: “*Jesus me mostrou uma blusinha de alcinha vermelha*”. Ester perguntou se ela tinha alguma blusa com essa cor. Cátia disse que sim, que possuía duas: uma comprou; a outra não se recordava como adquiriu. Ester falou que ela deveria jogar fora a que ganhou. A visão de Josué foi a que segue: “*Senti uma dor no pulso*”. Cátia afirmou que não sentia dor no pulso, mas falta de ar. Ester indagou se havia alguém na família de Cátia com dores. Ela replicou que a mãe sentia dores em um dos braços. É comum que uma visão não seja para a pessoa que está sendo atendida, mas para alguém que não está ali. Ester proclamou a visão que teve:

“Eu via Nossa Senhora Aparecida com uma luz em volta dela. De repente, ela pegou algo e apontou pro [para o] rapaz [o irmão de Cátia] e começou a soltar como se fosse um jato de água, brilhante. Como se [es]tivesse dando um banho... Deus falou que você [es]tá descobrindo um caminho, que você ainda vai descobrir coisas lindas nessa comunhão”.

Cátia retornou à “visão” de Ana e recordou que a filha também ganhou uma blusa de alças vermelha de uma das vizinhas, que a enviou por meio da mãe. Ester voltou a insistir: “*Quando a gente não sabe... Lixo! Na dúvida, tem que ter o excesso de zelo. Jesus mostrou que tem alguma coisa espiritual trabalhando. Essa falta de coragem. Essa falta de ar*”. O atendimento foi menos prolongado e, novamente, Ester insistiu que Cátia tivesse coragem de falar com o irmão. Cátia, posteriormente, conseguiria. Ela engravidaria de Júlio, mas o relacionamento findaria, para o desgosto do rapaz. Cátia deixaria de frequentar o Grupo pouco antes do final de 2013. Outra vez mais, é à renitência dos objetos nas visões que gostaria de me remeter. Além da “precaução” ser possível através das ações que os verbos supracitados (conhecer, amar,

servir, louvar e perdoar) ensinam, há outro tipo de “precaução”: a que deve ser observada quando algum objeto é dado.

Cátia deveria perdoar a cunhada e o irmão, mas ao mesmo tempo renunciar ao que ofereciam no Centro. Aqui reside um problema mais geral, visto que perdoar é renunciar às dissensões que o demônio alimenta. Ao mesmo tempo, renunciar a um objeto “*consagrado*” ao mal é sucedido pelo perdão. Este deve ser dado ao provável agressor. Em qualquer um dos casos, o agredido deve tratar com piedade quem o agrediu direta ou indiretamente. Em suma, esse conhecimento, que é conhecer a “*Verdade*” (Deus), é uma forma de interceder. Passemos agora a Emily.

“Emily, o que te traz aqui?”

A porta corrediça da “*capela*” foi aberta na noite de 23 de outubro de 2013. No interior, estávamos Ester, Graziela, Júlio, Josué e eu. Ester perguntou: “*Seu nome é?*”. A jovem responde: Emily. Com a voz bem macia, Ester fez outra indagação: “*Emily, o que te traz aqui?*”. A jovem enfermeira, que pediu a oração individual depois do encerramento de uma reunião do Grupo, disse que contaria de maneira breve o que estava se passando consigo. Ela tinha trinta anos e era solteira, algo que a incomodava. A cor da sua pele era branca; os olhos, azuis; e o cabelo, descolorido. Emily partilhou o que segue:

*“Eu namorei muito tempo com um cara que frequentava... Não era Centro Espírita. Na verdade, era uma coisa mais pesada. Era Umbanda. Eu cheguei a frequentar com ele meio que pra [para] agradar. Depois que eu terminei com ele, eu sempre tinha alguma coisa, mas, ao mesmo tempo que eu terminei com ele, eu comecei a frequentar a missa de cura e libertação”.*²²¹

Emily diz que começou a se sentir bem com as idas à missa, porém uma série de infortúnios começou a assolá-la no trabalho e nas relações amorosas: “*No meu trabalho, eu subo de cargo e acontece alguma coisa. Eu levo uma bronca. Todo relacionamento que eu começo não dá certo por algum motivo, até mesmo por mim. É um bloqueio meu de medo. Eu não sei se isso tem a ver, mas eu sei que ele fez trabalho em cemitérios*”. Ela recordou que depois do término do namoro um amigo em comum recebeu uma

²²¹ A ida às paróquias da região faz com que, no Grupo de Oração, muitas pessoas se conheçam porque se entrecruzam nas missas.

mensagem enviada pelo correio eletrônico (um “*e-mail*”), na qual o ex-namorado dizia que iria para o “*cemitério fazer um trabalho*”.

Emily relatou que naquele mesmo dia, o do atendimento, ocorrera algo incomum: um prato “*explodiu*” na sua mão quando tentava tirá-lo do armário. Ester, dada a sua experiência nas orações, procedeu da seguinte maneira: “*Emily, você vai falar assim, agora, pra [para] Jesus, que [es]tá aqui... Você é católica, né [não é]? Emily replicou: “Eu sou muito católica”*. O muito a que ela se refere não é tomado ao pé da letra pelos(as) “*intercessores(as)*” que estavam na “*capela*”. A moça enfatizou que toda quinta-feira ia à “*missa de cura e libertação*”, celebrada por um padre famoso, mas não ia aos domingos, o que é um pecado mortal. Meus amigos, que se dizem católicos(as), consideram essencial a celebração dominical, pois é o Dia do Senhor.

A negativa da jovem, que neste dia da semana trabalhava como cuidadora em domicílio (“*home care*”), foi sucedida de um comentário que arrancou sorrisos de Ester e Graziela: “*Eu prefiro ir à missa do padre Ramiro porque é mais forte*”. Ester a exortou: “*Não tem nada disso, o poder da missa é igual*”. Emily foi informada dos horários de várias missas que ocorrem aos domingos nas paróquias da localidade onde trabalha.

Ester pediu: “*Emily, você vai fazer agora uma oração espontânea diante de Jesus. Você fala o seu nome todo. Renuncio a todo o mal, a todas as insídias de Satanás na minha vida e te aceito, Jesus, como meu único Senhor e salvador. Obrigada, Senhor*”. A oração de renúncia não chega a ser uma promessa solene, um juramento, contudo possui uma propriedade vinculativa com a divindade. Permanece-se face a face com Jesus Sacramentado no ostensório. Ester atuava como a “*intercessora*” que criava uma trilha para a execução da oração. Ela iniciou: “*Eu, Emily Gonçalves, renuncio a toda obra do mal [ela gagueja] na minha vida, a todas as insídias de Satanás na minha vida...*”. Ester fez mais uma interrogação: “*Você sabe rezar o Creio [Credo²²²]?*”. Emily respondeu afirmativamente e iniciou, mas a gagueira que ela tivera na primeira oração ficou ainda mais intensa no Creio.

²²² A declaração do Credo, ou profissão de fé, é a que segue: “Creio em Deus Pai, todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra; e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor; que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria; padeceu sob Pôncio Pilatos; foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos Céus; está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo; na santa Igreja Católica; na comunhão dos Santos; na remissão dos pecados; na ressurreição da carne; na vida eterna. Amém”.

Josué e Júlio demonstravam desconforto. Júlio esfregava a mão contra o peito. A expressão era de angústia. A maneira de conduzir Emily era bastante cuidadosa. O acompanhamento para o caso dela iniciou com essas recitações. O propósito consistia em observar a severidade do assédio do demônio. A variação dessa intensidade levava a pessoa a ser orientada a procurar um sacerdote. Indicava-se principalmente o padre Felipe devido à sua “*unção*” para conduzir a oração de “*cura e libertação*”, porque era missionário, atendia individualmente e pela maneira como Ester considerava que a “*intercessão*” do leigo não poderia se sobrepor à de qualquer sacerdote.

Emily começou, e a voz embargou: “*Creio em Deus Pai, todo-poderoso, Criador do céu da terra... Ah, eu não consigo*”. Ester diz: “*O que es[tá] acontecendo? Você vai conseguir*”. Emily aparentava alguma consternação: “*Não sei... Travou*”. Ester a auxiliou enunciando algumas partes dessa breve declaração, de maneira que Emily as completasse. A incompletude da enunciação foi “*discernida*” por Ester: “*Realmente, esse rapaz fez uma maldadezinha com você, mas vai passar*”.

Não posso deixar de sublinhar que à proporção que Ester conduzia Emily a “falar junto com” e “a partir de” Deus a dificuldade em completar o Creio se evidenciava. Essa é uma das formas de “*luta espiritual*” que se estabelece sempre que o ato de enunciar algo implica a colisão entre “*brecha*” para o demônio e “*abertura para Deus*”. Ester, enquanto “*intercessora*”, lutava por Emily, que ainda não tinha o “*discernimento*”. A agudeza da condição de Emily evitava que os(as) “*intercessores(as)*” rezassem. Pedia-se que ela o fizesse. Havia, assim, uma inversão estratégica: ela rezar precipitaria, digamos assim, o próprio modo que a “*intercessão*” do Ministério de Oração deveria se desdobrar. Considerando o insucesso de Emily, Ester pôs-se a inquiri-la acerca do tempo que não se confessava. Emily contou que não o fazia. Ester e Graziela recomendaram que ela se confessasse, pois não havia confidenciado que frequentara o Espiritismo.

A preocupação de Emily com a Confissão residia no julgamento e na autocondenação ou condenação pelo padre, porém a neutralização dessa ação maligna acontece no amor, na reconciliação, o que Ester rapidamente sugeriu:

“Emily, você não será julgada. Você será amada. Da mesma forma que você [es]tá vindo até nós para colocar diante de Jesus, que está aqui, você vai colocar diante do sacerdote o seu arrependimento pra [para] ele te libertar de tudo isso que você passou. E, a partir daí, ter um novo contato com Deus, um novo convívio. Você vai renascer”.

Emily não escondia a raiva que sentia do ex-namorado. Recebeu mais uma orientação. Graziela interveio: *“Não tenha raiva, mas reze por ele, pra [para] que Deus te dê essa libertação. Perdoe. Aí as coisas vão entrando nos eixos. Você não vai nem lembrar dessa raiva dele. Vai passar. Talvez, na sua primeira Confissão, ainda sinta alguma coisa. Deus vai curando, vai tratando de você. Basta você dar esse passo”*.

Pedi-se que ela retornasse, de modo que o atendimento prosseguisse. Antes de ir, Emily ouviu a seguinte sentença de Ester: *“Não tenha medo de seguir Jesus”*. Ela despediu-se de nós. A sequência do atendimento de Emily, conforme Ester, foi a seguinte: fez-se a oração necessária para dar a *“direção”*, o aconselhamento, ou seja, a necessidade da Confissão. Ester perguntou se *“veio alguma coisa”* (uma visão) para Júlio, para mim e para Josué. Apenas Graziela teve uma visão: *“Veio para mim que o amor... Jesus mostra o amor que ele tem com a gente. Pra [para] ela vir aqui hoje, foi pelo amor de Deus”*. O fato de Ester me perguntar, passado algum tempo da pesquisa, se eu tinha alguma visão no momento em que os atendimentos aconteciam, era sempre replicado negativamente por mim. Eu não tinha visões.

Ester confirmou que o *“caso dela é de macumba mesmo, feita...”*. Fiquei intrigado por todos terem tido a sensação de que ela manifestaria, cairia. Não percebi isso em momento algum. Minha falta de acuidade contrastava com a angústia de Júlio, que sentia o corpo enrijecido, mas não conseguia pedir ajuda: *“A mão não saía daqui [do peito]. Eu querendo gritar a Graziela”*. Josué disse: *“Eu vi. Eu pensei que ele [es]tava chorando”*. Ester sorriu e falou: *“O Senhor aqui [Jesus Sacramentado no ostensório], e você ia chamar a Graziela por quê?”*. Josué: *“Eu não [es]tava conseguindo”*. Graziela descontraidamente fez um gracejo: *“Eu, não! [Es]Tá achando que eu tenho forças?”*. Finalmente, fiz uma indagação: *“Por que ela não conseguia falar o Creio?”*.

Ester respondeu que provavelmente Emily manifestaria, ou cairia, se fosse ao padre Felipe. O fato de ter gaguejado quando rezou o Creio foi o que impeliu Ester a não insistir na oração:

“Ela podia cair aqui. Ia dar trabalho. Eu vou trabalhar amanhã cedo; a Graziela, também. Então, tem três anos que não se confessa. [Es]Tá indo e, provavelmente, [es]tá comungando. Não pode nem falar nada. Daí, ela confessa, regulariza a situação dela; depois, ela volta de novo. Reza de novo. Reza mais um Creio. Na hora que ela conseguir, reza um Pai Nosso. Se engasgar o Pai Nosso, é bispo. Não conseguir falar ‘e não nos deixei cair em tentação, mas

livrai-nos do mal', é bispo [Não conseguir recitar essa passagem do "Pai Nosso" indicaria um caso de exorcismo]".

Por esse motivo, Ester não “*cutuca*”, não provoca, o demônio, o que é um estilo do seu atendimento, uma maneira de conduzir a oração. O desdobramento de um atendimento se dá por uma comunicação sutil entre os(as) “*intercessores(as)*”. Um mero olhar dava o tom de uma provável reação de Emily. Graziela considerou que ela teria “*alguma coisa*”.

Dadas as condições de Emily era preciso, portanto, que todos fizéssemos uma oração antes de Jesus ser trasladado para a teca, com o propósito de neutralizar as consequências malfazejas, para todos que estavam na “*capela*”, da “*contaminação*” que ela acumulava. O problema geral, nessas situações, diz respeito à renovação imediata do vínculo com a divindade quando se está contiguado, mesmo que momentaneamente, com algum ente maléfico. Na oração, pede-se, entre outras coisas: “*Lava-nos, Senhor. Livra-nos com o Teu sangue de todo o mal e toda a contaminação*”. A dissuasão da proximidade maligna é feita por meio de uma purificação que reafirma outra relação: a proximidade com a divindade. Deixamos a “*capela*” e despedimo-nos.

“*Eu tô precisando de discernimento*”

Na noite de 30 de outubro de 2013, Emily voltou à “*capela*”. Carla juntou-se a Graziela, Ester, Júlio e Josué na “*intercessão*”. Em seu retorno, a jovem inicialmente contou que rezou pelo ex-namorado, de quem reconheceu que ainda gostava. Depois de sair da missa, por volta das sete horas da noite, ela recebeu inúmeras mensagens do rapaz por meio de um aplicativo para telefones móveis que envia mensagens eletrônicas instantaneamente: o *WhatsApp Messenger*. Ele estava embriagado, o que coincidia com a “*coisa estranha*” que ela sentiu enquanto rezava por ele durante a celebração: “*Não sei se isso tem a ver. Na hora, eu relacionei uma coisa à outra. Eu não sei o que eu peço. Se eu peço pra [para] ficar, se eu peço pra [para] não ficar com ele. Eu tô [estou] precisando de discernimento*”.

Emily “misturava” o desejo pelo namorado com as orações. O excesso de continuidade devia dar lugar à indispensável distinção: o namorado e o romance eram a contingência; a “*cura e a libertação*”, necessidades. Ester foi precisa a respeito do “*discernimento*” de que Emily dizia precisar: “*Continua rezando. Deixe ele [o*

namorado] lá. Não vai misturar, se não vai arrumar mais encrenca”. Emily, entretanto, não se convencia: “Talvez, eu penso que uma coisa liga à outra. Às vezes, eu tô [estou] um pouco chateada e acabo trazendo uma coisa pesada para mim mesma”. Ester rebateu:

“É isso que eu estou falando. Vamos, primeiro, cuidar de você, da parte espiritual; depois, da parte afetiva. Daí Deus vai encaixando o quebra-cabeça. Agora você tem que confessar os seus pecados e confessar que você procurou o Ocultismo, que você não quer mais, que você se arrependeu. Conta lá se você fez alguma oferenda, se você levou alguma coisa em algum lugar, se você deu...”

Emily se antecipou: “Eu subi num lugar bem feio, onde tinha um cara vestido de preto e cheio de vela. Ele pediu pra [para] escrever tudo o que eu queria de bom pra [para] mim e enterrar lá. Escrevi tudo de bom: felicidade, paz, saúde. Eu escrevi as coisas boas”.

Ester, além de avisar a Emily que não faria a oração devido à ausência da Confissão, explicitou algo capital: “Isso é um tratamento. As pessoas são curadas assim. Você precisa da libertação, Emily”. Carla, “intercessora” do padre Felipe, também estaria na Paróquia quando ela fosse. Emily trabalhava perto do local.

A “libertação”, no caso de Emily, é, entre outras coisas, apresentada como um tratamento. Não devemos concluir que Ester estivesse afirmando que “precisar da libertação” consistia, tal como apontei no início do capítulo, em um evento ritual. Mesmo que haja a possibilidade de falar de um procedimento terapêutico, não é possível deduzir que a “libertação” se conclua quando o tratamento finda. Dá-se o contrário. No caso de Emily, como em todos os outros, a “libertação” tem a ver com a entrada no “seguimento de Cristo”, na “caminhada”. A situação dela realçava, no entanto, o grau do assédio do demônio, mais marcado do que nas situações de Sônia e de Cátia. A qualidade do vínculo de Emily com o Ocultismo, além ter que dar lugar à vinculação com Deus, é que determinava a maneira de enfrentar o demônio.

A “libertação” não acontece simplesmente pela ação do “intercessor”, que não realiza um “ritual” porque não se trata, entre outras coisas, de uma situação extraordinária. Tampouco concerne a uma operação prática que, ao “recriar/livrar a pessoa”, reafirma as preeminências cognitivas, emancipadas e abstratas de uma ordem social transcendente ou das operações simbólicas de uma dada cultura. Ademais, a construção de uma ordem social e a feitura de operações simbólicas reafirmam, como disse anteriormente, a coincidência com a ênfase protestante na supressão da

materialidade no que tange à relação com Deus, que se tornou cada vez mais interior. Ou seja, ambas convergem para a emancipação em seu sentido euro-americano, para a magnificação da subjetividade/liberdade dos(as) analistas e dos fiéis.

A “*libertação*”, contrariando essas premissas, não é um ritual. Vai ao encontro da vinculação, do compromisso, da aproximação de cada vez mais forte com Deus, realçando um conhecimento de outra ordem: o de “*comunhão*”. Não surpreende a insistência de Ester, que só rezaria sob as seguintes condições:

“Depois que você chegar aqui e falar: ‘Eu confessei e eu fui à missa e eu comunguei. Antes disso, só você que vai falar com Jesus, e nós vamos ficar rezando. Por que isso? Porque é necessário. Isso faz parte da cura. Tem que ter o teu querer junto com o querer de Deus e aí você ser liberta. Daí tem você ser liberta através da Confissão; através da Comunhão; depois, você vem pra [para] ser liberta através do louvor. São passos que têm que ser direcionados. Por enquanto, você vai rezando. A gente vai rezar, sim. Mas a imposição de mãos só vai fazer depois que você confessar”.

Pediu-se, tal como ocorrera na semana anterior, que ela fizesse uma oração de renúncia e, em seguida, o Creio. Ester pronunciou, e Emily repetiu: *“Eu, Emily Gonçalves, renuncio a Satanás, a todas as suas obras, a todas as suas insídias, na minha vida. Eu renuncio àquele homem de preto. O que ele me pediu”.*

Ester interrompeu o encadeamento pronúncia/reiteração (redizer): *“Fala o que ele te pediu”.* Emily desfiou: *“Ele me pediu para que eu colocasse todas as coisas que eu queria muito na minha vida num papel branco, e jogasse lá no meio daquelas velas”.* A sequência foi retomada: *“Eu renuncio a isso, Senhor, porque eu sei, hoje, que todas as coisas boas que eu quero só podem vir de Ti. Aquele homem era o mal. Eu renuncio ao mal na minha vida”.*

Ester voltou a pedir que Emily rezasse um Creio. Ela começou, mas voltou a gaguejar no momento em que deveria declamar *“Creio no Espírito Santo”.* Ester a assistiu. Todos sorriram e notaram que houve uma melhora. O suspiro de Emily era profundo. Ester assinalou: *“Da próxima vez, depois da Confissão, consegue”.* Emily questionou-se acerca do que acontecia, mas Ester reafirmou: *“Você está passando pela libertação. Isso é comum”.* A ausência de concretização da promessa de se confessar tornava evidente também o modo como o “*Inimigo*” tentava impedir que a jovem se “*libertasse*”. O atendimento naquela noite terminou.

Emily retornaria duas semanas depois, no dia 13 de novembro de 2013, com a Confissão realizada. Finalmente, a oração aconteceu. Graziela a presenteou com o seu

terço: *“Toma que é bento”*. Aquele seria seu último atendimento na “capela”, a despeito de confirmar seu retorno na semana seguinte. Na oração os(as) “intercessores(as)” sentiam que algo os(as) empurrava para trás, além de dores de cabeça e palpitações. As visões foram breves porque se suspeitava que ela poderia manifestar. Seu corpo deu uma “tremidinha”, o que foi notado por todos nós: Carla, Ester, Graziela, Júlio, Josué e eu. Ester considerava que ela ainda *“precisava de libertação. Ela tem que ter compreensão. Agora que ela es[tá] caminhando, ela vai conseguir mais libertações. Pode ser até com lágrima”*.

Não se soube ao certo quais “libertações” Emily conseguiria, mas o fato de Ester enunciar a “libertação” no plural é que me deixa à vontade para asseverar, outra vez mais, que ela não é um ritual, não se restringe à expulsão ou afastamento de demônios, e é também indefinida: sem encadeamentos ou fases sucessivas, ordenações, estados cambiantes etc... Isso tem a ver com algo central: se meus amigos dizem que Deus é insondável, minha aliança com eles me leva a dar crédito a tal inferência. Coloca o desafio de escapar de conceptualizações canônicas na disciplina que obscureceriam esse aspecto fundamental de suas vidas e manteriam a capacidade de diferir sob o controle do(a) analista. No capítulo anterior, assinalei que Ester afirmou o segue: *“O caminho que Deus usa pra [para] curar só Ele sabe. Às vezes, uma porta bate, e a pessoa é curada. De repente, a pessoa dá um espirro... ‘Nossa, eu preciso parar de usar droga’...”*. Emily regressaria apenas em 2014, mas quando o fez não requisitou o atendimento. Foi apenas à reunião do Grupo. Todos concordaram que ela estava *“muito contaminada”*. Ester a considerou *“bem confusinha”*.

As duas situações exibidas nas últimas páginas são maneiras de desdobrar as relações entre entes que já estão relacionados. Na verdade, não há uma única pessoa que chegue ao atendimento sem evocar uma pletora de relações. O montante de atendimentos dos quais participei ultrapassa a atenção que poderia ser destinada a eles. Desejo, no entanto, afirmar que há algo fundamental nas visões: a persistência de imagens nas quais são visualizados objetos. Vimos acima coisas tais como roupas, comidas, água, utensílios de cozinha, bebidas alcoólicas etc., que não podem ser tomados meramente como uma superfície material passiva, onde se inscreveriam significados culturais ou representações sociais imateriais. Há, além daquilo que é visualizado, os sacramentais. É preciso ainda realizar algumas ponderações a respeito disso, o que farei no sexto capítulo.

* * *

Iniciei o capítulo me remetendo à “casa”, de maneira que a “sala” e a “*capela*” deveriam tomar a nossa atenção como os lugares que tornaram a pesquisa possível. Nas páginas seguintes, já dentro da “sala”, realcei as atividades do Grupo. Não desejei perder de vista a centralidade da “*libertação*”. Não era possível me desviar, partindo da “sala”, de interrogar se estávamos tratando de um ritual ao longo das reuniões do Grupo. Fui em direção a duas instâncias refratárias à ritualização: o Seminário e às aflições de Sônia, Cátia e Emily. O objetivo foi voltar a ressaltar que a “*libertação*”, no Ministério de Oração de Ester, impulsiona a aliança com Deus. Não por acaso, os temas do Seminário também estavam distribuídos no atendimento individual.

De todos esses momentos, desejo ressaltar que quando se ora pela cura/libertação, o pedido é que a pessoa se aproxime de Deus, que está ali diante dela. Essa maneira de vincular não exaure a suposição de que a divindade “*está em tudo*”. No ostensório, Ele mostra todo o seu poder e imprevisibilidade, pois se deixa ser tocado. Isso, no entanto, se estende também para ocasiões em que Deus está no pobre, no “*irmão de rua*”. Isso me conduz à Missão e me leva a analisar a “*libertação*” por meio da “*caridade*”. A adoração eucarística semanal do Grupo, e diária da Missão, é estendida à adoração também de natureza eucarística do pobre. No próximo capítulo, me deterei nisso.

Capítulo 5. “*Se Tu dizes que estás nos pobres, eu irei Te buscar, Senhor*”: a caridade e o regime da troca com Deus

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, sou como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine. Mesmo que eu tivesse o dom da profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; mesmo que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver a caridade, não sou nada. Ainda que distribuísse todos os meus bens em sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, de nada valeria! A caridade é paciente, a caridade é bondosa. Não tem inveja. A caridade não é orgulhosa. Não é arrogante. Nem escandalosa. Não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais acabará...

Primeira Carta aos Coríntios, 13, 1-8

No primeiro capítulo, insisti que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Comecei pela “sala”, onde fiquei com Francisco, um frei. Desde o início, a Missão estava sendo referenciada. Os temas da partilha com ele me conduziram a alguns apontamentos mais gerais acerca da vida dos meus amigos. Fiei-me à relevância das qualidades específicas da pessoa que tem um “encontro com Deus”: misericórdia, perdão, amor, caridade etc..

No segundo capítulo, foi preciso assinalar que aquelas qualidades podiam ser apresentadas por meio de um modo de conhecimento que privilegia aspectos comungatórios. Dito isso, não foi um absurdo asseverar que, por falarem “junto com” e “a partir de” Deus, as pessoas eram constantemente agredidas pelo demônio.

No terceiro capítulo, procurei me remeter à “*libertação*”, levando em conta que se trata de uma aliança com Deus, reconhecido como Pai. Além do problema da paternidade divina, pus em evidência que a relação familiar entre Ester e Luís baseava-se naquele reconhecimento e que, por isso, não podia metaforizar a religião em face do parentesco. Ao fim e ao cabo, concluí que a forma que não era possível negligenciar dizia respeito ao vocábulo “irmão(ã)”.

No capítulo anterior, continuei a problematizar a “*libertação*”. Voltei-me a ela a partir do Grupo de Oração São Pio. Destaquei que nele a “*libertação*” forma, muitas vezes, um binômio com a “cura”. A “*libertação*” foi abordada como um tema relativo a um aprendizado das particularidades da relação com Deus. A divindade, ao curar, “mostraria” à pessoa que se desembaraçava de uma aflição o quão desejável seria que “enxergasse junto com” e “a partir” dela.

Neste capítulo, volto-me à Missão Eucarística Clamor dos Pobres (ou comunidade). No terceiro capítulo, já assinalava as especificidades que conduziram à existência da Missão. Agora me deterei nos seus carismas²²³ fundacionais: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. Ambos são também modos de ver, de enxergar por meio do Pai. No capítulo anterior, exibi como conheci Luís na “sala”: no Seminário de libertação que surgiu de uma inspiração divina para Ester, sua tia materna, mãe na fé, irmã em Cristo e filha na comunidade (ver Diagrama 4) que ele fundou. Por meu turno, fui literalmente ajudado por Deus desde o instante em que Ester obedeceu a Ele, tratando de realizar o Seminário. De modo óbvio, se eu permanecesse no Grupo poderia conhecer Luís por outros meios, no entanto isso se deu por meio de uma visão.

O capítulo divide-se em cinco seções. A primeira consiste em apresentar a maneira como Luís, o “*pai fundador*” ou “*espiritual*” da comunidade, dividiu com os filhos e filhas as especificidades de sua relação com Deus. Voltar-me-ei à feitura da “*Regra de Vida*”, o documento que orienta a vida comunitária, e consequentemente ao “*Estatuto*”, o código que torna a Missão eclesialmente aprovada. Este decorre daquela. Notaremos, além disso, que ele define o carisma fundacional como um aspecto irreduzível da vida de qualquer comunidade. A segunda diz respeito ao modo como os carismas são vividos na Missão. O termo que os faz alastrarem-se é a germanidade. Os dois carismas, contudo, provocam dissensões, pois sua vivência varia entre os(as) missionários(as). A terceira seção concerne aos modos de ver, o que me leva a analisar, principalmente, a “*caridade*”, partindo do princípio de que “Jesus está nos pobres”. Há lugar ainda para debater se a caridade é o mesmo que doação sem retribuição. A quarta é atinente ao modo como se enxerga e conversa com Deus na “*adoração eucarística*”, quando a partícula se transforma na hóstia consagrada. A quinta e última seção refere-se à “*caridade*” como um desdobramento da mesma “*adoração*” que se inicia no altar, um percurso básico na vida missionária, por meio do qual a “*adoração eucarística*” se completa, sendo também uma variação da “*libertação*”.

²²³ A menção ao conceito de “carisma” não é diluída nas considerações analíticas provindas da obra de Weber. Mesmo que haja, tal como ocorre com o conceito de religião, sobreposições do conceito entre “nativos” e antropólogos, a ênfase é na teoria daqueles e não destes. Quando me dirigir ao conceito de “*carisma*”, tenho em perspectiva como a “*moção do Espírito Santo*” é fundamental na vida dos meus amigos. Não se discorrerá sobre indivíduos específicos, portadores de uma liderança pessoal e carismática (consultar o capítulo 1).

5.1 Uma “nova comunidade”

Adianto ao(à) leitor(a) que meu intuito não é realizar uma descrição pormenorizada da Missão, uma vez que a empreitada exigiria a feitura de uma “outra” tese. Em outras palavras, teria de desfiar, além da história e da teologia franciscanas, os Retiros, as “*consagrações*”, as “*formações*”, a “*Regra de Vida*”, o dia a dia nas casas, os(as) santos(as) patronos(as) etc.. Esses são temas que se podem verificar comumente em etnografias acerca das “novas comunidades” católicas, tais como a Missão. As mesmas são definidas, em termos eclesiais, mais

“(…) como formas particulares de vida comunitária do que como associações, recusando o próprio nome de “movimento” e optando por “comunidade”. “Comunidades de vida” são encontradas em diversos novos movimentos (...). As novas comunidades têm, em geral, fundadores e dirigentes leigos e leigas, independentes do pároco, bem como, no caso de comunidades de origem carismática, independentes dos próprios dirigentes diocesanos da Renovação Carismática Católica [RCC]. Convertem-se num espaço de participação efetiva dos leigos, que nela exercem os diversos “ministérios” e assumem o seu governo de modo autônomo ou relativamente autônomo.” (Subsídios Doutrinais - 3, 2009, p. 22, parágrafo 21; p. 27, parágrafo 30, colchetes meus).²²⁴

Essa descrição oficial católica possui uma exatidão que vai ao encontro do próprio modo como as pessoas conceptualizam a existência da vida comunitária. Meus amigos, na Missão, dizem: “*Nós somos Igreja*”, ao revés da filiação compulsória à RCC. A autonomia, por conseguinte, não redundaria na emancipação, mas sim na vinculação à Igreja. Isso me deixa mais à vontade para seguir com a análise da comunidade através de algo que também é mencionado nos “*Subsídios Doutrinais*”: “(…) A Igreja é fundamentalmente carismática (...) A espiritualidade de comunhão se expressa como espiritualidade trinitária, radicada na experiência de Deus uno e trino. A acolhida de tal espiritualidade traz conseqüências muito concretas para a inserção dos movimentos e novas comunidades na vida da Igreja” (Subsídios Doutrinais – 3, 2009, pp. 3, 34, parágrafos 32 e 41).

Seguirei a Missão tendo como intuito realçar de que maneira a “*libertação*” pode ser exibida através de seus carismas fundacionais: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. As finalidades existenciais de uma comunidade podem ser circunscritas a duas noções: a “*missão evangelizadora*” e a busca da santidade, da “*participação no*

²²⁴ A questão é aprofundada por Carranza e Mariz (2009, p. 142).

Reino do Céu”. Esta se dá por meio daquela. A diferenciação entre as novas comunidades pode ser vislumbrada nos seus carismas fundacionais. A Canção Nova, fartamente estudada, evangeliza pelos meios de comunicação (Oliveira, 2008; Pereira, 2008; Bonfim, 2012). A Shalom volta-se à música (Aguiar, 2006). A Aliança de Misericórdia busca a evangelização por meio da piedade pelo pobre (Soratto, 2010), algo que pode ser estendido à fraternidade Toca de Assis (Portella, 2009; Pinto, 2012). Nem todas se originaram na cidade de São Paulo, mas estão presentes na capital paulistana.

Como antecipei no terceiro capítulo, seria plausível concluir que as “novas comunidades”, estimuladas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), surgem em meio a mudanças que realçam ainda mais a importância do leigo na vida eclesial. Deduziria que a proliferação de comunidades católicas é o resultado de um “contexto”, no qual os elementos para a ação do leigo já estavam dados. Não é o que farei. Ao contrário, proponho que a situação de início é relacional. A diferença, por assim dizer, consiste em se dar primazia à relação entre leigo e Igreja ou à relação com Deus. A última é a que sigo, pois exige de saída “contar três”. Volto a repetir: as pessoas, em tais circunstâncias, não “contam dois”, mas “falam junto com” e “a partir de” Deus.

Devemos nos ater às passagens supracitadas dos “*Subsídios Doutrinais*”. Não podemos esquecer, além disso, a advertência de Luís, já trazida à baila no segundo capítulo, segundo a qual não é possível, ao contrário do que ele reputa à RCC, colocar um “*cabresto*” no Espírito Santo. Essas duas considerações me conduzem a posicionar o problema em outros termos, pois enfatizam a aliança, a “comunhão” com a divindade. Por isso, é crucial, quando se reporta à comunidade, explicitar alguns eventos relativos a sua fundação. Antes disso, no entanto, direi em poucas páginas em que consiste uma forma de vida cristã com esse matiz.

A Missão Eucarística Clamor dos Pobres define-se como uma “*Associação Privada de Fiéis*”. Foi fundada há sete anos, embora a contagem, como disse no terceiro capítulo, seja feita desde a doação do carisma para Luís, ainda em 1996. Seus membros, casais, solteiros e celibatários, são leigos que se consagram ao carisma. Desse modo, não há consagrados religiosos, pois a comunidade é laical. Diz-se, então, que um frei, ou uma freira, é religioso devido aos votos de pobreza, castidade e obediência. Distintamente dos Institutos de Vida Consagrada²²⁵, a Missão não recebe padres que

²²⁵ Jacinto explicita que os “(...) Institutos de Vida Consagrada são institutos religiosos, que envolvendo católicos que se consagram totalmente ao serviço da Igreja e fazem votos de pobreza, castidade e

fazem aqueles votos ou os forma. Os sacerdotes que assistem à comunidade são diocesanos, isto é, os que são admitidos em uma igreja particular, ao passo que padres formados em um Instituto, antes da ordenação, quase sempre já vivem em algum deles.

A Missão é considerada uma comunidade católica pequena em relação a outras, devido ao número de missionários(as) que a compõe. Não é habitual que os cerca de trezentos membros reúnam-se, o que acontece, costumeiramente, apenas nos Retiros. Desse número, vinte são celibatários(as). Os solteiros e casados vivem em localidades distantes uma das outras na cidade de São Paulo, além de estarem em outras cidades e estados. A Missão, como apontei no segundo capítulo, divide-se em duas seções “*regionais*” principais que são ligadas a duas regiões episcopais: Rio Claro, na Zona Meridional; e Lindóia, na Zona Setentrional. Na primeira, os(as) missionários(as) concentram-se nos bairros Jardim Armênia e Parque do Amor; na segunda, a principal, no bairro do Colombo. Há ainda trabalhos pastorais em dioceses de outras cidades brasileiras: Osasco/SP, Bragança Paulista/SP, Araucária/PR, Pinheiral/PR, Uberlândia/MG e Brasília/DF.

É preciso diferenciar no interior da comunidade dois conjuntos: a “*vida*” e a “*aliança*”. Na primeira, reparte-se o lar, os trabalhos domésticos e a divisão dos recursos com aqueles que coabitam a mesma moradia. Homens e mulheres residem em casas diferentes – casas masculinas e casas femininas -, sendo celibatários(as) (ver nota de número 127). Nas casas vivem também homens e mulheres que estavam “em situação de rua”, os(as) “*irmãos(ãs) acolhidos(as)*”, ou “*acolhidos(as)*”. Os(as) participantes da “*aliança*”, casados(as) e solteiros(as), proveem, por meio da redistribuição dos produtos do seu trabalho, os meios para a manutenção dos que fizeram os votos de pobreza, obediência e castidade, ou seja, os de “*vida*”, celibatários(as) ou religiosos(as). Ademais realizam, seja voluntariamente, seja por meio de uma escala, atividades vinculadas à limpeza e à preparação de alimentos nas casas. Cuidam da higiene pessoal dos(as) “*acolhidos(as)*” que, em muitos casos, requerem o tipo atenção que segue: cortar o cabelo e as unhas, fazer a barba, trocar fraldas, dar banho etc..

Os padrões de moradia variam nas “novas comunidades”. Carranza e Mariz lembram que na *Shalom*, uma comunidade fundada em Fortaleza/CE, há a “comunidade

obediência, não sendo classificados como leigos e nem como clérigos, mas como religiosos” (Jacinto, 2010, p. 23). A autora afirma que a principal distinção entre as “novas comunidades” e os institutos é que nos segundos há uma “(...) rígida separação entre homens e mulheres” (Jacinto, 2010, p. 23).

de aliança residencial” (os membros coabitam uma única casa) e a “comunidade de aliança externa” (os membros vivem em moradias particulares) (Carranza & Mariz, 2009, p. 147, n. 9). Há ainda formas mistas, tal como a Pantokrator El Shaddai, em Campinas/SP, onde homens e mulheres dedicados ao celibato vivem em casas comuns (Carranza & Mariz, 2009, p. 147, n. 9). Uma porção considerável do tempo em que estive com os celibatários, do gênero masculino, foi em suas casas; no entanto, tal como disse anteriormente, não é o meu propósito me reter nessa convivência.

Dito isso, vou em direção aos eventos fundacionais da Missão. Trata-se, por conseguinte, de retornar a algumas especificidades da “*fundação*” da Missão a partir do que é indispensável para os meus amigos: o “*encontro pessoal com Deus*”. Isso permite que, em seguida, eu faça algumas alusões aos documentos, como a “*Regra de Vida*” e “*Estatuto*”, que tornam uma “nova comunidade” eclesiasticamente aprovada. É preciso não perder de vista a espiritualidade de comunhão necessária para tal.

“*Você tem que encontrar onde está a fundação de Cristo... Aí você escreve*”

No capítulo anterior, fiz alusão à imagem bastante disseminada, entre cristãos de tendência carismática, do encontro pessoal com Deus. Na literatura, isso redundava na suposição de uma “religiosidade” em consonância com formas intimistas de devoção comumente definidas como contemporâneas, que se baseariam nas emoções, nas sensações, na corporalidade (Csordas, 1994; Prandi, 1997; Carranza, 2000; Sales, 2003; Luhrmann, 2004; Portella, 2009; Lindhardt, 2011; Carranza & Mariz, 2009; Pinto, 2012; Bonfim, 2012). O perigo reside em pressupor que a ênfase na “espiritualidade” confunda-se com uma busca incessante por sentir a divindade. E, por conseguinte, que este sentir oponha-se a intervir no mundo, corroborando uma imagem de conservadorismo. A sensação seria atomizada e invisível; a intervenção, coletivizada e visível.

Registrar, simplesmente, que formas de vida católicas com matizes carismáticos valorizam uma experiência direta e individual com Deus é desconsiderar que a relação imediata com Deus revela-se pela qualidade da intercessão, pela variação incontável de instrumentos de que a divindade lança mão para atrair uma pessoa. No segundo capítulo, Clarisse lembrava-se que uma amiga pagou a passagem do ônibus que a conduziu a um Retiro, onde a cura aconteceu. No terceiro capítulo, Ester relatava que sua ida para o Catolicismo ocorreu pela intervenção de uma das irmãs quando seu mal-

estar se tornou insuportável. Luís, por sua vez, asseverava que Ester, sua tia materna, era sua mãe na fé. No quarto capítulo, foi dito à Cátia, no atendimento individual, que ela deveria ser o instrumento que converteria a família. Não se deve perder de vista a cadeia de intercessores que conduzem a pessoa a Deus, aquilo que é geralmente designado de “*chamado*” para começar a “*caminhada*” e, portanto, a enxergar os(as) “*irmãos(ãs)*”.

É notável que no trabalho de F. S. Pinto com a fraternidade católica Toca de Assis aquelas cadeias resultem na “(...) confirmação de um parentesco que age como uma das linhas de sustentação desta sincronia [“um mito de origem” (no caso, a encarnação de Jesus Cristo)]: prova de que aqueles que experimentaram são *irmãos*, e *filhos de Deus*, e que por isso devem viver em *comunidade*” (Pinto, 2012, p. 96, colchetes meus). A germanidade se dá como tal, volto a dizer, porque advém de uma experiência direta com Deus, tal experiência concerne ao suposto de que relações que são o resultado do que já está relacionado. Isso vai em favor do que foi abordado no terceiro capítulo: um encontro pessoal, que gera intimidade, não cria uma devoção individual, mas faz vínculos na própria ordem do parentesco em que Deus é oniparente.

A circunstância que pode ser apresentada pelo devoto como uma das instâncias do encontro pessoal com Deus é repleta de pessoas, lugares, seres divinos e malignos. Torno a dizer que uma experiência direta e imediata com Cristo realiza-se, sem paradoxo, por meio de formas inesperadas que só a divindade “*sabe*”. Ademais, a pesquisa me leva a pensar que esse encontro fartamente assinalado nas etnografias não é um evento único: repete-se várias vezes, não obstante seja improvável adiantar aquilo com o que a pessoa se deparará em tais situações, dado que só Deus “*sabe*”.

Os últimos parágrafos me levam a considerar que o encontro pessoal realça uma forma de doação divina: Deus se revela. Isto pode ser ampliado para o recebimento dos carismas comunitários: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. Atenho-me à última como segue: a doação da “*caridade*” enquanto carisma era sublinhada por Luís no “*fato místico*” em que Deus falou no seu coração para que cuidasse de dois moradores de rua, Ademar e Brandão, que encontrara, ainda em julho de 1996. Ademar havia pedido a Deus por um lanche e um cobertor, sendo atendido por meio de Luís e de César. Os irmãos consanguíneos foram os intercessores, os instrumentos, da vontade de Deus, do Pai, para atender à prece daqueles homens, que desde então se tornaram, para eles, “*irmãos de rua*”. A “*revelação*” quase se tornou inaudita devido ao fato de Luís desconfiar de que se tratava de uma tentação do demônio para que não fosse à missa.

Desde esse encontro começou a caminhar, como gosta de dizer: *“no carisma do pobre, com os irmãos de rua”*.

Em seguida, conheceu a Irmandade Franciscana, juntando-se a ela, dado que o carisma era o mesmo, onde ficou até o ano de 2009. Sua saída da Irmandade teve a ver com o afastamento do *“fundador”*, o padre João Carlos, como já explicitei no terceiro capítulo. A Clamor dos Pobres faz o seu percurso fundacional por meio de uma saída, uma *“moção”* característica da continuidade da *“caminhada”*, no seio da própria descontinuidade, por causa de um *“trato pessoal com o Senhor Jesus”*, conforme Luís. A emergência dessa nova comunidade se dá pela irreducibilidade da *“comunhão”*, da aliança dele com Deus: *“Eu segui com a aquilo que Deus tinha me dado”*. Não surpreende que Luís, como já adiantei no primeiro capítulo, defina o carisma comunitário como segue: *“O carisma de uma comunidade é a inspiração de um carisma específico que Deus deu para essa comunidade. É a essência de uma comunidade”*.

Ele me contou, em dezembro de 2015, que a decisão de formalizar a vida comunitária foi dispendiosa. Era preciso, de acordo com suas palavras, *“escrever o carisma”*, respondendo a perguntas que remetiam a exigências eclesiais: *“O que é?”*; *“Vocês são o quê?”*, *“Qual é a identidade?”*. O ato de dar forma é atinente ao fato de uma comunidade constituir tanto um corpo jurídico quanto um corpo canônico.²²⁶ Em geral, se prossigo com Luís, os dois últimos [corpos] foram momentos secundários, precedidos pela redação do carisma. Esta, por sua vez, antecedidas pelo fato místico e pela saída da Irmandade.

As três perguntas que foram dirigidas a Luís pelo bispo da diocese em que a Missão se encontra são familiares ao nosso léxico, o que as torna diferentes são tanto as respostas quanto as maneiras de obtê-las. Luís foi levado a uma situação incontornável, segundo ele: *“Você tem que encontrar onde está a fundação de Cristo na sua vida. Aí você escreve”*. A *“fundação”* de uma comunidade pressupõe também a *“comunhão”* com a divindade enquanto elemento primário. Luís, junto com César (seu irmão e *“co-fundador”* da Missão), foi à Paróquia Santo Antônio do Leme, onde o padre Felipe morava na condição de vigário. Já no local, trasladaram Jesus Sacramentado para o ostensório e começaram a adoração. Luís, então, foi escrevendo.

A passagem é crucial porque a escrita do carisma é a tentativa de colocar em formas verificáveis algo que é doado por Deus e, tão importante quanto, tem de ser

²²⁶ Retornarei a ambos abaixo.

aceito. Uma situação como essa, de certo modo, é a que mais provoca questionamentos em uma pesquisa, pois a denegação ou a concordância em receber a doação divina são igualmente a manifestação de mais um presente divino: o livre-arbítrio.

Escrever o carisma concerne à maneira pela qual aquele encontro revelatório com Ademar e Brandão é tornado legível em outras instâncias, mas a redação do texto é, igualmente, uma multiplicação de presenças: da Paróquia, do sacerdote, dos “irmãos de rua”, do primeiro “*fato místico*” em que ele foi visualizado como o coração de um Corpo de Cristo constituído anatomicamente pelos tios e tias maternas, de Ester (sua mãe na fé), de César, de Jesus Sacramentado no ostensório etc.. Isso tem implicações para o tipo de texto que eu escrevo: limita qualquer pretensão de reduzir esses lugares, objetos, pessoas e entes divinos a conceitos, tais como os de interpretação, ritual ou cultura, que os ofuscariam devido aos termos construtivistas ou representacionais que mobilizam.

Não estou afirmando que as pessoas não façam construções. Escrever o carisma é uma delas. A questão principal, no entanto, é que essa “atividade produtiva” (Strathern, 2014a, p. 137) não tem como ponto de partida as purificações, ou “divisões”, de um sujeito interior e apartado do mundo, mas um sujeito vinculado, em lugar de “misturado”, a Deus. Uma pessoa deve “*discernir*”, “*distinguir*” onde está a fundação da divindade em sua vida.

Há, além disso, uma pergunta a ser feita: qual o lugar do demônio nessa situação? Enquanto Luís se encarregava da redação, César e o padre Felipe rezavam:

“Eu fui escrevendo o que eu sentia como tudo deveria ser. Depois disso, quando [es]tava escrevendo, aconteceu um fato místico. [Es]tava só nós três [pessoas humanas] dentro da Paróquia à noite. Atrás de uma coluna apareceu um demônio. E ele saiu de trás assim e ele não tinha rosto. Ele ficava tipo como alguém que [es]tivesse incomodado com o que [es]tava sendo feito e querendo saber o que [es]tava acontecendo”.

O demônio espreitava a escrita. Os três perceberam que ele os vigiava. Essa visão é da mesma ordem daquela que o fez titubear quando recebeu o carisma, porque achou que era uma tentação do maligno para não ir à missa. Depois dessa primeira escrita do carisma, a finalização do texto seria orientada e corrigida por um canonista. Luís esboçaria também a disposição dos capítulos da “*Regra De Vida*”²²⁷, ou “*Regra*”.

²²⁷ A “*Regra*” mereceria um estudo à parte, por isso não a apresentarei os detalhes da mesma. Referir-me à Missão, porém, é aludir à “*Regra*”. Adiante farei algumas considerações sucintas a respeito dela.

Esta abrange, além do carisma, a “*formação*”, os “*estados de vida*”, o “*governo*”, a “*administração dos bens materiais*”, as “*eleições*” etc.. Não surpreendia que a Regra fosse definida por ele assim: “*Como se fosse uma cerca, não pra [para] te prender, mas pra [para] te proteger. Se você olhar pra [para] ela como uma grade que te prende, te cansa, fica insuportável. Se você olhar pra [para] ela como uma grade que te protege do Inimigo, você se sente seguro e confiante*”.

Faço um recuo no tempo e volto ao ano de 2014. Estive com Luís no mês de julho. Conteí que havia lido a Regra. Naquele momento ele já afirmara que a tinha escrito em sua inteireza, explicando-a da seguinte forma: “*Tudo o que [es]tá ali funciona sempre mais ou menos assim: o fundador de uma obra vai basear tudo aquilo no jeito que ele compreende, vive, a fé. Ele vai passar pros [para os] filhos daquela obra que ele é o pai*”.

A “*Consagração à Nossa Senhora de Guadalupe*” (ver Anexo 2), que deve ser rezada diariamente por todos os membros da Missão, possui o mesmo esteio da Regra: ou seja, é determinada pela “*comunhão*” do “*fundador*” com Deus. Luís aclarou a questão pois, ao contrário do que eu imaginava, não se tratava de compor, mas de basear. É bem interessante que o verbo basear tenha como correlato fundar e, além disso, que ambos dois verbos estejam implicados na redação dos documentos da Missão. Em outras palavras, a Regra e a “*Consagração*”, ao serem escritas, baseiam-se no modo pelo qual Luís encontra onde está a fundação de Cristo na sua vida. As duas são manifestações da intimidade dele com Deus. A escritura do carisma - este inicialmente uma doação que foi aceita - correspondia a um aspecto crucial:

“Você vai passando aquilo que você aprendeu por experiência. Dentro do que a Igreja ensina. Você vai direcionar a sua comunidade naquela linha. Depois, vira um bem. Eu percebi que aquilo não era meu, porque eu sempre tive como o meu jeito de entender a fé, de se expressar pra [para] Deus, de conversar com Deus. Eu percebi que, na verdade, tudo aquilo era uma coisa que Deus dá pra [para a] comunidade. Era um bem desta comunidade, que eu me tornei pai. Tudo que eu passo, a Regra de Vida, a Consagração, nosso jeito de adorar, nosso jeito de cuidar dos pobres, é tudo algo que já acontecia em mim, só foi compartilhado com a comunidade”.

Se permaneci com a Missão, isso determinou a maneira como venho abordando a “*libertação*”. Preocupava-me com ela na vida das pessoas, não obstante houvesse muito mais a ser dito acerca dos meus amigos. Eu farei o seguinte: tentarei analisar a “*libertação*” a partir dos dois carismas missionários: a “*adoração eucarística*” e a

“caridade”. Esta tomará mais a nossa atenção. Antes de chegar a ela é preciso realçar, mesmo que brevemente, alguns aspectos da Missão, além daqueles já distinguidos anteriormente.

“Eu quero uma comunidade itinerante, uma comunidade que vá pro pau”

A Regra de Vida da Missão compreende três “*estados de vida*”, os quais possuem seus “*Diretórios Internos*” específicos: dos(as) “*solteiros(as)*”, dos “*casados(as)*” e dos “*celibatários(as)*”. Esse tipo de documento é bastante comum em ordens religiosas. É possível que as pessoas mudem de estado no interior da Missão, contudo é mais frequente que celibatários se tornem solteiros, podendo depois se casar, ou que solteiros se casem ou se transformem em celibatários. Os casados podem dissolver o matrimônio, mas é improvável que ingressem na vida celibatária. Esta exige os votos de pobreza, obediência e castidade. Se uma pessoa tem filhos, provavelmente não se desfará de suas posses.

A Regra tem como ícone um redil, alcunhado de “*cerca*”. Esta reverbera a maneira como a “*obra*”, que é Deus, deve ser protegida de Satanás, uma forma de impedir que uma “*brecha*” provoque a dissensão. A Regra coloca o marrom como a cor predominante das vestes dos(as) missionários(as), sendo uma alusão imediata ao franciscanismo. Os homens celibatários, depois de “*consagrados*”, fazem uma tonsura²²⁸, vestem-se com hábito e com escapulário marrons. O último possui três listras brancas em toda a sua orla e a marca distintiva da comunidade no lado esquerdo do peitoral, isto é, na direção precisa do coração. As mulheres celibatárias, passada a “*consagração*”, usam hábito marrom, ornado de bordadura de flores, uma faixa marrom na cintura e um véu marrom, também com três listras em sua orla e com a insígnia.²²⁹ O nome civil em ambos os casos dá lugar ao nome religioso, o que é tornado do conhecimento de todos sem nenhum alarde. De fato, os nomes são conhecidos antes da “*consagração*”²³⁰, pois os convites para tais cerimônias já antecipam como se chamarão os futuros irmãos (ou freis) e irmãs (ou freiras).²³¹

²²⁸ Um pedido do arcebispo da cidade de São Paulo redundou, já no ano de 2016, na abolição da tonsura, pois a Missão não é um Instituto Religioso.

²²⁹ Solteiros(as) e casados(as) quando se “*consagram*” passam a vestir uma blusa marrom mais escura com a insígnia. As mulheres geralmente usam saias marrons, mas não há qualquer impedimento para que usem calça.

²³⁰ Como sempre ocorre, Luís e um missionário dizem para a assembleia como será o “*rito de consagração*”, que é definido como “*bem simples*”. Luís faz uma pequena direção espiritual. Em seguida,

O tempo e etapas da formação que conduzem à consagração, tal como ocorre em outras comunidades (Pinto, 2012), lançam mão dos termos, como bem lembra Bonfim (2012, p. 79), empregados nas ordens religiosas e no sacerdócio. Aliás, isso pode ser aplicado ao próprio termo Regra, alastrado na vida monástica cristã. Na Missão, para leigos(as) casados(as) e solteiros(as), usam-se as nomenclaturas: “*aspirantado*”, “*discipulado*” e “*consagrado*”. No caso do(as) celibatários(as), há algumas diferenças: “*aspirantado*”, “*postulantado*”, “*noviciado*” e “*consagrado*”.

Luís não leu a Regra de outras comunidades. O escrito que redigiu orientou-se pelos documentos da Igreja: “*Eu baseei assim as coisas no que eu sentia ser o nosso jeito de servir a Deus e procurei no Magistério da Igreja a base pra [para] aquilo*”. Em geral, a ausência de correspondência com as orientações da Igreja foi tomada como algo que não era de Deus. Se a base correlaciona-se com a fundação e é a manifestação da relação de Luís com Deus, atinge também a vinculação à Igreja. Em suma, meus amigos se definem como Igreja porque a consideram como a “*verdadeira Igreja de Cristo, como o Corpo Místico de Cristo*”, em lugar de se remeterem a ela como uma instituição.²³² Embora a Regra tenha se baseado nos ensinamentos da Igreja, foi escrita sem a ajuda de um canonista, ao contrário do “*Estatuto*”. Em termos gerais, Luís os distinguia, pois a Regra não era diretamente submetida à Igreja:

“A Regra de Vida é a forma prática como a gente deve viver dentro da comunidade. O Estatuto, na verdade, serve como a disciplina [no sentido legal]. O Estatuto eu fiz com um canonista, um padre canonista. Quando [es]tava fazendo o Estatuto, eu falava o que eu pensava sobre determinado assunto. Ele transformava isso em parágrafo de lei”.

o(a) novo(a) “*consagrado(a)*”, ajoelha-se diante do altar. Pousa-se sobre a cabeça dele um pano marrom. Recebe, então, um buquê com quatro rosas de cores distintas. Cada uma delas é uma ressonância da liturgia: a rosa branca é o “*abraço da castidade, da pureza*”; a vermelha concerne a não temer ir às últimas consequências pelos pobres, pela verdade, pela justiça; a amarela, a adoração a Jesus eucarístico; a cor de rosa, a alegria em meio ao sofrimento. Logo depois, todos os presentes se ajoelham e cantam a ladainha dos santos patronos (ver nota de número 287 *infra*). Reza-se no fim uma Ave-Maria. O padre “*exorciza*” os sinais, isto é, o crucifixo de madeira com um ostensório encravado e a nova veste, tornando-os “*bentos*”, “*consagrados*”. Luís chama algum(a) Ministro(a) ou Guardiã(o) para colocar o sinal nos pescoço do(a) “*consagrado(a)*” (ver Anexo 3). A pedido de Luís, o(a) recém-consagrado(a) fica de pé, abraça o padre e é saudado(a) com salva de palmas. A “*consagração*” pode acontecer em qualquer uma das casas da Missão, em uma Igreja ou em um Retiro. Ela não prescinde da missa. Não há um número mínimo ou máximo de pessoas que se consagram.

²³¹ No Anexo 3, é possível consultar as diferenças entre as vestes de homens e mulheres, assim como as etapas das formações de celibatários(as) e de casados(as) e solteiros(as).

²³² Mencionam frequentemente, para ratificar sua posição, uma passagem do Evangelho segundo São Mateus em que Simão é renomeado por Jesus como Pedro, a pedra fundamental da Igreja: “E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mateus, 16, 18).

Nas palavras de Luís, o Estatuto tinha o seguinte efeito: *“É mais pra [para] se enquadrar dentro do direito canônico. Não é uma coisa prática, da vida prática da gente; agora, a Regra, não. A Regra é a prática. É porque o Estatuto canônico, que nem o nosso, ele te dá uma personalidade jurídica [dentro da Igreja]”*.

A Regra distingue-se do Estatuto porque a personalidade jurídica não abrange completamente o que a Missão realiza, mas apenas o que deve ser aprovado pelas autoridades eclesiais. Nesse sentido, Luís teve que contar com o auxílio do bispo da diocese onde a Missão foi fundada, uma vez que a decisão cabia ao Arcebispo Metropolitano de cidade São Paulo. Na época em que estive na Missão ela permanecia sob o *ad experimentum*: uma aprovação por tempo determinado para que, nas palavras de Luís, o *“carisma amadurecesse. Você tem esse tempo, [de dois a três anos e renovável por mais dois] pra [para] você entender bem o que Deus espera dessa comunidade, pra [para] depois você fazer um estatuto definitivo”*.

O *“fundador”* sempre insistiu em afirmar que a Missão continuaria a ser uma comunidade laical, em lugar de um Instituto Clerical. A possibilidade de um dos celibatários, Agostino, se tornar padre realçou o problema, porque redundaria em uma mudança radical no Estatuto. Criaria outro *“governo”* na comunidade. Luís preferia que a comunidade tivesse perto de si sacerdotes diocesanos, os que assumem paróquias, pois a mudança da personalidade jurídica dificultaria a *“liberdade pastoral”*. Ele não desejava tirar a *“comunidade da rua. Eu quero o que o papa [Francisco] fala: eu quero uma comunidade itinerante, uma comunidade que vá pro [para o] pau”*.

Quando a pesquisa terminou, a situação estava em pleno curso. Não havia uma resolução, mas Luís dizia: *“Por enquanto, ele não vai ser padre. Vai continuar estudando filosofia; depois, vai fazer teologia, pra [para a] gente entender, esperar em Deus e ver a inspiração pra [para] frente, mas eu já adiantei pra [para] dom Moacir [dom Moacir Juliano Andrade, bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo] que hoje, hoje, eu penso que não. Mas eu não sei. Pode mudar. É Deus”*.

É nesses termos que Luís distinguia a comunidade católica que fundou das outras, assim como de outras formas associativas católicas. Ainda em 2014 ele apontava, a partir de uma declaração do papa Bento XI: *“As novas comunidades eram uma resposta do Espírito Santo pra [para] os desafios atuais da Igreja. A Canção Nova, nós, a Aliança de Misericórdia, a Toca de Assis todas eram comunidades que nasceram no modelo novo, que são abraçadas pela Igreja nesse sentido da Igreja sentir nisso uma*

resposta de Deus”. Em tal modelo é que as especificidades fundacionais criam modos de vida cristãos em que há uma irredutibilidade entre as formas comunitárias, o que alcança os Estatutos que lhes dão uma feição específica, relativa à permanência e aprovação da Igreja:

*“São Bento teve a inspiração dele pros [para os] beneditinos, Santo Agostinho para os agostinianos e ele [São Francisco] para os franciscanos. E a mesma coisa hoje: o padre Jonas [Abib, fundador da Canção Nova], foi uma inspiração; pro [para o] padre Roberto [Lettiere, fundador da Toca de Assis] foi outra, pra [para] mim foi outra; pro [para o] padre Gianpietro [Carraro, fundador da Missão Belém] foi outra. Cada uma tem que dar pra [para] Deus em cima daquilo que pra [para] eles foi confiado [: o carisma]”.*²³³

É preciso não deixar escapar essas palavras, visto que a dimensão da retribuição é uma das formas de definir a vivência dos carismas em uma comunidade. Vou em direção ao problema agora, pois em tal vivência é possível vislumbrar algumas dissensões na Missão.

5.2 “A pessoa tem que viver o carisma num todo”

Na Missão, é a descoberta da germanidade, por meio dos seus carismas, a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”, que determina o alastramento da vida comunitária. Sem dúvida, como apontei no terceiro capítulo, as pessoas pertencem à comunidade através daqu’Ele a quem elas pertencem: a Deus. A especificidade desse pertencimento é da ordem do carisma. Desse modo, é preciso sublinhar como a germanidade se distribui na Missão.

As formas de ser “irmão(ã)”

Quando iniciei a pesquisa, para muitas pessoas, eu era mais um “irmão” entre outros. Ricardo, ex-frei Leone, assinalava frequentemente que o termo implicava, também, “(...) *um jeito de tratar melhor até quem não se conhece, de ter aquela pessoa*

²³³ Bonfim é preciso a respeito da presença do fundador em termos eclesiais: “Em mensagem dirigida aos líderes de comunidades carismáticas no Pentecostes de 1998, João Paulo II equipara os criadores das ordens religiosas clássicas como São Bento, São Francisco e Santo Inácio de Loyola aos iniciadores de grupos através do termo “fundador”. A colocação do papa referendava assim as chamadas novas comunidades como experiências eclesiais divinamente inspiradas e de relevância para o todo católico (...)” (Bonfim, 2012, pp. 79-80).

como o seu irmão na fé". A questão foi esmiuçada no terceiro capítulo a partir da análise das paternidades divina, espiritual e humana. A finalidade era apontar que a germanidade, fundada no princípio de que todos os humanos são filhos de Deus, não era algo figurativo, metafórico. Dizia isso porque a diferenciação entre os parentescos humano e divino situa-se no âmbito do "*discernimento*". A realidade de um não nega a do outro, mas posiciona a procriação enquanto um fator da Criação. Além disso, argumentava que reconhecer a paternidade de Deus tem uma implicação geral, visto que concerne às qualidades divinas que fazem a pessoa: a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão etc.. Isso me possibilitou inferir que a pessoa, entre os meus amigos, é o "*irmão*" ou a "*irmã*".

Considero fundamental explicitar que, naquelas páginas, a forma pela qual abordei a paternidade divina resultava de seus múltiplos desdobramentos na família Lima. Agora é o momento de realçar a germanidade no interior da comunidade. De imediato, não posso negligenciar que os substantivos irmão e irmã abrangem designações englobantes e restritivas nas vidas cristã e missionária. Se avisto o Grupo de Oração São Pio, não é difícil notar que quando Ester, em sua atitude cristã, ora pelas pessoas, parte da filiação comum a Deus. Ou seja, trata quem quer que seja como filhos ou filhas de Deus. Se me direciono para a Missão, a entrada na vida comunitária acarreta outras flexões para a germanidade, não obstante sejam ressonâncias dessa mesma filiação.

Tal como Luís dizia no terceiro capítulo, ser irmão não se resumia ao que segue: "*No geral, ser irmão é saber que todos somos filhos de Deus. Temos um Pai comum*". Ele também atentava, ao se reportar em seguida à vida comunitária, para um deslizamento na germanidade: "*Numa comunidade, ser irmão, eu acredito assim, é ser próximo*". O fundador desfiou essas palavras em fevereiro de 2016. É digno de nota que a fraternidade tenha sido apresentada em termos de proximidade, que é também uma das formas de suscitar a "*caminhada*". A permanência nesta, e o "*movimento*" que isto implica, cria maneiras distintas de distribuir, reconhecer e distinguir os laços fraternos.

Recordo-me que, ainda em 2013, próximo do fim do mês de maio, cheguei com alguns(mas) missionários(as) à Capela do Menino Jesus e Santa Luzia, localizada no Centro de São Paulo, por volta das onze horas e trinta minutos em um sábado. A missa seguiria o rito tridentino, isto é: seria celebrada em latim. Haveria, em seguida, a Pastoral de Rua. Francisco, como outros(as) missionários(as), permanecia na entrada do local.

O ex-frei era “*Guardião da pastoral São Francisco de Assis*”, ou seja, sendo o responsável pelo “*discernimento*” das vocações masculinas com vistas ao celibato na Missão. Naquela manhã ensolarada, fui à Pastoral com uma dúvida forte e me sentia à vontade para inquirir Francisco. Luís indicara que inicialmente ele me ajudaria com a pesquisa durante as Pastorais. A minha inquietação persistia por meio da seguinte indagação que fiz para ele: “Qual o sentido do termo irmão amplamente falado pelos missionários em situações das mais diversas?”.

Ele partilhou comigo, assim que fiz a pergunta. Sem qualquer dificuldade, destrinchou as variações da germanidade a partir dos carismas da Missão. Eu as enumero com a pretensão de ajudar o(a) leitor(a). Em primeiro lugar, “*irmão é por causa da paternidade de Deus, o Pai de todos. Mesmo não sendo cristãos ou católicos, somos filhos do mesmo Deus*”. Em segundo lugar, “*temos nossos irmãos em Cristo, Deus filho*”. Francisco mencionou uma passagem de Mateus (12, 46-50):

“Jesus falava ainda à multidão, quando veio sua mãe e seus irmãos e esperavam do lado de fora a ocasião de lhe falar. Disse-lhe alguém: “Tua mãe e teus irmãos estão aí fora, e querem falar-te”. Jesus respondeu-lhe: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?”. E, apontando com a mão para os seus discípulos, acrescentou: “Eis aqui minha mãe e meus irmãos”. Todo aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é o meu irmão, minha irmã e minha mãe”.

Francisco prosseguia: “*A Eucaristia nos vincula porque nós comungamos o Corpo de Cristo e o Sangue de Cristo: o sangue que corre na sua veia e na minha é o mesmo, nós somos sangue do mesmo Sangue de Jesus Cristo... Então, nós somos irmãos nesse sentido*”. Em terceiro lugar, é-se “*irmão*” por causa da vida religiosa, como uma espécie de “*título*”. Ele lembrava que o termo “*irmão*” não se diferencia do termo “*frei*”, no latim “*frater*” e no italiano “*fratello*”. “*Irmão(ã)*”, neste caso, posicionava Junípero, Francisco, o ex-frei Leone, Agostino, Maria e Salete na condição de freis e de freira. Em quarto lugar, no “*interior da comunidade, irmão serve tanto para leigo quanto para religiosos*”. Francisco realçou que Luís era “*o pai da Missão. Se temos um pai, somos irmãos*”. Em quinto lugar, chamar um morador de rua de “*irmão*” tinha a ver com fazê-lo se “*sentir um de nós: ‘ô, irmão como que é [vo]cê [es]tá? Não é abaixo nem acima. É igual a gente pra [para] nós. Jesus [es]tá ali*”. Em sexto lugar, havia os(as) “*irmãos(ãs) acolhidos(as)*”, os que viviam nas casas, aqueles que se permanecessem na rua iriam a óbito. Em sétimo lugar, Francisco sublinhava:

“até dentro da nossa casa, na vida religiosa masculina e feminina, a gente fala que somos irmãos fraternos porque a gente vive uma vida de fraternidade. A gente mora tudo junto. O mesmo amor que eu tenho pelos meus irmãos de sangue, filhos da minha mãe, eu tenho que ter pelos irmãos que moram na minha casa. Não tem a mesma mãe que a gente... Mora junto, então tem esse contato”.

Francisco bateu o dorso da mão direita na palma esquerda. O choque entre ambas produzia um som de estalo, indicando as tensões diárias nas casas: *“Na parte do respeito, a maioria das brigas que a gente na casa é briga de irmão”*. Em oitavo lugar, *“irmão”* e *“irmã”* são formas de estabelecer o parentesco entre comunidades com carismas e ascendência comuns.

Haveria outras maneiras de remeter aos(às) *“irmãos(ãs)”*, e penso que excede o escopo do capítulo me concentrar em cada uma das variações supramencionadas. Eu privilegiarei adiante os(as) *“irmãos(ãs) de rua”*, pois estamos lidando com uma comunidade franciscana, cujos carismas, repito, são a *“adoração eucarística”* e a *“caridade”*. Ademais, essas inúmeras formas de ser *“irmão”* têm dois efeitos: realçar que a vida comunitária não é homogênea e que a vivência do carisma não é una. Assinalo-os nas próximas páginas.

“Satanás tenta entrar na nossa comunidade pra... causar divisão...”

De início, afirmo que não é o caso de apresentar a vida comunitária por meio de uma retórica em que *“(...) a uniformidade é criada dentro de cada categoria [nós/identidade e eles/alteridade]. Nós somos todos os mesmos em virtude de nosso contraste com eles (...). Mais uma vez, a diferença é apresentada [ou “codificada”] no discurso da homogeneidade, resultando das propriedades das fronteiras (...)”* (Ingold, 1993, p. 228, colchetes meus). A questão que Ingold demarca vai de encontro a um clichê em que a noção de “comunidade” suscita algumas limitações de perspectiva. Mais importante, permite-nos concluir que tal noção não equivale ao que as pessoas chamam de *“comunidade”*.

Não posso me esquivar do fato da Regra de Vida ter como ícone um redil, uma cerca. A importância disso será reiterada mais adiante. Nas casas da Missão, semanalmente, são realizadas missas. Há uma circularidade das celebrações entre elas, de forma que os(as) missionários(as) se desloquem para estar com os *“irmãos*

acolhidos”. As missas não têm homilia, pois atendem ao estilo de vida da comunidade. O padre celebra a missa, mas Luís, o fundador, é quem prega, faz as direções espirituais. A direção, tal como a pregação, o testemunho e a partilha é um modo de “vinculação” em que se “fala junto com” e “a partir de” Deus. Sempre as tive em conta porque destrinchavam o que se passava na Missão e, principalmente, as maneiras de enfrentar situações difíceis, espinhosas.

Luís sempre falava tendo como companhia um copo d’água. A boca seca o incomodava e era um resultado dos medicamentos que ingeria. Em uma dessas noites, ele se referia à responsabilidade das pessoas que detinham “*postos* [ou “*cargos*”] *de governo*” na comunidade.²³⁴ Para tratar do tema, ele disse que

“pediu ao Senhor uma comparação... O nosso carisma é um grande tesouro dado por Deus. Ele mostra assim várias madeirinhas fazendo uma cerca. Tinha alguns portões, como uma porta social [ele indica o tamanho], tinha alguns portões maiores para a entrada de carros e tinha outros portões muito maiores”.

A divindade “*mostrava*” isso para Luís, variando a grandeza das entradas, indo das menores às maiores:

“Jesus dizia que cada madeirinha fincada naquela cerca, que guarda esse carisma, é um missionário. Satanás tenta entrar na nossa comunidade pra [para] destruir, causar divisão, discórdia, ciúme, brigas à toa. Ele tenta tirar uma madeirinha para abrir uma brecha. Só que mesmo tirando essa madeirinha, entra só por uma aberta, então é mais fácil tirar ele para fora. Vai arrumar um tumulto, mas logo a madeirinha é colocada de volta ali”.

²³⁴ Além de César, irmão de Luís, o “*co-fundador*”, estão envolvidos na organização (ver Anexo 3) da Missão os seguintes membros da família Lima, parentes e afins em relação ao ego do iniciador da Missão: Almir (tio materno), Ministro Regional do Colombo/SP e responsável pelo “discipulado”; Ney (filho do irmão da mãe), Ministro Regional de Pinheiral/PR; Sara (filha da irmã da mãe), Ministra Regional de Brasília/DF; Ester (tia materna), Artur (pai) e Pierre (tio materno), Ministros Honoríficos. Hugo (irmão), guardião da pastoral responsável pelo Ministério de Música; Cíntia (esposa de Almir), responsável pela adoração e pela intercessão; Olívia (irmã de Cíntia), responsável pela formação teórica dos(as) missionários(as); Clara (filha da irmã da mãe) e Elias (marido de Clara), responsáveis pelo segundo ano. Robson (filho da irmã da mãe), responsável pelos acólitos; Ana (tia materna) e Pierre (marido de Ana), responsáveis pelas formações do terceiro ano; Paola (filha da irmã da mãe) e Ryan (marido de Paola), responsáveis pelos namoros (ver Diagramas 1, 2, 3). Ao longo da pesquisa, Clara e Elias se divorciaram. Ney, junto com a esposa e com os filhos, deixaria Pinheiral/PR e voltaria para São Paulo. De todos esses parentes e afins, apenas Ester não era casada. Robson estava noivo. É revelador que os “*postos de governo*” sejam distribuídos, no caso da família e na Missão em geral, para os que contraíram o matrimônio.

Se os(as) missionários(a) eram as madeirinhas, os(as) guardiões(ãs) cuidavam das “*portas sociais*”. Por esse motivo, ele acentuava que o estrago provocado por uma “*brecha*” era maior, logo a vigilância também deveria sê-lo. Esse momento da direção de Luís foi sucedido pelo que segue: “*A comunhão com Jesus, aquele encontro pessoal, sabe? Aquela intimidade, você e Jesus, precisa acontecer de uma forma muito profunda, senão não aguenta viver como guardiões em nossa comunidade. Se a experiência com Jesus não for verdadeiramente alimentada, profunda, não se consegue*”. Por fim, os “*portões maiores*” eram os ministros:

“Como se fosse de entrada de carro, que tem uma responsabilidade ainda maior, porque ali pode entrar uma turma maior. Um erro de um ministro dentro da nossa comunidade pode causar um estrago irreparável. Se a gente não cuidar, aí cai a cerca toda. A responsabilidade de guardar o carisma é de todos nós”.

O exercício de um posto ou cargo de governo na comunidade não é e nem pode ser uma modalidade de autoritarismo, de dominação e de opressão, visto que os três substantivos são próprios das ações diabólicas. Os(As) guardiões(ãs), realçou Luís, “*têm que saber ser pequenos*”, assim como os(as) ministros(as). Em suma, o impulso da comparação passa por uma forma explícita de se “*precar*” contra a ação maligna nos postos de governo, pois sua má condução amplia uma “*brecha*” para o demônio em uma escala incontornável.

Não é sem motivo que naquela noite ele designava um novo guardião para distinguir as doações volumosas que a Missão recebia. Saber a origem da doação e a intenção de quem doava era fundamental, pois o fundador não queria “*vender Jesus, mas ser amigo dele e continuar a ser pobre*”. Essa exortação se dirigia, entre outras, às ameaças constantes da possível entrada da “*maçonaria*” na Missão.

Faço dois acréscimos que considero relevantes. O primeiro é que as comparações que Luís empreendeu - das ripas à garagem, passando pelas portas -, dizem respeito a algo ainda mais fundamental: a impossibilidade de haver no mundo dessas pessoas qualquer instância em que se possa vislumbrar algum fechamento. A cerca é a uma maneira de realçar simultaneamente que a “*brecha*” para o demônio pode dissolver a vida comunitária e que sua neutralização se dá pela “*abertura para Deus*”. O “*Inimigo*” ataca exatamente a “*abertura para Deus*”, que para ele torna-se uma cerca. Em suma, ele não consegue entrar porque há a “*abertura*”.

A cerca não é um desdobramento possível do divisor entre interior e exterior. Isso me conduz a mais uma vez apontar a ideia de mundo “aberto” que propus na Introdução. Se Deus “*está em tudo*”, assim como o demônio “*pode estar em tudo*”, a condição substantiva do mundo dos meus amigos concerne ao fato dele ser desde sempre “aberto”. É uma extravagância supor que a Missão seja fechada, uma vez que isso vai de encontro à premissa de que sua existência é uma “*abertura para Deus*”.

O segundo acréscimo, que veremos adiante, alude à renitência da noção de doação divina quando o carisma está implicado. Luís, como disse acima, não desejava “*vender Jesus*”. Em geral, a vida em comunidade é repleta de situações em que o carisma pode sofrer um desvio, algo considerado indesejado. O fundador a esse respeito sempre foi explícito:

“O nosso carisma [es]tá nessa direção [da “adoração eucarística” e da “caridade”]. Aí começa a pôr coisa que não é nossa, dentro da comunidade, porque enjoou já. Trazem espiritualidades católicas, mas que não são do nosso carisma. Esses grandes eventos, que nem da Canção Nova, são coisas boas, mas não é o nosso foco. Nunca foi, não vai ser nunca”.

O foco do carisma é que define a comunidade, no entanto há mais uma problema: os(as) missionários(as) oscilam entre os dois carismas. Trato disso agora.

“Tem gente que gosta mais de Pastoral de Rua do que de adoração”

Como já dissemos no terceiro capítulo, o fundador definia a comunidade do seguinte modo: “*A comunidade é um monte de irmãos juntos, sob a direção de um carisma... Pessoas que já nasceram do coração de Deus pra [para] essa comunidade... O carisma que eu recebi é pai e mãe da comunidade...*”. Ricardo sem cessar anuía às palavras do primo materno: “*A comunidade é um grupo de pessoas que tem um carisma específico. Ser missionário é o ato de sair em missão, sendo guiado pelo carisma [a “adoração eucarística” e a “caridade”]. A vida de Jesus foi uma missão*”.

Não obstante todos estejam juntos, sob a direção de um carisma ou tenham um carisma específico isso não se traduz em uniformidade. Os(As) missionários(as), muitas vezes, alternam entre os dois carismas. O problema, por conseguinte, é a consequência da oscilação. Esta é aceitável, desde que, como veremos, não perturbe o “*todo do carisma*”.

Quando uma nova vocação é “*discernida*” para o celibato, é preciso uma experiência que dura no mínimo três meses e no máximo um ano. Diz-se que os(as) pretendentes fazem o “*caminho vocacional*”, ou seja, um período passado dentro e fora das casas, em meio aos serviços pastorais, cujo objetivo é “*discernir*” se a pessoa seguirá na vida celibatária e, portanto, irá morar permanentemente em uma das casas. Recordo-me que Francisco, à época frei, era o responsável por aquele “*discernimento*”. Ele o realizava quando tentava “*conseguir ver traços do carisma nos aspirantes*”. Em suma, ver em que medida eles estavam distribuídos neles, pois não era incomum que os(as) aspirantes desistissem do celibato porque o trabalho pastoral os desgastava rapidamente. Isso provocava alguma tensão nas casas.

Francisco, como outros(as) missionários(as), continuamente assinalava que não deveria haver preferências muito marcadas entre “*adoração eucarística*” e Pastoral de Rua [“*caridade*”]. Gostar da primeira e negligenciar a segunda anunciaria que algo estava errado: “*A pessoa tem que viver o carisma num todo*”. O todo é ver Jesus na Eucaristia e também no pobre. Ainda assim, isso não é decisivo para “*discernir*” uma vocação porque, segundo Francisco, “*uma coisa pode atrair a outra. Uma pessoa pode ser atraída por uma Pastoral de Rua, chegar aqui e conhecer a adoração e acabar se encantando*”.

Na comunidade, nota-se que os(as) missionários(as) mantêm relações bastante diversas com o todo do carisma. A esse respeito, Francisco assinalava: “*Tem gente que gosta mais de Pastoral de Rua do que de adoração*” e vice-versa. Naquele mesmo instante, perguntei: “*A caridade é mais importante do que a adoração?*”. Ele respondeu: “*Não, os dois se complementam. O amor com que a gente ama os pobres é o amor eucarístico. Então, se eu não amar Jesus, como é que eu vou ter um coração eucarístico para dar aos pobres? Uma coisa vai complementar a outra, mas você pode se identificar com uma parte do carisma*”.

Pode haver a desproporção, desde que não perturbe aquele todo. O deslocamento entre ambos ocorre entre dois “*altares*”: o de Deus, na Igreja; e o dos pobres, na calçada. Viver o todo do carisma não tem como imagem negativa vivê-lo parcialmente, uma vez que o zelo eucarístico, adorar Jesus Sacramentado, é um todo que nunca pode ser parte. Afinal, assinalavam meus amigos, “*é*” Deus.

As colocações de Francisco estavam em consonância com as de Luís, não obstante o último o fizesse de maneira mais ampla, ao afirmar que as “*faces do carisma*” estão em cada um dos seus filhos e filhas: “*Uns têm mais uma linha profética*

de denúncia: de ir lá e tomar borrachada da polícia pelos pobres, pelo direito dos pobres; outros são mais da adoração, do trabalho pastoral nas casas; outros são mais da Pastoral de Rua”. As variações jamais me passaram despercebidas porque as tensões entre os(as) missionários(as) decorriam, na maioria das vezes, de um tema geral da vida comunitária: o serviço que coloca em evidência quem o realiza e o serviço que não aparece.

Haveria um sem-número de circunstâncias para delimitar essa questão mas, tal como explicitiei no primeiro capítulo, isso fica bem marcado nas Pastorais de Rua. A quantificação do que se ofertava aos pobres realçava certas diferenças nas condições materiais de existência entre alguns(mas) missionários(as). Os menos favorecidos jamais conseguiam superar as doações dos mais abastados, criando, como sempre lembrava Luís, uma “*distorção*” no carisma. Quando partilhamos no início de 2016, Luís definiu o carisma como

“um presente, um dom, alguma coisa dada gratuitamente. Mas, na Igreja, ele tem um sentido místico. Quando se fala carisma no sentido de comunidade, é a forma como que aquela comunidade presta contas a Deus e a forma como aquela comunidade vive uma vida pastoral pros [para os] irmãos. Então, carisma é uma coisa específica... É a essência de uma comunidade”.

Se o carisma era a essência da comunidade, não é possível negligenciar a presença do fundador e do co-fundador, pois nos irmãos Luís e César residia o carisma em sua plenitude e inteireza. O todo, contudo, não é, como venho insistindo, a soma das partes, de modo que as últimas existam inicialmente apartadas e precisem ser posteriormente relacionadas. Preferencialmente, Luís destacava que “*no fundador das comunidades, sempre o carisma vem de forma plena. Deus dá a totalidade daquela espiritualidade, daquele modo de viver, para o fundador da comunidade*”. Não é à toa, tal como ficou explícito no Diagrama 4, que a paternidade espiritual se sustenta em tal totalidade, tornando-o pastor dos pais, tios, tias e primos, dos afins e dos(as) missionários(as) de modo geral.

A totalidade da espiritualidade de uma comunidade, da qual o fundador e o co-fundador são os portadores, é menos a superação das partes do que a forma específica como Deus dá ou os presenteia com o carisma. Lembremos que, nas páginas anteriores, Luís afirmava: “*Eu percebi que aquilo não era meu, porque eu sempre tive como o meu jeito de entender a fé, de se expressar pra [para] Deus, de conversar com Deus. Eu*

percebi que, na verdade, tudo aquilo era uma coisa que Deus dá pra [para a] comunidade”.

É digno de nota que, ao longo da pesquisa, os problemas entre os(as) missionários(as) concerniam muitas vezes à ênfase nas Pastorais de Rua. Como disse acima, a quantificação tornava alguns deles proeminentes de maneira indevida entre os outros membros da comunidade. No primeiro capítulo o padre, durante sua pregação no Retiro de Carnaval de 2014, chamava a atenção para o excesso de atividade pastoral sem que houvesse oração. Obviamente, há outros motivos que geravam desavenças entre os(as) irmãos(ãs) de comunidade: os desacordos entre os(as) missionários(as) acerca das tarefas diárias, a preferência pela Pastoral em detrimento da adoração eucarística, os desentendimentos entre os Lima. Havia missionários(as) que não cumpriam as escalas para servir nas casas, onde moravam os “*irmãos acolhidos*”. Outros deixavam de atender as direções espirituais de Luís. Não era incomum que o fundador advertisse a todos que muitas dessas divergências eram “*brechas*” para o demônio, o “*desobediente*”.

Já tendo considerando que pode haver alternância entre os dois carismas fundacionais, é fundamental ocupar-se dos mesmos. A princípio esbocei, em continuidade com o capítulo anterior, que se trata uma questão de ver, de enxergar, pois só Deus “*sabe o que Ele mostra*” e, consequentemente, as pessoas veem a partir dessa precedência. Luís viu, desde a palavra de ciência, ou ouviu mentalmente, o pedido de Ademar e Brandão. Alcinhá-los de “Gente que Vê” faz jus à discussão subsequente, porque é na “*adoração eucarística*” e na “*caridade*”, ao enxergar a presença divina, que “*discernem*” as formas como Ele (Deus) se manifesta. Na próxima seção, abordo esses problemas.

5.3 “Fazer o bem em nome de Jesus abre os olhos do mundo”

Ester, na condição de mãe espiritual, fazia questão de assinalar para mim:

“Nesse encontro com o pobre [na caridade], pra [para] aliviar a dor do pobre, curar, o missionário é que é curado. Você sabia disso [,Ypuan]? Alguém já te falou isso? A gente recebe mais do que a gente dá. Muito mais! Muito mais! É o que nos faz continuar, porque se você só desse, só desse, você não perseverava. O pobre tem um coração agradecido”.

Demonstrar-se grato a Deus em meio à privação é parte da “mística” daquele que não se revolta diante da própria imolação, tal como o Cristo crucificado. De início, ela está indicando, a meu ver, uma “contagem de três” em que a reciprocidade não prescinde da divindade. As palavras de Ester não eram de modo algum uma forma de escamotear as desigualdades materiais, pois, de imediato, realçou: *“No Ministério de Oração que eu exerço, eu atendo pobres e atendo ricos, e atendo muitos ricos. Eu nunca vi um mendigo de rua se queixar, reclamar, murmurar, ofender a Deus. Nunca! Nesses anos que eu tô [estou] no carisma com o pobre [seguindo Luís desde a fundação da Missão], nunca vi”*.

Ester fazia um contraste com as pessoas abastadas que ofendem a Deus quando *“tem uma quebra na empresa, não conseguiu comprar o carro”*. Sem dificuldade, podemos retornar ao quarto capítulo e mencionar a divergência de Sônia e Eurico com Deus quando o filho morreu. Ao mesmo tempo, era habitual no Grupo que algumas pessoas se empolgassem quando suas súplicas eram atendidas, de maneira que diziam coisas do tipo: *“Eu quero ir a uma Pastoral para levar roupa, dar sopa”*. Não me resta dúvida de que a maioria dos(as) frequentadores(as) do Grupo, ainda que se dissessem católicos(as), estavam distantes da forma de existência da Missão. Estou afirmando isso porque nessa partilha com Ester havia mencionado a caridade, que enquanto doação divina não pode ser definida como assistencialismo.

Francisco, a respeito da questão, constantemente insistia: *“A caridade não é assistencialismo, mas é amor porque não pedimos nada em troca. O amor é algo que cura uma ferida de um irmão de rua e uma ferida sua está sendo curada”*. Mais importante do que isso seria o *locus* desse amor:

“A gente acredita piamente que Jesus está nos pobres. Em todo aquele que sofre, Jesus está presente. Então, se eles [es]tão na rua, já é um grande sofrimento. A gente tenta encontrar neles aquilo que Jesus viveu. Se a gente vê um irmão, a gente tenta meditar as chagas de Cristo nele. Todo sofrimento de Jesus na cruz, todo machucado, a gente tenta meditar no machucado dos irmãos de rua”.

Às palavras de Francisco podem ser acrescentadas as de Ricardo. Já em 2015, ele me contou algo que rematou aquilo a que Francisco se referia: o profetismo bíblico. A questão da profecia, da ação profética, concernia a outro elemento decisivo: a *“vivência do missionário, o gesto, o Evangelho posto em prática é uma ação profética porque a*

gente segue o que Jesus fala: ‘A cada um desses pequeninos que fizeste, é a mim que o fizeste’. Está no capítulo de Mateus, que fala sobre o juízo final, onde Jesus vai dizer...’. O trecho completo é o que segue:

“... porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim’. Os justos lhe perguntarão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos peregrino e te acolhemos, nu e te vestimos? Quando foi que te vimos enfermo ou na prisão e te fomos visitar’. Responderá o Rei: ‘Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes’” (Mateus, 25, 35-40).

Em termos gerais, a atitude profética, a que Ricardo se referia, tinha a seguinte implicação: *“Fazer o bem em nome de Jesus abre os olhos do mundo. É a profecia sem abrir a boca. Você dar uma pregação sem dirigir uma palavra pra [para] a pessoa. A sua própria vida é uma pregação, um testemunho”*. Sugerir que a caridade, no caso dos meus amigos, seja assistencialismo, obscurece a qualidade do vínculo que a impulsiona. Empreender o “bem” dessa maneira, presumo, é estar vinculado à divindade. Em todo caso, não é suficiente parar por aqui, visto que a aliança com Deus possui suas formas específicas de retribuição.

A “caridade” não é tanto o que você dá, a quantidade, mas o tipo de intenção que é posto naquilo que é ofertado. Dar aos pobres não torna alguém imediatamente caridoso. Em suas direções espirituais, Luís não se furtava a dizer algo que me possibilita avançar no argumento:

“A Madre Teresa de Calcutá ensina um ponto-chave do nosso carisma: não importa o que se faz, mas como se faz. Não importa quanta obra que eu fiz, mas quanto amor eu coloquei em cada obra. Não vai contar quantas marmitas eu distribuí. Mas o amor que eu coloquei naquele gesto feito: quanto eu me envolvi na história daquela pessoa? Quanto eu dei de mim pra [para] aquilo acontecer?”.

Não é à toa que Ricardo, um pouco antes da interpolação da fala de Luís, dizia que a caridade abre os olhos do mundo. Ele iria mais adiante: *“A questão da gente ver, enxergar o Cristo nos pobres e nos doentes é uma visão cristã, não só católica. Quem não for cristão, não vai ter essa visão, não vai enxergar além do véu da pobreza. Nós,*

por sermos cristãos, a gente consegue ter essa visão, porque Deus permite a gente enxergar Ele nos pobres”.

Venho indicando, em alguns momentos, a hipótese de que o mundo dos meus amigos é “aberto” porque Deus “*está em tudo*”. Não causa espanto que seja por meio das passagens supramencionadas de “O juízo final” (Mateus, 25, 35-40) que Ricardo, tal como outros(as) “missionários(as)”, redisse: “*É Jesus que está ali no irmão*”. Nos momentos em que estive com Ricardo e o indaguei a respeito disso, não lhe restava dúvida: “*Eu acho que em cima disso Deus mostra onde Ele está de um modo muito claro*”.

Mais interessante é que essa onipresença é conjugada pelo dom, o modo como Deus se deixa encontrar. Ricardo observava que o “*carisma de Pastoral de Rua*”, a caridade, foi doado a outras comunidades católicas: a Aliança de Misericórdia, a Toca de Assis, a Missão Belém²³⁵, a Fraternidade O Caminho. Da mesma forma que a Missão, são comunidades que lidam diretamente com os pobres.

É preciso, então, uma indagação: afinal, o que é a pobreza em uma comunidade em que um dos carismas é a “*caridade*”? Portella, em sua pesquisa com a Toca de Assis²³⁶, assinala: “Para a Toca de Assis pobre é o miserável, e ser pobre religiosamente é estar sem nada para depender completamente de Deus. Ou mesmo ter, mas depender em tudo de Deus e fazer caridade com o que se tem (...)” (Portella, 2009, p. 165).

Ele prossegue e menciona uma consideração de um frei daquela fraternidade: “(...) “pobreza é questão de interior. Você pode ter muitos carros, muitas posses, e ter um coração simples (...) conheço pessoas que têm posse, mas que, neste Rio de Janeiro aí, senta com um irmão, divide um marmiteira com um irmão” (...) [Portella conclui:] Rico de bom coração, que faz caridade, é pobre” (Portella, 2009, p. 165, colchetes meus). Algumas das palavras repetidas por Luís ao longo da pesquisa vão ao encontro dessa passagem: “*O pobre não é pobre só no sentido material, mas pobre em todos os sentidos. Pobre no sentido de se abandonar ao querer de Deus*”. A última é a maneira explícita de mencionar Jesus.

Reparo que essa ressonância, a partir do trabalho de Portella (2009), dá lugar ao divisor já destacado em que a religião, por ser “*espiritual/interna*”, é uma parte, e a ação social, por ser “*pública/externa*”, é considerada dizer respeito ao todo, que seria a

²³⁵ Jacinto (2010) distingue a forma como se encara o pobre na Missão Belém, na Aliança de Misericórdia e na Toca de Assis. Eu focarei no trabalho de Portella (2009) devido ao fôlego que dispõe para tentar definir a relação da Toca de Assis com os pobres.

²³⁶ A Toca de Assis é considerada próxima da Missão devido ao carisma de inspiração franciscana.

sociedade. Chama a atenção que o argumento de Portella acentue que a Toca de Assis opõe-se à Teologia da Libertação, ainda que ambas tenham aquele mesmo profetismo impulsionado pelo Evangelho segundo São Mateus (Mateus, 25, 35-40). Portella assinala que a Teologia, ao contrário de uma “(...) (espiritualidade mais carismática/devocional) (...) foi se desenvolvendo em interface com as ciências sociais, com compreensões de motivação e intervenção junto aos empobrecidos não mais, necessariamente, “espiritualizadas”, mas no lastro de ideologias e utopias sociais de transformação social, teleológicas” (Portella, 2009, p. 188).

O carismatismo da Toca redundava em ações mais espiritualizadas com relação aos pobres, dada a presença de Jesus nos últimos. O autor ressalta: “Há, por certo, um caráter extremamente místico e transcendente em tudo que o toqueiro [o membro da Toca de Assis] faz, não o duvidamos” (Portella, 2009, p. 188, colchetes meus). Dessa transcendência conclui que o “trabalho social da Toca de Assis” é estritamente cristão, “(...) marcad[o] pela noção tradicional de caridade como a de dar, estar disponível – voluntariamente – (...) por amor a Deus. Em bom português: assistencialismo (...) [I]nexiste um projeto macro, de médio ou longo prazo, racionalizado, com estratégias de ação e metas a cumprir no sentido de reinserção social das pessoas atendidas” (2009, p. 189, colchetes meus).

Essas considerações são veementemente negadas pelos meus amigos. Na verdade, a posição do autor se torna quase acusatória diante das exortações que exibi no primeiro capítulo. Naquele momento, o sacerdote proferia: “*A verdadeira caridade nos leva à mística de enxergar alguém [um(a) “irmão(ã)”], no outro, não somente no pobre. Nós não somos da Teologia da Libertação. Nós não somos comunistas, não somos uma ONG. Nós somos da Igreja. Nós somos filhos da Igreja, filhos da caridade, filhos do amor, filhos da misericórdia*”.²³⁷

Eu sugiro, em acréscimo, que a divisão entre espiritualidade carismática e Teologia da Libertação, no caso da Missão, é inapropriada. Ao contrário do que a passagem acima poderia sugerir, Luís nunca pretendeu estabelecer fronteiras estanques, pois a comunidade, segundo ele, da RCC teria a “*espiritualidade*”, os dons do Espírito

²³⁷ Ademais, é uma limitação de perspectiva se basear em noções de intervenção cuja bagagem intelectual remonta, muitas vezes, ao modo como os(as) analistas “estão em casa” quando presumem como a intervenção (ou ação social) deve ser. Há aqui todo um lugar para se questionar em que medida isso, quando considerado desde a religião, fica mais explícito. Esta, com o advento da “secularização”, teve os seus modos de intervir cada vez mais refreados ou limitados. No caso dos meus amigos, se justapusesse a “*intercessão*” à “*intervenção*”, não seria difícil notar que a primeira excederia em muito a segunda, pois Deus “*está em tudo*”, ou seja, não há situação em que Ele não possa “*intervir*”.

Santo; da Teologia da Libertação, “*a parte da luta pelo direito dos pobres, da busca por terra pros [para os] pobres, de direitos nos hospitais*”; e, da *Opus Dei*, “*o silêncio na adoração pessoal*”.

Essa é uma posição disseminada na literatura, uma vez que a religião (parte) é explicada pela política (todo). Reitero, tal como fiz no capítulo três, que não é possível se remeter a grupos católicos lançando mão de cabedal teórico que é uma extensão de certos pressupostos da Reforma. É como se a escrita fosse o lugar para uma grande narrativa em que a espiritualidade é definida pela transcendência e a ação social pela imanência. Se, como insistem meus amigos(as) missionários(as), a caridade não é “*filantropia*”, “*assistencialismo*” e tampouco “*ativismo*”, é preciso abordá-la de outra forma, o que farei nas próximas páginas.

“Deus é tão onipresente que... Ele se deixa buscar... nos mais necessitados”

Peço ao(à) leitor(a) que não desconsidere que a caridade depende do que se “*vê*” quando se vai em direção ao pobre. E se “*fazer o bem em nome de Jesus abre os olhos do mundo*”, de acordo com Ricardo, é porque o que se vê depende também de uma “*abertura*”, tendo como corolário o “*discernimento*”. O carisma, ao ser dado por Deus, é aceito por meio da “*abertura*”. Decorre daí que Ele se revela na especificidade daquilo que foi doado, a “*caridade*”. No caso da Missão, Ele se deixa ver no pobre. Ricardo afirmava:

“Deus é tão onipresente que o modo que Ele se deixa buscar, o modo que Ele deixa a gente encontrar Ele, é muito grande. Um dos meios é esse: por meio da caridade, por meio do amor. Então, a gente poder ter essa graça. Então, o plano de salvação que Deus traçou pra [para a] gente, pra [para a] gente buscar Ele por vários meios. Um é esse: poder identificar Ele nos mais necessitados”.

Meus amigos discorrem acerca desse tema com bastante facilidade, conquanto não desconsiderem a necessidade do “*discernimento*”, da “*distinção*”. As palavras de Ricardo eram precisas:

“Claro que ali [no pobre] não é Jesus. Jesus está. Jesus está nele. Diferente da presença real da Eucaristia, porque Jesus é a Eucaristia. Essa é a diferença, porque no pobre Ele está. Tem a frase famosa de Madre Teresa de Calcutá que a gente até reza como uma jaculatória que é: ‘Se Tu dizes que estás nos pobres, eu irei Te buscar, Senhor’”.

Essa observação também está presente nas pesquisas de Portella (2009) e Pinto (2012) com a Toca de Assis, cujo carisma também é franciscano, ou seja, o da presença viva de Deus na Eucaristia e no(a) “irmão(ã) de rua”. O problema fundamental, a meu ver, é dar conta analiticamente da percepção dessa onipresença divina. Eu sugiro que se Deus permite ser identificado nos mais necessitados é porque, reitero, Ele “*está em tudo*”. Essa questão, outra vez mais, nos conduz à “abertura” e ao mundo “aberto”. Meus amigos(as) missionários(as), tal como Ricardo, afirmavam em várias ocasiões que na Eucaristia Jesus “*é*” e no pobre Ele “*está*”. Sem caracterizar a distinção, apenas asseguravam, quando saíam em Pastoral: “*Vamos ver Jesus. Vamos nos encontrar com Jesus*”.

Há um acréscimo fundamental: o verbo ver, como assinalei no quarto capítulo desde as visões, além de não se restringir ao que Deus revela por meios estritamente visuais, é também “encontrar com”. No Grupo, Ester e os(as) “intercessores(as)” têm visões devido à intimidade, ao modo como alimentam o encontro pessoal com Deus na Eucaristia. Na Pastoral, continuar a “*ver Jesus*” é também um resultado da participação contínua no banquete eucarístico.

Lembro-me que em um Retiro Vocacional realizado em 16 de agosto de 2014 um padre, chamado Fabiano, pregava acerca da “*caridade*”. Definia-a como o carisma mais “*forte*”, aquele que mais inquietava o demônio:

“Estar com o pobre é estar diante de Cristo. É estar despojado. Começa na Eucaristia. Estremeceu, o corpo esquentou quando viu o irmão de rua. A caridade é Jesus no irmão. Jesus está no irmão, onde você pode adorá-lo. Quando alguém descobre que Jesus está no irmão necessitado, Satanás fica raivoso. Não sossega enquanto não te fizer um ateu. Te deixar no fundo do poço. Ele se levanta como um leão. Vai na afetividade, na sexualidade. Ele coloca sua experiência de cristão com Deus em jogo. Não se pode ir no altar dos pobres [a calçada] se não se está no altar de Deus. O Inimigo vai com tudo”.

O inconformismo do demônio decorre da “*abertura para Deus*”. Desse modo, é o próprio ato de “*ver*” Jesus no pobre que o leva a tentar ofuscar a revelação de que Deus sempre esteve lá, visível e tocável. O padre Fabiano continuou e realçou algo fundamental:

“A presença real de Deus na Eucaristia é passiva, porque acreditando ou não está lá. Não depende da fé do sacerdote. Independe da vontade do padre no rito

de consagração [de transubstanciação]. Quando o padre está no estado de graça, as pessoas veem nele Cristo. No pobre, a presença real de Jesus é ativa. É real, mas ativa. É preciso ir lá, mas saber que está. Ver Jesus no irmão. Ativa é porque preciso ativar essa presença, assim posso adorar o irmão”.

Duas semanas depois, no dia 30 de agosto de 2014, estive com Luís e alguns missionários em uma Pastoral de Rua na cidade do Rio de Janeiro, o que voltaria a ocorrer em outras ocasiões. Luís desejava abrir uma casa na capital fluminense.²³⁸ Recordei as palavras do padre Fabiano, que se referiu à “caridade” como um carisma forte, deixando o “Inimigo” mais raivoso. Luís, que ouvira apenas o final da pregação, assegurou que isso dependia da forma como se encarava a caridade: “*Se encarar pra [para] valer, o demônio [ataca]...*”. Em termos gerais, partindo de Ricardo, passando pelo padre e chegando a Luís, é costumeiro que essas distinções sejam feitas, mas o fundador tornava isso ainda mais distinguível:

“Na Eucaristia, o pão não existe mais. É Jesus. Não é Jesus que vira pão. É o pão que vira Jesus. No caso do Marechal [um “irmão acolhido”], é Jesus presente numa forma diferente, mas é a pessoa presente, com a mesma intensidade, só que não anula ele, o Marechal. Ela é real tanto no pobre quanto na Eucaristia, mas a presença na Eucaristia é a presença que exclui toda a outra pessoa. É só Ele ali. Quando eu explico pros [para os] missionários esse tipo de diferença, eu sempre dou um exemplo: ‘Imagina uma casa, onde [es]tá uma pessoa. Ela [es]tá na casa, mas ela não é a casa [Eu: “A casa continua sendo a casa?”]. É, mas a pessoa está. É como a gente aqui. Jesus está na gente, em todos nós, e é real a presença. A forma de presença é diferente”.

Inferi naquele instante: “Então, não é nada simbólico?”. Luís retrucou: “*Não... É uma coisa real e é um negócio que muda só a forma de Cristo estar presente, mas não muda a pessoa que [es]tá presente. É Cristo. Na Eucaristia, anula a substância do pão*”. Indaguei, então, se a mística está ali, naqueles (“irmãos de rua”) cujas palavras são desconexas. Ele decretou:

“Ainda mais! Na Pastoral acontece do irmão falar coisas também que só você sabe ali, e você pega a palavra e você sabe que aquela palavra é pra [para] você... Ele não sabe o que ele [es]tá te falando, mas você sabe por que ele [es]tá falando muitas vezes... Não é sempre que tudo que os irmãos de rua falam é inspiração, lógico que não. Mas nos momentos mais difíceis da minha vida, fui aconselhado pelo irmão de rua”.

²³⁸ Na última seção do capítulo, esmiuçarei uma dessas Pastorais, junto com outra que ocorreu na cidade de São Paulo.

Obviamente, a revelação deve ser “*discernida*”, mas não tem que ser procurada enquanto o primeiro motor da Pastoral.²³⁹ É habitual que meus amigos “*peguem a palavra*” e digam que aquilo que foi dito “*era para eles*”. Ricardo, ao contrário do primo, jamais teve uma revelação. Uma situação, no entanto, não é a negação da outra, pois como ele apontava:

“No falar, no conversar, as manifestações de Deus vão sendo através daquele irmão de rua que pode ter sido um professor, um caminhoneiro, um piloto de helicóptero. Às vezes, o irmão está bêbado, chapado, e nas entrelinhas você consegue entender uma mensagem que é pra [para] você. Pode ter dez pessoas conversando com o mesmo irmão de rua e, às vezes, ele fala uma coisa, tipo uma coisa jogada ao vento pra [para] outras pessoas, mas que pra [para] você é certo. Então, às vezes, é essa a certeza”.

Nessa mesma viagem ao Rio de Janeiro, Irmã Maria me dizia que a pregação do padre Fabiano tinha se baseado em algum dos escritos de Raniero Cantalamessa: “*Ele é pregador da Casa Pontifícia. A gente busca o Senhor Jesus e aparentemente aparece o pobre, mas tem uma riqueza por trás. O Senhor tem a aparência de um pão e é Deus. Jesus está no véu da calçada, sujo. A presença d’Ele está ali. Ele também está presente no nosso irmão, no nosso irmão fraterno, mesmo com aquele cheiro*”.

Todas essas remissões exigem a nossa atenção por um motivo simples: é relevante notar que a mudança da forma traz à baila o termo “*irmão*”. Em síntese, a transformação só é visível pela descoberta do Pai na Eucaristia (a presença divina que anula a substância do pão) e, conseqüentemente, do “*irmão*” no pobre (presença divina que não anula a substância da pessoa). Em suma, os dois carismas são dados em conjunto porque não se vê o “*irmão*”, a própria divindade e não se vai até ele sem a “*C/comunhão*” primeira com Deus. É exatamente assim, tal como exibido no final do terceiro capítulo, que Wagner toma a Eucaristia como o “*símbolo cardinal*” do Ocidente (1986, p. 96), porque concerne à “*(...) mediação de dualidades básicas (...) com a transformação do sangue e da substância*” (Wagner, 1986, p. 96).

Schneider, por seu turno, imputa à teologia cristã, de cunho protestante, a renitência de que o parentesco era “*(...) o reconhecimento social [imaterial] dos fatos reais da relacionalidade biológica [material] (...)*” (1995, p. 222, colchetes meus). Trata-

²³⁹ É preciso “*discernir*” aquilo que os “*irmãos de rua*” falam, pois nem tudo é inspiração divina. Se o “*discernimento*” é uma questão de “*abertura para Deus*”, é preciso “*distinguir*”, pois não é raro que o demônio fique atento à ansiedade que algumas pessoas têm de ouvir alguma palavra que tenha um cunho revelatório. Essa ansiedade toma forma na magnificação das Pastorais e na diminuição da adoração.

se, em outras palavras, da construção simbólica a partir de uma realidade dada. Ou, por assim dizer, concerne ao “(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação, o que contribui para ou compartilha de uma característica definidora das visões euro-americanas de modernidade” (Keane, 2007, p. 179). Esse, talvez, seja um dos principais problemas que reduzem a caridade ao ascetismo (Cannell, 2005) ou a definem como uma manipulação ideológica de classe que “(...) esconde as relações de dominação e exploração” (Campos, 2003, p. 223).

Até agora, fiz inúmeras menções à caridade como carisma fundacional da Missão e às práticas oriundas da primeira doação: a divina. Isso se estendeu inclusive ao modo pelo qual Luís “*discerniu*” como sua relação com Deus deveria ser redistribuída. Não era uma posse sua, mas um “*bem da comunidade*”. Como apontei acima, se a caridade concerne à germanidade, é porque implica uma determinada relação com Deus que, ao ser reconhecido como Pai, doa os carismas, sejam os dons carismáticos, sejam os carismas fundacionais de uma comunidade, seja o próprio “*discernimento*”. Em qualquer uma dessas instâncias, persiste entre meus amigos a noção de gratuidade. Digo ao leitor que, nas páginas adiante, faço uma breve digressão acerca do conceito na literatura. Meu intuito é específico: salientar o que as pessoas com quem convivi parecem estar asseverando quando definem a caridade como algo gratuito.

“A sequência da libertação... é o amor gratuito por todos aqueles que sofrem”

Estava na cidade de Valinhos/SP, no final do mês de agosto de 2013, na gravação de um programa televisivo na Rede Século 21. Luís, a convite do padre Felipe, pregaria sucintamente acerca da “*libertação*” para um auditório lotado:

“Para que essa libertação seja verdadeira, ela precisa ser fruto de um encontro pessoal com o Senhor Jesus. Às vezes, na depressão, doenças psiquiátricas, a pessoa fica tão fragilizada, querendo um consolo de Deus, mas o Senhor Jesus nos ensina que esse consolo vem pelo consolar. Toda vez que nós cuidamos da chaga de um irmão, seja a chaga do coração, da alma... Quando você cuida de alguém que está com um problema no casamento, reza e ajuda essa pessoa, Deus vai sarando você, também, porque o amor sara. Quanto mais você amar, mais também você vai se sentir amado, principalmente amar aqueles que não podem dar nada em troca. Então, a sequência da libertação é o amor, é a vida sacramental, é a frequência ao sacramento. É o amor gratuito por todos aqueles que sofrem. Amar aqueles que estão à margem da nossa sociedade, aqueles que não têm o direito, às vezes, de entrar nem num encontro Católico, porque estão mal vestidos, porque são pobres”.

Essa sequência nada tem de extraordinária nas tematizações dos meus amigos acerca da “*libertação*”. No Seminário de libertação, o qual expus no capítulo anterior, ela foi ressoada exaustivamente.

Em uma direção espiritual, em dezembro de 2013, Luís antecipava-se ao que o padre diria no Carnaval de 2014, alertando que o ativismo na Pastoral de Rua não pode exceder a vida de oração, pois a ausência desta faz com que a “*pessoa caia lá na frente*”. O “*Inimigo [Satanás] não liga para o excesso de atividade, de Pastoral de Rua*”, mas se aproveita do enfraquecimento do seu motivo condutor: encontrar com Jesus no calçamento.

Já no dia 1 de maio de 2014, estive com Pedrinho, Ministro da Região da Diocese do Rio Claro, na Zona Meridional de São Paulo, além de cantar nos Retiros da Missão. Fomos, com um grande número de missionários(as), à cidade de Cachoeira Paulista/SP prestigiar uma aparição do padre Felipe em um dos eventos da Canção Nova. Pedrinho era uma pessoa extremamente espirituosa. O homem era negro, tinha aproximadamente 40 anos e era casado. Considerava-se um “*ex-nóia*” (ex-usuário compulsivo de drogas) que dividia o seu tempo com um grupo de pagode na madrugada paulistana. Quando o conheci, exercia a profissão de pintor de paredes. Conheceu Luís na Irmandade Franciscana. Decidiu segui-lo quando ele foi afastado daquela comunidade. Pedrinho não teve dificuldade de expor que “*(...) pelo carisma, pela graça e pelo dom, nós conseguimos enxergar, no pobre, no sofredor de rua, a presença de Cristo. Nas suas feridas, por exemplo, nós vemos as feridas do Senhor*”. Sublinhava que mais de vinte mil pessoas moravam nas ruas da cidade de São Paulo.

Na última seção deste capítulo, ampliarei essas considerações. Por enquanto, é preciso realçar que Pedrinho reverberou as palavras de Luís: “*A caridade liberta. O demônio odeia mais a caridade do que Jesus. O Catecismo da Igreja fala: Jesus é Deus. Então, ele já odeia desde sempre. E a caridade é a moção do Espírito que nos move a praticar o ato naquela pessoa que é o próprio Cristo*”. Pedrinho dizia acerca daquilo que se oferta aos moradores de rua - cobertores, marmitas, café, pão, cortes de cabelo, assepsia de feridas, palavras etc.. - o seguinte: “*Não é uma troca de favores, uma busca interesseira. É interessante que você busque não este interesse. A troca é natural. Você não vai percebendo, mas Deus vai dando...*”.

Essa é a questão-chave que me leva a pensar que a “*caridade*”, na vida dos meus amigos, não se define pela ausência de recompensa. De fato, o esforço desmedido por

obtê-la é que não incomoda o demônio, uma vez que se está exigindo que Deus dê em troca. A morte do filho de Sônia exacerbou a assimetria entre a divindade e os humanos, pois cobrar Deus era desafiá-lo, um ato que só o Diabo se dispôs a realizar. No caso da caridade, essa mesma assimetria é exacerbada nas palavras de Pedrinho. Tendo em perspectiva que a “*caridade liberta*”, faço uma indagação: a “*caridade liberta*” porque sua gratuidade advém do *a priori* de que o destinatário não tem condição de retribuir?

Jonathan Parry (1986), quando retornou ao pensamento de Marcel Mauss, notou que a leitura majoritária do *Ensaio sobre a Dádiva* corroborava a premissa de que “(...) *de fato* a dádiva *nunca* é livre [gratuita ou pura] (...)” (Parry, 1986, p. 458, colchetes meus). Ele, no entanto, vai além e traz à baila algo fundamental: “Eu penso que [Mauss] realmente está nos dizendo como *nós* adquirimos uma *teoria* relativa ao que ela [, a dádiva,] deveria ser [livre]” (Parry, 1986, p. 458, colchetes meus).

Em termos gerais, Parry está reiterando que os “outros” não fazem o mesmo tipo de distinção que nós fazemos. Ele assinala que a “dádiva pura” é definida por aquilo que as relações de mercado não são: “(...) altruísta[s], mora[is] e carregada[s] de emoção” (Parry, 1986, p. 466, colchetes meus). Destaca que uma presença desse tipo é comum em mundos com uma “(...) divisão do trabalho avançada e com um setor comercial significativo (...)” (Parry, 1986, p. 467).

A leitura de Parry sugere, em primeiro lugar, que ele está opondo a dádiva livre (imaterial) à mercadoria (material) de maneira heurística. Em segundo lugar, pode nos levar a pensar que “nós” tecemos uma teoria do que a dádiva deveria se configurar tendo como ponto de partida a teoria nativa ocidental das relações de mercado. A última consideração cria outra feição para o argumento de Parry, pois é o caso de concluir que se trata de uma única teoria cuja principal potencialidade é estabelecer um divisor entre material e imaterial.

A lição mais importante consiste na presunção de que aquela desmaterialização, a perda do caráter imediato que se atribui à troca econômica, é própria de uma moral difundida através da “(...) grande ênfase que todas as principais religiões mundiais [as salvacionistas] colocam no mérito das dádivas e esmolas, idealmente dadas em segredo e sem expectativa de qualquer retorno mundano” (Parry, 1986, p. 467, colchetes meus). Em outras palavras, delimita que a dádiva pura ou livre é o produto de uma “moralidade secular”, em lugar de “religiosa” (Parry, 1986, p. 467), ou seja, localiza-se na cesura com a troca interessada das relações de mercado.

O resultado é a eticização da religião, ou seja, a recompensa posterior seria uma consequência de boas ou más condutas, orientadas para uma “existência futura” (Parry, 1986, p. 467). A gratificação, por conseguinte, é direcionada para o além e “(...) o retorno no aqui e agora deve ser negado. Além disso, a noção de salvação desvaloriza o mundo profano do sofrimento. A dádiva não retribuída torna-se uma libertação da escravidão [no original, “*liberation from bondage*”] a ele [, ao mundo profano], uma negação do eu profano, uma expiação de um pecado e daí um meio para a salvação” (Parry, 1986, p. 468, colchetes meus).

O “desprezo pelo mundo” culmina na renúncia, de modo que a caridade seria uma expressão do ascetismo (Parry, 1986, p. 468). Em síntese, a caridade seria uma face de um mundo em que a proeminência do interesse pessoal/material vinculado ao mercado opõe-se ao verdadeiro eu, a alma/imaterial. A teoria da “utilidade pura”, ele ressalta, é uma decorrência dos valores purificados do interesse: “(...) uma ética *universalista* de doar desinteressadamente pode seguramente encorajar a criação de uma esfera separada, imune aos requerimentos de uma norma tão exigente” (Parry, 1986, pp. 468-469).

Cannell (2005) retoma essas passagens de Parry que, segundo ela, vislumbrou em Mauss mais do que uma caracterização da troca nas “sociedades primitivas”. Ainda que elogie a argúcia de Parry, coloca as suas inferências como dependentes de um tipo de Cristianismo ascético, o protestante. Haveria um obstáculo analítico devido a uma hipostasiação, visto que alimentaria o dualismo entre imanência e transcendência, além de presumir que ontologicamente essa religião mundial “(...) desdenha da carne e do mundo material (...) [uma] religião universal e, essencialmente, ascética e transcendente” (Cannell, 2005, p. 338, p. 340, colchetes meus).

As palavras de Cannell já ressoavam os ventos contestadores a uma grande narrativa teórica que posicionava o Protestantismo como vertente cristã analiticamente majoritária. O domínio analítico advinha desde Weber (1987 [1904]) que, na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, analisou o impulso que o Puritanismo, “contra-intuitivamente”, deu para o “processo da secularização” (Cannell, 2005, pp. 340-341). O estudo weberiano, para a teoria nativa ocidental e antropológica, teria se tornado “universal e preditivo” (Cannell, 2005, p. 341). Lançou, ainda, os alicerces da seguinte litania: do Catolicismo vai-se ao Protestantismo; daqui em diante, o ponto de chegada, finalmente, é o capitalismo secular (Cannell, 2005, p. 341).

Retornando a nossa indagação (a “*caridade liberta*” porque sua gratuidade advém do *a priori* de que o destinatário não tem condição de retribuir?), é capital frisar que a inferência segundo a qual a caridade liberta porque é gratuita coloca-nos novamente diante de uma conclusão correlata: “*libertar*” é se afastar, se separar, se emancipar. Não é isso o que tenho defendido. Digo que a caridade liberta porque, como veremos a seguir, se reconhece no destinatário a própria divindade, o que é a condição fundamental da “comunhão”. Faz-se a caridade porque já se está próximo a Deus, se deseja manter essa proximidade e se aproximar ainda mais d’Ele.

Apesar de Parry ter reparado que a “ideologia moderna” é a fomentadora do divisor entre religioso e secular, é Cannell quem posiciona a hipótese de Parry como uma variação dessa mesma cesura. Simon Coleman (2004) defende uma posição que temos seguido ao longo da tese. Reportar-se ao que Collen McDannell chama de “(...) modelo puritano de historiografia religiosa (...) [S]eus aderentes localizam a prática religiosa ocidental ‘autêntica’ no desdém pela cultura material e pela troca econômica, dessa maneira negligenciam a tendência materialista que é constitutivamente evidente nas formas protestantes de adoração” (McDannell *apud* Coleman, 2004, p. 424, colchetes meus).

As ponderações de Coleman me permitem aventar duas questões. A primeira é que o caráter transcendente da gratuidade, da caridade, dada a não retribuição por parte de quem a recebe é, em primeiro lugar, um princípio, uma operação intelectual, que enforma as maneiras de lidar com coletivos cristãos. Nesse sentido, ele corrobora a maneira pela qual Cannell se dirige ao texto de Parry. A segunda é que este modo encarar a caridade, devido à ênfase na salvação e na libertação, conduz ao postulado de que aquela está atrelada à própria noção de autonomia que venho sistematicamente marcando e atacando como imprópria para fazer jus à vida dos(as) católicos(as) com quem convivi.

Volto àquilo que disse no início do primeiro capítulo: “*libertar*” não é se emancipar, mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. Se a dádiva livre emancipasse de qualquer obrigação, estaríamos apenas reforçando aquelas ideias em que a liberdade se confunde com a autonomia. Obviamente, tratar-se-ia da liberdade de um sujeito que constrói o mundo desde dentro. Meus amigos diziam tenazmente que essas pessoas “*querem viver uma fé que leva à construção de um céu particular*”.

Contudo também afirmavam, sem pestanejar, que os dons divinos são “*gratuitos*” e que a “*caridade*” baseia-se, entre outras coisas, em fazer o bem gratuitamente. Realçam igualmente um caráter indelével da “*libertação*”: o salvífico. Ainda assim, não é possível tomar a teoria deles, que são católicos, por aquele “modelo puritano de historiografia religiosa”. O problema tem de ser posto em outros termos. A gratuidade da caridade não pode ser definida pela não retribuição por parte daquele que a recebe.²⁴⁰

Penso que é possível designar que a “*caridade*”, para os meus amigos, distancie-se da divisão entre interesse e desinteresse, não tanto pela premissa de que os dois termos sejam relativos ao funcionamento de dois mundos distintos: o material (utilidade) e o imaterial (moral/ética). É impressionante que Cannell (2013), ao se remeter ao parentesco entre os mórmons norte-americanos, escape das impossibilidades desse divisor, em que repousa a “secularidade protestante”, por meio do “terceiro termo”, Deus. A atenção à relação com a divindade cria uma situação inesperada, pois introduz de forma imprevisível um elemento ausente ou suprimido da divisão moderna entre troca interessada (secular/material/econômica/profana) e dádiva desinteressada (moral/ imaterial/religiosa/sagrada).

Ao longo da tese, já me reporteí algumas vezes a essa discussão. Meus amigos jamais se afastam da gratuidade do carisma e também da caridade, contudo é preciso encarar uma questão fundamental: afinal, o que essas pessoas estão falando quando definem a caridade como “*amor gratuito pelos pobres*”?

Coleman, a partir de seu trabalho com protestantes na Suécia, realça que entre os cristãos envolvidos no Evangelho da Prosperidade o conceito de “dádiva carismática” talvez seja conceptualizável por meio de uma duplicação: os adeptos com quem esteve “(...) clamam uma agência que é simultaneamente divina na origem e emergente do fiel humano (...) [A] visão contribui para a criação de uma economia carismática da troca envolvendo pessoas, palavras e objetos” (Coleman, 2004, pp. 425-426, colchetes meus).

Reparo que o avanço de Coleman consiste, justamente, em colocar a dádiva naquele plano em que Mauss realçava a impossibilidade de fazer uma cesura entre

²⁴⁰ Posteriormente, a discussão da “dádiva gratuita”, ou “livre”, foi retomada por James Laidlaw (2001) e Soumhya Venkatesan (2011), ao revés do argumento de Jacques Derrida, que conclui que a gratuidade da dádiva é impossível. O debate relativo ao tema nos trabalhos dos dois autores, que foram realizados na Índia, não perde de vista, como bem lembra Venkatesan, só para ficar com ele, “(...) que essas pessoas todavia se empenham para tornar possível [a dádiva gratuita]. Certamente, é encontrada em discussões cotidianas da caridade, do altruísmo, etc., e também etnograficamente” (Venkatesan, 2011, p. 54, colchetes meus).

liberalidade e interesse (Mauss, 2003 [1925], pp. 187-188). Meus amigos, igualmente, não escapavam dessas duas dimensões quando ofertavam algo para os(as) “irmãos(ãs) de rua”. Ao mesmo tempo, referiam-se à caridade marcando a gratuidade. Não se trata de duas ordens opostas e contra-intuitivas, mas sim “discerníveis”, “distinguíveis”.

Se remeto à realização de uma Pastoral de Rua, é preciso dizer que ela depende da aquisição de objetos alienáveis entre pessoas que à primeira vista estariam em uma “(...) situação de independência recíproca” ([Chris] Gregory *apud* Laidlaw, 2000, p. 620). Em suma, você adquire mercadorias que serão redistribuídas como uma doação caritativa. Há, no entanto, algo que deve ser enfatizado. O ato de adquirir a mercadoria é, simultaneamente, uma questão de intenção que desde sempre suscita o impulso advindo de um terceiro termo: Deus. Isso me faz ponderar que a impulsão contém também tanto as formas de redistribuição quanto as de retribuição da doação divina.

Bonfim realiza uma contribuição relevante quando conclui que há um “(...) princípio de abertura que caracteriza a circulação do Espírito Santo” (Bonfim, 2012, p. 66). A “abertura” a que ele se remete é da ordem da comunicação e transmissão do “dom”, onde Deus é o primeiro doador. Noto que a suposição da abertura neste caso indica mais um aspecto importante: “Os dons do Espírito Santo são dádivas, ou seja, são concedidos de forma voluntária (...)” (Bonfim, 2012, p. 62).

Na verdade, essa é uma suposição que meus amigos fariam menos pela liberalidade e mais pela incomensurabilidade de Deus. O que há a ser dito acerca da “abertura” não é tanto o seu caráter transmissivo ou circulatório, mas sim a premissa de que aquilo que Deus “dá” cria as formas como Ele se deixa buscar, ou seja, se Deus “*está em tudo*”, não é por acaso que Ele se revela no pobre para aqueles a quem deu a caridade como carisma. Não se trata de apontar que “(...) o doador inicial, que é Deus, renuncia à retribuição (...)”, tal como sugere Bonfim (2012, p. 68).

Luís, torno a ressaltar, insistia: “*Quando se fala carisma, no sentido de comunidade, é a forma como que aquela comunidade presta contas a Deus (...)*”. Esta prestação é uma maneira de destacar algo crucial: o que as pessoas podem ofertar a Deus vem d’Ele, não há nada que já não seja d’Ele mesmo. Por isso, só resta “*presta[r] contas*”. Em suma, Deus não renuncia à retribuição. Trata-se, assim, da qualidade assimétrica da relação que se tem com Ele, um ser onipresente. Por isso, venho insistindo na premissa de que o mundo dos meus amigos é “aberto”, pois não há lugar em que Deus não possa estar e não há forma que Ele não possa adquirir seja na Eucaristia, seja no pobre.

No caso da Missão, a gratuidade do dom recebido e a gratuidade da caridade especificam que a retribuição é feita a Deus - que “*está*” no pobre, o(a) “irmão(ã)” - na condição de prestação de contas. Passa também pela premissa discutida no terceiro capítulo: “*a paternidade espiritual é um vínculo sagrado dado por Deus (...) É um dom que Deus dá, e a gente aceita*”.

Pessoas, coisas e palavras tornam-se instrumentos de Deus. No caso das palavras, remeti-me a elas ainda no segundo capítulo. Resta, no entanto, falar de objetos e pessoas. A partir dos carismas da Missão, considerarei a pessoa, que é, também, uma forma de trazer à baila os objetos. O problema, a meu ver, consiste em considerar que o carisma de uma comunidade é um presente gratuito dado por Deus e que a caridade é o resultado daquela gratuidade primeira.

A gratuidade não é ausência de retribuição, mas a modalidade que a troca assume com um ente/parceiro com o qual a reciprocidade - tal como a linguagem, o que abordamos no segundo capítulo -, não está no “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17). É o caso retomar o argumento de Cassin, pois, como vimos, as pessoas “falam junto com” e “a partir de Deus”, em vez de estritamente se “falar de” [ou “sobre algo”] e “falar a”. Em suma, “contam três”.

No caso da troca, ocorre o mesmo. A incomensurabilidade de Deus desfaz o regime normal da reciprocidade: aquele em que o tripé dar, receber e retribuir cria, mesmo que temporariamente, a oscilação entre as posições doador/recebedor, redundando assim em assimetrias reversíveis. Isso não se passa com a divindade, porque na “contagem de três” não é possível obrigá-lo, cobrá-lo.²⁴¹ Fazê-lo, como ocorre muitas vezes, é dar uma “brecha” para o demônio. No caso da caridade, apenas Deus “sabe” como Ele retribuirá o que se faz por Ele, que “*está*” nos pobres, que são enxergados “junto com” e a “a partir d’Ele”. Por esse motivo, a caridade, na vida dos meus amigos, não é da ordem do assistencialismo ou filantropia.

Uma das maneiras de abordar a gratuidade tão enfatizada pelos meus amigos corresponde à impossibilidade de acessar a intenção divina. A intenção humana em uma relação sobremaneira assimétrica resume-se a “caminhar” e “fazer junto com” Deus. A gratuidade não se confunde com a liberdade, e tampouco com a libertação, como emancipação, mas como vinculação. Peço ao(à) leitor(a) que isso não o(a) leve a

²⁴¹ Em uma comunicação pessoal, Ciméa B. Bevilaqua, a quem agradeço, atentou para a extensão das ideias de Barbara Cassin (2010) no que tangia aos efeitos de uma torção no regime normal da troca quando uma relação se dá em meio a assimetrias não reversíveis.

ponderar que Deus está ausente, mas sim que Ele “é” Deus. Essa inferência, portanto, coloca a gratuidade do que se faz por, junto com e em nome de Deus em outro lugar.

O pobre que não possui nada agradece por algo que só “*Deus sabe*” e é onde, ao mesmo tempo, Ele “*está*”. Não é à toa que é o demônio quem exige a retribuição quando há um pacto com ele. Deus não exige ou renuncia à retribuição. Mostra onde ela deve preferencialmente acontecer, mas não obriga, pois, ao mesmo tempo, “*dá*” o livre-arbítrio. Retomo as palavras de Luís: “(...) *toda a inspiração, pra [para] ela se tornar atitude, ela precisa de um consentimento, de um passo*”. A onipresença de Deus impede que se defina a caridade como ação desinteressada. O interesse é ver, é encontrar com Jesus, o tudo, no nada, isto é, um Deus infinito que se faz pequeno (Mateus, 25, 35-40) através da sua “loucura”.²⁴² Esta corresponde ao próprio modo imprevisível e surpreendente que Deus se deixa buscar. A Carta paulina dá conta dessa fuga do “regime normal do sentido”. É possível, novamente, voltar a Bateson e sublinhar: a “(...) vida, provavelmente, nem sempre estará interessada em saber o que é logicamente aceitável” (Bateson, 1990, p. 42). Veremos adiante que isso não é tudo. O modo de se desviar do impasse acerca da gratuidade é colocar a caridade onde as pessoas a localizam.

A premissa básica, infiro, é a que segue: quando você faz pelos pobres, você está fazendo por Deus, que está fazendo pelos pobres através de você e fazendo por você (“*curando*” e “*libertando*”) dada a Sua presença nos pobres. A retribuição, por conseguinte, não é eliminada da gratuidade, sendo consumada no interior da própria ação: cuidar dos pobres. A caridade liberta, em primeiro lugar, porque a pessoa começa a “*ver*” por meio da loucura de Deus nas chagas dos pobres. Em segundo lugar, a infinitude de Deus como Pai depende de reconhecimento. Em terceiro, porque vincula ao Pai e aos(às) “*irmãos(as)*”. Em quarto, porque cria o despojamento em relação ao egoísmo, ao individualismo; em quinto, porque a “*salvação*” é no aqui e agora, se vê com a loucura de Deus. Em todo caso, não há caridade sem “*adoração eucarística*” a Jesus Sacramentado, geralmente, no ostensório.²⁴³ Esse é o carisma que deve conduzir à

²⁴² Tomo a liberdade de apenas recordar um trecho da Primeira Carta paulina aos Coríntios: “... a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens... O que é estulto no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraco no mundo, Deus o escolheu para confundir os fortes; e o que é vil e desprezível no mundo, Deus o escolheu, como também aquelas coisas que nada são, para destruir as que são” (1 Coríntios, 1, 25, 27-28).

²⁴³ Na ausência de um ostensório, a “adoração eucarística” também ocorre. No entanto, Jesus permanece na teca (ver nota de número 146 *supra*).

caridade. Reporto-me agora à “*adoração eucarística*”. Em seguida, vou em direção à Pastoral de Rua.

5.4 “*Eu te peço, Jesus... que possamos dar água ao Senhor nos mais pobres...*”

Na Missão, o Retiro era um acontecimento em que seus membros se reuniam para alimentar de maneira mais intensa um dos seus carismas: a “*adoração eucarística*”. O Retiro poderia ser apresentado com mais detalhamento, no entanto me propus a enfrentar os carismas da Missão. Um Retiro tinha em média oito pregações ao longo de três dias, dez adorações e duas missas: uma noturna no segundo dia, e outra vespertina no último dia.²⁴⁴

Eles aconteciam ao longo do ano em datas que não eram pré-determinadas. O único que obedecia a uma época é o Retiro de Carnaval. Os outros eram marcados conforme a disponibilidade dos lugares escolhidos. Normalmente, era uma casa com tal desígnio na Região Metropolitana de São Paulo que é alugada. Se o Retiro durava apenas um dia, escolhia-se um salão paroquial na Região do Colombo.

A adoração a Jesus Sacramentado no ostensório, considerando a média em que ocorrem, consumia mais de seis horas do tempo de um Retiro, ainda que intercaladamente. Ela durava trinta minutos. No capítulo anterior, vimos que ela acontece semanalmente no Grupo de Oração. Na Missão, a adoração nas casas masculina e feminina era diária, assim como a frequência à missa. Em qualquer um desses lugares, adorar era um momento extremamente aguardado. Nas casas dos(as) celibatários(as), adorava-se normalmente em silêncio. Nos Retiros e no Grupo de Oração, no entanto, isso era feito em voz alta por um condutor ou uma condutora. No caso de um Retiro, a adoração iniciava quando os acólitos entram em procissão. Um carregava em uma das mãos o turíbulo; outro, a sineta; e outro, a naveta (um recipiente para guardar o incenso a ser queimado no turíbulo).

²⁴⁴ Ao longo da pesquisa, estive na maioria dos Retiros da Missão. No ano de 2013, fui ao Retiro Vocacional, na cidade de Arraial/SP, entre os dias 28 e 30 de junho; ao Retiro Aberto, na cidade de Arraial/SP, entre os dias 20 e 22 de setembro; ao Retiro Aberto, na cidade de Pinheiral/PR, entre os dias 15 e 17; e ao Retiro para os namorados, na cidade de São Paulo, no dia 15 de dezembro de 2013. No ano de 2014, compareci ao Retiro Vocacional, na cidade de São Paulo/SP, no dia 16 de agosto; ao Retiro Aberto, em Brasília/DF, entre os dias 19 e 21 de setembro; e ao Retiro Aberto, na cidade de Arraial/SP, entre os dias 3 e 5 de outubro. No ano de 2015, compareci apenas ao Retiro Fechado, na cidade de Arraial/SP, entre os dias 18 e 20 de dezembro. No ano de 2016, estive no Retiro de Carnaval, na cidade de Arraial, entre os dias 7 e 8 de fevereiro.

Luís, César, Almir, um frei ou uma freira trasladavam cuidadosamente a hóstia, já “*consagrada*”, do sacrário para o altar, onde ela era posta no ostensório. A cada momento em que o Corpo de Cristo saía de um objeto litúrgico para entrar em outro, seu condutor ajoelhava-se. A assembleia fazia o mesmo assim que Jesus sai do sacrário. A adoração (ver Fotografia 2) precedia ou era sucedida pela pregação. Entre as duas podia haver uma animação, momento em que o Ministério de Música lançava mão de um repertório de músicas católicas populares. As pessoas dançavam e cantavam.

Fotografia 2: Adoração ao Santíssimo Sacramento em um “Retiro”

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2015

Eu poderia selecionar um número considerável de adorações, porém pretendo criar um efeito que me faculta ir adiante com a discussão. Farei o seguinte: ficarei com apenas uma, que foi conduzida por César, co-fundador da Missão, no Retiro de Carnaval de 2015. Como disse, louvava-se a Deus em voz alta, usando um microfone. Todos os presentes escutavam o que está sendo dito para a divindade, no altar. Essa conversa audível é o que me deixa à vontade para tentar esboçar, em primeiro lugar, em que medida meus amigos falam do carisma comunitário como um “*todo*”. Em segundo lugar, é uma estratégia que me possibilita chegar à caridade, onde está a calçada: o “*altar dos pobres*”. Meus amigos falavam com Jesus Eucarístico (ali Ele é) e com Jesus

no pobre (ali Ele está). Desejo que o(a) leitor(a) se atenha ao caráter vinculativo das enunciações que seguem, assim como à renitência das “visões”.

A adoração começou com um louvor que suplica pelo Espírito Santo. Em seguida, o “*Sanctus*” (ver página 234 do capítulo 4) foi entoado. Com o microfone em punho e ajoelhado diante do altar, César ficou de costas para a assembleia e com o olhar fixo no ostensório:

“Obrigado, Senhor Jesus, por mais uma vez estarmos aqui na Tua presença. Trazemos em nosso coração o agradecimento dos pobres ao qual o Senhor nos encarregou de cuidar. Agradecemos ao Senhor, porque o Senhor nos escolheu para estarmos aqui e para estar junto com os pobres pelo Senhor. O Senhor que nos ensina muito no Santíssimo Sacramento do altar”.

Ainda que o ostensório seja uma peça de ourivesaria, de metal dourado e cravejado de pedras preciosas, Deus, na condição de Filho, se faz pequeno na Eucaristia, deixando-se tocar. Essa presença sacramental é fortíssima. César continuava a conduzir a adoração:

“Eu te peço, Jesus, que nesta tarde, que o Senhor possa abrir o nosso coração para a gente entender o que o Senhor quer de nós. Ensina-nos a ter a sensibilidade com os pobres e com o Teu Santíssimo coração. O Senhor nesse Retiro, nas adorações, foi colocando em meu coração alguns momentos que vivi, que passei, com os pobres pra [para] mostrar nesses momentos a sensibilidade de nosso Senhor Jesus Cristo com os pobres, o cuidado de Deus com os pobres”.

Ele decidiu enumerar alguns “*fatós*” que desvelavam aquele zelo. César, assim, demarcou:

“O Senhor sabe tudo isso porque Ele inspirou tudo isso. Ele viu tudo isso. O primeiro que eu falo é o da dona Marilene, uma senhora que estava na rua. Eu estava em uma santa missa, eu saí e vi ela em uma noite de frio. Ela estava coberta somente com a camisa dela enrolada no corpo. Eu vi isso e fui pra [para] casa. Quando eu cheguei em casa, eu peguei um cobertor. A Pilar [esposa de César] fez uma marmita. Quando eu entrei no carro, me veio uma inspiração forte e eu voltei, sem saber por quê, e pedi pra [para a] Pilar: ‘Me arruma um par de meias’”.

A esposa encontrou um par de meias de lã. César colocou no bolso da jaqueta que vestia:

“Quando eu cheguei lá, eu chamei a irmã [a dona Marilene]. Ela olhou. Eu dei a ela um cobertor e a marmita. Ela olhou pra [para] mim chorando e falou: ‘Eu [es]tava aqui na porta da igreja com tanto frio que a única coisa que eu pedi pra [para] Deus foi um par de meias. Eu puxei o par de meias que estavam no bolso da jaqueta e falei: ‘A meia que você pediu Ele te trouxe, só que Ele trouxe um cobertor e a marmita pra [para] você comer’. Deus quis levar o alimento e o cobertor pra [para] ela, mas o que ela pediu Deus teve o cuidado de levar pra [para] ela”.

A questão me leva a salientar o aspecto intercessório das manifestações divinas. César em nenhum momento se afasta daquela condição fundante da “comunhão” com Deus: tornar-se veículo e instrumento da vontade d’Ele, que é também uma forma de se enxergar o(a) “irmão(ã). Enquanto ele testemunha, é acompanhado pelo leve som do teclado eletrônico:

“Eu falo pra [para] vocês [a assembleia] verem o cuidado de Deus com os pobres. Também outro fato... Há muito tempo atrás, a irmã Mariana veio falar pra [para] mim que tinha uma família muito pobre que estava sem nada em casa. Ela pediu dinheiro, conseguiu e fez a compra pra [para] essa família. Fomos levar. Quando chegou na casa e entregou a compra, eles ficaram super felizes porque eles estavam sem nada. Entregou tudo a eles. Antes disso, a irmã Mariana, na hora que [es]tava saindo do mercado, ela voltou. Tinha sobrado um pouquinho de dinheiro. Ela pegou um saco de salgadinho, daquele Cebolitos, que é uma rodelinha. Depois de ter entregado toda a compra, o pai falou: ‘A gente não tinha nada, e a minha filhinha só tinha falado que ela tinha vontade de comer um salgadinho que ela tinha comido na escola, que era um salgadinho de cebola que era uma rodelinha, que ela encaixava nos dedos e ia comendo’. Mariana não sabia por que tinha pego o salgadinho. A menina pôs nos dedos e começou a brincar”.

Tal como está na passagem de São Mateus (Mateus, 25, 35-40), meus amigos salientavam que fazem isso “com” e “a” Deus. No caso da família, César asseverava: *“Deus viu a oração daquela família. Deus escutou e pôs em nosso coração. Então, temos que ter essa sensibilidade de ouvir Deus dentro de nós”.* Outra vez mais, é a renitência do terceiro termo que torna admissível apontar essa triangulação que caracteriza a ação divina. César “enxergava junto com” e “a partir de Deus”, mas o que será visto e como isso sucederá só Ele “sabe”: *“Quando Deus nos coloca na rua para cuidar dos pobres, é porque ele cuida dos pobres através de nós. Quando o Senhor dá uma inspiração, é porque às vezes algum pobre [es]tá precisando em algum lugar. Ele vê que quem está mais perto vá...”.* Uma questão central é que o profetismo insinua que

Deus escuta a oração dos pobres, dos pequeninos (Mateus, 25, 35-40). César pretendia que as pessoas ficassem a par da forma como Deus atende às preces de quem sofre:

“Nós, como Clamor dos Pobres, temos que estar atentos a esse cuidado de Deus com os que moram em nossas casas, com os que estão próximos de nós e com os que estão nas ruas. A Missão Clamor dos Pobres nunca pode parar de fazer Pastoral de Rua, de ir nas ruas, pra [para] onde os pobres estão clamando a Deus uma roupa, um par de meia, uma comida. O Senhor nos quer nas ruas”.

Ele rememorou a primeira Pastoral de Rua que fez com o irmão, Luís. A cada dez minutos em que a adoração acontece a sineta é tocada e o turíbulo agitado. A fumaça do incenso toma conta do altar. Normalmente, um dos acólitos marca o tempo com um telefone celular que fica sob a batina e a sobrepeliz. César agradeceu a Jesus pelos Ministros que estavam no Retiro e emendou:

“Que o Senhor nos ensine a servir, que nos ajude a ir ao encontro do Senhor, que nos ensine a fazer do jeito que o Senhor quer, como o Senhor quer. Ensina-nos a amar, Jesus. Obrigado, Jesus, por todos os pobres que o Senhor envia pra [para] nós. Os pobres nunca estarão desamparados porque Jesus está com eles. Vamos estar sempre perto dos pobres, no meio dos pobres, sendo pobres. É isso que nós te pedimos, Senhor. Ensina-nos a entrar no Teu coração, Jesus. Vive dentro de nós. Cantemos um canto de oração, enquanto vai cantando cada um vai lembrando de todo cuidado que Deus teve com os irmãos através de vocês”.

César recordava que nas últimas semanas tinha encontrado na Pastoral um “irmão” que insistia: *“Buscai sempre o último lugar”. Não foi qualquer um que disse isso. Foi o próprio Deus. Na nossa vida, que a gente possa seguir a Jesus, buscando o último lugar. Estar entre os pobres é estar servindo ao Senhor*”. Buscar o último lugar é estar perto de uma divindade que em sua *“humanidade viveu entre os pobres, que nasceu na manjedoura e morreu numa cruz como o mais pobre dos pobres. É o Jesus do Evangelho. Dai-nos esta graça de estar com o Senhor”*.

Ele pediu que todos se levantassem e se aproximassem do altar para adorar. As pessoas foram em direção a Jesus Sacramentado. O momento era de silêncio e contemplação, uma parte da adoração. Isso nem sempre dura, porque o Ministério de Música entoava um louvor de adoração, composto pela Comunidade Shalom: *“Jesus Sacramentado, nosso sol eucarístico”*. César teve uma *“visão”* e interrompeu a canção:

“O Senhor coloca em meu coração agora... Pediu pra [para a] gente, em todos os lugares que a gente for, que a gente mostre a alegria de estar com Jesus e de ser pobre com Jesus. Veio uma frase de Dom Helder Câmara: ‘Vai, Lázaro. Invade o banquete dos ricos e mostra a eles a face de Jesus Cristo pobre, de quem eles tanto precisam sem saber e sem crer’. Senhor, dai-nos a graça de ver”.

César prosseguiu e testemunhou mais um fato. Rememorou que certo dia estava em casa meditando em suas orações acerca da “samaritana” (João, 4). Um irmão, cujo apelido era Ki-Suco, apareceu no mesmo instante e pediu um copo de água:

“Nesse momento que ele pediu o copo de água, eu vi que eu podia dar água pra [para] Jesus. Dar um copo de água pro [para o] Senhor, porque eu sei que todas as vezes que nós fazemos isso aos que estão precisando, aos mais pobres, é a Jesus que estamos fazendo. Eu te peço, Jesus, essa graça, que possamos dar água ao Senhor nos mais pobres, dar alimento aos mais pobres, e que o Senhor com o Teu Corpo e o Teu Sangue alimente a nossa alma. Dai-nos a graça de rasgar o nosso coração e estar perto do Senhor. Ensina-nos a ser seu servo, Senhor, mais decidido, que cai, levanta e continua até a morte para que quando chegar o fim a gente possa fechar o olho nessa terra e abrir pra [para] sempre no Céu”.

O louvor retornou. Em meio a ele, a assembleia “orou em línguas”. Pedrinho proclamou: *“Inflama-nos, Espírito! Levanta os que estão caídos, os que estão cansados, abatidos! Fogo santo, inflamo-nos para que sejamos Clamor dos Pobres! Satanás quer nos calar a voz! Satanás quer nos emudecer, mas o Senhor nos dá a voz!”*. Jesus Sacramentado foi aplaudido efusivamente quando retornou para o sacrário. A adoração terminou. Jesus recebeu, tal como no Grupo, aplausos e vivas.

Não seria um exagero chegar à conclusão de que a autoria nas palavras de César está circunscrita a uma modalidade de “linguagem religiosa” (Keane, 1997, p. 62), cuja principal característica seria deslocar a “agência” no próprio ato de se comunicar. A “linguagem religiosa”, conforme Keane, pode variar de um “falante presuntivo”, que está distante (“*acima*”) dos indivíduos, até “(...) diferentes vozes *sob* o nível [individual], emanando de um único corpo” (Keane, 2008, p. 122, colchetes meus). Nesta última variável, Keane destaca que os pregadores evangélicos norte-americanos

“(...) vêm a ser ‘preenchidos pelo espírito’, [que] suas performances exibem características emergentes, tais como locuções repetitivas, altamente rítmicas, vocabulário marcado (...) Mais geralmente, a possessão espiritual e a glossolalia envolvem a divindade e o ser humano usando o mesmo corpo, mas falando por

meio de diferentes vozes, marcadas pelo contraste prosódico (...) e às vezes [por] códigos linguísticos distintos” (Keane, 2008, p. 122, colchetes meus).

Esse “descentramento do discurso [da maneira de indiciar a comunicação]” (Keane, 2008, p. 120, colchetes meus) depende, como vimos no segundo capítulo, do postulado de que há o ofuscamento da ação de um sujeito autônomo e moderno em momentos não-ordinários. Outra vez mais, não seguirei por essa senda, pois a insistência em uma “linguagem religiosa” pode ser tão exagerada quanto a colocada em uma “linguagem ritual”. Basta apenas não se afastar da premissa de que Deus “*está em tudo*”. A “loucura de Deus” (1 Coríntios, 1, 25) reside na maneira inesperada, surpreendente, tal como dissera Ester no terceiro capítulo, pela qual Ele se revela. Ricardo disse acima que Deus deixa “*buscar Ele por vários meios*”. Ele pode ser depositado em um ostensório, uma peça rica e artisticamente fabricada com ouro ou material dourado, onde o Corpo de Cristo é exposto. Ele pode estar nas ruas, bêbado(a), sujo(a) de fezes, de urina, faminto(a), deitado(a) sobre um papelão, com escrúfulas expostas. Nas duas circunstâncias, meus amigos desejavam contiguar-se à divindade. Em suma, eles queriam literalmente tocar as duas presenças verdadeiras: a eucarística (portentosa) e a supliciada (desprezível).

Mais importante que marcar os elementos linguísticos (a prosódia, a paralinguagem, códigos linguísticos distintos (Keane, 1997, 2008)) da adoração é fazer sobressair uma locução repetida por César: “*o cuidado de Deus com os pobres*”. Para além das definições prosaicas, o verbo cuidar e o vocábulo cuidado têm como “*el. comp.* [elemento de composição] antepositivo do v.lat. [verbo latino] “*cogito, as, āvi, ātum, āre* ‘pensar, meditar, considerar, refletir, conceber, preparar, cuidar etc.’ (...) ‘agitar no espírito, remoer no pensamento (...)’” (*Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2007, p. 885, colchetes meus).

O vocábulo cuidado é também inquietação. É bastante pertinente indicar que meus amigos diziam que eram levados aos pobres devido à “*santa inquietude*” que os fazia sair pelas ruas em busca dos irmãos. Por ser o cuidado um correlato do meditado, é igualmente relevante evocar o que Francisco disse anteriormente: “*Se a gente vê um irmão, a gente tenta meditar as chagas de Cristo nele*”. Torno a inferir que o conhecimento como “comunhão” é o que impele a meditação, o cuidado e o interesse por, enquanto instâncias que de início se propagam através do que se “faz e se fala junto com”, a “partir de” Deus.

Aviso, de antemão, que a exposição adiante não oferece ao(à) leitor(a) uma noção alargada de pobre e de pobreza. Preferencialmente, trata-se de ir adiante com a premissa geral de que “*Jesus está*” no pobre. É possível conversar com Deus exposto no ostensório e também na rua.²⁴⁵ Tratarei disso agora, visto que é uma questão etnográfica não tão desdobrada nas pesquisas de Portella (2009) e Pinto (2012) em uma “nova comunidade” também de cariz franciscano: a Toca de Assis. Os dois autores, diga-se de passagem, denotam a mística relativa à presença divina no pobre.

5.5 “A pessoa vai sendo liberta pelo ato da caridade”

Daqui em diante meu propósito, a partir do encontro dos(as) “missionários(as)” com os(as) “irmãos(ã) de rua”, é apresentar a maneira como Jesus fala. Se na Eucaristia Deus “*é*”, no pobre, Ele “*está*”. Farei jus, de certo modo, ao nome da comunidade, ou seja, exibirei as vozes e clamores dos pobres nas Pastorais de Rua. Obviamente, isso não concerne a qualquer empreendimento que redunde em estratégias literárias segundo as quais se dá voz ao outro (Clifford, 1998, p. 55). Trata-se preferencialmente de seguir a presença daquela “voz”, a dos despossuídos, para os meus amigos. A respeito disso, Luís era enfático:

“Quando o sofrimento do outro dói em você e a aflição dele te faz chorar e rezar, quando só de ver seu sofrimento sua alma se aniquila e se derrama em

²⁴⁵ Jon Bialecki (2014) analisa desde o trabalho de Tanya Luhrmann entre os protestantes carismáticos da denominação Vineyard, no estado da Califórnia, nos Estados Unidos, o modo como esses cristãos cultivam uma relação de amizade com Deus, sendo incitados a manter conversas com Ele. Considerando que aquelas conversas se dariam por meios materiais dispares, Bialecki aponta que Deus “(...) é em essência um objeto híbrido” (Bialecki, 2014, p. 41), isto é, compor-se-ia “(...) de séries de objetos constitutivos heterogêneos definidos em relação uns aos outros” (Bialecki, 2014, p. 41, colchetes meus). Bialecki, a partir das formulações de autores como o filósofo Graham Harman, posiciona o seu esforço teórico no que se designa por “ontologia [ou filosofia] orientada aos objetos [no original, “*object-oriented ontology*”]” (Bialecki, 2014, p. 35, colchetes meus). Está convencido que sujeitos e objetos, aqui incluindo Deus, são todos objetos e “(...) [devem] ser concebido[s] como equivalente[s] a todos os outros objetos em sua potencialidade de afetarem e serem afetados *por* todos os outros objetos, humano ou não, com os quais tornam-se entrelaçados (...) Todos eles são objetos subordinados a vários graus e a diferentes formas de *materialidade*, mas sob a presunção analítica de graus iguais de *realidade*” (Bialecki, 2014, p. 41, colchetes meus). Não sem motivo, o autor reivindica a possibilidade de desoprimir a presença de Deus na análise de coletivos cristãos carismáticos. Ele nota que na monografia de Omri Elisha, *Moral ambition*, entre evangélicos do Sul dos Estados Unidos envolvidos com a caridade, Deus está ausente apesar dos adeptos insistirem que são compelidos às obras caritativas por Deus (Bialecki, 2014, pp. 38-39). As ponderações de Bialecki são extremamente oportunas, contudo a remissão a Deus como um objeto heterogêneo naqueles termos não leva em conta, partindo dos meus amigos, a sua irredutibilidade. Ou seja, a amplitude da presença divina não autoriza a inferir que ela decorre da hibridez. Torno a repetir que a imanência de Deus só é possível, entre os católicos(as) com quem convivi, porque Ele se revela em toda parte, o que define a própria qualidade da sua transcendência.

compaixão e súplicas por ele, é sinal que seu egoísmo e mesquinhez estão morrendo. Cristo está ressuscitando em você e o Céu já começou a acontecer na sua vida”.

Eu pretendia estudar inicialmente a “libertação de demônios”. Como apontei, deparei-me com a sua opacidade sempre que deixava às claras a minha pretensão. No primeiro semestre de 2013, eu falava com Ester a respeito da Pastoral, uma vez que, para a minha surpresa, a “libertação” e a “cura” aconteciam nos desdobramentos dessa relação entre os integrantes da Missão e os pobres. Acima ela ponderava que no “encontro com o pobre... pra [para] aliviar a dor do pobre, curar, o missionário é que é curado... A gente recebe mais do que a gente dá”.

Ricardo, quando inquirido acerca da questão, ia ao encontro da tia materna: “A pessoa vai sendo liberta pelo ato da caridade, pelo ato do amor. O fato de você começar a ter esse amor por aquela pessoa que é o reflexo do Evangelho, você se dar, se entregar... Eu acho que isso é uma libertação. Deus acaba curando você, porque você está cuidando de outra pessoa”. A argumentação deve prosseguir com isso em mente, pois a caridade é gratuita menos pela impossibilidade de ser retribuída que pela intenção incomensurável que a ela se acopla: a divina. Por esse motivo, o ato de deixar Deus cuidar das pessoas através do humano e, ao mesmo tempo, deixar-se ver naquele que recebe o cuidado, é uma forma de recompensa. Deus retribui da maneira que apenas Ele “sabe”.

Recordo-me que na madrugada do dia 23 de novembro de 2013, saí em Pastoral com alguns missionários, todos do gênero masculino. Ao todo, estávamos em cinco. Iríamos dormir na rua. O local escolhido foi o Vale do Anhangabaú. Andamos pouco mais de dez quilômetros até lá. De maneira descontraída, todos diziam que as “muquiranas”²⁴⁶ que infestavam o corpo dos irmãos de rua iriam entrar no meu cabelo, que tinha um tamanho considerável. A imagem sempre me incomodou. Quando chegamos, rapidamente encontraram em uma caçamba de lixo grandes folhas de papelão dispensadas por uma obra. Deram-me aquilo e me disseram que fizesse de cama. Já passava de uma hora da manhã.

Meus amigos rapidamente dormiram, eu permanecia acordado. Fizera meus pares de chinelo de travesseiro. Sob o viaduto do Vale, vi-me escrevendo o diário, mas desisti rapidamente. Reparava que, no vaivém das pessoas, os outros “irmãos” que

²⁴⁶ É o mesmo que piolho (*pediculus humanus* ou *pediculus vestimenti*), ainda que seja um inseto que infesta a roupa e a pele. É comum que meus amigos catem as muquiranas dos(as) “irmãos(ãs)”.

também dormiam ali eram invisíveis. Isso só foi quebrado quando um carro da Guarda Municipal perguntou apenas para mim se queria ir para um abrigo. Valdemar, um dos missionários que nos acompanhava, replicou: “*Nós somos da Igreja. Nós viemos passar a noite com os irmãos*”. Um homem que lá estava arrumava sua carroça com inúmeros objetos, outro deitado com as costas contra o chão olhava fixamente para o teto/viaduto, um terceiro andava de um lado para o outro. Se Jesus “*está*” no pobre, é preciso ir buscá-lo onde a fetidez confunde os sentidos, um lugar onde pouca gente deseja estar.

Nesta seção exibo, a partir de duas Pastorais, esses encontros em que Jesus se deixa ver e tocar. O primeiro aviva a questão da “*libertação*” na caridade. O segundo reverbera a maneira como Deus cuida dos pobres através de quem quer que seja. O todo do carisma é a multiplicação do encontro do altar com a rua.

“Por isso, Ele manifesta assim”

No final da manhã de 14 de setembro de 2013, um sábado, cheguei à Capela do Menino Jesus e Santa Luzia, localizada no Centro de São Paulo. Dirigi-me até lá sozinho, ainda que morasse próximo dos(as) missionários(as) da Região do Colombo. Isso aconteceu em certas ocasiões devido a alguns desencontros. Locomover-me junto com eles, aos sábados, acontecia habitualmente se dormisse na casa masculina. Ao mesmo tempo, tinha que me dividir com os atendimentos individuais que se realizavam às sextas-feiras à noite na “*capela*”. Muitas vezes, era improvável sair da “*casa*” de Ester e ir, em seguida, à casa masculina.

O padre já fazia a homilia. Só havia mulheres na Pastoral de Rua: Clarisse, Joyce, Carolina, Camila, Marília, Elena, Marcela e Júlia. O número de pessoas era pequeno, caso eu considere que essas Pastorais podiam reunir mais de trinta participantes, que podiam ser divididos em dois grupos. A situação era inusitada. Luís se ausentou porque estava no estado do Paraná com dois missionários celibatários: o ex-frei Leone e Sandra. Outros não foram porque dois “*irmãos acolhidos*” tinham sido hospitalizados simultaneamente.

Júlia, uma noviça a caminho da “*consagração*”, me contou que durante a homilia o padre falara algo que chamou a sua atenção: “*O sofrimento dos santos é o martelo que nos molda*”, uma maneira de nos converter. À época, ela tinha aproximadamente vinte e três anos. A pele era morena e a altura não passava de um metro e sessenta. Ela usava uma camisa marrom-clara, um véu branco e saia (ver Anexo

3). Era impressionante, eu reparava, que freiras ou noviças jovens não passavam despercebidas pelos transeuntes. Destes, alguns desejavam tirar fotos; outros, entrevistar. Havia também os que queriam saber o nome da comunidade. Geralmente, elas repeliam as duas primeiras investidas.²⁴⁷

Todos os sábados, com exceção daqueles em que havia algum Retiro ou um imprevisto, os(as) missionários(as) iam à missa nessa igreja, onde o rito é celebrado em latim. Essa Pastoral era Luís que conduzia. Às sextas-feiras à noite, quem o fazia era César, mas as pessoas se reuniam e partiam da “casa”, onde estava a “sala” onde o Grupo se reunia. Em geral, não havia nenhum impeditivo à realização das Pastorais para qualquer membro da Missão. Nas diferentes localidades onde moravam, as pessoas podiam fazê-las, ainda que nas Regiões que a Missão abrangia na cidade de São Paulo havia aquelas que eram acompanhadas por um Ministro, tendo horário e dia fixos.

Com a ausência de Luís, quem conduziria a Pastoral daquele sábado era Irmã Salete do Lado Traspassado da Cruz, a única freira entre as mulheres que estavam lá. Ela tinha trinta e cinco anos em 2013 e era técnica em enfermagem. Frequentava a Igreja desde os sete anos. Chegara à Missão havia três anos, não passando por nenhuma comunidade. Era a única pessoa que tinha alguma formação em enfermagem dentre os(as) celibatários(as).

A Pastoral começaria na Praça da Sé. Não era incomum que nos deparássemos com os(as) mesmos(as) “irmãos(ãs)”, assim como era habitual que os(as) últimos(as) sumissem. As pessoas que vivem na rua literalmente circulam. Saímos da Igreja e subimos a Rua Açores. Já na Praça, os(as) “irmãos(ãs) de rua” começaram a se aproximar conforme as missionárias, as “irmãs”, ofertavam biscoitos e café com leite. Elas não levaram a máquina de cortar cabelo e barba, uma demanda frequente dos “irmãos”. Um deles dormia, mas logo foi acordado por Salete, que o saudou como geralmente faziam os membros da Missão: “Bom dia, irmão”. Ele tirou o cobertor do rosto, sentou-se começou a falar de maneira acelerada. Seu nome era Fabiano, sendo

²⁴⁷ Naquele dia, me sentia embaraçado tanto por ser o único homem quanto porque estava entre celibatárias. Júlia me admoestava: “Ypuan, não fica cheio de dedo com a gente. Fica livrão, meu. Ficar livrão é não se importar com essas coisas”. Clarisse complementou: “Nós estamos aqui e estamos juntos. É ficar de boa. Não precisa ficar pedindo desculpa ou dizer: ‘Ai, não foi a minha intenção’”. Júlia concluiu: “Isso é ficar livrão”. Na verdade, minha relação com as noviças e as freiras era autorizada por Luís, desde que pedi para fazer a pesquisa. Por esse motivo, podia ficar com elas nas Pastorais, mesmo sem a presença de outros rapazes. No que concernia a elas, diziam que eu era uma pessoa privilegiada: “O pai [Luís] não costuma deixar que as pessoas fiquem assim com a gente. Tem um monte de gente que pede, e ele não deixa”.

natural do Estado do Maranhão. Ele usava paletó e calça. Salete e eu sentamo-nos com ele.

Fabiano contou que já havia morado no Rio de Janeiro. Assim que chegou à cidade fluminense, foi acolhido por uma pessoa. Conseguiu comprar rapidamente um terreno que valia cem mil reais. Salete ouvia as palavras de Fabiano com placidez e sem exhibir qualquer incredulidade. Eu, por minha vez, permanecia inquieto e atordoado. Salete não “*julga*”, mas sim “*ama*”. Isso é o que permite ver o “irmão” e, consequentemente Jesus no pobre. “*Julgar*” é uma ação principal do demônio. Uma parte do terreno foi cedida para que outra pessoa construísse uma casa. Ao mesmo tempo, conheceu uma moça: “*Por causa de uma paixão, por essa garota, eu me desestabilizei no Rio de Janeiro. Nada dava certo no meu emprego. Eu já estava há três anos no Rio de Janeiro. Morava em um barraco de madeirite*”. À época, ele tinha vinte e um anos de idade. Em meios às adversidades oriundas do relacionamento, recordou:

“Teve um momento dentro do meu barraco que tinha uma Bíblia. Foi a mãe dessa garota que me deu. Eu não tinha falta de conhecimento. Eu lia as coisas, mas não tinha discernimento pra [para] entender as coisas. Nesse período, eu [es]tava usando um entorpecente, a maconha. Foi quando a minha mente mais desenvolveu, abriu. Aquilo ajudou o meu conhecimento dentro da palavra de Deus”.

Fabiano relatou que depois de consumir o entorpecente abriu a Bíblia, leu Gênesis e começou a “*ficar curioso*”. Ele continuou a leitura e folheou o Livro dos Provérbios “*pra [para] conhecer a sabedoria, a inteligência*”. Deparou-se com as seguintes palavras: “*‘Filho, entregue a si mesmo. Filho que se envergonha sua estrela apaga’* [Provérbios, 29, 15²⁴⁸]. *Aquilo estava acontecendo comigo*”.

A leitura do Livro dos Provérbios que ele mencionou é sucedida pelo retorno ao Maranhão, pois o término do relacionamento o entristecera. Reviu a mãe, os irmãos e as irmãs. A mãe o ajudou a voltar para o Rio de Janeiro:

²⁴⁸ A passagem é a que segue: “*Vara e correção dão a sabedoria; menino abandonado à sua vontade se torna a vergonha da mãe*”. As remissões sucessivas ao Evangelho nas próximas páginas dão o tom da persistência de Deus na vida dos(as) “irmãos(ãs) de rua”. O testemunho de Fabiano não é nem um pouco incomum, visto que os(as) “irmãos(ãs)” contiguam a situação de rua com a Bíblia. Para ajudar o(a) leitor(a), referencio e sempre que possível cito as passagens que os “irmãos” mencionam. Agradeço a Salete por pacientemente me ajudar a recuperar as passagens enunciadas por Fabiano.

“Eu vim com mais confiança. Eu conhecia um pouco mais da palavra. O Livro de Provérbios [28, 1²⁴⁹] falava assim: ‘Qualquer justo estava confiando como o filho do Leão...’. No Livro de Provérbios [31, 2-3²⁵⁰] fala: ‘O filho meu é o filho das minhas promessas. Não dê teu vigor às mulheres...’. Eu sabia que não devia ter mais caso com mulher e deveria lutar pela minha família: minha mãe e meus irmãos”.

Quando regressou, Fabiano acabou ficando com a outra parte do terreno, mas sentia, nas suas palavras, que tinha que *“acompanhar o progresso porque o Favela Bairro já tinha passado com o asfalto, luz”*. Vendeu o terreno a um *playboy* por cinco mil e quinhentos reais (o terreno custou cem mil reais²⁵¹). Uma parte do dinheiro enviou para a mãe, pagou a passagem para que uma das irmãs fosse para o Rio de Janeiro e comprou material de construção para fazer uma casa de tijolos, o seu sonho. Quem o ajudou foi o irmão da ex-namorada.

A residência foi construída em uma favela da Zona Oeste do Rio de Janeiro. A construção trouxe notoriedade para ele, que conseguiu novos amigos na localidade. Fabiano, logo depois, recebeu uma oferta de emprego no bar de um posto de gasolina perto de sua casa. Atendia no balcão pessoas com muito dinheiro. Ao mesmo tempo, o dono do estabelecimento, a quem ele chamava de *“dono de tudo”*, começou a ter simpatia por ele, promovendo-o:

“Nesse meu crescimento, ele queria que eu fosse gerenciar a loja na parte da tarde. O que passa na minha cabeça? Eu que só tenho a oitava série ser gerente de um empresário muito rico. Eu pensava que o meu patrão era um cara bom. Ele me propôs um certo cargo, mas me tirou a minha alma, tirou a vista dos meus olhos e arrancou o meu coração de dentro de mim, sem o meu consentimento”.

Fabiano não detalhou o que aconteceu, mas se remeteu mais uma vez ao Livro dos Provérbios [23, 1-3²⁵²]:

²⁴⁹ O trecho é este: “O ímpio foge sem que ninguém o persiga, mas o justo sente-se seguro como um leão”.

²⁵⁰ As passagens são as seguintes: “Meu filho, filho de minhas entranhas, que te direi eu? Não, ó filho de meus votos. Não dês teu vigor às mulheres e teu caminho àquelas que perdem os reis”.

²⁵¹ Não há nenhuma dificuldade de assinalar que, em muitos momentos, as palavras articuladas pelos *“irmãos de rua”* nem sempre são emitidas para criar coerência entre datas, quantificações e eventos. O que deve reter a nossa atenção é que Jesus *“está”* nessas pessoas.

²⁵² Os versículos são os seguintes: “Quando te assentares à mesa com um grande, considera com atenção quem está diante de ti: põe uma faca na tua garganta, se tu sentes muito apetite; não cobices seus manjares que são alimentos enganosos”.

“Quando tu te assentares à mesa com um governador considera quem está diante de ti... se tu sentes muito apetite, põe uma faca na tua garganta’. Eu fui sentar com um governador. Eu ia comer com um governador, mas eu não imaginava que um homem poderoso ia fazer maldade. Meu patrão tirou a vista dos meus olhos porque ele mandou eu ter cobiça, ganância, mas Deus é amor”.

Salete e eu permanecíamos sentados. Ela concordava com Fabiano, enquanto eu o ouvia e, ao mesmo tempo, o fotografava. Ele havia me dado permissão. Salete disse: *“Cega, não é?”*. Fabiano anuiu: *“Na Bíblia fala que há dois caminhos: um estreito e um largo [Mateus, 7, 13-14²⁵³]. A minha casa de baixo, do primeiro andar, era a porta estreita, entende?”*. Salete respondeu: *“Uhn”*. Fabiano, então, enunciou algo que contigua a ampliação da casa ao Evangelho: *“Eu quebrei a porta estreita pra [para] meter aquelas de aço, uma porta larga. Eu fiquei tão ganancioso que em menos de três meses eu consegui fazer o segundo andar da casa, batendo laje. Só que minhas irmãs tinham se afastado de mim por causa do que eu fui capaz de fazer...”*.

Fabiano lembrou-se de uma banda de *reggae* do Maranhão, a Tribo de Jah, e mencionou o trecho de uma música, “Oh Jah, Oh Jah”: *“Por dinheiro, eles se vendem a alma. Declaram a guerra. Só a cobiça faz eles respirar’. Eu tinha vendido a minha alma para o meu patrão”*. Não me lembrava dessa letra, mas conhecia outra música da mesma banda. Cantei “Ruínas da Babilônia”, e fui acompanhado por Fabiano: *“Melhor nem ter com quem contar do que contar com quem, com quem só quer se aproveitar da boa fé dos que precisam... Eleve ao Mais Alto o seu pensamento. É preciso ter fé, é preciso saber dar tempo ao tempo. Dentro de si você achará a força contida do firmamento, e Jah então lhe proverá; nada, nada do que for preciso lhe faltará”*.

Acabamos o dueto, e Fabiano prosseguiu: *“Entende? Eu fiz o firmamento dessa forma... Eu era filho da pobreza, da miséria. Eu já conhecia a palavra de Deus, mas eu jamais desconfiava que o meu patrão era um empresário que queria me escravizar”*. A ex-sogra, quando soube que ele seria promovido, aproximou-se dele: *“Ela perturbou a minha casa. O segundo andar, que era a casa que eu quebrei, que era a porta estreita que eu quebrei pra [para] botar um comércio, ela amaldiçoou desde o piso até a cerâmica. Ela amaldiçoou tudo”*. Ele retornou ao Livro dos Provérbios [15, 27²⁵⁴]: *“‘Todo aquele que se entrega à cobiça perturba a sua casa’”*.

²⁵³ Os trechos são os que seguem: “Entrai pela porta estreita, porque larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz à perdição e numerosos são os que por aí entram. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho da vida e raros são os que o encontram”.

²⁵⁴ O versículo é o que segue: “O homem cobiçoso perturba a sua casa, aquele que odeia os subornos viverá”.

Fabiano contou que foi tomado por uma grande angústia. Dirigiu-se à laje da casa: *“Eu invoquei Deus e vi um redemoinho. O patrão tinha feito algo. Senti falta do meu coração e que tinha feito algo mau comigo. No meu trabalho, armaram uma cilada pra [para] me derrubarem, porque eu era um grandão e me derrubaram na comunidade onde eu moro. Eu caí”*.

Salete, que o escutava atentamente, apenas concordou e sorriu: *“É...”*. Fabiano prosseguiu. Não demorou a perder o emprego, foi expulso da comunidade, a mãe morreria e *“perderia a alma”*, arrancada pelo patrão. Terminou por deixar a cidade do Rio de Janeiro. Naquele instante, olhei para trás e vi que um homem cambaleava com um copo de plástico nas mãos. Ele se aproximou de um bueiro entupido e sem grelha, onde afundou o copo e, em seguida, bebeu o esgoto. Clarisse se aproximou de nós [de Salete, de Fabiano e de mim] e se referiu ao homem que eu vira: *“É aquele que [es]tava sentado ali. Está com ferida toda vermelhinha. Não tem bicho. Eu fui conversar com ele”*.

Fabiano, a quem continuávamos ouvindo, amaldiçoou a ex-sogra. Pediu que Deus a castigasse: *“Enquanto houver esperança, pra [para] mim, que Deus há de castigar um dos filhos dela, pra [para] que eu possa ter esperança. Deus levou um dos netos dela pra [para] que ela pudesse sentir também. Ele morreu afogado no mar. Eu só quero que Deus seja justo”*. Irmã Salete interrompeu Fabiano. Avisou que ia ver o machucado de outro *“irmão”*. Eu ameacei levantar. Ela, no entanto, pediu que eu permanecesse sentado e o escutasse. Minha atenção dispersou-se. Recordo apenas que Fabiano saiu do Rio de Janeiro em 2007. Chegou ao estado do Piauí caminhando. Conseguiu um emprego, veio para a cidade de São Paulo, onde vive como morador de rua desde 2009.

Minha vontade era interromper a ação daquele homem que bebia o esgoto, pois ele o fez novamente. Salete, além de me impedir, solicitou que duas missionárias fossem ao encontro dele. Não conseguia disfarçar a minha consternação e fui às lágrimas. As moças compraram água. Ele bebeu mais de um litro em poucos segundos. Recusou o curativo em uma grande ferida em seu tornozelo; em seguida, deitou-se em um banco. No mês seguinte, o encontraríamos na Região. Ele permanecia deitado no meio da calçada. Salete, finalmente, conseguiu cuidar da escrófula (ver Fotografia 3).

Salete retornou. Despedimo-nos de Fabiano, e a freira voltou a falar: *“Sua vida dá um livro...”*. Fabiano sorriu e mencionou que além da Bíblia leu outro livro: o *“de um*

*homem chamado Charrière Papillon*²⁵⁵: o homem que fugiu do inferno. Ele provou a inocência dele na França, e a rainha perdoou ele lá”.

Outros(as) “irmãos(ãs)” precisavam de curativos. Desses, dois eram homens: o primeiro tinha um inchaço anormal na perna (ver Fotografia 4). O segundo estava com as unhas inflamadas (ver Fotografia 5). Em uma mulher, havia uma ferida no cotovelo (ver Fotografia 6).

Fotografias 3, 4, 5 e 6: As chagas dos pobres

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

²⁵⁵ Ele mencionou o livro autobiográfico de Henri Charrière no qual ele conta o modo como foi condenado injustamente à prisão perpétua, sendo enviado para uma colônia penal francesa na Guiana Francesa, mais exatamente na Ilha do Diabo. O escrito narra suas inúmeras tentativas de fuga. O título da obra é *Papillon*.

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

Salete viu a minha agonia diante do aconteceu e pediu que mostrassem como estava a perna daquele irmão. Naquele momento, o odor que vinha do tecido do tornozelo era inominável. Não demorou, levantou-se e foi embora sem esperar pela marmitta que as missionárias providenciaram para ele. O que ocorrera, conforme Júlia, é que eu havia me “*envolvido*” na Pastoral: “*Chorei, sorri, sentei e cantei com o irmão*”.

Salete me “*exortou*”, pois a dor que a situação provoca em quem quer que seja é coextensiva com uma chaga que temos e que está sendo curada naquele momento. Por isso, há “*libertação*”. A intensidade que as chagas alheias alcançam tem a ver com as nossas próprias feridas, aquelas que são curadas por Deus. Uma Pastoral de Rua é um momento de “*cura e libertação*”: no caso de Fabiano, de “*cura interior*”, realizada no próprio ato de escutá-lo; no meu caso, de “*libertação*”, pois me “*entreguei livremente àquilo*”; no caso dos outros(as) “*irmãos(ãs)*” de “*cura física*”, porque os ferimentos são tratados, curativos refeitos e, se for o caso, o morador de rua é levado a um hospital.

As Pastorais realizadas aos sábados quase sempre terminam em alguma Igreja do Centro, onde Jesus Sacramentado, no ostensório, é adorado por cerca de meia hora. Começam pela missa, onde se comunga; depois, vai-se ao encontro do pobre; por fim, adora-se. Como morávamos no mesmo bairro, voltamos juntos. Salete falou comigo acerca do que tinha se passado: “*Foi muito difícil ver aquele homem beber o esgoto.*”

Ainda há de ver coisas piores”. Admiti que fiquei atordoado. A freira, que me fez permanecer imóvel ao perceber a minha intenção de ir ao encontro do homem, decretou:

“Hoje, Jesus quis curar ali os nossos corações. Quando você encontra muitas feridas é o que Deus quer curar em nós. Por isso, Ele manifesta assim. Ali foi uma manifestação de feridas: desde o Fabiano, uma atrás da outra. O Fabiano deu o testemunho. Ele precisava falar. A gente ficou ali. Não costuma ficar tanto tempo num lugar”.

Retornei à imagem do homem e admiti que iria chamar a atenção dele. Salete, no entanto, disse que impedir não era o melhor a ser feito:

“Nós não temos nada melhor pra [para] dar para ele. Não dá nem pra [para] chamar a atenção. Nós não temos melhora pra [para] fazer se a sociedade não dá nada. Nós só podíamos fazer aquilo: ficar junto e perto. É bom isso. É bom que a dor do outro doa em você [eu havia chorado na Praça]. Se a dor do outro não dói em nós, nós estamos fazendo o que aqui com tanta indiferença? Vamos fazer o que muitos fazem: passa perto de alguém que sofre e não ver. Muitas vezes, fizemos isso também”.

Colocava isso no plano de uma cegueira. As dádivas divinas manifestaram-se, tornaram-se visíveis, nas inúmeras feridas que ali se sucederam. Dar o máximo de nós, dar tudo de que dispúnhamos ali é, recordando a expressão de Luís, “*prestar contas*” a Deus pela doação da dádiva, do dom, que é a “*caridade*”.

Eu estava perturbado com a atitude de Salete, que pediu para que mostrassem a escrúpula daquele “irmão” quando me aproximei. Aquela exposição produziu um efeito em mim, embora até aquele momento não soubesse a intenção dela. Não me dei por satisfeito e perguntei: “*Para quê?*”. Salete replicou com outra indagação: “*O que você acha?*”.

É fundamental reparar que a exposição da ferida como algo a ser visto confunde-se com as formas de ser “*enxergar com*” Deus. Não se pode, em tais circunstâncias da pesquisa, tratar isso como uma mera retórica cristã, mas sim como as maneiras que meus amigos desejavam que eu estivesse na vida deles. Ester fizera isso comigo no Grupo de Oração, quando permitiu que eu assistisse aos atendimentos individuais.

Voltando à conversa com Salete, respondi que não sabia. Ela continuou a me inquirir: “*Quando você viu, o que você sentiu?*”. Volto a indagá-la: “*A ferida?*”. Ela acenou positivamente com a cabeça. Disse o seguinte: “*Eu já [es]tava meio arrasado ali. Quando eu vi a ferida, depois do que eu vi antes, eu já [es]tava chocado*”. Salete

emenda: “*Não era pra[para] chocar, não*”. Ela fez uma pausa, me olhou por alguns segundos e concluiu carinhosamente:

“O que os olhos viram ali na perna dele é o que te doeu. Neles [nos “irmãos”] está o que tem dentro de nós [Jesus]. Fora deles [dos “irmãos”] está o que tem dentro de nós. O povo vê o irmão sujo, fedido. E o que tem dentro de nós muitas vezes? Temos as nossas limitações, misérias, pecados, impurezas que são muito mais fétidas que um pobre sentado cheio de fezes na calçada. Você vê fora o que está dentro de você”.

Perguntei se houve “*libertação*” naquela Pastoral. Ela retrucou com outra pergunta: “*O que você acha?*”. Com dificuldade e sem muita convicção respondi que “sim”. Cheguei à Pastoral porque a “*libertação*” ia além do que eu vira na Igreja e no Grupo de Oração. Salete rematou: “*É Deus curando e libertando, e nós errando e acertando aqui e ali*”. As palavras de Salete não se afastam em nenhum momento das de Ricardo e de Ester no início da seção, assim como não deixam escapar o caráter revelatório daquelas feridas, afinal Deus se manifesta também dessa maneira. O zelo que se tem por Ele no ostensório é o mesmo que se nutre por Ele no pobre. César, na adoração, exaltava “*a sensibilidade de Jesus Cristo com os pobres, o cuidado de Deus com os pobres*”.

Entramos no ônibus e retornaríamos para a Zona Setentrional. Salete continuou: “*Deus é real. A sociedade oferece muita artificialidade. É preciso ser livre junto com Deus, porque a sociedade te oferece uma falsa liberdade*”. Permanecia em pé, ao passo que Salete estava sentada. Retomei a sua afirmação: “*Você vê fora o que está dentro*”. Ela disse que eu deveria colocar essa frase na tese com um “*pontinho de interrogação*”. O ônibus prosseguiu, e ela voltou a falar: “*Guarda esse dia no seu coração e pede para Deus ir conduzindo a sua vida*”. Estávamos chegando à Avenida Conceição Lacerda. Desci e fui para casa. As missionárias prosseguiram. Agora vou em direção ao segundo “*encontro*”.

“Não vou cobrar de quem quer fazer caridade”

Perto do final de 2013, Luís desejava ir à cidade do Rio de Janeiro com alguns(mas) missionários(as).²⁵⁶ Não era incomum, passados alguns meses do início da

²⁵⁶ As viagens ocorreriam três vezes durante a pesquisa: em dezembro de 2013, em agosto de 2014 e em maio de 2015.

pesquisa, que me encarregasse de algumas tarefas. O principal deles era estudar com os freis Leone e Agostino, que se preparavam para o sacerdócio. Apenas o primeiro prosseguiu. Leone (Ricardo, primo materno de Luís), como já foi dito, abandonou o celibato, mas continuou missionário. Tão logo decidi pela realização da viagem, Luís pediu que eu tentasse disponibilizar uma hospedagem na capital fluminense, cuja localização deveria ser próxima da Central do Brasil.

Atendi prontamente o pedido. É a cidade onde nasci. Ainda assim, estava receoso quanto ao êxito daquilo que me fora solicitado. Em uma viagem solitária ao Rio de Janeiro, ainda no início de novembro de 2013, pus-me a procurar um lugar que pudesse hospedar aproximadamente dez missionários(as). Sem muito sucesso, perambulei pelas ruas da região central da cidade. Permanecia, além disso, reticente acerca do lugar adequado para recebê-los, afinal tratava-se de *“pessoas religiosas”*.

Andava pela Rua do Riachuelo, no Centro do Rio de Janeiro. Em frente a um pequeno botequim, na esquina com a Rua Costa Bastos, encontrei-me com um amigo de infância, conhecido vulgarmente como Animal, um perito de estabelecimentos de hospedagem na localidade. Inicialmente, ele pensou que eu procurava um motel barato. Com algum embaraço, disse que era para *“gente da Igreja”*. Ao inteirar-se do que se passava, ele me disse que o encontrasse dentro de uma hora em outro botequim em uma rua próxima: a Tadeu Kosciusko. Animal, com sua voz tonitruante e o sorriso sempre farto, indicou-me um homem chamado Emílio, que tinha um salão bem próximo dali e que por um preço módico poderia cedê-lo para o pernoite dos meus amigos.

Não demorou e fui ao seu encontro. Animal, assim que cheguei, apontou na direção do homem. Emílio estava sentado dentro do pequeno botequim e tomava vinho em uma caneca de cerâmica. Tinha o cabelo grisalho e mancava de uma das pernas. Conteí a ele do que se tratava. Surpreendentemente, me deu as costas e disse: *“Eu sei quem são essas pessoas”*. Sua voz por um momento embargou. Animal me encorajou: *“Vai lá. Chama ele de novo. Ele [es]tá emocionado”*. Não me dei por vencido, disse que precisaria do salão por apenas dois dias e que pagaria. Emílio, no entanto, permaneceu mudo. Na terceira vez que o interpelei, ele saiu do bar, foi à calçada, começou a chorar e emendou: *“Toda sexta-feira tem uma seresta no salão, mas sábado fica vazio. Não vou cobrar nada. Não vou cobrar nada porque eu já recebo tanto filho da puta lá. Não vou cobrar de quem quer fazer caridade. Passa lá mais tarde pra [para] você ver”*.

O estabelecimento ficava na sobreloja de um prédio em uma rua nas adjacências. Tinha tacos de madeira, tal como uma gafeira, um balcão onde se vendiam bebidas,

uma cozinha para a preparação de petiscos e um pequeno palco acarpetado em vermelho, cujo fundo era de uma parede de espelho. Quando conheci o lugar, , quase o desconsidere como alternativa, afinal, reitero, se tratava de “*gente da Igreja*”. Em todo caso, comuniquei a Luís da opção. Ele prontamente aceitou e me “*exortou*”: “*Os servos de Deus estiveram sempre entre os piores, entre os mais desprezados, os que Lhe negaram. É assim que a gente gosta*”.

Nas semanas que se seguiram ao meu encontro com Emílio, ele se mostrou bastante empolgado com a chegada do “*peçoal*” da Missão. Além de não cobrar nada, ofertou o jantar, o café da manhã e o lanche para os seus hóspedes. Lembro-me que na primeira vez que ficou cara a cara com os(as) missionários(as) Emílio, enquanto permanecia com a caneca de vinho em uma das mãos, chorava copiosamente no salão. Dizia para nós que todos os domingos ia à missa, mas não comungava: “*Se as pessoas soubessem quem está ali, noventa por cento da missa [da assembleia] nem poderia chegar perto. Eu vou na missa de manhã, saio de lá, passo no bar [no qual o conheci], peço uma cerveja e um ovo mexido*”. Enquanto me sentia um pouco envergonhado com o desembaraço de Emílio, meus amigos riam descontraidamente. Depois da viagem, conversei com Luís acerca da embriaguez continuada de Emílio. Com uma simples frase, o fundador desfez a minha hesitação: “*Ypuan, a gente tem que ir a todos os lugares. O que é a bebida perto de um coração tão bom?*”.

A realização da etnografia me comprometeu com aquelas formas reiteradas de mencionar a Providência Divina. Luís, a respeito disso, me dizia nessa mesma ida ao Rio de Janeiro:

“Você depender da Providência é muito complicado. Você precisa acreditar muito nisso. É mais ou menos aquilo que o padre Jonas [Abib] uma vez falou: ‘Um cara falou pro [para o] outro que ia passar com um carrinho de mão de um prédio pro [para o] outro se equilibrando em um cabo de aço... Perguntou: ‘Você acredita?’ [O outro respondeu:] ‘Acredito’. [A tréplica sobreveio:] ‘Então senta no carrinho’. O outro: ‘Ôpa [hesita]...’. Então, nós subimos no carrinho...’”.

Quando se é lançado na Providência, é preciso “(...) verdadeiramente dar crédito àquilo que nossos informantes nos dizem ser fato” (Toren, 2006, p. 449). Esse registro deve tomar a atenção do(a) leitor(a), pois foi um momento em que, supostamente, eu fazia um favor para aquelas pessoas. No entanto, a própria forma como tudo aconteceu não poderia ser relegada a uma margem da pesquisa. Distende, preferencialmente, o

modo de existência dos meus amigos, ou seja, a busca pela hospedagem era a própria Providência em movimento, o que me tornava um instrumento ou veículo.

A procura, ao longo das ruas do Centro, passando por Animal, que desde o princípio sensibilizou-se com o pedido, e culminando no encontro com Emílio, foi uma sucessão de eventos em que se propagava recursivamente a onipresença de Deus em cada situação, em cada um de nós: eu (o antropólogo), Animal (o conhecedor das ruas do centro) e Emílio (o ébrio). A captura dessas pessoas para a pesquisa era uma continuação do modo como eu também havia sido capturado. Nessas circunstâncias, a descrição só se torna possível caso eu considere que em nenhum instante eu apenas procurava, mas sim, mesmo sem o saber, *“intercedia”*.

Mesmo que isso seja concluído posteriormente, não abole a imagem fundamental de que não andei ou procurei sozinho. Se eu circunscrevesse meu esforço meramente ao desejo de dar prosseguimento à pesquisa, minoraria esse acontecimento fundamental: era a própria maneira de “fazer junto com” e “a partir” de Deus, através do pedido de que eu conseguisse um local para os meus amigos se hospedarem. Não seria difícil para eles afirmar que a “Providência” estabelece o próprio encontro pessoal com Ele, o que redundava na “comunhão”. Não é difícil, para mim, assinalar que essas ponderações são uma decorrência da aliança que estabeleci com aquelas pessoas, o que me comprometeu também, na escrita, com suas formas de existência.

Luís desejava abrir uma casa da Missão no Rio de Janeiro. No mesmo dia em que chegou ao Rio de Janeiro foi fazer uma Pastoral com os(as) missionários(as). Eu os acompanharia. Estávamos na noite de 30 de novembro de 2013 no Centro do Rio de Janeiro/RJ. Na esquina da Avenida Presidente Vargas com a Praça Cristiano Ottoni, Luís e seu tio materno, Almir, começaram a conversar com um *“irmão”*. Inicialmente, não consegui me aproximar porque os(as) outros(as) missionários(as) logo ficaram ao seu redor. O homem estava sentado. Quando consegui vê-lo, escutei o seu nome: Adão.

O homem se queixava da roupa, do chão e do cobertor molhados. Luís o consolou: *“Logo a gente vai ter uma casa aqui, e você vai morar com nós”*. Adão se lamentava: *“Quando eu morrer, eu não quero nem saber pra [para] onde que eu vou, mas eu sei que eu bebo cachaça, fumo cigarro. Droga? Nenhuma. Mas eu quero morrer do que ficar nessa vida. É muito triste, sabe? Em uma casa, eu creio que eu vou me recuperar se der tempo”*.

Luís o encorajava: *“Vai, sim. Vai dar tempo, sim. Reza pra [para] Deus pra [para] isso ser logo, porque nós estamos procurando uma casa por aqui”*. Adão

suplicava para ser tirado da rua, enquanto admitia que não se abstinha do consumo de bebida alcoólica:

“Se não esquentar o pulmão [com a bebida], botar um cobertor em cima de mim, um papelão embaixo do meu pulmão, eu não consigo [sobreviver ao frio]. Eu quero morrer. Eu mando os meus amigos botar uma faca no meu peito esquerdo, pra [para] me matar, mas eles não têm disposição também. Não sei qual é a deles”.

Luís, carinhosamente, o “exortou” a rezar quando sentisse vontade de “beber” e indagou se ele gostava de relógio. Tirou o que levava no pulso e deu para o homem: *“Quando a gente abrir a casa aqui, eu vou te conhecer por esse relógio”*. Adão falou que gostava e que ninguém roubaria o presente que acabara de ganhar. Logo depois, fez um encadeamento de livros díspares do Evangelho. Eu os separei. O primeiro foi uma menção breve: *“O Senhor é meu pastor e nada me faltará”* (Salmos, 23, 1). O segundo alcançou o Livro de Jó:

“A passagem de Jó que perdeu tudo e recebeu tudo triplicado. Ele foi tentado no deserto, e o Diabo falou pra [para] Jesus: ‘Ah, Ele é assim contigo porque Ele tem boiada, tem sete filhas bonitas, tem isso, tem aquilo. Ele é rico. E Jesus falou pra [para] ele: ‘Tira tudo dele, mas não toca na vida dele’. Ele não negou Jesus, o Jó, né [não é]?’”

A terceira veio do Livro de Daniel (3, 1-23):

Se lembra daquela passagem muito linda? Aquela do Medrac [Misac] e Sedraque [Sidrac] que jogaram na fornalha do rei Nabucodonosor, e ele aumentou o negócio lá [a “fornalha”] sete vezes mais. E eles: ‘Não, o nosso Deus é aquele Pai lá em cima. Jogaram eles lá. Jogaram três tinha quatro. O anjo do Senhor... Vê lá: nem um fio de cabelo deles [es]tava queimado. Aí o rei Nabucodonosor falou: ‘Aí, pode arrebentar, quebrar essa estátua toda, porque o Deus verdadeiro é o Deus dele e é o nosso Deus...’. O Rei Daniel, Daniel na cova dos leões. Jogaram ele, mataram ele, botaram uma pedra. Não, não, a pedra foi no Lázaro [João, 11]. Botaram Daniel, sei lá: Daniel vive! Vive como o filho do Senhor. O leão não mordeu Daniel, mas ele não teve medo porque ele confiava em nosso Deus”.

Luís se despediu: *“Adão, eu vou indo. Não esquece de nós”*. Adão reiterou que não se esqueceria. Fomos embora.

Partindo da “*adoração eucarística*” e chegando à “*caridade*” na Pastoral de Rua, é pertinente afirmar que elas são, seguindo as palavras de Luís, a “*totalidade da espiritualidade*” missionária. Reverberam, de maneira inequívoca, que Deus “*está em tudo*”: nos belos ostensórios e edificações que o exibem e nas situações de extrema pobreza. Na Pastoral, Jesus pobre, desprovido e no calvário “*está*” nos lugares mais improváveis sob o “*véu da pobreza*”, segundo destacava Irmã Maria. A Pastoral, reitero, é uma questão de “*enxergar junto com*” e “*a partir de Deus*”. O contraste entre as formas que Deus se dá a ver é próprio da sua “*loucura*” (1 Coríntios, 1, 25). Se as pessoas veem, é porque deram “*abertura para Deus*”. A caridade liberta porque realiza a salvação por meio da “*comunhão*”. O modo pelo qual a divindade deixa-se buscar e encontrar prolifera os vínculos com suas manifestações na Eucaristia e no pobre. Em suma, mais aproxima e compromete do que afasta e destaca. Meus amigos dizem que “*recebem muito mais do que dão*”. Quando “*prestam contas*” a Deus por meio do carisma, Ele se deixa ver no “*irmão*”. Esta é a forma inesperada e incomensurável da retribuição divina. Peço ao leitor que repare no seguinte: essa “*abertura*” não é uma escolha, pois vai além da autonomia. Deus é onipresente. Na vida dos meus amigos, não há alguma instância que seja impenetrável a Deus. A consideração me conduz a asseverar, outra vez mais, que o mundo deles é “*aberto*”. Somos guiados ao último capítulo da tese. Se Deus “*está em tudo*”, é possível postular que a “*abertura*” seja a condição geral de pessoas e objetos.

Capítulo 6. “*Abertura para Deus*” e “*brecha*” para o demônio em um mundo “aberto”: os objetos e as intenções desconhecidas

Guardai-vos dos falsos profetas. Eles vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos arrebatadores.

Mateus, 7, 15

No primeiro capítulo, salientei que a “*libertação*” é menos emancipar que aproximar, comprometer. Comecei pela “sala”, onde fiquei por trinta minutos com Francisco. Da partilha com ele, foi possível apontar algumas questões centrais da pesquisa, de modo que sem que fosse necessário recorrer ao “contexto”. Naquele instante, o frei explicitou: “*Deus pode libertar do jeito que Ele quiser*”. Essa abrangência correspondia a tema-chave: a “*abertura para Deus*”. Por esse motivo, detive-me na importância das qualidades específicas da pessoa que tem um encontro com a divindade: misericórdia, perdão, amor, caridade etc..

No segundo capítulo, fui em direção ao modo como se pode trazer à baila o conhecimento como “comunhão”, indo a favor da suposição de que as enunciações dos meus amigos escapam do “regime normal do sentido”: “falar a” (“persuasão”/“Retórica”) e “falar sobre” (“verdade”/“Filosofia”) (Cassin, 2010, pp. 16-17, 22). Eles falam “junto com” e “a partir de” Deus, algo relativo à “*libertação*”. Por esse motivo, voltei-me ao testemunho, à partilha e à pregação.

No terceiro capítulo, a remissão à “*libertação*” ocorreu por meio da inferência de que se trata de uma aliança com Deus, reconhecido e descoberto como o Pai que sempre esteve lá. A maternidade e paternidade espirituais - respectivamente, de Ester e Luís - eram uma decorrência da “*abertura*” para a divindade. Desde que esta ocorra é possível enxergar o(a) “irmão(ã)”, algo que me remeteu ao problema relativo à filiação a Deus e ao parentesco humano.

No quarto capítulo, continuei a discutir a “*libertação*”. A partir do Grupo de Oração São Pio, destaquei que a “*libertação*” forma, muitas vezes, um binômio com a “*cura*”. Abordei-a, também, como uma questão da “*abertura*” que, na maioria dos casos apresentados, deveria tomar o lugar da “*brecha*” para o demônio. Ao curar, Deus “*mostraria*” à pessoa que se desembaraçava de uma aflição o quão desejável seria que “enxergasse junto com” e “a partir” d’Ele.

No capítulo anterior, dei prosseguimento ao pressuposto de que Deus “*está em tudo*” através dos carismas fundacionais da Missão Eucarística Clamor dos Pobres: a “*adoração eucarística*” e a “*caridade*”. Abordei as implicações advindas da ênfase que as pessoas conferem aos modos como Deus se deixa buscar no altar da Igreja, onde Ele “*é*”, e no “*altar das calçadas*”, onde Ele “*está*”. A “*libertação*” foi analisada partindo da ideia de que a caridade é uma das formas de corroborar a “*abertura para Deus*”. Tratei de discutir que o mundo dos meus amigos é “aberto” porque Deus, dada a sua loucura, se deixa ver e buscar das maneiras mais imprevisíveis.

Neste capítulo, o final, proponho que a análise da “*libertação*” deve alcançar na tese a sua última ressonância: os objetos. Se nos capítulos anteriores a problemática desdobrou-se em questões relativas à linguagem, ao parentesco, ao ritual e à troca, agora vai no rumo da materialidade. Em cada uma delas, realcei a importância da “*abertura para Deus*” e da “*brecha*” para o demônio. Não basta falar de “abertura” sem que se leve em conta, como aponte na Introdução, o que segue: a qualidade substantiva, a condição essencial do próprio “mundo” dos católicos com quem convivi é ser “aberto”. Assim, a hipótese só pode ser assentada se abranger não apenas as pessoas, como venho assinalando, mas também os objetos.

Os objetos não foram apartados dos outros capítulos. Sua aparição estava nos sacramentais, em roupas que eram ofertadas com um “*demônio grudado*”, naquilo que se ofertava nas Pastorais etc.. Tratarei agora de um conjunto específico de objetos, aqueles que as pessoas manuseiam no seu dia a dia; e, também aqui, darei atenção ao demônio. Um capítulo que se volta aos objetos não pode, sem prejuízo, supor que eles são destituídos de relações e que podem ser tomados de maneira separada. Partir dessa premissa é exatamente o que não desejo. Vou na direção contrária, ou seja, lançarei mão do movimento que empreendi nos outros capítulos: continuarei a considerar que as relações são o resultado do que está relacionado. Nesse sentido é que se pode dizer que o mundo dos meus amigos é caracterizado pela “abertura”, pois pessoas e coisas, devido à onipresença de Deus, possuem uma qualidade substantiva em comum, ainda que se diferenciem por uma dádiva divina decisiva, restrita aos humanos: o livre-arbítrio.

O capítulo divide-se em sete seções. A primeira consiste em situar o leitor acerca daquilo que as pessoas dizem acerca dos objetos. Além disso, faço um breve retorno à discussão relativa à “abertura” apresentada na Introdução. A segunda tem por finalidade analisar o impasse que acompanha as definições acadêmicas dos conceitos de matéria, materialidade, objeto e coisa. A terceira seção, uma continuação da anterior, aborda as

maneiras de ser capturado pelo demônio ou de buscar Deus na circulação de formas materiais ordinárias. A quarta destaca que a intenção é a qualidade que tanto fornece um ponto de partida para analisar os objetos na vida dos meus amigos quanto aquilo que me leva a postular que é a “abertura” que caracteriza o seu mundo, uma vez que é uma condição substantiva de pessoas, objetos e palavras. A quinta descreve a atenção destinada ao longo da tese à “*libertação*”, em vez do “*exorcismo*”, por meio das “*missas de cura e libertação*”. A sexta seção, em contraposição à quinta, posiciona que lidar com o demônio é antes uma questão de “precaução” que de enfrentamento imediato. A sétima seção, ao complementar a anterior, deixando o(a) leitor(a) a par da maneira como meus amigos delineiam graficamente o demônio, encaminha a argumentação para o seu desenlace e apresenta as considerações finais da tese.

6.1 O demônio sempre se apresenta de uma “*forma sedutora*”

Antes de prosseguir, é preciso fazer uma breve recapitulação da problemática atinente à “*libertação*”, por meio da persistência da “*abertura para Deus*” enquanto contraposição à “*brecha*” para o demônio. Postulei que a divisão entre abertura e fechamento não encontrava eco na vida dos meus amigos porque o relevante para eles é a diferença entre uma “*abertura*” ou uma “*brecha*”. Em poucas palavras, aquela cesura decorria na literatura da ênfase no pressuposto de que “*nossa*” relação com o mundo, além de se iniciar do interior (fechado), supunha um mundo exterior e passivo (aberto) a uma ação provinda do sujeito. Essa era uma das maneiras de se reportar à “*purificação*” moderna (Latour, 1994).

Eu dizia que o conceito de “*purificação*” era especularmente oposto ao de “*mistura*”: a primeira, um “*fechamento*”; a segunda, uma “*abertura*”. Esta suporia uma continuidade perdida no “*mundo moderno*”. Delimitei que a importância atribuída à subjetividade correspondia a uma implicação não-religiosa da Reforma Protestante (Keane, 2007). Através desta, avistei que a ênfase em um Deus interior coincidia com as demandas de uma “*Ciência*” que se voltava para o mundo lá fora. Isso corresponderia tanto ao domínio particular da “*crença*” quanto à produção de conceitos que, ao fim e ao cabo, imputariam um valor imaterial à realidade externa (Latour, 1994; Keane, 2007; Pels, 2012). Se Deus se tornou um ser transcendente e distante, o Diabo, na literatura, foi reduzido ao simbolismo. Esse é o efeito da purificação: tornar o que as pessoas dizem ser fato uma representação.

Em suma, procurei apresentar como a “purificação” moderna (Latour, 1994) e a “emancipação” protestante são formas de “libertação” que se contrapõem à “*libertação*” dos meus amigos católicos. Ainda assim, essa constatação não poderia me levar a pressupor que as pessoas com quem convivi estariam no polo oposto: na “mistura”. Desconsiderar o problema acarretaria na supressão de algo fundamental: “*abertura*” e “*brecha*” não dizem respeito à “mistura”, mas sim a noções que suscitam proximidade e afastamento.

Desse modo, o passo seguinte foi considerar que haveria um “terceiro termo” (Cannell, 2013, p. 230, 238) ou uma “contagem de três” (Cassin, 2010, *passim*) para fugir do problema da “purificação” (descontinuidade/fechamento) e da sua negação por meio da “mistura” (continuidade/abertura). Esta se tornaria um “traço identitário” dos alcunhados de não-modernos (Lima, 1999, p. 44), dada a suposta ausência do divisor entre natureza e cultura. Não por acaso, recorri ao termo “distinção”, uma vez que esvaziava a possibilidade de exotizar os meus amigos. Tratava-se, assim, de afirmar que eles não deixavam de considerar o “divisor”, mas qualificavam distintamente a maneira como a divisão opera.

Se Deus, o Diabo e o “*humano da pessoa*” formam o tripé que sustentou a tese, retomo o que disse na Introdução. Em primeiro lugar, a “*libertação*”, por se tratar de “*abertura para Deus*” e de se evitar uma “*brecha*” para o demônio, não coincide com a “purificação”, uma escolha racional, emancipatória. Busca-se a aproximação com Deus, o que não cessa a possibilidade do demônio realizar um ataque. Na verdade, a aliança com Deus o deixa mais inquieto. Em segundo lugar, não nos leva à “mistura”, porque a “*libertação*”, por se tratar de “*abertura para Deus*” e de se evitar uma “*brecha*” para o demônio, não seria sinônimo de “ausência de divisão”, mas sim de modos de se relacionar específicos. Estes não produzem assimilações. Considerando essas duas impossibilidades é que venho, em terceiro lugar, defendendo que a “*libertação*”, por se tratar da “*abertura para Deus*” e de se evitar uma “*brecha*” para o demônio, diz respeito a uma forma de *saber*: o “*discernimento*”, que possibilita estabelecer a “distinção” entre ações oriundas de Deus, do Diabo e do “*humano da pessoa*”. Essa maneira de descrever a “*libertação*” permite que escapemos do fechamento, do apartamento e da emancipação sem que sejamos conduzidos automaticamente à mistura.

Se meus amigos afirmam que se “*libertar*” é ficar cada vez mais próximos de Deus, a quem se dá “*abertura*”, era preciso designar o modo pelo qual ela se desdobrava, ou seja, pelo “*discernimento*”, pela “distinção”. No final da pesquisa, no

início do ano de 2016, estive com Luís, que me dizia que não é do demônio a culpa de todo mal, assim como uma inspiração nem sempre vem de Deus. Era preciso considerar também que o humano é naturalmente fraco devido à mácula do Pecado Original.

Ele apontava, entre um suspiro e um sorriso, que as “*decisões humanas*” podem ser simplesmente humanas, ainda que a possibilidade de decidir seja um dom divino: “*Deus te deu a liberdade de decidir. Deus deu pro [para o] ser humano o maior de todos os dons: de até negar o próprio Deus*”. Esse breve comentário lança luz, exatamente, na qualidade geral de um mundo onde Deus “*está em tudo*”, o que venho chamando de mundo “aberto”.

Mais do que isso, Luís enfatizava que Deus só não estaria no pecado, menos pelo enfraquecimento da sua onipresença que pela negação d’Ele. Isso me permite sublinhar que essa negação não diz respeito a uma separação dual mas, antes, à afirmação de um princípio monista. Na partilha, lembro-me de ter dito: “Isso é uma coisa interessante porque parece que [es]tá tudo, de certa forma, aberto...”. Ele concordou. Eu prosseguia dizendo que se você se fecha para Deus, dá uma brecha, o que é também uma forma de se abrir. Ele me interrompeu e foi enfático:

“Quando você se fecha pra [para] Deus, na verdade, você já [es]tá se abrindo pro [para o] mal. Porque, primeiro, quando você se fecha pra [para] Deus, mesmo se você não quiser seguir o demônio, as coisas erradas, você já tem lá no fundo um sentimento de egoísmo, de prepotência, de arrogância, de achar que você não precisa de Deus, de achar que você se basta. Nisso você já abriu uma brecha grande pra [para a] ação do mal, mesmo que não seja uma ação direta”.

No último capítulo, tentei realçar que só Deus “*sabe*” como se dará a ver. É impossível prever com o que a pessoa se deparará e, além disso, as maneiras como Deus agirá: por meio de palavras, de pessoas, de acontecimentos, de objetos etc.. Em todo caso, é fundamental considerar que esse encontro – que é um modo de conhecimento, cuja qualidade é comungatória – descontenta o demônio e cria formas de violência, ataques contra aqueles que estão mais próximos de Deus. Em suma, buscar Deus, que “*está em tudo*”, aumenta o risco da captura pelo Diabo, que “*pode estar em tudo*”.

Essa assimetria pode ser realçada como segue: Deus é o Criador; o Diabo, criatura. Ao longo da pesquisa, meus amigos marcavam que, ao revés do Pai, o demônio não pode ler a mente das pessoas, mas “*pegar as palavras*”. Ao reiterar que as pessoas “falam junto com” e “a partir de” Deus, é plausível que essa contiguidade incite o inconformismo do “*Inimigo*”, que lança mão de todo tipo de artifício para tentar

“roubar” as pessoas de Deus. A pergunta a ser feita é a seguinte: quais são os meios que ele utiliza para tal?

Meus amigos diziam que eram “*instrumentos*” ou “*pontes*” ou “*veículos*”, ou ainda que eram “*usados*” por Deus para intercederem pelas pessoas. É relevante que o demônio concatene as suas ciladas usando também as pessoas, seduzindo-as. Deus “usa” para que haja o encontro; o demônio, a captura. Essas imagens são fundamentais porque o aprisionamento ocorre por meios que se assemelham aos que são empregados por Deus.

Ainda na Introdução, assinalei que os verbos relativos ao cativo abrangiam as seguintes ações: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar, possuir, espreitar, cegar, perder, aprisionar, cair, confundir, oprimir, desobedecer, enganar, matar, destruir, julgar, condenar, escravizar, odiar, cobrar, roubar, negar, blasfemar, armar, atacar etc..

Alguns verbos relacionados à “*libertação*” seriam: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar, possuir, zelar, ver/enxergar, encontrar, libertar, levantar, orientar, submeter, obedecer/servir, conhecer, ressuscitar, restaurar, reconciliar, salvar, resgatar, amar, perdoar, entregar, servir, louvar, livrar, defender etc.. Não é à toa que, de todos eles, nove se repetem nas ações dos dois seres: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar e possuir. Humanos, além disso, também podem seduzir, entrar, dar e usar.

Faço um acréscimo que considero pertinente. A divindade e o demônio fascinam, atraem e presenteiam os humanos, de maneira que entram na vida das pessoas. O verbo entrar repele, em primeiro lugar, a ideia de que as pessoas, de início, são fechadas, autônomas e que a “*abertura*” é meramente uma questão da vontade - esta um atributo humano, natural, em vez de atributo doado pela divindade. Em segundo lugar, como se verá na quinta seção, entrar em muitas situações é menos ir de fora para dentro que se avizinhar, se contiguar. O assunto é mais de proximidade, afastamento, presença e ausência. O demônio entra porque, enquanto ser angelical, é poderosíssimo. Suas principais características são o disfarce, o mimetismo e a metamorfose: “*pode estar em tudo*”. Ele entra no momento em que se aproxima. Deus entra, mas sua entrada apenas ratifica que sempre esteve lá, mas não tinha sido ainda descoberto, enxergado: Ele “*está em tudo*”.

A “*abertura para Deus*” e a “*brecha*” para o demônio nem sempre são decorrência do livre-arbítrio. Isso complica demasiadamente qualquer análise porque

Deus e o Diabo podem usar as pessoas sem que elas tenham o “*discernimento*” para “distinguir” o que se passa. Simultaneamente, é possível apontar que algo similar acontece aos objetos, porém, como veremos adiante, há diferenças bem marcadas, o que não exclui que a condição geral desse mundo é que ele é “aberto”. Ainda assim, a doação do livre-arbítrio estabelece a incomensurabilidade entre Deus e as demais criaturas, incluindo Satanás, que foi expulso do Céu devido a um ato volitivo.

Na vida dos meus amigos, devido à onipresença da divindade, não há nada que esteja fechado. Estar distante de Deus não é estar fechado para Ele, mas sim ter dado uma “*brecha*” para o demônio. A “*abertura*”, eu postulo, é a condição substantiva de um mundo onde a iminência da falta de “*abertura para Deus*” conduz à “*brecha*” para o demônio. Agora é preciso salientar como podemos dizer que esse mundo é “aberto”, de modo que objetos e pessoas podem abrigar intenções.

Lembro-me de dois momentos distintos da pesquisa que, posteriormente, me levaram a vincular conversas que tivera com meus amigos celibatários. Em meados do ano de 2013 Valdemar e Valter ainda não eram portadores do título de frei e, portanto, dos seus respectivos nomes religiosos: Bento e Martinho.²⁵⁷ Conversávamos animadamente em uma das casas masculinas da Missão acerca dos “*secretários do demônio*”. Valdemar desfiou o que segue: “*Ele [o demônio] pega nas suas fraquezas: se é o video game, ele coloca na sua frente; se é a bebida, faz o mesmo; se é a beleza, espera. Ele espera que você caia na cilada. Nunca ataca diretamente. Ele arma a cilada para você. Dá momentos de felicidade, mas só momentos, porque depois começa a dar tudo errado*”. O demônio sempre se apresenta de uma “*forma sedutora*”, pois caso se mostrasse como “*ele é de verdade, ninguém ia se aproximar dele*”. Valter complementava: “*Ele [es]tá sempre colocando a limonada [a caipirinha] na minha frente*”.

Essas inferências não me passaram despercebidas. Eram formas muito corriqueiras de descrever o “*encardido*”, o Diabo. Demorou, entretanto, quase dois anos para que eu pudesse ficar mais atento ao que estava sendo dito. Por volta de abril de 2015, estávamos relaxados, nos fundos de outra casa masculina da comunidade. Frei Martinho, em posse de navalha, pincel, pente e tesoura, uma bacia repleta de água e sabão, retocava a tonsura de seu “*irmão*”, Bento, que palitava os dentes, manuseava seu

²⁵⁷ A “*consagração*” de Valdemar aconteceu no dia 2 de março de 2014. Seu nome religioso completo é Irmão Bento José das Santas Chagas. Já a de Valter aconteceu no dia 9 de agosto de 2014. O nome é o que segue: Irmão Martinho José do Cordeiro Imolado.

telefone celular e aguardava o término da correção do “*sinal religioso*”, conforme preferia definir. Martinho chamava simplesmente de “*corte de cabelo*”. Bento admoestava Martinho a não fazer “*merda*”, a ser hábil no uso da navalha, e acrescentava:

“O capeta tem medo, não da tonsura, mas das obras de quem usa. O demônio, para atacar você, não precisa existir [revelar-se]. Ele pode ser qualquer um de nós, qualquer coisa. Ele incorpora em você e ataca um de nós, humilha... Ele não chega cara a cara com você. Ele usa os mais fracos. Ele é astuto. Ele usa as pessoas. Eu tenho 58 anos; às vezes, ele vai numa menina para ficar me tentando”.

Há, inicialmente, algumas considerações a se fazer acerca do sobredito: a primeira é a renitência da fraqueza enquanto uma condição que se manifesta por meio de formas sensoriais. A segunda diz respeito à inevitabilidade do ataque maligno. A investida é ordinária. A obstinação do demônio incita um confronto cotidiano que mina a “*caminhada*” com Deus. Este ato geral da vida consiste em “*caminhar para ser livre*”, um aspecto contínuo que demanda que a “*conversão*” e a “*libertação*” sejam incessantes. O demônio “*vai e volta*”, assim como a pessoa “*cai e levanta*”. A imagem de uma batalha intensa e eventual opõe-se ao confronto habitual e duradouro (Webster, 2013, p. 293). Converge para a finalidade do capítulo. Se ficarmos atentos às duas descrições de Bento, deparamo-nos com o que segue: o mal ataca por meio de objetos e de pessoas “*contaminados*”. Sua neutralização, todavia, ocorre na “*bênção do Santíssimo*” ou na “*imposição de mãos*”, conduzida pelo sacerdote, onde pessoas e objetos – sal, água, óleo de cozinha, roupas, documentos pessoais, carros etc. – tornam-se “*abençoados*” ou, simplesmente, “*recebem a bênção*”. Esta expressão vale mais para pessoas que objetos. Diz-se que objetos tornam-se “*bentos*” a partir do momento em que são abençoados. O padre nem sempre profere uma fórmula, apenas pede que as pessoas levanten ou apresentem os objetos.

Faço um breve recuo no tempo e me remeto a uma situação que me inquietou ainda em 2013, em um Retiro Aberto da Missão. Conversava com Mateus, um missionário casado, cuja profissão era psicólogo. Falei que havia visto em um dos cômodos do local um saco com as partículas, as hóstias ainda não “*consagradas*”, em uma embalagem onde se lia em pequenas letras o nome da Editora Vozes – presente, por inúmeras publicações, no horizonte dos estudantes de antropologia – e nas letras maiores: “*Fábrica de Hóstias São Francisco de Assis*”.

Não resisti e fiz uma pergunta: “A hóstia é feita numa fábrica?”. A resposta foi imediata: “*É mais fácil colocar toda a água do oceano num buraquinho do que você descobrir o mistério eucarístico*”. Insisti: “É um trabalho humano para fazer? Ela é feita como uma coisa humana e, depois, se torna um fato²⁵⁸?”. A tréplica veio em seguida: “*Sim! É farinha com água; depois, se torna fato. Jesus se torna fato*”.

Em todo caso, não devemos achatar as implicações dessas palavras, pois a “*consagração*” da hóstia é, como vimos no último capítulo, o cume da anulação de sua forma inicial: a de pão. Há, porém, uma gama de objetos cuja forma não é anulada, mas que podem conter a intenção divina. Nunca ouvi ninguém dizer que o demônio podia transubstanciar o que quer que seja, mas sim que os objetos podiam conter também a sua intenção. Em geral, a “*consagração*” consiste em trazer a presença, tanto divina como maléfica, para aquilo que será “*consagrado*”.

Faço agora um avanço no tempo. Na manhã de 26 de agosto de 2014, acordei por volta das dez horas da manhã. Não demorou e fui à casa de Luís. Caminhava rapidamente, pois permanecia preocupado com uma viagem que se realizaria para Brasília/DF.²⁵⁹ Vi o seu carro na entrada com o capô aberto. Parecia que estava sofrendo algum reparo. Animei-me com a possibilidade de encontrá-lo, mas ele não estava lá. Débora, sua esposa, contou que ele voltaria ao meio-dia para almoçar. Quando retornei, já passava de meio dia.

Luís estava almoçando com Robson, seu primo materno, um frei e Débora. De pronto, fui convidado a me sentar. Naquele breve momento, confirmei a viagem, mas também pensava na problemática relativa à plethora de objetos na vida católica. Perguntei a Luís se o pequeno ostensório sobre o altar no Retiro Vocacional, ocorrido no dia 16 de agosto, era da Missão. Ele respondeu que era de um padre e complementou: “*Eu tentei fazer um, mas ficou muito feio. Joguei fora*”. Contou ainda que um ostensório custa em média três mil reais, embora a mão de obra não passe de trezentos reais. Não escapava a Luís que o zelo que as pessoas têm por Deus torna-se um motivo para as “*explorar*”: “*Eu já vi ostensório custar vinte e cinco mil reais em uma loja. Era muito bonito, mas Deus não fica ali por causa do preço. Vão ter de colocar outra pessoa ali. Deus não fica feliz com essa exploração*”. Detenho-me no

²⁵⁸ O que me guiava implicitamente na prosa era o ensaio de Latour (2002 [1996]) em que se discute a impossibilidade de que não sejamos superados por aquilo que construímos, o “*faitiche*”, acarretando na relação de sinonímia entre construção e realidade.

²⁵⁹ Voltarei ao assunto mais adiante.

ostensório por ser um objeto que provoca reações das mais surpreendentes nas pessoas, pois muitas vezes sua beleza tira a “atenção de Jesus”.

Recordo-me também que certa vez outro frei, o Irmão Moscati Maria Alegria da Cruz, quando o inquiri a respeito do assunto, afirmou:

“O ostensório sem Cristo é simplesmente um objeto litúrgico, objeto sagrado. Ele não tem a mesma beleza sem Jesus. Jesus sem ostensório continua sendo Deus, e o ostensório sem Jesus não é Deus. O ostensório é abençoado porque Jesus [Sacramentado] passou lá [Ficou exposto nele, tornando-o bento]. O objeto que Jesus toca já abençoa. Tem casos que o padre abençoa”.

Essa é uma premissa geral na vida dos meus amigos: um objeto é apenas uma coisa ou objeto é qualquer coisa. Não deve, todavia, ser definido pela inércia, mas por sua qualidade primeira: a “abertura”. Neste instante faço uma pequena digressão pois, para sustentar tal afirmativa, é preciso indicar aquilo que um objeto não é. Na próxima seção, faço referência a um problema que nos acompanha desde o início da tese: o mundo dos adeptos e dos pesquisadores é “quase” o mesmo. Aqueles, no entanto, falam desde uma narrativa que ajudou a constituir o vocabulário da teoria social destes (Keane, 2007, p. 28). Há um paradoxo aqui relativo ao modo como se descreve a diferença dos cristãos em um mundo que se presume cristão. De imediato, não é preciso enfrentá-lo neste lugar, mas sim considerar que adeptos e pesquisadores não “estão em casa” (Strathern, 2014a, p. 133) quando fazem afirmações semelhantes. Isso ficará explícito no caso dos objetos.

6.2 Justaposição e diferença: matéria, materialidade, objeto e coisa

Ao tratar da maneira como o mundo dos meus amigos é “aberto”, a seção anterior trouxe à baila que é improvável tratar as “coisas/objetos” exclusivamente como algo passivo, inerte, não obstante um objeto seja definido corriqueiramente como “qualquer coisa”, algo habitual em “nosso” mundo. Origina-se desta observação uma pergunta: como analisar objetos desviando-se, mais uma vez, das ciladas da familiaridade e/ou da equivalência?

Tornou-se um lugar comum assinalar, nas últimas três décadas, um deslocamento dos conceitos na antropologia. Se em algum momento foram dotados de substância, agora são exibidas as suas ficcionalidades. Chama a atenção que atualmente

haveria problemas nas “descrições” de ambos os lados, reformulando a fabricação usual da alteridade, não mais pela sua “exótica” (Velho, 2007c [2003], p. 340). A produtividade das dificuldades permitiu que os antropólogos se referissem a qualidades de vozes humanas, até então inauditas (Strathern, 1992c [1989]; Garcia, 2014b), e a qualidades de coisas, desde sempre, inertes. Tornou-se fecundo afirmar que poderíamos descrever deliberadamente as qualidades específicas das ficções (Strathern, 1992c) e, também, das substâncias.

É possível suscitar que a redução do poder de convencimento da divisão entre sujeito e objeto aconteceu quase simultaneamente à profusão de abordagens diversas sobre as coisas desde meados da década de 1980. A título de ilustração, eis algumas: “a vida social das coisas” (Appadurai, 2008 [1986]), a “ciência em ação” (Latour, 2000 [1987]), a irredutibilidade dos artefatos ao contexto (Strathern, 1990 [2013]) e, posteriormente, a preocupação com a agência²⁶⁰ (Gell, 1998), a análise das coisas em termos heurísticos (Henare *et. al.*, 2007), ênfases nos materiais, em lugar da materialidade (Ingold, 2011a [2007]), etc..²⁶¹ As implicações do “*material turn*” (Houtman & Meyer, 2012, p. 4) alcançam inclusive os estudos da religião, concentrando-se na necessidade de conferir atenção ao “real, ao mundo de objetos materiais e à textura do vivido (...)” (Houtman & Meyer, 2012, p. 4).

A justaposição das divisões entre sujeito (antropólogos) / objeto (nativos) e mente (humana) / matéria (não-humana) não acarreta identidade entre elas, mas evidencia suas dessemelhanças, abrindo uma fenda para rondar questões mais gerais. Encontro aqui, mais uma vez, a convergência com algumas palavras de Mary Catherine Bateson que reaparecem, tal como na Introdução e em outras passagens da tese. Ao mencionar o pensamento de Gregory Bateson, ela assinala que toda a obra dele é atravessada por uma “estratégia intelectual” em que a localização da ocorrência “de uma similaridade forte, menos do que produzir a identidade [ou a incomensurabilidade], permite fazer novas inferências” (Bateson M. C., 1994 [1987], p. 190, colchetes meus). Estas não acarretam a diluição da diferença, mas a sua radicalização. O desafio é retirar

²⁶⁰ Henare *et al.* (2007) apontam que Gell malogra em sua tentativa de considerar os objetos de arte como pessoas, pois se limita a reduzi-los ao contexto social, tornando-os secundários e limitados ao que se origina da “(...) mente de seus criadores” (Henare *et al.*, 2007, p. 17). Ingold (2000) ainda lança mão do vocábulo agência; depois, abandona o conceito, referindo-se claramente a Alfred Gell, que teria concebido a ação de maneira “fetichizada” (Ingold, 2011a [2007], Ingold, 2012 [2010]). Adiante, retornarei a Gell.

²⁶¹ A literatura é extensa, logo a aparição arbitrária desses autores atende aos propósitos da argumentação.

algumas implicações de uma operação analítica que se baseie em justaposições realizadas a partir da ênfase em semelhanças conceituais.

Retorno agora a uma citação que fiz ainda no segundo capítulo: os cristãos exacerbam uma diferença porque tomam posições que concorrem com as “(...) ideias modernistas sobre as quais a antropologia é fundada (...) [tais como] os fundamentos da verdade e os limites da tolerância” (Robbins, 2003, p. 192, colchetes meus). A posição dos fiéis seria, em relação à disciplina, uma “(...) mistura anômala do similar e do diferente” (Douglas *apud* Robbins, 2003, p. 193). A condição indefinível dos cristãos modifica o esquema canônico familiar/alienígena e leva a algumas justaposições.

Meus amigos católicos, missionários ou não, falavam corriqueiramente acerca de “*objetos*” e de “*coisas*”. Há, independentemente, como antecipei acima, um debate acadêmico que repensa as noções de “matéria”, “materialidade”, “objetos” e “coisas”. Veremos adiante que as conceptualizações em ambos os lados têm destinos diferentes. A importância atual da materialidade na discussão teórica é também uma tentativa incansável de reatar um vínculo desfeito com as coisas, cuja dissolução gerou um “déficit de contiguidade” (Lévi-Strauss, 2008c, p. 252) entre humanidade e mundo.

O sentido da hipótese é “abduativo”, ou seja, “(...) há relações de comunicação, de conexão [“não-óbvias”] que nós precisamos tentar identificar” (Velho, 2007b, p. 328, colchetes meus). Desse modo, a conexão conceitual mais convincente para a argumentação encontrar-se-ia na maneira como o operador sacrificial evoca o “reino da continuidade” (Lévi-Strauss, 2008c, p. 250). A “continuidade” aqui é trazida à baila por seu valor heurístico, indicando que alguma coisa passa, vai adiante, para comunicar. O que está em questão é mais a “mediação real” (Viveiros de Castro, 2002, p. 463) que o sacrifício mobiliza, que pode ser justaposta a outras imagens abundantes para lidar com a dissolução da cesura entre humanidade e natureza, ou mesmo com a negação que ela tenha ocorrido.

A primeira dessas imagens é a inferência de que “[n]osso tecido não é mais inteiriço” (Latour, 1994, p. 13), devido à oficialidade da “purificação”, em lugar da oficiosidade da “mediação” (Latour 1994, *passim*), à “quebra” no “repertório moderno”, em lugar da “articulação” no repertório “não-moderno” (Latour, 2002, [1996], p. 41). A segunda concerne às “linhas”, em lugar dos “círculos”, e às “reanima[ções] do pensamento” (Ingold, 2006). A terceira, como bem realçam Henare *et al.*, com reservas, diz respeito à finalidade de “reintegrar a materialidade” (Henare *et al.*, 2007, p. 2), o que se estabelece em Houtman e Meyer (2012).

Essas imagens são fortes e persistem na discussão daquilo que estou chamando, a partir de Lévi-Strauss, de escassez de contiguidade porque, de certa forma, decorrem de outra imagem: a da divisão entre “abertura” e “fechamento”. Voltar a citar uma passagem de Ingold, disposta na Introdução, é esclarecedor:

“Eu quero recuperar a *abertura* original para o mundo em que as pessoas, que [nós] (isto é, etnólogos treinados no Ocidente) chamamos de animistas, encontram o significado da vida (...) Se a ciência deseja ser uma prática de conhecimento coerente, deve ser refeita sobre as bases da *abertura* ao invés do *fechamento*, do envolvimento ao invés do destacamento” (Ingold, 2006, p.11, p. 19, colchetes e ênfases minhas).²⁶²

Na vida dos meus amigos católicos, o movimento dos conceitos que a materialidade abrange não requeria qualquer reconciliação com uma realidade definida como externa. Dava-se quase o inverso: importaria neutralizar o excesso de “proximidade”. Em suma, era preciso “discernir”, “distinguir”, se o caráter revelatório de uma “visão” provinha de uma dádiva divina. Seria perigoso que o humano confundisse a origem da inspiração. Esta poderia vir dele mesmo ou do demônio. Caso viesse de Deus, as pessoas não se imiscuíam naquilo que só Deus pode saber e fazer. Não era por acaso que apontavam: “*Quem cura é Deus. Nós somos os instrumentos*”. Essas diferenças conceituais entre aquilo que concerne à literatura (“aqui”) e à vida dos meus amigos (“lá”), entretanto, não redundam em incomensurabilidades, porque “aqui” e “lá” a alusão ao domínio da matéria tem um caráter relacional (Strathern, 2014 [1995], p. 266; Pels, 2012, p. 28).

Devemos prosseguir com as justaposições. Desde Weber (1987), a imputação do ascetismo aos fiéis produziu uma reificação e, por conseguinte, um obstáculo analítico: alimentou a cesura entre mundanidade e transcendência ao presumir que, como apontei no quinto capítulo, essa religião mundial “desdenha da carne e do mundo material” (Cannell, 2005, p. 338, 2006).²⁶³ Meus amigos não se preocupavam com o “déficit de contiguidade”. O excesso de vicinalidade é o dado, logo o distanciamento é que tem de ser construído.

²⁶² Fiz, no final do terceiro capítulo, um comentário semelhante acerca de algumas considerações de Carsten: “(...) [o] termo ‘relacionalidade’ (...) [assinala] uma abertura para os idiomas indígenas acerca de estar relacionado, em lugar de definições pré-dadas ou versões prévias” (Carsten, 2000, p. 4, colchetes meus).

²⁶³ A exacerbação da distância entre este mundo e o outro mundo acabou por ofuscar outros modos de ser cristão que, além de não denegarem o aqui e o agora, não rejeitariam a matéria e os seus desdobramentos. Acerca da literatura respeitante ao assunto, ver nota de número 32 *supra*.

Em suas vidas, isso era marcada pela asserção de que viviam uma “*missa continuada*”. O prolongamento da presença divina encontrava-se nos gestos ordinários daqueles que “*caminham com Cristo*”: olhar, falar, ouvir etc.. Isso produz um deslocamento no próprio divisor entre “Deus” e “matéria”. Ser “*habitado*” pela divindade exigia que se demarcasse a todo o momento que a pessoa “*não é nada sem Deus*”, que “*é tudo*”. Determinava igualmente não considerar que tudo vinha de Deus. Podia advir, tal como exposto acima, do “*humano da pessoa*”. Por outro lado, a proximidade do demônio, que os espreita, era incontornável, restando apenas a sua neutralização.

As justaposições continuam. A partir de Ingold, é adequado reparar que a crescente literatura na antropologia e na arqueologia, ao enfrentar os temas da materialidade e da cultura material, baseia-se em uma linguagem que tenta compensar a escassez de proximidade com o mundo. Durante muito tempo se afirmou que a matéria “em si” preexistia à conceituação. O reposicionamento dos conceitos conferiu aos objetos e às coisas qualidades como “(...) agência, intencionalidade, funcionalidade, espacialidade, semiose, espiritualidade e *embodiment*” (Ingold, 2011a, p. 20). A matéria (paciente), outrora, tinha relações de subordinação com outros sujeitos: a “forma”, o “transcendente”, “Deus” e o “Espírito” (Houtman & Meyer, 2012, p. 5). Atualmente, nas qualidades apresentadas por Ingold (2011a), a matéria teria como pólo oposto algo que ocuparia a posição de um novo sujeito: a agentividade dos objetos e/ou das coisas. Estaríamos lidando com outra reificação.

Ingold (2012 [2010]) insiste preferencialmente na distinção entre “objetos” e “coisas”. Valoriza a indeterminação conceitual das segundas em detrimento das cristalizações teóricas dos primeiros. Seguindo com as justaposições, como veremos adiante, meus amigos, ao lidar com a indeterminação dos “*objetos*” e/ou “*coisas*”, tentavam refrear ou expandir as “*intenções*” humanas e/ou espirituais que se aderiam ao que é tangível.

Voltando a Ingold, uma árvore, por exemplo, não é um “objeto”, uma “coisa”, mas “(...) um certo agregado de forças vitais” (Ingold, 2012, p. 29). O objeto seria um “fato consumado” (Ingold, 2012, p. 29); a coisa, um “acontecer” ([Martin] Heidegger *apud* Ingold 2012, p. 29). A diferenciação aparece também em outros autores.

Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell afirmam, na coletânea “*Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*”, que o termo “coisa” - quando posto em relação com seus equivalentes, “artefatos” e “materialidade” -, possui uma

“(...) bagagem teórica mínima” (Henare *et al.*, 2007, p. 5). Propõem uma transformação de “‘coisas-como-analítica’ em ‘coisas-como-heurística’” (Henare *et al.*, 2007, p. 5). A primeira formulação diz respeito ao prolongamento ou refutação de um “repertório teórico” já existente; a segunda, uma extensão da reflexão heideggeriana, incorporada em Ingold (cf. acima), e também presente em Latour²⁶⁴, concerne à emergência daquele repertório nas “coisas” mesmas e à irredutibilidade destas a qualquer conceptualização *a priori* (Henare *et al.*, 2007, pp. 5-7).

Houtman e Meyer também preferem o termo “coisa” a “objeto”, o que propicia fugir do divisor entre sujeito e objeto e alcançar uma “(...) dimensão extra que expande o reino da racionalidade e da utilidade” (Houtman & Meyer, 2012, p. 16). O termo “coisa” pode ser abordado “(...) como o que é excessivo nos objetos, como aquilo que excede sua materialização como objetos em sua mera utilização como objetos” ([Bill] Brown *apud* Houtman & Meyer, 2012, p. 16). Em síntese, Henare *et al.*, Ingold e Houtman e Meyer preferem a indeterminação e a resiliência da “coisa” à posição consumada, congelada, do “objeto”.

Meu propósito, aqui acentuo a diferença, é me afastar da possibilidade de hipostasiar essas problematizações fartamente distribuídas em uma literatura contemporânea, ou seja, de me remeter aos meus amigos inadvertidamente por meio delas. É como se aqueles conceitos, por explicitarem a escassez de contiguidade, revelassem simultaneamente a qualidade da vida das pessoas em que tal escassez não é um problema (Lima, 1999, p. 44). Estou afirmando que meus amigos católicos, missionários ou não, veriam minha aliança com eles ser solapada caso me pusesse a tratá-los como se estivessem preocupados, tal como os(as) analistas, com a propriedade, a agência, a intencionalidade, a espiritualidade dos objetos e/ou das coisas etc.. Não subestimo os rendimentos que esses conceitos proporcionam em outras situações

²⁶⁴ Henare *et al.* estão se referindo ao ensaio de Latour “*Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*”, publicado em 2004 (Latour *apud* Henare *et al.*, 2007, p. 6). A discussão desdobrava algumas questões que haviam sido descritas em “*A Esperança de Pandora: Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*”, publicado originalmente em 1999. Não há lugar agora para desfiar as aproximações e afastamentos entre Henare *et al.*, Latour e Ingold. O último não deixa de demarcar suas ressalvas ao conceito de “rede” (Ingold, 2012 [2010], *passim*). Ingold (2008), apesar da sua crítica à “teoria do ator-rede” (Jones, 2002), chega a sublinhar que ele e Latour estão seguindo questões que sugerem mais aproximações do que diferenças radicais. Henare *et al.* concluem que Latour se perde em questões metateóricas quando tenta redefinir a constituição ontológica euro-americana. Os autores estão mais inclinados a descrever as “coisas” menos por uma teoria geral do que por uma “*pluralidade de ontologias*” (Henare *et al.*, 2007, p. 7) e de teorias geradas a partir das “coisas”. Na impossibilidade de me aprofundar nisso, digo apenas que todos estão seguindo questões que sugerem mais aproximações que diferenças radicais, as quais não impediriam de colocá-los em uma mesma composição.

etnográficas, mas é fundamental assinalar a especificidade de um modo de existência cristão quando nos referimos a objetos e/ou às coisas.

Acrescento ao que Bento, Mateus, Luís e Moscati disseram acima uma afirmação feita por Ricardo quando indagado acerca do que é um objeto, isto é, algo que é tangível: *“O objeto em si pode ser qualquer coisa, qualquer coisa que seja ligada diretamente à pessoa”*. Eles deslocam a discussão, sem que forneçam uma solução possível para o esforço dispendido para buscar a reconciliação com o mundo contida no *“material turn”*. Abrangem, ao contrário, as indeterminações e as incertezas de suas vidas. Permitem “novas inferências” em virtude dos limites da justaposição, um resultado da etnografia. Permaneço, nas páginas seguintes, com Ricardo.

6.3 “O objeto em si pode ser qualquer coisa... que seja ligada diretamente à pessoa”

A última seção não deixa que percamos de vista que objetos e coisas, embora sejam evocados em circunstâncias díspares e alheias umas às outras, mantêm o “caráter relacional” como uma constante. Poderia prosseguir fazendo, sem demora, as seguintes interrogações para Ricardo: O que é essa coisa para você? Por que ela é importante? Qual o significado dela? As três indagações teriam respostas que se reteriam, presumo, em um clichê da pesquisa de campo: os objetos e as coisas se tornariam o dado, o fato, a ser descrito enquanto “ilustrações” banais de conceptualizações produzidas alhures (Strathern, 2013 [1990], p. 171).

As traduções mais comuns, desde um ponto de vista externo, poderiam ser, concludo: “Os objetos produzem as pessoas, porque têm uma existência social, agência, intencionalidade, espiritualidade”; ou, então, como bem aponta Strathern, que “(...) algum processo social, tal como o “ritual”” (Strathern 2013, p. 171), revelaria sua importância. Não haveria solo para se aproximar dos objetos e das coisas através de seus “significados simbólicos” ou de sua “natureza ou capacidades agentivas”. Desse modo, decidi simplesmente inquirir: “Afim, o que tem neles?”. Sem hesitar, Ricardo replicou: *“Nada”*. A resposta não causa estupor. Adiante voltarei a ela.

Nesta seção, adoto a seguinte sequência: primeiro retorno brevemente à discussão concernente à “autonomia” no casamento, que sugeri no terceiro capítulo; em seguida, introduzo a importância sacramental do Matrimônio na vida dos meus amigos, pois é encarado como uma *“consagração”* e como uma vinculação; finalmente, exibo que a circulação de formas materiais corriqueiras realça a persistência da “abertura” e

faz com que nos deparemos com o problema da “intenção”. Faço isso a partir do regalo distribuído em um casamento onde estive, o de Ricardo.

“O casamento... une não só duas pessoas, mas Deus também”

Penso que é preciso retomar, mesmo que rapidamente, uma problematização realizada ainda no terceiro capítulo. A exposição a seguir resvala mais uma vez no suposto de que a formação de uma nova família, por meio do casamento, pode suscitar a “autonomização” e alguma ideia correlata de liberdade. Não é o caso, como disse, de propor isso, uma vez que na vida dos meus amigos o Matrimônio, tal como a Eucaristia, é um Sacramento. Antes de tudo, é preciso afirmar que o “núcleo familiar” se constitui enquanto elemento contido pela e dependente da aliança que, neste caso, é primeiramente a aliança com o próprio Deus. O casamento é uma “*consagração*”²⁶⁵, uma “*abertura*” para a divindade.

Na Missão, o casamento é bastante valorizado, pois define um “*estado de vida*” (ver Anexo 3) que se “faz junto com” e “a partir de” Deus e, conseqüentemente, neutraliza algumas “*brechas*”. Eu penso que o assunto pode ser distendido inicialmente pela tematização de que o Matrimônio, ao suscitar, entre outras coisas, a obediência a Deus é uma “*abertura*”. Essa obediência à divindade não é uma metáfora do destacamento da autoridade dos pais ou, por assim dizer, uma simbolização cujo propósito seria marcar a “*emancipação jurídica*” (Fortes, 1974, p. 17) dos filhos e “(...) o surgimento do núcleo familiar do novo grupo doméstico [que] destinado a substituir o dos pais (...)” (Fortes, 1974, p. 17, colchetes meus). Seguir esse caminho conduziria a afirmar que se trata de uma autonomização, em detrimento de algo mais importante: a “*autonomia*” provém da autoridade do próprio Sacramento do Matrimônio como graça divina. É uma aliança, cuja contagem se faz com “três”, em vez de dois.

A constituição da nova família compreende o respeito que se mantém pelos pais desde o Decálogo. Ao deixar de obedecê-los, dá-se uma “*brecha*” para que Satanás aja no interior da família, assim como a fornicção, antes do casamento, é outra “*brecha*” para que ele assedie a pessoa. A obediência e a castidade, enquanto formas de “*caminhar*” com Deus, de “*descobri-Lo*”, reafirmam o pacto que o demônio quer romper. Se o Matrimônio é uma forma de “*servir*” à divindade, não estranha aos meus

²⁶⁵ Adiante voltarei ao termo.

amigos que o demônio queira destruir a família. Nesses termos, o casamento não é para se emancipar, mas para se aproximar de Deus, assim como a intrusão do demônio não é uma questão redutível à ética e à moral de um sujeito racional, responsável e autônomo.

O Matrimônio, enquanto um Sacramento que “*leva para a Cruz*”, para a salvação, é um atributo fundamental da “*libertação*”. O corpo não é desprezado quanto à atividade sexual. Preceituava-se, conforme a Regra de Vida, que o casal devia, preferencialmente, lançar mão dos “*perfumes*” e das “*roupas íntimas*” que agradassem ao(à) parceiro(a). Enfatizava-se que o esposo devia saber como estimular a esposa por meio de “*preliminares sexuais, as carícias e beijos nos órgãos genitais*”. O pecado inexistia, nessas práticas, embora a ejaculação deva ser evitada fora da consumação do ato. O esperma não pode ser dissipado. Na “*abertura para Deus*” o prazer é “*legítimo e casto*”. Na “*brecha*” para o demônio a “*tentação*” se dá por meio dos estímulos sexuais ilícitos, como a masturbação, brincadeiras eróticas entre namorados, por meio de carícias nos órgãos genitais, e intercursos sexuais casuais.

Ricardo, que se casou em julho de 2015, lembrava-me que o Matrimônio era

“uma coisa muito séria. Um Sacramento é um compromisso definitivo com Deus. O casamento, assim, como um A Sacramento, ele une não só duas pessoas, mas Deus também. A promessa de um com o outro, do esposo e da esposa, diante do sacerdote e da assembleia, que são as testemunhas, e com Deus. É uma aliança que se faz com Deus. É uma consagração”.

Meus amigos notam que sua maneira de viver o casamento não corresponde à da “*sociedade*”. Luís afirmava, sem cessar, que “*consagrado quer dizer separado pra [para] Deus. Ele é de Deus*”. É bastante revelador, em primeiro lugar, que essa separação necessariamente crie uma “*comunhão*”. Em segundo lugar, se o Matrimônio e a investidura dos títulos de frei ou de freira são “*consagrações*”, ao mesmo tempo, as pessoas são “*consagradas*” para o mal. O vocábulo, em terceiro lugar, é também enunciado para lidar com objetos. Estes podem ser “*consagrados*” para Deus ou “*consagrados*” para o mal. Em quarto lugar, é surpreendente que o termo “*consagração*”, ao abranger todas essas instâncias, indique o resultado de uma separação que redunde em uma nova vinculação.

Essa remissão ao casamento tem uma finalidade específica: reiterar ao(à) leitor(a) o caráter recursivo da “*abertura*” na vida dessas pessoas. Em todo caso, a abrangência da “*consagração*” para pessoas e coisas não leva à “*mistura*”, mas à

“distinção”, ao “*discernimento*”. “*Consagrar*” uma pessoa não é o mesmo que “*consagrar*” um objeto, porém uma pessoa e um objeto “*consagrados*” podem ter ações com efeitos semelhantes: levar para próximo de Deus ou do demônio. Se o fazem é porque, do mesmo modo que outras pessoas e objetos, são “abertos”.

Nos capítulos anteriores, não deixei de sublinhar que a maneira de definir a pessoa, “*alguém*”, ocorre por meio do termo “*irmão*”/“*irmã*” e a partir das qualidades intrínsecas ao Pai: a caridade, o amor, a misericórdia, o perdão etc.. Usualmente, a revelação dessas qualidades é o efeito de um encontro que, como vimos anteriormente, envolve a cada momento uma pluralidade de seres distintos. Se Deus é onipresente, manifesta-se indefinidamente. Isso reafirma que a “*consagração*” pode abranger pessoas e objetos, mesmo que diferencialmente.

Se “*consagrar*” é separar para Deus, “*consagrar*” para o demônio é igualmente separar. Desse modo, não custa dizer que meus amigos, de maneira geral, não têm qualquer dificuldade de explicitar que um ostensório sem Jesus Sacramentado é apenas um objeto, que a água que não é abençoada é apenas água, que a hóstia antes de ser consagrada é apenas pão. Ao mesmo tempo, é comum que asseverem que um dos poderes do demônio é se camuflar em um objeto que tem a predileção da pessoa com o intuito de se aproximar dela.

“A água em si é água. Ela não tem mais nada que uma bênção imposta sobre ela”

Quando conheci Ricardo, Bento e Martinho ainda não eram freis. Ricardo, em 2013, detinha o título de frei, Irmão Leone. Em suma, era “*consagrado*”. Depois de alguns anos vivendo como celibatário, interessou-se por uma moça, Joyce. Decidiu, em 2014, abdicar do voto de castidade para estabelecer o Matrimônio, como dito acima, outra “*consagração*”.²⁶⁶

Por ser o frei decano da Missão e um postulante ao sacerdócio, a situação causou mal-estar. Além disso, é primo materno de Luís. A mudança no estado de vida – do

²⁶⁶ Existe uma diferença fundamental entre as duas “*consagrações*”, pois o Matrimônio é um Sacramento, tal como o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Confissão (ou Reconciliação), a Unção dos Enfermos, a Ordem. A investidura do título de frei ou freira, segundo Ricardo, era algo distinto: “*Eu não sei como a Igreja chama, mas pode-se dizer que os votos de pobreza, de obediência e de castidade são um sacramental, porque assim você recebe uma bênção pra [para] viver daquela forma, naquele estado de vida*”. A consideração, portanto, diz respeito ao Sacramento enquanto um “*compromisso definitivo com Deus*”. Mesmo que se deixe o sacerdócio ou se dissolva o casamento, a pessoa continuará a ter o Sacramento.

celibato ao namoro – surpreendeu a muitos. A “*crise vocacional*” foi descrita, primariamente, como um ataque, uma cilada do demônio. O efeito secundário foi a perda de uma “*relação amorosa com Deus*”, uma intimidade que é exclusiva daqueles que vivem o celibato, presente nas alianças de compromisso efetivo que trazem no dedo anular da mão esquerda.

Ricardo e Joyce, que na época se preparava para a vida celibatária, continuaram missionários. Mesmo distante da capital paulista, compareci à cerimônia de casamento, já em 2015, pois Ricardo é um amigo e sua “*caminhada com*” Cristo é preenchida por “*idas e vindas*”, por mudanças. Fiquei, desde aquele dia, intrigado com a “*lembrança do casamento*” (ver Fotografia 5), um pequeno mimo que os noivos, além da festa, ofertaram aos seus convidados.

Fotografia 7: “*Lembrança do casamento*”

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2015

A pequena garrafa contém aproximadamente 20 ml de água-benta. No rótulo afixado, leem-se apenas as letras iniciais dos nomes do casal e a data do casamento: “11/07/2015”. Um laço marrom (a cor predominante da Missão) está amarrado ao gargalo e prende uma dezena do terço com rosas esculpidas em cada uma das miçangas. Aproximadamente, mais de duas centenas desses regalos estavam dispostas, ao lado da pista de dança, na festa que sucedeu a cerimônia. Passada a lua-de-mel, estive com

Ricardo rapidamente. Não deixei de comentar a graciosidade da lembrança, que tinha sido considerada de muito bom gosto pelas pessoas para quem a exibi.

De maneira corriqueira, Ricardo me contou que a finalidade de dar a água-benta era ir além de uma mera lembrança, mas ofertar algo que as pessoas pudessem usar. Além da água-benta, havia igualmente uma dezena do terço que cabia no bolso. Muitas vezes, observou, as pessoas não carregavam o terço por achá-lo grande. Não escondia que para muitas pessoas ela jamais receberia esse uso. Fazia, entretanto, questão de marcar:

“A gente pediu pro [para o] padre abençoar a água pra [para] que as pessoas pudessem também aspergir a casa, o ambiente de trabalho, rezar pela gente: o terço assim no sentido da oração e a água-benta assim no sentido da bênção e da proteção. O sentido, às vezes, do presente, é que igual, por exemplo: eu ganhei esses dias um par de canetas de presente, que não foi diretamente dado pela pessoa que me deu. Ele ganhou de alguém e ele deu pra mim. Então, eu não sei quem foi a pessoa que deu pra [para] ele essa caneta, não sei qual que foi a procedência, porque tem muita gente que leva muito objeto assim em Centro Espírita, faz um monte de coisa e depois dá pra [para a] pessoa”.

Acima, tão logo iniciei o capítulo, detive-me em nove verbos comuns tanto à ação divina quanto à demoníaca: seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar, dominar e possuir. Ainda assim, não há como deixar de assinalar que esses verbos estão também na nossa vida. Não são ações exclusivas daqueles entes não humanos. Reflito que talvez essa seja uma das formas em que o “discernimento”, a “distinção”, afasta-se da “mistura” e da “divisão”. Ao fim e ao cabo, é preciso distinguir se o fascínio (seduzir), se o acesso (abrir), se a inserção (entrar), se a dádiva (dar), se a influência (inspirar), se a ação (atuar), se o emprego (usar), se o jugo (dominar), se o senhorio (possuir) vêm de Deus, do Diabo ou do “humano da pessoa”. O “discernimento” de Ricardo foi na direção que segue:

Se eu ganho um presente de um amigo meu, eu não vou ter esse tipo de ação. Não vou fazer isso, porque eu sei quem é. Eu sei da intenção do coração da pessoa comigo. Eu ganhei muito presente no casamento, e teve muita gente que não botou o nome nos presentes. Então, era um pouco difícil saber quem que era, até porque eu não conheço toda a família da Joyce. Então, alguns presentes... por exemplo, roupa de cama, a gente rezou tudo [aspergindo água-benta]. Mas eu tô [estou] falando é mais em roupa. É mais em objetos, assim, do nosso uso”.

A descrição de Ricardo em muito faz recordar, por justaposição, a passagem clássica acerca da troca que Marcel Mauss analisou, no *Ensaio sobre a Dádiva*, partindo do intelectual Maori Tamati Ranaipiri (Mauss, 2003, pp. 197-198). Retomo mais adiante o trecho célebre. Restaria abordar, enfim, o que propicia que a água e a caneta se tornem potencialmente perigosas e benfazejas. Pode-se admitir que não “estão” (uma condição) inertes. A possível exotização efetuada pela análise diz respeito, contudo, à presunção de que a água e a caneta “sejam” (dois entes), entre outros atributos, dotadas de interioridade, de uma intencionalidade.

Elas pareceriam portar alguma coisa como se tivessem uma faculdade que as tornaria bentas (a água) ou contaminadas (a caneta) e vice-versa. Em suma, poderiam equivaler a pessoas. Ricardo, entretanto, não deixa que eu me engane acerca da “origem da força” (Latour, 2002, p. 25) dessas coisas: “*A água em si é água. Ela não tem mais nada que uma bênção imposta sobre ela. Com a bênção do sacerdote sobre a água, ela se torna um sacramental. A caneta é a intenção, porque a pessoa que faz o mal pra [para] alguém, ela está intencionada. A gente está usando o exemplo da caneta, mas isso serve pra [para] várias outras coisas*”.

A ênfase na intenção coloca-nos novamente diante dos verbos seduzir, abrir, entrar, dar, inspirar, atuar, usar e dominar, assim como me permite fazer um breve recuo. Vimos ainda no segundo capítulo que Maria, ao se remeter à sua pregação, afirmava que, quando pregava, nutria por seus ouvintes, os próximos, uma preocupação, o que era definido como uma intenção. Ela não me deixava perder de vista o aspecto conjuntivo do ato de pregar, visto que a finalidade era “*levar as pessoas pra [para] mais próximo de Deus*”. Se a intenção vincula, é surpreendente também que a celebração eucarística seja feita na “*intenção de*” pessoas vivas ou mortas, dos pobres, dos cristãos no Oriente Médio, dos membros da Missão etc.. As súplicas a Deus por meio da intenção alcançam igualmente orações como a Ave-maria, o Terço, os jejuns, o atendimento individual etc.. Ademais, a intenção é fundamental para definir o caráter profético da caridade. Porém há mais a ser dito, pois a intenção, tal como a consagração, é um vocábulo que absorve também ações tidas como malignas.

Não é à toa que Ricardo dispunha as palavras sem qualquer dificuldade:

“Se a pessoa tem uma caneta e ela coloca, leva num Centro Espírita, ou alguma coisa assim, faz algum tipo de magia negra em cima daquela caneta, e fala tipo: ‘Ah, a pessoa que usar essa caneta vai acontecer alguma coisa na família dela, alguma coisa com a mão dela. Ela não vai ter sucesso. Ela não vai ter isso, não

vai ter aquilo'. Você dá alguma **coisa com o mal** pra [para a] pessoa, querendo ou não, vindo de quem vem, ela sabendo de quem é, ela fala assim: 'Pô, isso pode ter alguma coisa errada'. Mas, às vezes, sem saber, também, a gente recebe coisa mal ["contaminada"] dos outros assim. **O objeto em si pode ser qualquer coisa, qualquer coisa que seja ligada diretamente à pessoa.** Por exemplo, a pessoa quer fazer um mal pra [para] mim, quer levar meu nome na macumba, em alguma coisa do tipo, ela leva alguma coisa pessoal minha. Uma peça de roupa. A pessoa que faz isso, cara, está intencionada em fazer o mal. Tem muito mais a intenção. Na Igreja também não tem um limite. Eu lembro que tinha gente que levava camiseta pro [para o] padre abençoar, roupa. Tem gente que abençoa carro. A bênção é uma forma de proteção" (negritos meus).

As ponderações de Ricardo expandem as considerações, já mencionadas, de frei Bento: "*O demônio (...) pode ser qualquer coisa*". Ester, ainda no quarto capítulo, ia na mesma direção no atendimento individual de Cátia. Torno a repeti-la:

"Tem alguns objetos que dão com o demônio grudado, junto. Se você tiver muitos objetos [vindos do Espiritismo], então é muitos objetos que ele [o demônio] tem. Eles são espirituais [os demônios]. Eles ficam grudadinhos. Cada vez que você veste aquela roupa... É feito um ritual aonde todos os objetos recolhidos são consagrados ao mal. É a mesma coisa que você levar uma roupa ao padre Felipe e pedir pra [para] dar a bênção de Deus [torna-se um sacramental], junto com aquela bênção vem cheio de coisas boas pra [para] aquela pessoa, aquela casa. Lá, é a mesma coisa, só que é o mal" (negritos meus).

Há um sem-número de operações que exigem o "*discernimento*", a "*distinção*". No capítulo anterior, assinalei que é esse mesmo "*discernimento*" que permite que se veja Deus tanto esplendoroso e majestático no ostensório quanto repugnante e roto no pobre. Alcança também aquela sequência que propus: o Matrimônio é uma consagração; freis e freiras são consagrados ao carisma da Missão; objetos podem ser consagrados para Deus e para o demônio. Discernir realiza-se como segue: na Eucaristia Jesus "*é*"; no pobre, Ele "*está*". O Matrimônio é um Sacramento, a investidura religiosa do título de frei ou freira é uma bênção. A água-benta, um sacramental, tem uma bênção. Os objetos "*consagrados*" ao demônio têm algo maléfico que se adere a eles ou vem na companhia deles: "*com o mal*" ou "*com o demônio grudado*".

A "*coisa*", ao contrário do que a literatura insiste em outras situações etnográficas, não é personificada, mas sim "*aberta*". Parece importar, como veremos adiante, que é passível de ser manejada, combinada e decomposta. Tudo pode se desdobrar indefinidamente por meio de relações de contiguidade. Esses católicos

enfrentam o fato inescapável de viverem relacionados com pessoas e, portanto, com suas “*intenções*”, conhecidas e desconhecidas.

6.4 “*Intenção*” e “*abertura*”

Vimos anteriormente que permanecer atento à “*intenção*” é um imperativo para se precaver de relações indeterminadas e das “*ciladas do demônio*”. No caso de Ricardo, importa mais a “*intenção*” do potencial agressor que a “*agência*” do objeto e/ou coisa, o que traz à baila novamente a justaposição. Enquanto os dois conceitos são desmembrados na sua descrição, ambos mantêm, em contraste, uma relação interna na literatura fenomenológica acionada com frequência na antropologia. Vislumbra-se uma tentativa de atribuir importância ao mundo desde a crise do período moderno da disciplina. Em geral, reintroduzir a “*consciência*” e a “*intenção*” tem o propósito de estabelecer um afastamento das presunções de uma filosofia mentalista, “*fora do mundo*”. Vai-se em direção à relacionalidade e ao enraizamento do sujeito “*no mundo*”. A “*consciência*” é desde sempre “*consciência de algo*” (Merleau-Ponty, 1999 [1945]; Csordas, 1990; Gell, 1998; Ingold, 2000), transbordando os limites corporais. “*Nós*”, nessas transformações de caráter epistemológico, perdemos, em acréscimo, o privilégio da “*intencionalidade*” e da “*agência*”, visto que outros seres também podem gerar valor. Ricardo não “*personifica*” o objeto, mas sim destaca o que “*une as pessoas*” (Dolgin *apud* Strathern, 2014, p. 267), de modo desejável ou indesejável, a partir das suas “*intenções*”.

As formas de buscar Deus e de ser capturado pelo demônio passam por objetos, por suas aparições ordinárias, e pela existência de sujeitos incógnitos. Estes se justapõem aos objetos através de suas “*intenções*”, assim como as pessoas são ligadas a mercadorias pelo uso. Retomo o célebre trecho de Tamati Ranaipiri (Best *apud* Mauss, 2003, p. 198):

“Vou lhes falar do *hau*... *O hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha

parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. (Basta sobre esse assunto.)”.

Da passagem retiramos a implicação que se seguiu, tornando-a canônica: os *taonga* (artigos valiosos), na troca de presentes Maori, contêm ou são o próprio “espírito da dádiva” (*hau*), tornando a distinção entre dádiva, doador e recebedor improvável. Isso faculta a Mauss desenvolver sua teoria sobre a feição coletiva e indispensável (obrigatória) da reciprocidade. Mauss infere que “[s]e o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele” (Mauss, 2003, p. 198, colchetes meus).

Apesar das semelhanças conceituais entre as inferências de Tamati Ranaipiri e de Ricardo, é preciso que não se negligencie que mesmo o estabelecimento pela análise de um conjunto que as contenha não dilui a persistência da diferença. Dominique Casajus faz um apontamento astuto a respeito disso: “a dádiva não corresponde à ideia que se tem feito dela *a priori*” (Casajus, 2008 [1984], p. 13). O assunto nos interessa diretamente.

A partir do próprio Mauss, e retornando ao exemplo da caneta formulado por Ricardo, não é inapropriado assinalar, como já adiantamos, que a “(...) coisa recebida não é inerte” (Mauss, 2003, p. 198). Parece que ainda não é possível descrever o que ela conserva do amigo de seu amigo. Ricardo diz não saber qual é a “*intenção*”. Presumimos que, inicialmente, há uma ação à distância que a torna perigosa e que prevê também que o presente ofertado entrará em contato com o presenteado. Não é pertinente inferir, todavia, que a coisa é uma “(...) espécie de indivíduo (...) [que] o vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma” (Mauss, 2003, p. 199, colchetes meus). Tomar essas considerações como dadas levaria ao apagamento das distinções que expusemos anteriormente.

O mais provável, seguindo Ricardo, é manter que “[a] *pessoa que faz isso* [magia], *cara, está intencionada em fazer o mal. Tem muito mais a intenção. Você dá alguma coisa com o mal pra* [para a] *pessoa*”. A caneta não contém e tampouco é a extensão da natureza, substância e alma (Mauss, 2003, p. 200) daquele desconhecido que precisa ter sua “*intenção*” determinada. O “caráter relacional” da troca revela-se

aqui por meio de suas especificidades e constitui formas diversas de descrever os objetos em mundos distintos.

Reparemos que Mauss se reporta, em seguida, a algo que ficaria obscuro naquele longo excerto: “a intervenção de uma terceira pessoa [de “*n*²⁶⁷”]” (Mauss, 2003, p. 198), uma presença enigmática que parece transbordar da troca. Remeto-me novamente a Casajus, que analisa o assunto com perspicácia.

Tamati Ranaipiri “(...) quer falar, não de alguma coisa que A [o primeiro] dá a B [o segundo, entendido como ego], nem de alguma coisa que B deu a C [o terceiro ou “*n*”], mas de alguma coisa que passa pelas mãos de B (...). Ele anuncia que vai falar de um fluxo de bens que passa por B” (Casajus, 2008, p. 5, colchetes meus). Casajus afirma que o Maori detinha sua atenção no “fluxo de bens” que passa pelo segundo, que é o próprio narrador. O *hau* seria mais a qualidade que faz os bens circularem que uma propriedade deles. No caso que apresentamos, é o amigo de Ricardo que ocupa essa posição quando recebe a caneta. Estabeleço propositalmente que o “fluxo”, devido a uma semelhança conceitual, pode ser substituído, sem prejuízo, pela “*intenção*”.

Os dois termos, a “*intenção*” e o “fluxo”, analogamente presumem, da mesma maneira que o preenchimento do “déficit (e/ou escassez) de contiguidade” no debate acadêmico, que alguma coisa passa, vai adiante, para comunicar. Com essa justaposição, introduzo a seguinte hipótese: uma “*intenção*”, no caso das coisas e objetos, só poderia se atualizar passando por pessoas. A analogia, entretanto, deve parar por aqui. A “*intenção*” deve ser neutralizada, interrompida, ao passo que o “fluxo” não realça, em teoria, a paralisação e o “déficit de contiguidade” refere-se à busca, no “*material turn*”, de uma continuidade perdida.

O recebimento da caneta exige, antes de tudo, que se anule a “*intenção*” do “terceiro”. Caso se comprove que ela esteja contaminada, consagrada ao mal, a obrigação daquele que recebe, para não ser capturado pelo demônio, é perdoar seu agressor, abençoando-o em uma oração. Consagra-se o presente a Deus. A vingança motivada pelo rancor é uma armadilha do demônio, uma maneira de tornar alguém cativo. Deve-se neutralizar a raiva, uma fraqueza “*humano da pessoa*”. O ódio pode se tornar um “*espírito de Raiva/Ódio*” quando é excessivo. Um ataque maligno não se

²⁶⁷ Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua por ter me atentado para a renitência da presença de um “terceiro”. Aqui pode ser pensado como “*n*”, ou seja, qualquer quantidade indefinida ou indeterminada. Deus, ao longo da tese, foi tomado como “terceiro termo” (Cannell, 2013, p. 230, 238) ou em uma “contagem de três” (Cassin, 2010, *passim*) para marcar a sua supressão indevida na literatura a partir do “regime normal do sentido” (Cassin, 2010, p. 17) em que se “contam dois”. Obviamente, meus amigos dizem que Ele é o primeiro.

origina de uma insuficiência relacional, mas de uma superabundância desta (Garcia, 2014a). A interrupção do malefício faz proliferar um benefício que é enviado de volta, por meio da prece ou de um objeto abençoado, para aquele que pode estar no cativeiro do demônio por conta da sua “*intenção*”.

Quando Ricardo se referia à caneta, o que o incomoda era não conhecer a “*intenção do coração*” de “*n*”, a qual aderiria ao objeto ofertado. Não demoraria, então, que, por ser do uso da pessoa, a “*intenção*” tivesse que ser neutralizada. Impunha-se sobre a coisa, potencialmente perigosa, outra coisa, potencialmente benéfica: a água-benta. Esta, como vimos, foi oferecida aos convidados com o intuito de que, entre outras coisas, rezassem pelo casal, borrifassem-na em casa e no ambiente de trabalho.

Ricardo, ao receber ou dar, destacava uma questão fundamental: a lembrança de casamento foi doada para ser dissolvida, decomposta. A expectativa era que a água-benta fosse dispersada e que o terço fosse usado no bolso. Não se esperava que o mimo não fosse descartado, ainda que as iniciais dos nomes de batismo dos noivos e a data da celebração estivessem afixadas no rótulo da pequena garrafa. A lembrança foi feita para ser desagregada. Seu destino, mesmo que não se diga, seria o lixo, o que não causava qualquer preocupação ou aflição.

O descarte do objeto impede que a descrição impute a ele personalidade e/ou uma relação de consubstancialidade com seu proprietário. Não surpreende que a caneta seja abençoada com a água-benta, o que cessa a “*intenção*” do amigo de seu amigo, “*n*”, assim como a tinta, que a torna um objeto utilizável, acabará. A decomposição, o uso, é o que simultaneamente movimenta “*intenções*” maléficas e benéficas, de modo que estas interrompam aquelas.

Os objetos manufaturados que são ligados diretamente à pessoa (uniformes de trabalho, cadernos e livros escolares, documentos assinados, fotografias de pessoas (famílias) e de propriedades (casa e terrenos), carros, enxovais de casamento (roupa de cama), pedidos de oração escritos em papel com o nome completo da pessoa a quem se pede a “*intercessão*” divina, óleo de cozinha, água, sal, telefones celulares, crachás de identificação etc.) não são “(...) fragmentos da ‘personalidade distribuída’ (...) - isto é, a personalidade distribuída no ambiente, além da fronteira corporal” (Gell, 1998, p. 104). O estatuto da coisa provoca um tipo de interrogação: o que permite que os objetos possam portar intenções e ajam sobre pessoas e outros objetos quando se descarta a hipótese de que tenham animação ou consciência?

Retorno a Ricardo para reiterar uma evidência primeira: não há “*nada*” neles.²⁶⁸ A resposta, a meu ver, é a “abertura”. Na Introdução, eu apontava a multiformidade da “abertura” em pesquisas realizadas entre formas de vida católica de matiz carismático. O termo aparece, simultaneamente, como uma “instrução” doutrinária (Carranza, 2000), uma “condição para a ação divina” (Sales, 2003), uma questão da “cura” (Pereira, 2008), uma forma de “intimidade com o léxico comunitário” (Oliveira, 2008), uma “crítica” ao congelamento oriundo da razão (Portella, 2009), um “descentramento” de si (Jacinto, 2010), a vivência diária do “martírio” do Cristo supliciado (Pinto, 2012), o motor da “conversão”, ou ainda como um princípio que enseja a circulação dos dons do Espírito Santo (Bonfim, 2012). É possível realçar que a tese de certa maneira resvalou em cada uma dessas variações; contudo, o tema ganhou uma atenção mais detida por conta da “*libertação*”. Com efeito, como tenho insistido, esta é um resultado da “*abertura para Deus*”.

A pergunta acima leva-me a traçar outras duas indagações: dada a incomensurabilidade divina, o que possibilita, conforme meus amigos, que um “*Deus tão grande se faça pequeno*” e possa estar contido seja em garrafas, seja em pessoas? Como abordar que garrafas e pessoas contenham, na falta de uma expressão melhor agora, um potencial desde sempre estabelecido a despeito da desproporção entre aquela garrafa e o poder de Deus, aquela água e o poder de Deus, aquela pessoa e o poder de Deus?

Eu proponho que a única possibilidade de haver um patamar comunicacional que permita que haja essa presença divina, assim como a do demônio, é que o mundo tenha de ter uma qualidade. O mundo de uma maneira geral, e tudo o que está nele, envolvendo pessoas e objetos, é “aberto”, pois “*Deus está em tudo*”. Essa hipótese torna-se possível à medida que somente pela “abertura” uma garrafa pode conter algo miraculoso, uma pessoa pode interceder impondo as mãos, Jesus pode estar no maltrapilho, nos pequeninos (Mateus, 25, 35-40) etc..

Postulo que a “abertura” seja uma qualidade substantiva, uma condição essencial, do próprio “mundo” dos(as) católicos(as) com quem convivi. Os conceitos de

²⁶⁸ Há, no entanto, uma classe de objetos dos quais não se pode dizer o mesmo: relíquias e imagens milagrosas. O Grupo de Oração tem três deles: uma relíquia de São Pio e duas imagens. A primeira delas é uma imagem de Nossa Senhora de Fátima que já verteu lágrimas e mel dos olhos. A outra é um Cristo crucificado que está com os olhos abertos. Infelizmente, a análise da relíquia e das imagens foge do escopo da tese. São esses objetos que, como define Ester, têm de retornar sempre que saem do Grupo. O mesmo não é dito em relação ao ostensório e tampouco a qualquer uma das inúmeras imagens distribuídas pela sala.

“abertura” e de mundo “aberto” distinguem-se no entanto do conceito de “*abertura para Deus*”, porque correspondem a um exercício cujas finalidades se distanciam da vida dos meus amigos: escrever uma tese. A “abertura”, volto a repetir, não indica “mistura”, mas uma maneira específica de “distinguir” o que pode vir do maligno e o que pode vir do divino. Se Deus “*está em tudo*” e se o demônio “*pode estar em tudo*”, nem tudo pode ser atribuído ao maligno. É preciso “*discernir*”, “distinguir” essas presenças: divina, maléfica e humanas, algo que só pode ser feito por quem está “*aberto para Deus*”.

A “abertura” está em tudo. Resta, contudo, estabelecer uma diferença entre pessoa e coisa. Ambas não têm a possibilidade de serem igualmente “abertas”. Em todo caso, só a pessoa pode não se “*abrir*” para a graça divina, dando então uma “*brecha*” para o demônio, que é um fechamento. Meus amigos distinguem pessoa e coisa, porque esta não tem o dom divino do livre-arbítrio. As coisas jamais ganham o estatuto de pessoas, no entanto não deixam de ter a possibilidade de incidir sobre outras pessoas ou coisas, porque são “abertas”. Objetos, na verdade, podem abrigar a “*intenção*”, mas não têm vontade. Isso diz alguma coisa do nosso mundo. Evita que trivializemos ou tornemos as pessoas exóticas. Faço aqui um breve parêntese.

Philippe Descola descreve quatro termos, o totemismo, o animismo, o naturalismo e o analogismo, e seis modos de relação: a troca, a predação, a dádiva, a proteção, a transmissão e a produção (Descola, 2007, pp. 244-245). Ele contrasta os quatro termos partindo da premissa de que a característica específica de cada um deles comporta um modo específico de conjugar a distinção entre “fisicalidade” e “interioridade” (Descola, 2007, p. 236). A preocupação dele é com a combinação desses elementos - modos de identificação e modos de relação - que, ao fim e ao cabo, bastariam para enfrentar as experiências das pessoas em diferentes mundos e suas relações com outros humanos e com entes não-humanos.

Interessa-me destacar apenas os “quatro termos”. Resumidamente, eles exibem as seguintes relações entre interioridade e fisicalidade: no animismo, “o eu postula a similaridade da interioridade, mas a dissimilaridade da fisicalidade”; no totemismo, “o eu postula a similaridade da interioridade e a similaridade de fisicalidade com o outro dentro de um grupo ou classe de seres limitados”; no naturalismo, “o eu postula a dissimilaridade de interioridade, mas a similaridade de fisicalidade com o outro”; no analogismo, “o eu postula a dissimilaridade de interioridade e a dissimilaridade de fisicalidade com o outro” (Scott, 2014; Descola, 2007, pp. 237-238).

Peço ao(à) leitor(a) que repare que o recurso a Descola tem um propósito heurístico. A discussão que venho apresentando diz respeito a uma maneira específica de lidar com objetos. O tema resvala na distinção entre interioridade e fisicalidade, pois meus amigos não reputam qualquer interioridade a um objeto. Há algo que posso dizer: eles são igualmente “modernos” ao postularem a distinção característica do naturalismo, mas diferentemente “modernos” no modo de qualificar essa distinção. Não é preciso ficar aprisionado às formulações de Descola, mas sim tomá-las como um trampolim para alcançar um modo específico de descrever aquilo que não tem interioridade, mas que, nem por isso, pode ser considerado inerte, ou desprovido de uma qualidade específica. Basta que olhemos para a lembrança de casamento, sem perder de vista que a “*água é água nela mesma*”, mas pode conter, simultaneamente, algo mais que suas propriedades físico-químicas.

Há, contudo, um pequeno acréscimo a fazer. Não me parece auto-evidente concluir que o “nativo se deixa agenciar pela divindade”. Aliás, é demasiado simplista. Gell define o agente como aquele que tem a “(...) capacidade de iniciar eventos causais em seu/sua vizinhança que não podem atribuídos ao estado atual do cosmo físico, mas apenas a uma categoria especial de estados mentais; isto é, intenções” (Gell, 1998, p. 19). Ele nota que a

“(...) agência humana é exercida no mundo material (...) [Caso não] haja algum tipo de mediação física, que sempre explora as diversas propriedades causais do mundo físico (o meio ambiente, o corpo humano, etc.), agente e paciente não interagirão (...) Portanto, ‘coisas’ com suas propriedades causais de coisidade [no original, “*thing-ly*”] são tão essenciais para o exercício da agência quanto os estados da mente [social]” (Gell, 1998, p. 20, colchetes meus).

Se a intenção é abduzida no meio causal, a própria teoria de Gell revela, como ele admite, não um paradoxo. A agência pode ser entendida como um “(...) fator do ambiente como um todo, uma característica global do mundo de pessoas e coisas, em lugar de um atributo exclusivo da psique humana” (Gell, 1998, p. 20).

Em geral, seguiríamos com Gell acerca da “abertura”, caso a considerássemos o “fator do ambiente como um todo”, porém isso se perde no argumento baseado na agência, uma vez que os objetos, por serem “(...) uma emanção ou manifestação de agência” (Gell, 1998, p. 20), são subsumidos a qualidades especulares, veiculares e canalizáveis de uma ação humana primeira. Tornam-se “agentes ‘secundários’” (Gell, 1998, p. 20).

Um carro, conforme Gell, não “(...) reflete apenas a personalidade do dono, mas tem uma personalidade como um carro” (Gell, 1998, p. 18), porque possui índices materiais de outras agências: um bom proprietário, um péssimo motorista etc.. Para ficar com outro exemplo: “Minas terrestres não são agentes (primários) que iniciam acontecimentos através de atos volitivos em que são moralmente responsáveis, culpáveis, mas são encorporações [no original, “*embodiments*”] objetivos do *poder ou da capacidade para desejar seu uso*, e daí entidades morais nelas mesmas” (Gell, 1998, p. 21, colchetes meus). A meu ver, a lição fundamental de Gell me permite fazer um pequeno deslizamento. Leva-me a considerar que a “*intenção*” é um estado secundário de um ambiente que, como um todo, é aberto.²⁶⁹

Se o mal ataca por meio de objetos e de pessoas “*contaminados*”, a própria noção de “*contaminação*” possui uma transmissibilidade que não torna o objeto intencionado, mas revela a sua qualidade de “abertura”. Em suma, os objetos que abrigam uma intenção podem gerar outras intenções ou neutralizá-las. Ninguém dirá que foi o objeto que produziu certo efeito, mas a “*intenção*”, aquilo que vem “*grudado*” nele, tal como dizia Ester. Se um objeto se torna abençoado, não basta dizer que ele o é, mas sim exibir como isso se dá. Quem abençoa e consagra é o padre, uma atribuição exclusiva do seu Ministério. É ele também que pode enfrentar o demônio sem lançar mão de qualquer camuflagem, ao contrário do que fazia Ester no Grupo. Não foram poucas as vezes que a ouvi falar que o padre Felipe lidava com o demônio de maneira arriscada, porque o encarava. Vou em direção ao sacerdote agora.

²⁶⁹ A contribuição de Gell é fundamental porque, ao repensar o conceito de magia, realça que o equívoco de James G. Frazer, ao pensar a magia a partir do determinismo científico, acarretou no obscurecimento de algo fundamental. As operações mágicas envolviam causas de um tipo diferente, que não eram abrangidas pelo determinismo científico de sua época: “intencionalidade e propósito (...) A magia é possível porque *intenções causam eventos a acontecer na vizinhança dos agentes*, mas esta é uma espécie diferente de causação daquele tipo de causação envolvida no nascer e no pôr do sol ou na queda da maçã de Newton etc.” (Gell, 1998, p. 101). Nesses termos, as críticas a Frazer não deveriam desfazer-se de seus equívocos acerca das intenções causais indo em direção à conclusão de que se trataria de comportamentos “simbólicos ou expressivos” ([John] Beattie *apud* Gell, 1998, pp. 100-101). Em suma, Gell aponta que está em questão a própria noção de causa. Isso nos interessa diretamente, visto que a “abertura”, pensada desde a “*intenção*”, tem a ver com uma causação em meio a vicinalidades que devem ser “*discernidas*”, “*distinguidas*”. Não por acaso, não há nada de simbólico quando é dito que a “*intenção*” aproxima pessoas de maneira desejada ou indesejada.

6.5 “*Libertação*”, e não “*exorcismo*”

Adianto ao(à) leitor(a) que farei o seguinte: vou em direção, em primeiro lugar, às “*missas de cura e libertação*” realizadas pelo padre Felipe. Uma missa desse tipo é alcunhada de “*forte*” e costuma ter uma duração prolongada. Na verdade, ela se diferencia de outras celebrações pela importância do louvor e da adoração a Jesus Sacramentado no ostensório. Nelas, como se verá, há lugar para dois problemas: o da “ritualização” e o do “*exagero*”, ou seja, de certo sensacionalismo que ela atrai.

Essas missas são vistas como um excesso na liturgia porque há a presunção de que toda missa “*cura e liberta*”. Ester e Ricardo sempre disseram isso. O título não obscurece que a “*missa seja uma missa*”. A celebração de “*cura e libertação*” escapava, segundo Ricardo, da sequência litúrgica habitual. Nesta, primeiro vem a “*liturgia da Palavra*” (ato penitencial, leitura do Evangelho e homilia) e, em seguida, a “*liturgia Eucarística*” (consagração). A “*missa de cura e libertação*” diferencia-se pelo tipo de oração que é feita. Há nela uma tendência carismática que em certas ocasiões é tomada como um excesso.

No quarto capítulo apontei que a “ritualização” só seria realmente um problema se a operação analítica dependesse da ponderação de que há algo para interpretar, algo que seja simbolizável. É incrível que esse tipo de missa, dependendo daquilo que pretenda o(a) analista, suscite essas considerações opacas. Mas não é o que farei e tampouco, como já disse, penso que é possível empreendê-lo, a não ser por meio da hipóstase, da reificação. A importância que dou ao “*exagero*” consiste em marcar que há modos distintos ou quase concorrentes de lidar com as orações por “*cura e libertação*” na vida dos meus amigos. Isso me leva a concluir que existem formas outras de aventar a presença e a ação do demônio.

Mesmo que o padre Felipe tivesse, reconhecidamente, um Ministério de Oração poderosíssimo, isso não impedia que se “*discernisse*”, se “*distinguisse*”, a todo momento que o “*humano dele*” não suportaria um combate tão intenso com o “*Inimigo*”, e que em suas celebrações ocorriam mais “*surtos*” do que “*manifestações*” demoníacas. A maneira como me remeto às missas celebradas pelo padre resulta das inferências dos meus amigos. Desse modo, chegarei a eles e às possíveis presenças do demônio, posteriormente, em circunstâncias um pouco diferentes.

“Há uma pessoa aqui que foi oferecida a um espírito de Cão”

A missa começou às oito horas da noite no dia 7 de maio de 2013. Cheguei à Paróquia Santo Antônio do Leme antes do horário, porque a nave ficava intransitável durante as celebrações de *“cura e libertação”*. Eu sempre me posicionava em uma das pontas do presbitério, em uma das laterais da nave. Dali se tinha acesso ao deambulatório, onde havia uma pequena sala com uma mesa ornada com imagens de São Miguel Arcanjo e Nossa Senhora e uma Bíblia. As pessoas que manifestavam eram levadas para lá carregadas. A situação era recorrente. Do lado oposto ao que eu ficava, ia-se à sacristia.

O padre disse que a missa seria *“no poder”*, ou seja, *“forte”*. Como já havia sido autorizado por ele, eu podia tirar fotografias. O padre era missionário, isto é, vivia o carisma da Missão, tendo em Luís seu pai espiritual. De fato, eu fui levado até ele por meio da Missão, onde era dito que seu *“Ministério de Cura e Libertação”* era formidável. Se conheci Ester e Luís na “sala”, conheci o padre em uma das casas da Missão.

Rapidamente ele soube o que eu pretendia estudar e jamais criou qualquer oposição às minhas idas às missas. Pedia apenas que não eu fotografasse as pessoas que tivessem alguma manifestação. Conheci-o em um momento em que as turbulências proliferavam na Paróquia devido ao contingente de pessoas que iam às *“missas de cura e libertação”*. Isso despertava a desconfiança dos outros sacerdotes do lugar que, pouco depois, conseguiram que o bispo emitisse uma ordem que o proibia de realizar tais celebrações às quartas-feiras. Mesmo assim ele continuava, às terças-feiras, a conduzir um grupo de adoração, o mesmo que um grupo de oração. A nomenclatura só era diferente porque o grupo era ligado à Missão, tendo a seguinte alcunha: Grupo de Adoração Eucarística Clamor dos Pobres. O Ministério de Música da Missão o acompanhava com os seguintes instrumentos: baixo, guitarra, teclado, violão elétrico e bateria. Sempre que possível, para o descontentamento dos demais padres, realizava nas reuniões do grupo aquelas missas.²⁷⁰

²⁷⁰ Ao longo da pesquisa, pude assistir a essas celebrações do sacerdote em outros locais: em maio de 2013, estive na cidade de Guarulhos. Fui à outra em junho do mesmo ano realizada em um programa televisivo da Rede Século 21, localizada na cidade de Valinhos/SP. Retornei à emissora para mais uma missa em novembro de 2013.

Da minha casa até a Paróquia, levava-se trinta minutos andando. A distância era de pouco mais de três quilômetros. Normalmente, eu ia sozinho e voltava de carona com algum(a) missionário(a). Na “*missa de cura e libertação*”, o padre entrava pela nave com Jesus Sacramentado, que era então trasladado para o sacrário. Em seguida, conduzia a “*animação*”, ou seja, cantava músicas católicas que eram compostas a partir de estilos musicais populares. A assembleia cantava e dançava. Fazia, enfim, uma oração no ato penitencial, chegava à homilia, depois à Comunhão e, finalmente, à adoração que, por ser conduzida pelo padre, era feita em procissão pela nave da igreja. Isto ocorria, quase sempre, duas vezes: no início e no fim da missa. Ocorria, em ambas, a bênção do Santíssimo: momento que Jesus Sacramentado caminha por toda a igreja, chegando finalmente ao presbitério. É quando as pessoas “*apresentam os objetos*” que desejam tornar bentos. A nave da Igreja recebia em média quatrocentas pessoas (ver Fotografias 8, 9 e 10).

Naquela noite, entrei no corredor lateral direito da igreja e deixei minha mochila com alguém que não me recordo. A missa começou, e a procissão entrou pelo meio da nave, indo em direção ao presbitério. O padre vinha com Jesus Sacramentado no ostensório, mas sem o tocar porque usava o véu umeral, uma veste litúrgica usada pelo sacerdote quando carrega o Santíssimo Sacramento. Não o faz diretamente com as mãos devido à presença real de Deus na Eucaristia. É fundamental reparar que o excesso de vizinhança tem de ser neutralizado. Caminhava em fila com os acólitos. À frente, Adrian, irmão de Ricardo, segurava uma lanterna; logo atrás, Ricardo, ainda Irmão Leone, carregava o turíbulo; depois, Olavo, filho de Luís, tinha nas mãos a naveta; em seguida, Gílson, irmão de Ricardo, sacudia a sineta; depois, vinha o padre e, por fim, Micael, amigo de todos os outros rapazes, segurava mais uma lanterna. O sacerdote chegou ao altar e fez uma breve exposição do Santíssimo, que foi trasladado para o sacrário. Incensou, além do lugar do sacrifício, as imagens da Virgem Maria e de São Miguel Arcanjo sobre uma mesa na lateral esquerda da nave, perto do presbitério. Adjacente à Virgem e a São Miguel há uma caixa de pedidos de oração. A animação durava em média vinte minutos.

A “*missa de cura e libertação*” é, por assim dizer, um incitamento. O padre caminhava, em procissão, cantando um louvor de “*libertação*” denominado “Levanta-te”:

“Levanta-te, levanta-te, Senhor. Saíam diante de Ti teus inimigos. Se dispersem diante de Ti, todos aqueles que aborrecem Tua presença... Tua presença reinará sobre todo Império, Tua presença reinará, governará sobre todos os principados. Espírito de temor, saia! Espírito de maldição, saia! Espírito de rancor, saia! Espírito de divisão, saia! Espírito de enfermidade, saia! Espírito de rebelião, saia! Espírito de confusão, saia! Espírito de perversão, saia! Espírito de ambição, saia! Espírito de profanador, saia! Espírito de murmuração, saia!”.

É digno de nota que Ester, no Grupo de Oração, jamais tenha cantado um louvor que envolvesse esses comandos. No quarto capítulo assinalei que, no máximo, ela recitava uma das orações de São Bento: *“A Cruz Sagrada seja a minha luz, não seja o dragão meu guia. Retira-te, Satanás! Nunca me aconselhes coisas vãs. É mau o que tu me ofereces, bebe tu mesmo o teu veneno! Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém”*.

O Ministério de Oração do padre não difere em natureza daquele de Ester. O contraste reside no grau com que ambos enfrentam o demônio. A missa prosseguiu com as leituras do dia. A homilia foi um misto de pregação e de oração; onde proliferavam as “visões” e, conseqüentemente, as proclamações de que as pessoas estavam sendo curadas e libertas por meio da *“renúncia, da quebra de maldições e do perdão”*. O padre foi adiante: *“Rezarei para os enfermos. Quem precisa ser curado responda: ‘eu!’ Ninguém sairá deste território eucarístico vazio. Coloque a mão na enfermidade que você tem e diga: ‘Virgem Maria, goteja a sua lágrima de amor neste lugar’”*.

O sacerdote prosseguiu e rogou à Virgem e ao Espírito Santo, em primeiro lugar, pela “cura física” e pela “libertação”: *“Peço agora que desfaça toda a infecção, que nas raízes dessas infecções físicas, eu te peço, mãezinha, cure seu povo das enfermidades. Tire também das prisões como fizestes com Paulo e com Silas, a ponto de converter o carcereiro”*. O padre, então, acrescentou:

“As pessoas que estão com alguma infecção num local físico o conhecem e já estão curadas. Por quê? Estou sentindo um jugo muito forte aqui nesta região [- ele aponta para a espinha]. Deus só te cura para que você faça jus àquilo que você comunga... A Igreja Católica faz uma afirmação clara: se o padre fala na missa que vai ficar curado, vai ficar curado! Se o padre pede a libertação, vai ser libertado. O ministério sacerdotal veio para servir”.

Nesse momento, ele estava na parte central do presbitério. Ergueu a mão direita e com os dedos fez o sinal do Pantocrator, o Senhor Deus do universo, que consiste em manter os dedos médio e indicador ligeiramente curvados, o polegar na direção do tórax

e os outros dois dobrados em direção à palma da mão. Simultaneamente, começou a soprar, o mesmo que fazer o *ruah*, termo hebraico para vento, movimento, sopro. A onomatopeia amplificada pelo microfone é a de um vento forte:

“Shhhhhhhh”: “Por Deus Pai, Criador, eu peço a cura física [o padre soprou]. Por Deus Filho, Redentor, eu peço a cura emocional [soprou novamente]. Por Deus Espírito Santo, Consolador, eu peço a libertação espiritual [soprou mais uma vez]. Por intermédio do Imaculado Coração, se tiver qualquer pessoa com jugo hereditário aqui dentro, da primeira à vigésima geração, eu envolvo pelo manto sagrado dela [da Virgem]”.

Certa vez, eu comentava com Ester acerca do sopro. Ela sorria e comentava que as pessoas “caíam”. Esclarecia também que aquilo ocorria em virtude da

“Persona Christi, a Pessoa de Cristo. Isso foi Deus quem instituiu. Ele [o sacerdote] é tão consagrado a Deus que, quando Ele age, Deus age. Se o sacerdote tem uma inspiração e dá esse sopro, é o sopro de Deus. Pode ver que ele sopra, um grita lá, outro cai aqui, cai um montão de gente. O sopro dele humanamente não é tão poderoso assim. Se eu [es]tiver conversando com ele aqui, e ele sopra, não vai acontecer nada, mas na unção é diferente. Você vê que ele sopra e cai mesmo”.

Volto ao padre, que continuou:

“Se houver uma pessoa sob a interferência ou influência do mal, seja o mal humano ou espiritual, seja traumático, seja consagratório ao Ocultismo, eu ordeno agora que esta pessoa seja curada. Eu anulo toda maldição que foi lançada, como sacerdote. Eu destruo, eu neutralizo, toda a falsa amizade, toda a amizade interesseira, todos os olhares de cobiça. A Arminda [es]tá por aqui? Há uma pessoa aqui que vai uivar e latir como um cão, como um cão! Essa pessoa foi oferecida a um espírito de Cão”.

Irrompeu pela parte central da nave uma mulher com aproximadamente 30 anos, que latia compulsivamente diante do presbitério e acabou sendo levada para a sala que ficava no deambulatório. Arminda, a principal “*intercessora*²⁷¹” do padre, segurou seu

²⁷¹ Na Igreja, as(os) “*intercessoras(es)*” se diferenciam da assembleia porque usam um colete. Nos bolsos desta peça de vestuário colocam os pedidos de oração e as cartas para o padre. A “*equipe da intercessão*” tinha, tal como no Grupo de Oração, um líder que circula pela nave e ajudava nos casos mais severos de um ataque demoníaco. Sempre que ocorria uma manifestação, os(as) “*intercessores(as)*” agiam. Nunca faziam isso sozinhos, mas em número de dois ou três. A multiplicação do carisma, na ocasião de um confronto com o mal, verte da Bíblia, sendo uma forma de lutar contra ele: “Depois disso, designou o Senhor ainda setenta e dois outros discípulos e mandou-os, dois a dois, adiante de si, por todas as cidades e lugares para onde ele tinha de ir. Disse-lhes: Grande é a messe, mas poucos são os operários. Rogai ao

cabelo com força e com a outra mão tapou a sua boca. Essa atitude frequentemente causava alguma controvérsia entre os(as) frequentadores(as) da igreja.²⁷²

O sacerdote ia em frente: *“Não é para ficar olhando quem cai no chão. Porque a libertação é de espírito de cobra, serpente, espírito escarnecedor, de zombaria”*. Uma risada sarcástica foi ouvida por todos, além de uma mais estridente e alguns urros. Uma pessoa chegou diante o presbitério e seu corpo logo foi ao chão, serpenteando. Os(as) *“intercessores(as)”* a levaram também para aquela mesma sala no deambulatório. Um homem que cambaleava tentou subir no presbitério, mas foi advertido pelo padre. Soube, posteriormente, que ele pretendia matá-lo.

O padre continuou: *“Vem, sagrada Efusão [do Espírito Santo], curar, libertar e incendiar. Vem, Espírito Santo. Consuma-nos. Comungue-nos. Pelo nome de Jesus, seja posto em fuga todo mal para que o próprio Espírito sobre neste lugar”*. Cada fala do padre, cada vez mais intensa, era acompanhada pela contrição do seu corpo: a testa franzia, os dedos encolhiam, o pulso rodava, as pernas se agitavam e a transpiração o banhava:

“Convide-O a entrar na vida dessa pessoa. Permita que Deus a toque. O Senhor está curando nesse momento. Vejo o Senhor curando infecções físicas e também enfermidades espirituais e vou definir bem: há pessoas aqui com enfermidades em regiões inferiores do corpo. Você sente um ardor nos seus pés, pernas. O Senhor te está te libertando dessas infecções agora. Nesse momento, saia do meio de nós todo o tipo de espírito de bruxaria, de satanismo, todo o tipo de maldição que foi lançada em uma pessoa aqui dentro, que ela seja verdadeiramente curada. Vai saindo pela boca mesmo”.

Além de ser nominalmente gerundial, a ação divina se ramifica em algo contínuo, um andamento não finalizado. A manutenção da ação libertadora depende da vontade do humano. Ele tem que dar o *“passo”*. É fundamental reparar que o padre afirmava:

Senhor da messe que mande operários para a sua messe. Ide, eis que vos mando como cordeiros entre lobos” (Lucas, 10, 1-3). A menção ao Evangelho segundo São Lucas foi feita por Ester quando, certa vez, perguntei o motivo pelo qual ela não atendia sozinha na *“capela”*.

²⁷² Ester via com reservas o modo como Arminda, a líder das(os) *“intercessoras(es)”* do padre, lidava com as pessoas que manifestavam. Ela empreendia uma *“intercessão”* mais agressiva. A situação rendia inúmeros comentários de reprovação entre os(as) missionários(as) ou não, ainda que se levasse em consideração que esse era um estilo de interceder da *“escola antiga”*. Agostino, certa vez, contou-me isso. Sorria ao rememorar que um homem chegou à Paróquia Santo Antônio do Leme dizendo que era um *“marujo”*, uma entidade da Umbanda. Arminda, sem se fazer de rogada, pegou uma quantidade considerável de água-benta, despejou no homem e disse: *“É marujo? Então, nada...”*

“Às vezes por falta de conhecimento, pelas vezes que você foi à cartomante para procurar saber da sua vida amorosa, você foi contaminado. Esses lugares contaminam. Uma pessoa está sendo liberta porque hoje leu uma revista com horóscopo e dicas de simpatia. Eu, na condição de Pessoa de Cristo, peço a cura do seu coração e te dou autoridade de orar e expulsar Satanás do seu quarto, do seu computador, de tudo aquilo que você tem feito na sua vida. Você deu brechas pra [para] Satanás, mas agora Deus te concede a autoridade de você rezar, em nome de Jesus, e ordenar que ele saia da sua vida, da sua casa, do seu coração”.

Na verdade, afastar-se de Deus, lembrou o padre, é “plantar na carne”. Dar uma “brecha”. Ao mesmo tempo, aproximar-se de Deus é dar “abertura” e “plantar no Espírito” (Gálatas, 6, 7-9). O padre foi adiante:

“Você ingeriu, literalmente falando, um doce chamado brigadeiro de chocolate. Você ingeriu um doce consagrado, você não lembrava, mas você lembra agora, era criança e estava consagrado. Feito para uma entidade que não vale aqui falar o nome. Você, que tem um filho que está envolvido no crime, declare a vitória de Deus, a libertação nessa noite. Ele tem o poder de alcançar o seu filho agora na biqueira. Ele tem poder de alcançar o seu filho onde ele estiver. Eu sei que agora Nossa Senhora coloca no seu útero sagrado essas pessoas que entraram aqui com famílias com jugo hereditário em casa: filhos, pais, mães, parentes. Toda a maldição que foi lançada, todas as palavras amargas, rudes, maldosas, ofensivas, que causaram mágoa, rancor, ressentimento, raiva, pela vossa ternura, Mãe, eu peço o poder de Deus sobre esta Igreja, sobre o ministério sacerdotal, é apenas mais uma vez, porque no resto é Jesus quem faz... O Espírito Santo vai queimando tudo isso [o padre soprou novamente]”.

Ele prosseguiu: “Espírito de entidades superiores, pessoas consagradas ao satanismo, entregues com cortes nos braços, feitos agora e no passado, eu desfaço. A Virgem Maria obriga: Sai, imediatamente! Desapareça da vida dessa pessoa, que é amada por Deus!”. Algumas pessoas se debatiam. Uma gritou: “Sai, sai! Eu não quero!”. O padre pedia a todos: “Imponham as mãos aqui na direção do altar”.

Realizou a celebração eucarística. Em seguida, caminhou em procissão pela igreja com Jesus Sacramentado no ostensório. As pessoas, por sua vez, de posse dos seus objetos, começaram a segurá-los acima de suas cabeças: sal, óleo de cozinha, uniforme de trabalho ou de colégio, telefone celular (quer o aparelho, quer a foto de alguém armazenada no aparelho), carteira, bolsa, crachá de trabalho, chaves de carro e de casa, fotografias etc..

Fotografia 8: A bênção dos objetos e de pessoas na Procissão de Jesus Sacramentado na Paróquia

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

Fotografias 9 e 10: A apresentação de objetos para serem abençoados durante a exposição do Santíssimo em um programa televisivo na Rede Sécuro 21

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2013

As pessoas se lançavam em direção ao Santíssimo porque desejavam que elas e os objetos que portam fossem tocados por Jesus Sacramentado. A missa acabou e voltei para casa de carona com Juliana, uma frequentadora assídua da Paróquia, que naquela noite fizera o possível para que Jesus tocasse a fotografia em que se via o marido e a filha, pois o casamento estava prestes a acabar.

O momento de “*libertação*” durante o louvor realça o grau de insuportabilidade que essa ação tem para o demônio, que se manifesta nos berros, nos corpos que se contorcem. No Grupo de Oração, o louvor que liberta esteve entre os temas do Seminário de libertação, não obstante Ester conduzisse a louvação de forma que importunar o demônio não levasse à “*gritaria*”. Certa vez ela me levou a uma “*missa cura e libertação*” realizada por outro padre da região, onde as maneiras de proclamar eram mais brandas: “*Você viu que não tem aquela gritaria do padre Felipe. É a mesma coisa, só que de outro jeito. Fiz isso para você comparar*”. Dizia que esta era a maneira mais correta porque o padre, mesmo sendo a Pessoa de Cristo, humanamente não aguentaria enfrentar diretamente o demônio por muito tempo. Esse “*discernimento*” culminava, a meu ver, com o que Ester chamou de “*catequese de Libertação*”, que me foi dada por ela mesma. Apesar dessas diferenças o padre Felipe, tal como os meus amigos, seguia a mesma orientação: a “*libertação*” era um modo de vincular a Deus por meio da “*abertura*”.

A intensidade com que fazia isso rendeu a ele problemas incontornáveis. O grupo de adoração se encerrou na Paróquia em meados de novembro de 2013. O sacerdote foi convidado pelo bispo a se retirar da freguesia pelos excessos, a “*gritaria*”, que sua condução da celebração acarretava. Ester, que tinha intimidade com ele, disse que o seu “*temperamento*” o fez cair em uma “*cilada do demônio*”.

Não me escapa que quando retornávamos da cidade de Valinhos/SP, no dia 8 de novembro, o padre contava que retirou, da entrada da Paróquia, um “*despacho de macumba*” que, segundo ele, tinha a finalidade de afastá-lo do local. De modo jocoso, ele mencionava que o “*macumbeiro*” era de “*meia-tigela*”, porque não “*tinha dinheiro nem para comprar uma galinha*”. Substituiu o galináceo por “*caldo knorr*”. O despacho tinha farofa amarela, o seu nome e o de outro padre. No mesmo mês, o sacerdote foi desligado da Paróquia, tornando-se, com a autorização do bispo, um padre liberado de obrigações diocesanas.

“*Nunca vi aquilo. É novidade. Jesus do céu, essa menina tá com o quê?*”

Não foi sem motivo que apresentei, ainda que brevemente, a “*missa de cura e libertação*”. O propósito, indico ao(à) leitor(a), foi realçar o prolongamento das questões que aparecem habitualmente na vida desses católicos, cujo mundo é “aberto”. Foi possível notar que as “*brechas*” para o demônio se dão por meio de objetos e que a bênção do Santíssimo é dada a pessoas e objetos que, conseqüentemente, passam a conter uma “*intenção*” que pode vir a neutralizar outras.

Há mais um tema geral que me leva, nesses últimos momentos da tese, a reiterar mais uma vez a importância do “*discernimento*” em um mundo “aberto”, tal como o fiz com relação ao desligamento do Grupo da RCC, à fundação da Missão, às “*visões*”, ao encontro com Jesus na Pastoral de Rua, à germanidade, àquilo que Deus “*mostra*” nos atendimentos individuais e também nas “*missas de cura e libertação*”. Permaneço mais um pouco com as últimas.

Se não desse atenção à maneira como a “*libertação*” naquelas missas aproximasse do “*exorcismo*”, o trabalho ficaria com uma lacuna indesejável. Disse desde o início que as conceptualizações que empreendi da “*libertação*” são o resultado do modo pelo qual meus amigos me guiaram, principalmente Ester. Poderia ter tentado estudar o “*exorcismo*”, porém, como afirmou o padre Felipe em uma “*missa de cura e libertação*”, isso me conduziria a um caminho diferente: “*o exorcismo é uma bênção do*

padre concedida a uma pessoa por meio da aprovação do bispo. A libertação é um carisma da comunidade [em seu sentido cristão] para a comunidade [também em seu sentido cristão]". Um caso de "*possessão*" é excepcional, uma situação quase mortal, pois ser tomado por um demônio tem a ver com a desabilitação de si por Deus. Uma "*possessão*", segundo Ester, pode ser o resultado de um "*pacto com o espírito*". Ela chegou a dizer, em uma partilha na "*capela*", que nem o "*padre daria conta, caso houvesse uma possessão verdadeira*".

A primazia atribuída na tese à "*libertação*", em relação ao "*exorcismo*", é empírica. Digo empírica porque a "*libertação*" conceitualmente junta "(...) as peças do quebra-cabeça" (Bateson, 2008, p. 312) de modo mais extensivo em termos etnográficos, ao passo que o "*exorcismo*" teria o efeito contrário. Estou dizendo, em poucas palavras, que jamais conseguiria dar conta da esconjuração porque a mesma redundaria em algo fundamental: a dissolução total da distância entre a pessoa e o demônio.

A partir da "*libertação*", é possível denotar que alguns níveis da ação maligna correspondem exatamente às noções, já enfatizadas, de proximidade, distância, presença e ausência. Nestas o movimento é crucial. Falar de "*tentação*", "*assédio*", "*opressão*", "*obsessão*", "*manifestação*", "*infestação*" demoníacas é menos realçar uma classificação anódina da ação maligna que corroborar enunciações que se dão por meio de vínculos. Ou seja, ao "falarem junto com" e "a partir de" Deus, as pessoas indicam simultaneamente uma posição para o demônio.

A "*abertura*", por ser o motor da "*caminhada*" com Deus, realça a distância em relação ao demônio. Era incomum que as pessoas se remetessem aos seis termos mencionados acima em uníssono. Alguém podia dizer que uma "*manifestação*" era uma "*infestação*" ou um "*surto*", uma coisa do "*humano da pessoa*". Alguns chamavam a "*opressão*" de "*assédio*" e vice-versa. Não raro a "*obsessão*" era tomada como uma "*opressão*" que se originou em uma "*tentação*", levando a uma "*manifestação*". Em geral, o mais importante é que esses deslizamentos não perdem de vista que a qualificação da ação maligna se dá por meio da mensuração da distância. Quanto maior é a "*brecha*", menor é a distância. Afirmar que o demônio "*entrou*" na vida da pessoa não quer dizer que ele se apossou dela, mas que ele está muito próximo.

No caso dos(as) missionários(as) não era incomum que, a todo momento, se referissem a ele parafraseando São Pio de Pietrelcina: "*O demônio é como um cão raivoso acorrentado. Ele só pode atacar até aonde a corrente vai. É só passar longe*".

dele. Ele não faz nada. Só vai latir. Se você chegar muito perto, ele te agarra". O problema geral do exorcismo é que o verbo agarrar dá lugar ao verbo possuir. Se as pessoas pertencem umas às outras porque pertencem a Deus, como estariam se pertencessem umas às outras por pertencerem ao demônio? A pergunta é impossível de ser respondida. Raramente alguém pertence ao demônio, que comumente dirá em uma "*manifestação*" que a pessoa é dele. No entanto, isso é um desejo, dizem os meus amigos, quase irrealizável. Em suma, uma "*possessão*" - e, por conseguinte, o "*exorcismo*" -, é raríssima porque, ao dissolver a distância em relação ao Diabo, vai de encontro à posse de Deus.

Na convivência com os meus amigos a "*libertação*", na sua modalidade mais estridente, a manifestação, ficava a cargo do padre Felipe. Ester, como vimos no quarto capítulo, recomendava que as pessoas o procurassem. Era ele quem deveria lidar com aflições mais agudas. O sacerdote, por seu turno, reputava a Ester a "*cura*" e a "*libertação*" no seio da Missão. Remeto-me nas próximas páginas a uma das circunstâncias em que uma manifestação suscita em que medida meus amigos consideram os excessos nas "*missas de cura e libertação*".

A procissão do Santíssimo, de Jesus Sacramentado no ostensório, estava para ter início no Leme. Encontrávamo-nos no início de junho de 2013. Quatro mulheres ficaram durante a missa em uma posição de Yoga - com as pernas cruzadas - sentadas em um tapete usado para meditação. Sem demora, algumas "*intercessoras*" se aproximaram delas, permanecendo ao seu redor. Lembro-me que a preocupação era evidente, assim como os olhares de surpresa da assembleia. Tão logo as mulheres se levantaram, no momento da procissão Santíssimo, uma delas, aparentando vinte anos, tinha o corpo cada vez mais desarticulado. Os ombros balançavam, as pálpebras aceleravam e as lágrimas caíam, fazendo com que o rímel criasse um rastro negro na sua face. A passagem de Jesus Sacramentado, além de abençoar pessoas e objetos, cura e liberta.

Lúcia, uma missionária, já se mostrava incomodada com o que estava acontecendo. Aquele chacoalhar não passou despercebido. Depois do término da celebração, ela "*ouviu alguém dizer*" que eram budistas e que foram levadas à Igreja pela mais velha do grupo. Peguei uma carona com Lúcia para voltar para casa. Agostino, que voltaria conosco, asseverava que o acontecimento só fora possível porque as pessoas eram "*muito leigas*", incautas. Na direção do automóvel, Lúcia não escondia a surpresa: "*Nunca vi aquilo. É novidade. Jesus do céu, essa menina [es]tá com o quê?*"

Eu fiquei assustada, Ypuan!”. Agostino troçou: “*Baixou Shiva nelas*”. Lúcia relatou que na “*Comunhão*” já começaram a ficar “*daquele jeito*”, com os ombros se movendo descompassadamente. Agostino parecia surpreso ao saber que todas comungaram, o que o fez decretar: “*O povo da Igreja não liga*”.

O assunto repercutiu. Quatro dias depois fui, com Marta, Carla e Renata, à “*missa de cura e libertação*” conduzida pelo padre Felipe na cidade de Guarulhos/SP. As três são missionárias. O ocorrido foi alvo de comentários. Carla, que “*intercedia*” no dia, afirmou que elas não eram budistas. Marta achou “*superfofo, lindo. O que elas estavam fazendo é se encontrar com Jesus pela primeira vez. Estavam sendo tocadas por algo forte dentro delas*”. Ela as abraçou, e, naquele instante, disseram que retornariam, mas isso não aconteceu.

Quando havia uma manifestação, pedia-se que as pessoas abrissem os olhos para fixar Jesus e se ajoelhassem diante d’Ele.²⁷³ As meninas, recorda Marta, não descerraram os olhos quando Solange, outra “*intercessora*”, pediu. Carla rebateu: “*A que eu mandei abrir [os olhos], abriu! Não quis ajoelhar, mas depois ajoelhou*”. A veemência dela era o resultado das reservas para com as(os) “*intercessoras(es)*” do padre, uma vez que se considerava que alguns não estavam preparados para a tarefa.

Não importava tanto, para Carla, Marta e Renata, se elas eram “*budistas*” ou “*macumbeiras*”. O que produzia a diferença, sobretudo, era que a pessoa, conforme Marta, foi buscar “*Jesus do jeito certo*”. Tudo se passava como se a reação das meninas a Jesus Sacramentado requeresse os procedimentos usados nos momentos de manifestação.

Tornei a abordar a possível manifestação. Como o Budismo já fora diluído, me restara manter a questão aí. Marta assinalou que a ligação daquelas meninas com o “*mundo*”, como a ida a “*vários lugares*”, tornava a manifestação um evento “*normal*”. Renata interveio quando supus que era “*como se fosse uma libertação*” e fez um reparo: “*Não é como se fosse... é uma libertação*”. A “*tremedeira*”, lembra Marta, foi um “*estado de choque*”. Renata prosseguiu com uma síntese que encerrou, praticamente, o assunto: “*Uma luta! Um combate!*”. Marta anuiu, visto que “*Jesus ali Sacramentado*

²⁷³ Os(As) “*intercessores(as)*” não deviam se ajoelhar diante do maligno, assim como evitavam tocar a pessoa com o intuito de não se “*contaminar*” (voltarei a essa noção adiante). Fazia-se a “*imposição de mãos*” com um terço enrolado em um dos antebraços. Em todo caso, era possível que um(a) “*intercessor(a)*”, após uma missa, caso houvesse muitas manifestações, sentisse dores no corpo, diarreia ou se resfriasse, pois absorvia uma porção das “*coisas ruins*” que atormentavam as pessoas afligidas. O padre sempre fazia uma oração, na sacristia, para os(as) “*intercessores(as)*” quando uma missa acabava.

pede passagem. Jesus pede para entrar. Ele não entra se você não quiser, e o que a pessoa tem de ruim, fica lutando ali, resistindo...”

No dia seguinte, Júlia, a missionária celibatária, não continha o embaraço e o riso devido ao acontecimento. Caminhávamos, em uma Pastoral de Rua, pelas ruas do Centro de São Paulo, e ela emendou: “*Meu, que engraçado! É quase ridículo aquele surto!*”. Do estupor, passando pela troça, e alcançando a “*abertura*”, as transformações que se dão entre o surto e a manifestação são sutis, não obstante ninguém tenha dito que ocorrera uma “*possessão*”.

Considero que há algo fundamental nisso tudo: a teoria dos meus amigos relativa aos ataques do demônio está menos em circunstâncias tão salientes. Isto é, ocorrem preferencialmente em situações que Ricardo, Bento, Ester e o próprio padre assinalaram: revistas, livros, canetas, roupas, computadores, doces, comidas, palavras etc.. Repito o que disse desde a Introdução. O problema é de “*discernimento*”: da “*distinção*” das sutilezas quando o demônio está à espreita ou quando algo vem apenas do “*humano da pessoa*”. É preciso se precaver. Ao fim e ao cabo, para não perder de vista o afastamento do sacerdote da Paróquia, é possível afirmar que teria faltado ele “*discernimento*” para que se precauçõesse. Na próxima seção apontarei as questões relativas ao “*discernimento*” e à “*precaução*”.

6.6 “*Libertação*” e “*precaução*”

Neste momento, vou em direção a situações que dizem respeito à “*abertura*” e à “*intenção*” contida em objetos e pessoas. Ambas podem ser usadas por Deus ou pelo demônio. A controvérsia relativa à “*libertação*”, conforme delineei no fim do último tópico, alcança um momento importante na análise. Venho afirmando que a maneira pela qual abordo a “*libertação*” decorre daquilo que meus amigos consideram que seja a ação do demônio e, portanto, as suas qualidades: inteligente, astuto, ardiloso, sedutor etc.. É fundamental que não esqueçamos que o demônio estabelece uma modalidade específica de encontro: o que envolve a convergência entre a tentação e a fraqueza da pessoa. Isso requer uma neutralização, o que venho chamando de “*precaução*”, porque a ação demoníaca se dá em um mundo “*aberto*”. A “*precaução*”²⁷⁴ (Garcia, 2014a, p. 8, n. 10, 2014c, *passim*) afasta-se de premissas que abrangem a ocorrência de um evento

²⁷⁴ Ver nota de número 59 *supra*.

correspondente à realização de um ritual (Turner, 1974 [1969]). Aproxima-se do aprendizado de habilidades²⁷⁵ (Ingold, 2000) “precaucionais” (Garcia, 2014a, pp. 16-18, 2014c, *passim*), cujos desdobramentos se dão em um mundo prenhe de intenções desconhecidas.

Tornar-se “precaucionado” é um elemento crucial da “*libertação*”²⁷⁶, enquanto vínculo com Deus. Digo, novamente, porque essa “comunhão” infelicita o demônio, que tentará insistentemente agredir, ou seja, por uma “*brecha*” na “*abertura*”. Por consequência, é preciso “*discernir*” a maneiras como o “*Inimigo*” atacará para dissolver a aliança com o Pai: por meio de pessoas, palavras e objetos. Em suma, é preciso distinguir se algo vem dele ou não.

Não me esqueço de que certa vez um missionário me contava que sua mãe não gostava de sua esposa. Sempre que ele fazia uma refeição na casa dela não deixava de traçar, discretamente, o sinal da cruz em uma das bordas do prato para “*descontaminar*” o alimento, pois a mãe amaldiçoara o casamento. A primeira vez que tive de lidar com esses pequenos atos de “*precaução*” foi quando decidi presentear Ester com um terço e ela me pediu que o levasse para abençoar, tornando-o “*bento*”. Tratei de fazê-lo. O vendedor em uma Igreja no Centro da cidade de São Paulo, tão logo o comprei, aspergiu água-benta em mim e no sacramental e, em seguida, fez a “*imposição de mãos*” sobre o objeto. Nunca soube, ao certo, se o homem era um padre, a pessoa que deveria abençoar o regalo. Dadas as circunstâncias, Ester assinalou que se tratava provavelmente de um sacerdote.

²⁷⁵ Os conceitos de *embodiment* (Csordas, 1990) e de *enskilment* (Ingold, 1993, 2000) são distintos. O primeiro opera, exclusivamente, em um meio ambiente cultural, enquanto o segundo abrange os constituintes humanos e não-humanos do meio ambiente (sobre a discordância de Ingold quanto ao *embodiment*, ver Ingold, 2000, pp. 170-171).

²⁷⁶ Desejo sublinhar algo intrigante acerca da renitência do maligno na vida dessas pessoas, a qual era rechaçada por meio de inúmeras passagens bíblicas. No entanto uma, que consistia na imagem recorrente da “*batalha espiritual*” ou “*guerra espiritual*” (Mariz, 1999), era pouco mencionada: “*Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demônio. Pois não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal (espalhadas) nos ares. Tomai, portanto, a armadura de Deus, para que possais resistir nos dias maus e manter-vos inabaláveis no cumprimento do vosso dever. Ficai alerta, à cintura cingidos com a verdade, o corpo vestido com a couraça da justiça, e os pés calçados de prontidão para anunciar o Evangelho da paz. Sobretudo, embraçai o escudo da fé, com que possais apagar todos os dardos inflamados do Maligno. Tomai, enfim, o capacete da salvação, e a espada do Espírito, isto é, a palavra de Deus*” (Efésios, 6, 11-17). Penso que essa opacidade concernia a uma forma de enfrentar o demônio que não atentava para a pormenorização dos nomes e das posições que os demônios ocupavam em relação ao Diabo, o príncipe ou governador de todos eles. Enfim, não havia, como já disse no primeiro capítulo, a remissão a uma demonologia, mas sim uma preocupação acerca das maneiras pelas quais o demônio podia agir. Dava-se, por certo, importância às forças espirituais do mal. O caráter espiritual do mal não é, todavia, um correlato de imaterialidade, mas sim uma qualidade que concerne a uma ação inconfundivelmente poderosa. Veremos isso nas páginas a seguir.

Em outra ocasião, uma missionária me ofereceu um biscoito, que aceitei. Ao devolver o pacote, ela traçou o sinal da cruz em si própria. Aquilo me perturbou. Nesse mesmo dia, vi outra pessoa fazer o mesmo, tão logo lhe ofereceram um bombom. Não me contive e perguntei do que se tratava: “*Para descontaminar*”. É o mesmo que evitar que se “*abra uma brecha*”, dois termos conexos. A pequena “precaução” acrescenta-se a inúmeras outras que são feitas para impedir o começo de um ataque “*Inimigo*”. Em geral, isso é uma questão do “*discernimento*”. Nas próximas páginas, notaremos que isso abrange pessoas, palavras e objetos. Mantereí minha atenção no uso que o demônio pode ou não fazer de algo ou de alguém.

Lourdes, Marília e Elias

Na noite de 25 de abril de 2013, estive mais uma vez na Paróquia Santo Antônio do Leme. Antes de começar a “*consagração*” de dois missionários²⁷⁷, convidei Lourdes, “*intercessora*” do padre Felipe e missionária, para se sentar comigo. Lourdes é uma mulher negra. Quando a conheci, tinha quase cinquenta anos. Trabalhava como diarista. Nunca havia se casado e não tinha filhos. Insistia que “*via tudo*”, atendendo também individualmente. Ao contrário de Ester, o fazia só, sem a presença de outros(as) “*intercessores(as)*”, porque sentiam “*inveja*” dela: “*As pessoas atendem comigo e acabam traindo Jesus por inveja, porque eu vejo tudo: diabetes, câncer etc.. Eu oro e faço o defunto [o moribundo] levantar*”.

Perguntei a ela: “Qual o seu dom?”. Lourdes replicou: “*O do Espírito Santo... Eu vejo tudo. Jesus me mostra tudo. Eu tive, na minha vida, uma libertação muito bonita. Minha mãe era muito pobre e frequentava o Candomblé. Ela me deu para o Candomblé ainda na barriga*²⁷⁸ *dela. Eu devia nascer homem, mas por isso nasci mulher. Eu descobri isso na Igreja Católica*”. No parto, ela rememorou, sua mãe pediu a “*intercessão da Virgem Maria*”, o que acarretou nos seus prenomes: Lourdes Aparecida. Ela tinha passado pelo Candomblé, Umbanda e Espiritismo.

Lourdes apontou: “*Eu atendi o chamado e consegui diferenciar o bem e o mal. Na Igreja é só o bem. Eu alcancei esse discernimento porque comparava um com o*

²⁷⁷ Refiro-me às “*consagrações*” dos dois rapazes que, coincidentemente, se chamavam Osmar, cujos nomes religiosos seriam: Irmão Agostino da Santa Mãe de Deus e Irmão Francisco Alegria dos Pobres.

²⁷⁸ A mãe foi iniciada durante a gravidez.

outro”.²⁷⁹ Com efeito, a motivação da primeira comparação de Lourdes veio, segundo ela, de outro manancial: *“O próprio demônio me mandou ir pra [para a] Igreja Católica. No terreiro, ele falou: ‘Você precisa fazer sete missas pra [para] a sua mãe, porque ela [es]tá de cabeça virada. Eu fui na missa, e Jesus me segurou”*.

Ao mesmo tempo que falava comigo, Lourdes deu discretamente uma pequena quantia de dinheiro para Valter, um missionário celibatário, a quem considerava um “sobrinho”. Em seguida, olhou para mim e faz um rápido sinal em que deslizava o dedo sobre a superfície do antebraço, marcando que eu, Valter, cujo nome religioso seria Martinho, e ela éramos negros.²⁸⁰

Naquele instante da pesquisa, indaguei Lourdes acerca da “*libertação de demônios*”. Ela me dizia: *“É tudo de bom, porque a pessoa fica livre para a caminhada”*. Eu voltei a indagá-la: “Fica livre imediatamente?”. Lourdes ponderou:

“Existe a legião de demônios. Vamos supor: um nome de um demônio... Tem mais sete atrás dele. Tem um demônio chefe. O primeiro que Jesus quer tirar é o chefe. O resto ele vai tirando. Vai fazendo você ficar livre. O demônio maior eles falam que é Lúcifer. Era um anjo que virou as costas pra [para] Jesus, mas eu acho que o demônio não tem nome. É um só. São todos iguais, então põe o nome que eles querem por”.

Fiz mais uma interrogação: “Qual a diferença entre a raiva e o ‘espírito de Raiva’?”, do qual tinha ouvido falar diversas vezes. Lourdes respondeu: *“A raiva, às vezes, é um ódio que você tem da pessoa. Tipo assim: ‘Eu não gosto de você’. Aquilo ali vai ficando, vai se transformando em um ódio, nojo. E aí é um demônio: o demônio da Raiva, o demônio do Ódio”*. Essa superabundância, como disse acima, deve ser contida, não obstante Lourdes estendesse ironicamente o excesso. Sem demora, ela realçava que

²⁷⁹ Ester inferia o mesmo, ainda no terceiro capítulo, ao falar do que ocorria no Centro Espírita de suas tias paternas. Ricardo, naquele mesmo capítulo, também dizia que o Espírito Santo “dá uma direção” em situações inusitadas, pois o padre Felipe, ainda criança, tinha sido levado a uma benzedeira, pois sofria de crises respiratórias constantes. Além de rezar um Pai Nosso e três Ave-Marias, ela “*bateu uns matinhos nele*”. Ricardo afirmava que isso não sarou o futuro sacerdote. Indicou, no entanto, que essas aparições inesperadas de Deus, por meio de um pedido para que reze um Pai Nosso ou uma Ave-Maria, na vida das pessoas indicava que a Providência de Deus é incomensurável.

²⁸⁰ Em meio às alianças com essas pessoas, não posso deixar de agradecer ao comentário de Amir Geiger, que me chamou a atenção para esse outro pacto que surgiu transversalmente naquela situação. Esse apontamento foi fundamental porque o trabalho de campo trouxe isso à baila, todavia não me pus a tratar a situação de maneira mais enfática. Considero que se trata de um dos hiatos da tese, pois neutralizei essa aliança inesperada por meio de uma posição mais estável: a de antropólogo. Sem dúvida, isso ofuscou a maneira como o dedo de Lourdes deslizou na superfície do seu antebraço e todas as implicações resultantes daquele gesto.

nas igrejas evangélicas o demônio fazia o “*que queria, quebrava tudo e arrebatava*”, devido à incompetência dos pastores: “*Na Igreja [católica], o demônio não entra. Ali entra só Jesus*”. Uma vez que o demônio não entrava, Lourdes asseverou: “*Ele fica ali perto cozinhando, no seu ouvido, no seu lado. Ele fala que ele é o seu dono... Eu sou católica... Ele não entra*”.

Se o “*Inimigo*” a colocou perto de Deus, Lourdes ponderava acerca da sua “*intercessão*”, do fato de ser um “*instrumento*” de Deus: “*No meu caso, a minha família é curada através de mim. Às vezes, eu falo: ‘Jesus, eu tô [estou] tão cansada’. Aí Ele me usa, e eu vou lá, oro e vejo*”.

Enquanto falava com Lourdes ela, rapidamente, mudou o rumo da conversa: “*Você viu um negócio aqui, agora? Você prestou atenção? O menino veio. Ele [es]tava de olho na sua trufa. O irmão sentiu e deu a dele. Você entendeu?*”. Balancei a cabeça negativamente. Lourdes rematou a minha ignorância: “*É porque você não [es]tá na caminhada. Quando você [es]tiver na caminhada, você vai perceber*”. Ela apontou para um rapaz, que pouco antes parecia ter o desejo de falar com ela. O rapaz, entretanto, se aproximou novamente e queria somente conversar. Ainda assim, Lourdes insistiu: “*Eu tenho certeza que se ele chegasse você ia dar a trufa, mas você ainda não [es]tá na caminhada. É igual falei pra [para] você: Jesus vai usando... Um dia você vai pra [para] Igreja Católica*”.

Mesmo não sendo o caso, Lourdes sugeria que teve uma “*inspiração*” relativa à ação do moço, o que, segundo suas palavras, me passou despercebido. Ela voltou a falar: “*Eu converso com pessoas espíritas, mas eu não vou na casa delas. Eu não como na casa deles, porque é tudo consagrado. A maioria vai [ao Espiritismo] pra [para] fazer maldade com o outro, perder o emprego, perder a vida, perder a namorada. Eu tenho quatorze anos de caminhada*”. De Lourdes devemos guardar três elementos gerais: o primeiro é que “Deus “*está em tudo*” de forma inesperada, pois foi o demônio quem tornou possível a ela “*discernir*” quando a mandou para a Igreja. A segunda é que ela, por meio do livre-arbítrio, um dom divino, lá permaneceu. A terceira é que se sobrepõe à escolha a condição de instrumento para a conversão da família, afinal Jesus a usou para tal.

No dia 28 de junho de 2013, eu iria ao meu primeiro Retiro desde que havia começado a pesquisa. Saí de casa à tarde e esperaria Marta em frente à residência de Ester, nosso ponto de encontro. Marília, uma missionária que iria conosco, chegou logo depois. Seu casamento findara há aproximadamente um ano. Tinha, à época, trinta e

dois anos. Desde então estava solteira e naquele momento não exercia qualquer atividade remunerada, não obstante fizesse faxinas esporádicas. A cor de sua pele é morena. Os braços fortes vinham da época em que praticava capoeira. Chegou à Missão porque ouviu o “*chamado*” para seguir o carisma da pobreza.

Sua vida de solteira decorreu de uma relação malsucedida, aspecto central da sua “*libertação*”. O marido, que era usuário de entorpecentes ilegais e chegou a ser internado por conta da dependência química, tinha um ciúme excessivo dela e a agredia. Ela dizia que o enfrentava. O ciúme era tão grande que ela não podia “*se trocar com a porta fechada*”. Além disso, o homem tinha a “*doença do sexo: queria toda hora [manter relações sexuais], não esperava nem as meninas [as duas filhas do casal] dormirem*”. O casamento durou dez anos. O ex-marido, quando da separação, ameaçou matá-la, mas recuou por causas das filhas. Ele terminou contraindo outra relação e estava prestes a ter um novo filho. Ela permaneceu só, ainda que durante algum tempo tivesse ido para a “*balada, para o mundão. Não bebia de cair. Ainda bebo*”. Ela costumava sair com as pessoas da Igreja. Ia comer *pizza*, beber cerveja. Quando não estava com as filhas, ia à Pastoral de Rua e servia em um das casas da Missão aos domingos. Participava assiduamente da Pastoral que ocorria às sextas-feiras.

Quando começou a frequentar a Paróquia Santo Antônio do Leme, o ex-marido chegou a considerar que ela tinha um caso com o padre Felipe. Quem “*intercedeu*” no casamento dela foi Lourdes. O homem atribuiu o término da relação à última e ao sacerdote. Marília afirmava que o demônio o impedia de ir ao encontro do sacerdote:

“Não deixa nem chegar. Só fala mal do padre. Ele odeia o padre. Ele acha que eu me separei por causa do padre. A Lourdes? Nossa! Ele tem horror da Lourdes, porque ele acha que a Lourdes fez a minha cabeça pra [para] eu me separar. Não foi ela que me tirou, nem ninguém. Foi Jesus. Foi Jesus que não quer; eu também não”.

Ele não se conformou e, segundo Marília, fez “*macumba*” para ela. Os feitiços, no entanto, “*acabaram pegando*” nas filhas e na sua mãe. As três quase sempre adoeciam. Foi Lourdes quem “*viu*”:

“A Lourdes falou que Jesus mostrou que ele fazia a macumba, tipo uma amarração, tipo me amarrôu durante dez anos. Aí quando Jesus falou: ‘Chega, chega!’. Por isso, eu comecei a abrir os meus olhos, porque Jesus foi me mostrando. Não tem nada disso de que o amor é cego. O amor é cego quando é

amarrado, porque quando você ama, ama... Não tem isso de que o amor é cego”.

A ex-sogra pediu para que se separasse, entretanto ela permaneceu porque “amava”. A “libertação” veio, conforme ela, por meio do “discernimento”: “Ypuan, há o amor que liberta”. Não é difícil notar, nas palavras de Marília, repercussões daqueles mesmos argumentos que apresentamos anteriormente acerca de “ver junto com” e a “partir de Deus” como uma matéria da “libertação”, explicitada na pregação de Olívia no quarto capítulo.

Marília no entanto afirmou que, em contrapartida, rezava para ele. Ela ressaltava que não era apenas Lourdes que “via”. Para além disso, dizia “*pegar na Palavra: abro a Bíblia, e Jesus fala. Eu pergunto: ‘Ei, Jesus, o que que é que seu filho está aprontando?’*. *Pego uma palavra: dito e feito. Ele fala tudinho*”. Antes de fazer isso, Marília perguntava, rezava um Pai Nosso, uma Ave-Maria e abria a Bíblia aleatoriamente: “*Teve uma vez que Ele falou que ele [o marido] [es]tava fazendo [feitiço], mas que Jesus está comigo. É para mim confiar n’Ele*”.

Em geral, o “Inimigo”, por meio do ex-marido, não queria que ela fosse à Igreja para evitar a sua “libertação”: “*O padre queria tirar o demônio que estava nele. Ele não vai, meu filho. Por que ele não vai lá? Porque ele sabe que lá é libertação. Se [es]tiver com o bicho, o bicho sai. Se não sai pela boca, sai pelo chifre ou pelo rabo, como diz o padre*”. Já passava das seis horas, e Marta não chegava. Lourdes, conforme Marília, a ajudou a “*não cair e a perseverar. Se eu não estivesse firme e forte com Jesus, já teria voltado*”.

Os dons de Lourdes, nesse caso, também impulsionavam Marília. As tentações já a teriam impelido a retornar à relação. Por conseguinte, anuiu à minha complementação da sua fala: “O Inimigo bota ali na frente pra [para] você ver”. Ela inferiu: “*Com certeza*”. Eu emendei, baseado em algumas observações que as pessoas faziam do demônio: “Ele bota o cheiro daquele perfume...”. Ela consentiu: “*É. Aquele que eu gostava...*”. O “Inimigo” capturaria, também, pelos sentidos. Marília, a esse respeito, concluía: “*É que nem o pessoal que cai no pecado da carne. Você acha que não é o Inimigo? É lógico que é!*”.

Ocorreu, no entanto, uma reviravolta na relação com Lourdes. Já na noite de 15 de novembro de 2013, íamos para mais um Retiro da Missão em Pinheiral/PR. No ônibus, Marília se sentaria comigo ao longo de toda viagem. Ela partilhou que tinha se

desentendido com Lourdes, o que era algo corriqueiro. Daquela vez, entretanto, a amiga se excedera. O ápice decorreu de uma “visão” dela em que Jesus a admoestava de várias formas. Marília não se convenceu porque Lourdes, além de tê-la xingado, disse que ela estava desempregada, que deixava as filhas “*de lado*”, que não deveria convidar o ex-marido para a festa de aniversário das filhas e proclamou que Jesus ia “*abandoná-la*”.

O problema com Lourdes estendeu-se quando ela telefonou para sua mãe. Marília, sempre que possível, checava o telefone da mãe com o propósito de evitar que o marido ligasse para a ex-sogra. Havia parado de atender as ligações de Lourdes, que dizia que não a amava mais porque ela tinha um “*pensamento maldoso*”. Marília checou mais uma vez o telefone, viu o número de Lourdes e estranhou. A mãe contou para a filha: “*A Lourdes ligou falando que você [es]tá indo pra [para a] Igreja toda arrumada, falando com homem...*”.

Marília, em seguida, foi se confessar com um sacerdote que também conhecia Lourdes:

“Eu fui me confessar com um padre que conhece ela e eu dei nome aos bois [falou o nome de Lourdes]. O padre partilhou: ‘Tem que ter calma com ela. Ela é carente. Tem mais uma coisa: estão fazendo algo [feitiço] pra [para] você. Eu não sou vidente, mas o Espírito Santo está mostrando pra [para] mim... O Inimigo [es]tá usando ela [a Lourdes] pra [para] falar essas coisas’”.

Notemos que Marília se deparou com dois eventos: o ex-marido que tentava enfeitiçá-la e a maneira repentina como Lourdes começou a ofendê-la. Quanto ao marido, decidiu se “precaver”. Quanto a Lourdes, lembrou que a amiga sempre se preocupava com ela, a ajudava e a animava com o propósito de fazê-la perseverar nas orações. Marília “*discerniu*”:

“O Inimigo está usando ela pra [para] falar essas coisas pra [para] eu me afastar dela, pra [para] mim, conseqüentemente, me afastar de Deus. Ele quer me separar dela, porque não são palavras dela. São palavras do Inimigo. O Inimigo [es]tá usando ela porque ela [es]tá meio fraca, meio carente. Qualquer brechinha que a gente dá, ele consegue ir pra [para] frente”.

Perguntei: “Usando como?”. Marília replicou: “*Usando ela pra [para] dizer essas coisas. Isso não é dela. O padre falou: ‘Reza pro [para o] seu anjo da guarda te proteger. Pede pra [para] [Virgem] Maria passar na frente, porque onde ela [es]tá o Inimigo bate em retirada*”.

Em suma, se o “Inimigo” não conseguia mais atacá-la por

meio do ex-marido, tentou fazê-lo por meio de Lourdes, que inicialmente foi responsabilizada pelo término do casamento e, além disso, levou Marília para a Igreja. Meus amigos têm razão quando afirmam que o demônio é “*astuto*” e “*ardiloso*”, visto que ele tentou agir exatamente na pessoa cuja “*intercessão*” levava Marília para próximo de Deus. Ou seja, escondeu-se na discordância que existia entre Lourdes e o homem, levando Marília a brigar com ela.

Marília estava preocupada devido à realização da festa de aniversário das duas filhas. Lourdes se intrometeu porque não achava conveniente a presença do ex-marido: “*Querendo ou não, ela não conhece ele. Minhas filhas não vão ter ex-pai. Não existe ex-pai, nem ex-filho. Tem ex-marido e ex-mulher*”. O padre disse para ela convidar o ex-marido, não obstante insistiu: “*Reze um Pai Nosso, uma Ave-Maria, uma Salve Rainha, porque se ele te provocar você não...’*. *Se ele chega drogado lá... Cheio de maconha*”. Ele queria que Marília se “precaucionasse”, pois se ela não o fizesse poderia “*cair na cilada*”. Outra vez mais, digo que a ação do demônio se caracteriza por uma superabundância relacional, não pela ausência de relações. É irredutível à “representação coletiva da pessoa como um repertório de atributos negativos” (Csordas, 1994, p. 195), isto é, a metáforas que salientem atitudes tidas como “antissociais”.

A festa aconteceria no início do mês de dezembro. Estava no apartamento com Marília e com Vanderléa, sua amiga e também missionária, quando o homem chegou. Não houve nada. Ele permaneceu calado e desceu para o *playground*, onde a festa aconteceria. Marília sorria e me dizia: “*Viu a cara dele de idiota, de merda? Chegou aqui cheio daquela maconha. O trouxe ficou me perguntando quem era você...*”. Lourdes não estava na festa, que transcorreu calmamente. Ela e Marília voltaram a se falar e não deixaram de frequentar a Igreja.

Pouco mais de uma semana depois da festa, Marília queria partilhar comigo e me encontraria a meio caminho de sua casa e da minha. Depois do acontecimento com Lourdes e das contendas recorrentes com o marido, ela passara por mais uma situação que me motivava a pensar que o demônio, por outro meio, tentava afastá-la de Deus. O problema da vez era com Elias, à época marido de Clara, prima materna de Luís (ver Diagrama 3). O casal, além de missionário, era Guardião (ver nota de número 234) das formações para os casais (ver Anexo 3).

O homem tinha um *buffet*. Era *chef* de cozinha. No mês de dezembro, foi contratado para servir comida em uma festa que se realizaria em uma cidade na região metropolitana de São Paulo. Convidou Marília, que estava desempregada, para trabalhar

no evento. Ela aceitou a proposta. Ryan, o marido de Paola, outra prima materna de Luís (ver Diagrama 2), também os acompanhou. Ela chamou o trabalho de “*bico*”. Apesar de querer um emprego, não queria uma atividade que a tirasse de perto da Missão. Disse, ainda em novembro, que entregou nas “*mãos de Deus*”.

Na festa, conforme Marília me disse, Elias estava “*estranho*”. Ela teria de trabalhar de uniforme e se dirigiu a um lugar onde colocaria a vestimenta. Tão logo terminou, Elias entrou e, sem mais, tirou a camisa: “*Marília, você não se incomoda?*”. Ela achou embaraçoso, mas não suspeitava que isso fosse apenas o início de uma sucessão de acontecimentos constrangedores.

Elias, segundo ela, era “*doente*”: sofria de “*depressão*” e de um “*transtorno de humor*”. Devido a uma pequena discordância, insultou o contratante, soltando um “*vai tomar no cú*”. A situação ficou ainda mais difícil porque alguns dos convidados se exaltaram e tentaram agredi-lo. Marília contou que Elias gritava e chamava todos para o combate físico, provocando-os: “*Sou muito mais homem do que vocês e posso dar muito mais prazer pras [para as] mulheres de vocês*”. Marília disse ter ficado assustada, porque na festa havia alguns integrantes da mais temida organização de atividades ilícitas na cidade de São Paulo. A comemoração prosseguiu, apesar dos pesares, e o serviço de Marília foi elogiado pelos convidados.

A situação tornou a ficar difícil quando voltaram para casa, pois Elias a deixaria em sua residência. Antes de fazer isso, passaram na casa dele, e a esposa, Clara, o tratou com desdém, exigindo que comprasse *esfihas*. Elias, conforme Marília, queria carinho, mas a esposa o repeliu: “*Carinho? Carinho nada! Eu já durmo com você todo dia*”. Além de achar aquilo uma grosseria, Marília ficou com “*dó*” do homem. Já indo em direção à casa dela, Elias confidenciou que estivera com outras mulheres, pois desejava apenas ter uma noite de sexo e que se masturbava quando a mulher não queria ter relações sexuais. Em meio a isso, ele se autoproclamou bonito e realçou que não beijava Marília porque não queria.

Pouco depois a gasolina do automóvel acabou, obrigando-o a pegar um galão e ir a um posto próximo. Marília incomodou-se com a demora. Eles já tinham adentrado a madrugada. Ela foi ao encontro dele. Assim que chegou no lugar, ele estava nu e gritando. A polícia interferiu, e Elias foi agredido. Não o prenderam, mas quatro viaturas atuaram no imbróglio. Em meio ao surto, Elias dizia que era Jesus Cristo e que iria “*comer a mulher [manter relações sexuais]*” dos policiais.

A situação não impossibilitou que Marília visse, em meio ao “surto”, uma presença demoníaca, pois Elias blasfemava. Em todo caso, a “carência” dele a compadeceu, uma vez que ela mesma se sentia só desde o término do casamento. Depois do ocorrido, ele quis conversar, mas Almir, Ministro Regional do Colombo e primo materno da esposa de Elias, falou que ela deveria recusar. Marília, ademais, se “precaucionou” para ficar longe dele: “*Ele é homem e eu sou mulher. O Inimigo pode tentar*”.

Esse acontecimento causou estrépito entre os Lima, culminando com a separação de Elias e Clara. No fim daquela madrugada, Flávia, àquela altura sua sogra, desferiu um tapa no seu rosto. Lembro-me que poucos dias depois, no aniversário de Artur, pai de Luís, Clara partilhava com Luís (pai espiritual e primo materno), que a aconselhava a não deixar que o ex-marido ficasse sozinho com as duas filhas oriundas do união conjugal, Tiemi e Lise. Não tardou para que ela começasse uma nova relação, engravidando em seguida.

Marília terminou por mudar de Região, indo para o Rio Claro. Incomodava-se com os olhares que Flávia lhe desferia. Em um determinado momento, uma missionária a alertou: “*eles são tudo família*”. Além de deixarem de ser Guardiões, Clara e Elias se afastaram da Missão. Ninguém jamais disse que se tratava de um ataque demoníaco, mas de um “surto”.

Marília também concordava com isso e em nenhum momento concluiu, ao contrário do que eu pressupunha, que o demônio queria afastá-la da Igreja ou da Missão através de Elias. Ela sempre insistiu que ele tinha problemas psiquiátricos, mas admitia que o demônio poderia atacá-la na sua fraqueza: a ausência de um companheiro. É impressionante que essas formas de “discernir”, de “distinguir” o que acontece, situem o modo de conhecimento dos meus amigos exatamente nas premissas de que o demônio “*pode estar em tudo*”, mas que nem tudo pode ser atribuído ao demônio. A conclusão geral e dominante para o desatino de Elias foi o seu problema psiquiátrico, porém Marília não deixava reparar, tal como acontecera com Lourdes, que a “carência” poderia se tornar uma “brecha” para o demônio. Se o mundo é “aberto”, é fundamental se “precarer”.

“Pode estar em tudo”: sorvete, coxinha de galinha, filmadora, motor veicular

Em uma noite de 10 de setembro de 2014, eu estava no Grupo de Oração quando Ester perguntou aos presentes, logo depois da adoração a Jesus Sacramentado, se tinha vindo alguma “palavra”. Graziela respondeu: “libertação”. Ester disse: “No finalzinho da adoração, gente, teve uma pessoa que é pra [para] mim conversar na capela... Eu nem vou conversar com a pessoa, mas a pessoa [es]tá muito contaminada. Se você [es]tá aqui hoje e você procurou o Espiritismo, renuncie. ‘Como eu renuncio, Ester?’”. Ester se colocou no lugar da pessoa contaminada e respondeu a pergunta: “Primeiro, você fala: ‘Eu renuncio a tudo o que eu comi no Espiritismo, a tudo o que eu fiz no Espiritismo, se eu pus alguma coisa na encruzilhada, se eu fui naquelas festas de Cosme e Damião. Se eu comi... Renuncia porque não é Deus que age ali’”.

Ester bateu uma mão na outra e tornou a falar: “Esse é o primeiro passo. O segundo é se arrepender, procurar um sacerdote e se confessar. A pessoa [es]tá muito contaminada! Veio a contaminação porque você procurou. Não foi coisas que às vezes mandam pra [para a] gente. Põe o nome... A pessoa procurou com as próprias pernas”. Jesus, além disso, “mostrou” para Ester o seguinte:

“Um sorvete que foi oferecido pra uma [para a] pessoa, a pessoa comeu e o sorvete era do mal. Um sorvete daqueles de copinho, de bola. Jesus mostrou e estava libertando a pessoa desse mal. Olha, que eu conversei com Jesus rapidinho... A gente nunca imagina que vai vir um sorvete contaminado e a gente aceita mesmo. Como o Inimigo é astuto”.

Ela instruiu a “traçar o sinal da cruz” sobre si sempre que pegássemos algo de alguém para comer. Isso é necessário, uma “precaução”. A “visão” foi esmiuçada porque o sorvete fez algo para a pessoa que o comeu. Esta, caso se lembrasse de ter comido o sorvete, deveria “renunciar”. Caso contrário, os outros deveriam “renunciar”, o mesmo que “interceder”, por aquela que comeu. Renuncia-se coletivamente. Renuncia-se se a pessoa estiver ausente.

Em seguida, Ester desejou saber se alguém tinha alguma pergunta. Por alguns instantes, o silêncio tomou conta da “sala”. Finalmente, um frequentador a indagou acerca da possibilidade da pessoa ir ao Espiritismo e querer ajudar. Ester respondeu: “Renuncia”. O homem compreendeu, mas não queria magoar a pessoa, que telefonava para ele e, sempre que podia, ofertava ajuda: “São pessoas queridas, não vou fazer a

distinção de religião. Não [es]tá no meu coração fazer isso. Eu não posso magoar a pessoa. Não tenho esse direito. Se eu sou cristão, não vou magoar". Ester ressaltou que não era preciso, bastava apenas "*renunciar*", pois neutralizaria qualquer efeito. Como vimos nas suas ponderações acerca das tias paternas espíritas, Ester não desconsiderava que as pessoas queiram fazer o bem no Espiritismo.

Outra frequentadora do Grupo interveio. Falou dos desentendimentos que tivera recentemente com uma amiga que frequentava o Espiritismo. Ela não especificou o motivo da contenda, mas se preocupava porque

"convivem até um ponto [com as mãos, ela demonstrava que havia um limite]. Ela tem uma filhinha que é apaixonada por mim. Ela às vezes entra em detalhes... Como que fala? Ela fala: 'Benze, tia'. Isso às vezes me incomoda. Pra [para] não entrar em atrito... Ela vai fazer dois aninhos, mas eu fico com um pouco de receio".

Ester assinalou que a amiga tinha de saber que essa não era a fê dela: "*Você tem que ser firme na sua fé. Depois, você tem que rezar. É assim que eu falo: 'Eu sou católica. Tenho um problema. Vou recorrer a quem? Santa Rita de Cássia, Jesus... A pessoa espírita vai recorrer a quem?'*". Um frequentador sussurrou: "*Aos mortos, aos espíritos que não dormem*". Ester expressava com o corpo a impossibilidade de se obter uma resposta.

Ela contou teve uma patroa que era uma pessoa adorável. Foi, entre outras coisas, cuidadora de idosos. Ela assistia ao marido daquela mulher, que era espírita e orava por ela na "*Mesa Branca*", mesmo sabendo da sua "*fé católica*". Ester sorria e rememorava as "precauções" que silenciosamente adotava naqueles momentos: "*Teu sangue, Jesus. Teu sangue, Jesus*". Ou simplesmente puxava o assunto em outra direção: "*Ah, Deus é bom...*". Ela não desejava magoá-la: "*Tudo que ela me dava nunca chegou na minha casa. Doce, presente, nunca entrou na minha casa. Nós temos de ter esse cuidado. E a criança [ela advertia a frequentadora,] você pode amar ela muito e quando ela crescer, você orienta ela...*".

Ester prosseguia: "*Mais perguntas?*". Não havia mais nenhuma, mas ela exortou a todos: "*Nós estamos no mundo e vamos conviver com pessoas de outras religiões. Não pode haver intolerância porque se a gente vira a cara não agrada a Deus, e as pessoas não vão se converter. Elas só vão conseguir se converter se a gente amá-las*".

Outra vez mais, trata-se de reparar que a “visão” de Ester causa um efeito naqueles que estão no Grupo porque explicita um aspecto que enfatizamos acima: o caráter indefinível da intenção que se adere a algo que é ofertado e, em contrapartida, a intenção explícita de ir ao Espiritismo. Nos dois casos, deve-se “renunciar”, mas é possível notar algo tão importante quanto isso: a possibilidade de “discernir” o movimento da intenção. Se ela parte de um terceiro “n”, diferencia-se daquilo que se desdobra por meio do livre-arbítrio (dom divino), o que se procura com as “*próprias pernas*”. A situação torna a realçar a imagem de que a própria intenção, em qualquer uma de suas variações, é o resultado do que já está relacionado, pois presume de imediato que o motor primeiro, a própria existência, das volições humana e demoníaca é a doação divina.

Essa situação, aparentemente, é paradoxal, porém é uma das formas de redizer que Deus “*está em tudo*”. Não é difícil admitir que esse é um dos aspectos fundamentais da condição geral desse mundo: o fato de ele ser “aberto”. Para ser mais claro, basta notar que Lourdes dizia que o demônio a mandou para a Igreja, mas que Jesus a “*segurou*”. Ela jamais negaria que, desde esse momento em que aparentemente ela estava “fechada” para Deus, era a própria divindade que atuava na sua vida.

Lembro-me que, já no ano de 2015, reencontrei-me em um Retiro da Missão com Léo, o rapaz a quem me remeti quando do Retiro de Carnaval de 2014. Ele ainda cursava a faculdade de Recursos Humanos. Não se tornou missionário, mas gostava da forma de vida da Missão. Ele sentia dores no corpo e dormência toda vez que ficava na presença do ostensório com Jesus Sacramentado. Poucos meses antes, ele me contou que o abatimento era uma decorrência de sua passagem por outras religiões, tais como o Candomblé, a Umbanda e o Espiritismo. Léo não tinha dificuldade em salientar que

“o cara que não vive, que não está na unção, vivendo as coisas de Deus, o seu corpo não vai estar imune às coisas de lá [do maligno]. Pode ter certeza. Se você não vive as coisas de Deus, não está em comunhão, o seu corpo [es]tá aberto pra [para] ele [o demônio] tumultuar. De alguma forma, você vai sentir. Isso aí eu vi bem claro quando larguei as coisas”.

Por esse motivo, ele se refugiava quando Jesus estava presente no ostensório. No Retiro, Léo ressaltava que o estreitamento da sua relação com a divindade não era o fim, mas intensificava a inquietação do “*caçador*”, uma das alcunhas do demônio, que atacava principalmente aqueles que ficam mais próximos de Deus. Por um momento,

ele mencionou uma frase do “Inimigo”: “*Quanto mais entrega Eu [o demônio] ver, mais caça vai ter*”.

Essas palavras de Léo foram ditas no momento em que parecia mais confiante, não obstante seu gosto pelo “*carteado*” o assolasse. Não demorou que desfiasse o nível de “precaução” com o qual enfrentava as suas agonias: “*Muitas das vezes, o que Ele [o demônio] faz para te confundir? Quando você acha que é a sua dor física, é ele que está cutucando*”. A questão diz respeito a “discernir”, a “distinguir”, o que não lhe passava despercebido:

“Eu tenho que distinguir com oração. Se você sabe que é uma coisa espiritual, se entregue em oração porque você vai sentir que o negócio vai embora. Se partir, você sabe que é espiritual. Quando você sabe que é físico, é quando ela persiste em você. Hoje, de manhã, eu estava passando mal porque eu não tinha me alimentado. Eu comi o pão. Não me fez bem. Estava até com tontura. Eu fui na padaria, fiz [pedi] um suco de morango com leite e comi duas coxinhas. Na hora, passou. Eu poderia achar que era espiritual, mas, não, era físico. Eu não tinha me alimentado bem e era realmente isso. Às vezes, não é. Às vezes, estou alimentado bem, e ele vem e ataca”.

Ainda em 2014, fui à casa de Marta. Ao chegar, ela me inquiriu a respeito de uma filmadora digital que eu emprestara a Sandra, uma missionária celibatária responsável por fazer os vídeos das direções espirituais de Luís. Marta não se conformava com o fato de Sandra não ter lhe dado satisfação acerca da proveniência do equipamento, além de não querer emprestá-lo para os(as) missionários(as) que não viviam o celibato. A irritação de Marta era reiterada como segue: “*Não existe isso. Nós somos todos missionários*”.

Poucas horas depois, meu telefone tocou. Já havia ido embora da casa de Marta. Recebi uma ligação de Sandra. Ela me disse que devolveria o equipamento porque não deveria ser dado aos leigos: “*Eles podem comprar uma. Não fizeram voto de pobreza. Isso deveria ficar comigo, mas eu não quero ouvir conversas. Tem gente que tenta tumultuar. Eu quero que você fique com a câmera*”.

Na verdade, a câmera deveria ser passada para outra missionária: Roseli. Ela viria a ser a nova responsável pelo material de divulgação da Missão. Quando desliguei o telefone, foi Marta quem me ligou. Insistia que eu autorizasse, imediatamente, o repasse da câmera, e fez uma indagação: “*O telefone e os computadores usados por Sandra são seus?*”. Respondi que não. Marta continuava inconformada com as recusas de Sandra.

A briga entre as duas já se prolongava há algum tempo, de modo que era algo que não se restringia à vida celibatária. Não era raro que, apesar dos votos de pobreza, os(as) celibatários portassem aparelhos eletrônicos de última geração. Por um momento, vi-me em meio ao “fogo cruzado” e terminei por lançar mão do léxico dos meus amigos. Disse a Marta que não se “estressasse” em demasia, pois nos próximos dias iria à missa e trataria de resolver a questão pessoalmente com todos. Concluí: “O Inimigo gosta dessas fragmentações, das picuinhas. Fica um disse-me-disse... Eu falo com a Sandra, que fala com você [Marta], que fala comigo... Depois, ainda vem a Roseli...”. Marta, além de concordar comigo, afirmou: “*Você aprendeu direitinho*”.

O importante, neste caso, era neutralizar o excesso de comunicabilidade que o demônio incitava. Fazer todos conversarem pessoalmente antes da Missa para neutralizar o excesso de relações em que me vi envolvido. O demônio hiperboliza a comunicação. Era preciso conter o excesso, afinal a fragmentação e a repulsão não correspondem à ausência de relações. Além disso, o objeto, mesmo que tenha sido dado sem uma “intenção” maligna, tornou-se um instrumento do mesmo para que se iniciasse uma pequena dissensão entre algumas missionárias.

Se o mundo é “aberto”, não foi difícil para Marta “discernir” o que se passava. Isso me leva, enfim, a um último assunto. Se a presença do demônio deve ser “discernida” em situações imprevisíveis, sempre me perguntei qual seria a forma do demônio para as pessoas.

Essa é a maior das dificuldades, porque ele “*pode estar em tudo*”. No dia 19 de setembro de 2014, fiz uma viagem com a Missão para Brasília/DF, onde Sara, filha de Ester e, conseqüentemente, prima de Luís, era Ministra Regional. O carro em que eu estava quebrou. Ficamos na estrada por mais de vinte e quatro horas. Estava com Hugo, irmão de Luís, Silmara e Irmã Dulce Maria da Divina Providência, o nome religioso de Clarisse desde a “consagração”. Em meio à desolação, Hugo dizia: “*Satanás atravessa o caminho toda vez que a Missão coloca mais pessoas perto de Deus. Muitos jovens estão se aproximando da Missão porque Deus quer que isso ocorra*”. A inquietação do demônio traria aquela série de contratempos porque “*ele faz de tudo pra [para] atrapalhar, pra [para] que a gente questione por que estamos aqui, pra [para] que a gente nunca mais queira voltar, pra [para] que a gente não termine a viagem. Ele entra onde é possível pra [para] que a nossa missão não se complete. Ele foi [entrou/atacou] no motor mesmo*”.

Retornaríamos, no veículo de Márcio e Roseli, um casal de missionários, no final da manhã do dia 21 de setembro. Recordo-me que Ester, Débora, Sara, Milena (filha de Sara), Luís e mais alguns missionários(as) conversavam descontraidamente antes da partida. Quando o padre se preparava para ir embora depois de celebrar a missa, um deles considerou que era adequado abençoar os carros para a viagem de volta. Ester pediu que eu fosse até o sacerdote.

Eu o fiz: “Padre, nós vamos fazer uma viagem bem longa pra [para] São Paulo. São doze horas de viagem... O senhor pode abençoar dois carros pra [para] nós? O padre retrucou: “*O carro foi abençoado? Sabe dizer?*”. Eu não sabia respondê-lo, pois os veículos não eram meus. Mesmo assim ele a realizou, “*sob condição*”, isto é, porque havia uma dúvida acerca da existência da bênção. O padre estava literalmente explicando, antes de abençoar, por que repetiria a “*consagração*”. Caso já tivesse sido feita, não substituiria a primeira. Eu indiquei os veículos de Luís e de Márcio. Nunca soube ao certo o motivo pelo qual o padre afirmou aquilo, pois as pessoas de tempos em tempos renovavam as bênções.

Robson, que observava, disse: “*Melhor se precaver*”. O clérigo abriu um livro de sacramentos e sussurrou: “*Deixa eu ver se tem uma bênção de carros aqui*”. Folheou o livro. Eu perguntei: “Tem?”. Ele respondeu afirmativamente, assim que localizou a passagem. Quando começou, com a mão esquerda o segurava o livro e com a direita “*impunha as mãos*”:

“Nossa proteção está no nome do Senhor que fez o Céu e a terra. Que o Senhor esteja convosco, que com Teu Espírito oremos. Senhor Deus, atendei às nossas preces.abençoi com a Vossa santa mão esses veículos. Fazei que os Vossos anjos os acompanhem, livrando e guardando sempre os seus passageiros de todos os perigos... Mostrais aos Vossos servos o caminho da salvação. Possam, eles, ajudados por Vossa graça e sempre atentos às boas obras, depois de todas as vicissitudes dessa vida, merecer finalmente as eternas alegrias...”

Depois pegou um aspersório e quando terminou e advertiu: “*Olhe a velocidade nas vias. Respeite as leis*”. O sacerdote se foi, mas jamais esqueci que em todas essas circunstâncias em que estive as pessoas nunca deixaram de inferir que o demônio agia sorrateiramente e que deviam esperar dele não uma ação em que ele se revelava, mas sim onde podia se manter oculto. Ricardo sempre parafraseava Santa Josefa Menéndez que, em uma de suas visões do Inferno, relatava uma conversa entre os demônios:

“Não mostremos que estamos agindo na vida das pessoas. A gente tem que se esconder de qualquer jeito. Vamos nos esconder na orelha dos livros. Vamos nos esconder de forma sutil e seduzir as pessoas com calma. Não tenhamos pressa de devorar esta alma. Vamos seduzindo aos poucos pra [para] quando a pessoa der uma brecha a gente lançar toda potência que o inferno tem pra [para] que ela caia.”

Se a sutileza é o que perfaz a ação do demônio, não nos surpreenderá, como veremos na próxima seção, a que encerra a tese, que as pessoas, ao desenhá-lo, destaquem que ele pode assumir várias formas. Se o demônio age cativando, é por meio de coisas. Outra vez mais, quero dizer que isso se dá em um mundo “aberto”.

6.7 Chegando às considerações finais: imagens do demônio em um mundo “aberto”

Ainda na Introdução, afirmei que a metaforização do Diabo incorria nas seguintes conclusões acerca dele: o demônio e/ou o mal seria um problema concernente à “ética” (Parkin, 1985, p. 3); uma “representação coletiva da pessoa como um repertório de atributos negativos” (Csordas, 1994, p. 185); uma “fantasia coletiva” (Meyer, 1999, p. 201); um “conceito” (Russell, 1994, p. 18); um “agente de desencantamento” (Mariz, 1999, p. 40); “o nexo causal de todas as problemáticas da sociedade brasileira” (Carranza, 2000, p. 188); um “esquema mental” (Versteeg & Droogers, 2008, p. 107) etc.. A meu ver, esses estudos, além de outros, acabam por opacificar a presença do demônio. A título de encerramento da tese, vou novamente em direção ao problema.

John M. Ingham (1986, pp. 105-106), por exemplo, ressalta que na região central do México o Diabo é multiforme. Tem desde chifres à aparência de um homem elegante, passando por uma tempestade ou um furacão. O autor afirma que o demônio, em suas inúmeras faces, ataca e arruína

“(...) padrões equitativos de troca e padrões positivos de reciprocidade e de redistribuição. Em resumo, ele solapa as fundações da existência camponesa e inverte o conteúdo simbólico e ritual do parentesco espiritual (...) [P]ode-se dizer que as ações do Diabo e de outros seres malignos simbolizam o comportamento ameaçador e a qualidade de outras pessoas (...) Embora igrejas e capelas, casas e campos desfrutem da proteção de cruzes, há sempre o perigo de que forças malignas escondidas possam abrir uma brecha nas defesas sobrenaturais” (Ingham, 1986, p. 103, colchetes e ênfase minhas).

Michael T. Taussig (2010 [1980]), em seu trabalho com camponeses e mineradores colombianos, não deixa de ressaltar que o “(...) diabo e o mal caracterizam a metafísica do modo de produção capitalista” (Taussig, 2010, p. 37). Em todo caso, a imagem de Deus se mantém afinada ao modo de produção camponês, o qual se oporia à proletarianização. É relevante que a renitência do Diabo confunda-se com o pacto que os camponeses realizavam para magnificar o salário por meio do incremento da produção (Taussig, 2010, p. 37). No entanto, ao revés de Taussig, eu não pensaria que se trata de uma “crença” ou de um “significado” do Diabo.

Outra vez mais, o Diabo “*pode estar em tudo*”, caso consideremos que, em tais circunstâncias, adere-se ao dinheiro. Isto faz pensar em uma passagem de uma das cartas paulinas:

“Aqueles que ambicionam tornar-se ricos caem nas armadilhas do demônio e em muitos desejos insensatos e nocivos, que precipitam os homens no abismo da ruína e da perdição. Porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro. Apossados pela cobiça, alguns se desviaram da fé e se enredaram em muitas aflições” (1 Timóteo, 6, 9-10).

Há mais a ser dito. Faço mais uma remissão à Introdução. Em seu estudo com agricultores na Amazônia Oriental, Velho não deixava de reparar que, em um episódio relativo à inauguração de um trecho da rodovia Transamazônica, o grande número de carros pretos da comitiva presidencial fez surgir “(...) a notícia no povoado de que estavam chegando vampiros à região, cuja técnica consistia em oferecer bombons às crianças para a seguir agarrá-las e chupar o seu sangue” (Velho, 2007a, pp. 108-109). Reafirmo que Velho seguiu a pista certa quando inferiu que “(...) *ele* [o mal/os vampiros] *age por intermédio dos bombons que são oferecidos às crianças*” (Velho, 2007a, p. 109, colchetes meus). Em suma, age “cativando” (2007a, p. 109), seduzindo, o que consiste em uma das formas de explicitar a “abertura”, seja das coisas, que podem conter o mal, seja das pessoas que, deixando-se seduzir, abrem uma “brecha” para o demônio.

Pode-se ir adiante e notar que a noção de “*brecha*” correlaciona-se com a noção de cativo, opondo-se à “*abertura*” e ao correlato desta: a “*libertação*”. O demônio age seduzindo, cativando ou escraviza, seduzindo. Como destaquei no início da tese, Velho sugeria que o par “*abertura-fechamento*” teria como correlato outro: “*libertação-cativo*” (2007a, p. 129). Propus, porém, que não se tratava de fechamento como

correlato de cativo, mas de fechamento (para Deus) como correspondente de “brecha” (para o demônio), esta sim a situação que leva ao cativo, à escravização.

Há, no entanto, um acréscimo a ser feito. Escapara-me na leitura do ensaio mencionado acima algo fundamental: de certo modo, o autor anteviu o argumento que venho desenvolvendo ao advertir que não se deve aplicar à libertação a “(...)” “ótica da “autonomia” (...) da realização libertária humanística como referência (...) A sugestão aqui é que (...) [se trata de] uma liberdade orientada para a abertura, para uma disponibilidade a uma relação com o transcendente” (Velho, 2007a, p. 117, colchetes meus). Faço apenas um ligeiro reparo. Se penso a questão a partir dos meus amigos, sou levado a dizer que o transcendente é o que está ou pode estar em tudo. Em síntese, se os vampiros vêm “de fora”, só podem entrar porque a suposição é que não há nada que esteja fechado, inclusive os bombons. Essa pequena passagem parece se justapor ao modo como Ester admoestava os netos para que não “*pegassem doces no dia de São Cosme e São Damião*”, pois vinham “*contaminados*”.

A consonância entre essas situações é própria da amplitude do Diabo, uma de suas qualidades. Birgit Meyer chega a demarcar tal amplitude por meio da persistência do ser maligno, ainda que a reduza a um pólo figurativo:

“Em nosso mundo contemporâneo globalizado, Satã figura sempre em contextos múltiplos (...) compreendendo a cultura popular e a publicidade, os filmes de terror e a música de estilo *heavy metal*, os livros de arte e fotografia, as exposições sobre o Diabo e o Mal, as imaginações e as alegações de satanismo, os rituais exorcistas de cristãos católicos e ortodoxos” (Meyer, 2008).

Parece que essas considerações estão em conformidade com o que tenho dito, não tanto pelos contextos múltiplos, mas sim pela renitência da popularidade do demônio em meio aos argumentos de que ele não existe mais (Meyer, 2008). Aqui mais uma vez não posso denegar a minha aliança com os meus amigos, visto que enfrentar na análise que o demônio é real tem a ver com um deslocamento no próprio conhecimento que eu tentei trazer à baila para o(a) leitor(a).

Kolakowski não se furta a apontar, entre várias interrogações, alguns aspectos fundamentais acerca das implicações da existência do demônio:

“(...) é capaz de se encarnar, de assumir aspecto humano, animal ou outra qualquer forma corpórea, e de executar vários feitos físicos (...)”? (...) é capaz de influenciar a vida humana, quer tentando e corrompendo as pessoas moralmente,

quer fazendo-lhes mal fisicamente? (...) todo o universo material está em seu poder?” (Kolakowski, 1987, p. 243).

O argumento do autor indica que o Diabo tem “três faces”: “(...) a horrível, a grotesca e a trágica” (Kolakowski, 1987, p. 259). As diferenças entre as faces são, segundo ele, um resultado de mudanças temporais. A primeira, a “horrível”, é a que proliferou nas igrejas católicas e protestantes. É o demônio retratado na pintura, na escultura, descrito nos “(...) sermões e tratados demonológicos” (Kolakowski, 1987, p. 259). É o demônio coxo e medonho. A segunda, a “grotesca”, não é a do demônio que aterroriza, mas que é um ser “estúpido e desajeitado” (Kolakowski, 1987, p. 260), frequentemente malsucedido em suas ações. A terceira, a “trágica”, é uma face “literária”, do Diabo que, apesar da sua sabedoria, mesmo quando derrotado não se rende a Deus. Prefere sofrer. Kolakowski toma de empréstimo o Diabo do poema épico *Paraíso Perdido*, de John Milton. Repara ainda que na primeira e terceira faces a “[i]nteligência e capacidades extraordinárias são, via de regra, características do Diabo (...)” (Kolakowski, 1987, p. 260, colchetes meus).

No primeiro capítulo, disse que meus amigos sempre assinalavam que a forma do ataque e a nomeação de um demônio são imprevisíveis. Apontei também que isso redundava em um obstáculo etnográfico para tecer considerações mais minuciosas acerca do demônio. Há, conforme salientei acima, quando das “*missas de cura e libertação*”, assim como em outras situações, uma resistência a tomar qualquer manifestação enquanto algo que venha do “*Inimigo*”. Não por acaso, as pessoas falam que pode ser um “*surto*” relativo ao próprio “*humano da pessoa*”. Esses(as) católicos(as) raramente nomeiam os seres malignos. Como bem dizia César, ainda no primeiro capítulo:

“A gente não sabe o nome dos demônios, só um exorcista na hora do exorcismo pode falar pro [para o] demônio dizer o nome dele, mas não é o nome dele [vo]cê chegar e falar: ‘Esse demônio [se] chama Alcoolismo’. Não é que ele é um demônio alcóolatra. É que ele vê que é um erro que a pessoa é mais fácil de cair. Aí ele vai lá e leva àquele [“erro”] que tem mais tendência [“de cair”]”.

Uma cilada, caso ocorra, é uma “*maquinação do Inimigo*”. Ele “*dá a tentação*”, de modo a uni-la à vontade, ao livre-arbítrio. Esta juntura pode obscurecer o “*discernimento*” porque ele deixa oculto que aquilo é uma tentação. Ricardo geralmente dizia: “Ele deixa como se fosse um pensamento pra [para] não mostrar, porque se ele

vier com tudo pra [para] tentar um cristão, facilmente ele vai saber que aquilo é uma tentação. Ele vai procurar os meios pra [para] rezar, e aí o Diabo não vai ter êxito. Ele vai devagarzinho". A "precaução", como modo de desagregar aquela junção, é também uma das implicações do "discernimento", de uma pessoa vinculada a ou "aberta para Deus". A "brecha" para o Diabo desagrega, por seu turno, a "comunhão" com a divindade. Se meus amigos não desejavam falar minuciosamente do demônio, restou-me uma estratégia menos óbvia. Pedi que eles o desenhassem e escrevessem uma breve sentença relativa a ele.

Na verdade, eu estava intrigado pelo volume de maneiras pelas quais o demônio atacava. Essa era, a meu ver, a questão-chave que afastava uma preocupação estrita com funções e nomes de demônios, pois ele poderia estar em doces, comidas, roupas, carros, ofensas, canetas, revistas, água etc.. Muitos se negaram a desenhar. Apenas adultos podiam fazê-lo. Não há lugar aqui para colocar todos os desenhos, que somam um total de trinta e cinco. Eles foram feitos no final de 2015 em um Retiro da Missão. Exponho apenas alguns deles, feitos inclusive por pessoas que apareceram frequentemente na tese.

Desenhos do demônio

Bento

O demônio disfarça em um objeto que você mais gosta para poder se aproximar de você. Objeto – animal pessoas – já que ele se transforma, não tem valor algum (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Martinho

Fique esperto pois o demônio sabe todas as suas fraquezas, ora e vigia sempre p/ [para] não cair em tentação (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Mateus

CID [Classificação Internacional das doenças] 10 – F 44.3 [Estados de transe e possessão]: Perda da consciência da identidade pessoal com preservação perfeita da consciência do ambiente. O demônio é o enganador e pai da mentira. É na perda da fé em Jesus e na busca desenfreada de se encontrar em outras religiões que ele encontra abertura p/ [para] entrar (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Ricardo

*“O príncipe deste mundo é o demônio! Orgulho, soberba, poder, falsidade, avareza, luxúria”
(Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).*

Marta

O nosso inimigo, o capeta está muito no nosso convívio. Nos manda mensagens de amor. O ódio é enganar a todos (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Lourdes

Bobão (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Ester

O demônio é um verme que por sua desobediência perdeu o Céu (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Andreína²⁸¹

Ele se faz de bom, ele aproveita a sua fraqueza e pior conhece e aí tira você de Deus com uma facilidade se você não for esperto ele te leva pro [para o] inferno. Casa, dinheiro, coisas, beleza, poder. Tudo isso ele te dá mas o inferno será com ele. Cuidado (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Felipe²⁸²

Ele está entre nós! Orai a todo tempo (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

²⁸¹ Andreína acabara de entrar na vida celibatária. Antes, dividia a vida entre serviços de costura e o cuidado dos sobrinhos. Tinha quarenta e quatro anos.

²⁸² Felipe tinha vinte e um anos. Ingressou na vida celibatária em 2015. Era dançarino de rua.

Délcio²⁸³

O demônio tem várias formas. Ele se fez horrível na sua aparência, distorcendo a criação de Deus (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Quando propus às pessoas que desenhassem, não foram poucas as que me disseram para abençoar o bloco. Por um lapso, acabei não fazendo isso. Em todo caso, desenhar o demônio muitas vezes não foi acompanhado de contornos óbvios. As pessoas preferiam escrever e em muitos casos enfatizaram as qualidades de metamorfose do “*Inimigo*”; outros deixaram a folha em branco. Os desenhos mereceriam uma atenção mais detida, no entanto isso vai além do escopo do trabalho. O breve comentário que faço a respeito dos mesmos é que, de imediato, eles deixam entrever a qualidade da ação demoníaca. Esta, por assim dizer, consiste em algo que se define pela sua irredutibilidade, pois está no convívio, entre etc..

Luís sempre dizia que o demônio conseguia passar pelo redil porque se disfarçava de ovelha ou imitava a “*voz do pastor*”. A discussão acima introduziu na tese algo que precisava ser explicitado com mais vagar. A todo momento, me reportei à “*abertura para Deus*” e à “*brecha*” para o demônio. Faltava reiterar que ambas se desdobram em um mundo cuja principal característica é a “*abertura*”, o que torna o “*discernimento*” fundamental, visto que uma palavra, um presente, uma “*visão*” podem vir de Deus, do Diabo ou do “*humano da pessoa*”.

²⁸³ Délcio, à época, tinha vinte e oito anos. Era um missionário solteiro, cuja profissão era cuidador de idosos.

Meus amigos estão mais preocupados em “discernir”, “distinguir”, do que em “dividir” ou “misturar”. “Discernir” quem é o velho (São Pio) que se senta ao lado de Ester no ônibus, mas os nórias também veem; se a “*inspiração*” a caminho da Igreja não vem do demônio; que a paternidade espiritual é um vínculo sagrado dado por Deus; se uma “*visão*” não é uma armadilha do demônio; e, ainda, se alguma coisa ofertada não está contaminada. O mundo, por ser “aberto”, não prescinde de uma forma de conhecimento comungatória, da aliança com Deus, o que suscita represálias violentas do maligno, que pode “*estar em tudo*”. Para viver em tal mundo, é preciso “caminhar”, “falar”, “enxergar junto com” e “a partir de” Deus, pois não há nada que não seja o resultado do que já está relacionado.

Agora, volto-me às duas “indagações²⁸⁴” da minha orientadora apresentadas na Introdução. Depois de todas essas páginas, acrescento às respostas que já dei anteriormente o que segue: as questões teóricas que se colocam quando se convive com pessoas que vivem em um mundo onde o mal [pode] estar em tudo devem abdicar de imediato de qualquer possibilidade de manter a capacidade de diferir sob controle. Não por acaso, meus esforços malograram sempre que negligencieei, ao estudar a “*libertação*”, algo decisivo: o fato de que as pessoas jamais “falariam do” demônio partindo de enunciados apofânticos, ou seja, passíveis de serem verdadeiros ou falsos. Ao contrário, remetiam-se ao demônio salientando a sua realidade.

Essa maneira de enunciar realçava a necessidade de escapar da possibilidade de “falar junto com” e a “a partir do” demônio. Desse modo, na vida dos meus amigos, a “*libertação*” é, sem pestanejar, um conhecimento que se faz “junto com” e “a partir de Deus” nos modos de falar, no parentesco humano, na cura de mal-estares diversos, nas formas de se relacionar com outras pessoas por meio da caridade e na inevitabilidade da proliferação de intenções desconhecidas nos objetos que fazem parte do dia-a-dia. Ao fim e ao cabo, as melhores questões teóricas devem ser desenvolvidas partindo desse conhecimento. Isto não tem a ver com abrir mão do “nosso” conhecimento: trata-se antes de explicitar o compromisso do qual jamais abri mão, ao longo da tese, com essas pessoas a quem eu devo muito.

Qualquer controle conceitual que eu almejasse deter em relação à vida dessas pessoas ofuscaria desde sempre que “*libertar*” não é se afastar, se separar, se emancipar,

²⁸⁴ As perguntas são as seguintes: O que é viver em um mundo em que o mal [o demônio] [pode] estar em tudo? Quais são as questões teóricas que se colocam quando se convive de modo prolongado com pessoas que vivem em um mundo como esse?

mas se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. Descrever, nesta situação etnográfica, não é se ausentar, se privilegiar do sobrevoo, da vista do pássaro, “falar sobre ou de”. É uma questão de se aliar cada vez mais fortemente com essas pessoas e retirar disso as implicações que se sucederam ao longo de um trabalho que tentou “falar junto com” e “a partir das” qualidades de um modo de conhecimento.

Na proliferação deste conhecimento, a pessoa “vê”, “discerne”, se “abre”, contudo é nessa “abertura” que se revela que Deus “*está em tudo*”, ou seja, que sempre esteve lá, em um mundo desde sempre “aberto”. Não surpreende que “*a libertação envolv[a] tudo*”. Francisco, ainda no primeiro capítulo, concordava que podia haver “libertação na cura interior”; “libertação na libertação de demônios”; “libertação na cura de uma maldição”; “libertação na cura de um trauma”; “libertação na Pastoral de Rua”; “libertação no celibato”. É possível se deparar com Deus das maneiras mais imprevisíveis, pois só Ele “sabe”. O mundo é “aberto” porque a divindade pode estar no “irmão”, quando é reconhecido como Pai; nas “visões” que se tem porque apenas Ele “mostra”; no carisma que permite buscá-Lo nos pobres e nas coisas que, por serem “abertas”, tal como os humanos, podem conter as suas intenções, as suas bênçãos. No mesmo movimento é que o demônio busca minar a “abertura”, criando uma “brecha”, podendo, assim, “*estar em quase tudo*”. O desfecho da tese, eu sugiro, não veda ou fecha o que quer que seja, e tampouco poderia ousar fazê-lo, pois não há nada que possa estar “fechado”.

Referências Bibliográficas:

ABREU, Maria José A. de. 2012. "The FedEx saints: patrons of mobility and speed in a neoliberal city". In: HOUTMAN, Dick & MEYER, Birgit (eds.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, pp. 321-335.

AGNOLIN, Adone. 2008. "O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação". *Projeto História*, n. 37: 13-39.

AGUILAR, Luciana F. de. 2006. *Rejeição e adaptação ao mundo: o caso da comunidade católica Shalom*. Dissertação de Mestrado, Brasília/DF, UNB.

ALVES, Paulo C.. 2006. "A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica". *Cadernos de Saúde Pública*, 22 (8): 1547-1554.

APPADURAI, Arjun. 2008 [1986]. "Introdução: mercadorias e política do valor". In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Editora da UFF, pp. 15-88.

ARDENER, Edwin, 1985. "Social Anthropology and the decline of modernism". In: OVERING, Joanna (ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock Publications, pp. 47-70.

ASAD, Talal. 1988. "Towards a genealogy of the concept of ritual." In: JAMES, Wendy & JOHNSON, Douglas H. (eds). *Vernacular Christianity: essays in the social anthropology of religion presented to Godfrey Lienhardt*. New York: Lilian Barber Press, pp. 73-87.

_____. 1996. "Comments on conversion". In: VAN DER VEER, Peter (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York & London: Routledge, pp. 263-273.

_____. 2003a. "Introduction: thinking about secularism". In: ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 1-17.

_____. 2003b [1999]. "Secularism, nation-state, religion". In: ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 181-201.

_____. 2003c [2000]. "What might an anthropology of secularism look like?". In: ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 21-66.

_____. 2006. "Responses". In: SCOTT, David & HIRSCHKIND, Charles (eds.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 206-241.

_____. 2010 [1993]. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. *Cadernos de Campo*, 19: 263-284.

AUSTIN, John L.. 1990 [1962]. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas.

BATESON, Gregory. 1990 [1987]. “Os homens são como a planta: a metáfora e o universo do processo mental”. In: THOMPSON, Willian Irwin (org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, pp. 35-43.

_____. 1996 [1972] *Metadiálogos*. Lisboa: Gradiva.

_____. 2000 [1972]. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2008 [1958]. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BATESON, Gregory & Bateson, Mary Catherine. 1994 [1987]. *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa Editorial.

BENVENISTE, Émile. 1969. “L’homme libre”. In: BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, pp. 321-333.

BIALECKI, Jon. 2011. “Quiet deliverances”. In: LINDHARDT, Martin (ed.). *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 249-276.

_____. 2014. “Does God exist in methodological atheism? On Tanya Luhrmann’s *When God Talks Back* and Bruno Latour”. *Anthropology of Consciousness*, 25 (1): 32–52.

BOYER, Pascal. 2001. “Cultural inheritance tracks and cognitive predispositions: the example of religious concepts”. In: WHITEHOUSE, Harvey (ed.). *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford/New York: Berg, pp. 57-89.

BONFIM, Evandro. 2012. *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, UFRJ.

CAMPOS, Roberta Bivar C.. 2003. “Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte”. *Revista de Antropologia*, 46 (1): 211-250.

CANNELL, Fenella. 2005. “The Christianity of Anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11 (2): 335-356.

_____. 2006. “The Anthropology of Christianity”. In: CANNELL, Fenella (ed.). *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press, pp. 1-50.

_____. 2007. "How does ritual matter?". In: ASTUTI, Rita; PARRY, Jonathan & STAFFORD, Charles (eds.). *Questions of Anthropology*. London School of Economics monographs on social anthropology, 76. Oxford: Berg, pp. 105-136.

_____. 2013. "The re-enchantment of kinship". In: CANNELL, Fenella & MCKINNON, Susan (eds.). *Vital relations: modernity and the persistent life of kinship*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, pp. 217-240.

CARRANZA, Brenda. 2000. *Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências*. Aparecida, SP: Editora Santuário.

CARRANZA, Brenda & MARIZ, Cecília L. . 2009. "Novas comunidades católicas: por que crescem?". In: CARRANZA, Brenda; CAMURÇA, Marcelo & MARIZ, Cecília L.. (orgs.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, pp. 139-170.

CARSTEN, Janet. 2000. "Introduction: cultures of relatedness". In: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-36.

_____. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2014. "Entrevista com Janet Carsten". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (2): 147-159.

CASAJUS, Dominique. 2008 [1984]. "L'énigme de la troisième personne". In: GALEY, Jean-Claude (ed.) *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 1-13, em <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00257232/document>> (consultado em 1/10/2015).

CASSIN, Barbara. 2010. "A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem". *Revista Letras*, 82: 11-46.

CLIFFORD, James. 1986. "Introduction: partial truths". CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-26.

_____. 1998 [1988]. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

COLEMAN, Simon. 2004. "The charismatic gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 10: 421-442.

CORTÊS, Mariana. 2014. "O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento", *Religião e Sociedade*, 34 (2): 184-209.

COSTA, Ypuan Garcia. 2006 *Jamais Fomos Representacionalistas*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ.

CSORDAS, Thomas J.. 1990. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18 (1): 5-47.

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

_____. 1997. *Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2004. "Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion". *Current Anthropology*, 45, (2): 163-185.

_____. 2011. "Ritualization of life". In: LINDHARDT, Martin (ed.). *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 129-151.

DELANEY, Carol. 1996. "The meaning of paternity and the virgin birth debate". *Man* (N.S.), 21 (3): 494-513.

DESCOLA, Philippe. 2007. "À propos de Par-delà nature et culture". *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, 12: 231-252.

DESJARLAIS, Robert R.. 1992. *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DILLEY, Roy. 1999. "Introduction: the problem of context". In: DILLEY, Roy (ed.). *The problem of context*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 1-46.

DUARTE, Luiz F. D.. 2006. "Ethos privado e modernidade: os desafios das religiões entre indivíduo, família e congregação: In: DUARTE, Luiz F. D.; HEILBORN, Maria L.; LINS DE BARROS, Myriam & PEIXOTO, Clara (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 51-87.

DUARTE, Luiz F. D.. & GOMES, Edlaine de Campos. 2008. "Casa e família nas classes populares". In: DUARTE, Luiz F. D.. & GOMES, Edlaine de Campos G.. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 161-190.

DULLO, Eduardo. 2014. "Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29 (85): 49-61.

DUMONT, Louis. 1992 [1966]. "Introdução". In: DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, pp. 49-67.

EDWARDS, Jeanette & STRATHERN, Marilyn. 2000. "Including our own". In: CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149-166.

ENGELKE, Matthew. 2005. "Sticky subjects, sticky objects: the substance of African Christian healing". In: MILLER, Daniel. (ed.) *Materiality*. Durham: Duke University Press, pp. 118-139.

_____. 2007. *A problem of presence: beyond scripture in an African church*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2012. "Material religion". In: ORSI, Robert A. (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press, pp. 209-229.

ESPÍRITO SANTO, Diana. 2015. "Liquid sight, thing-like words, and the precipitation of knowledge substances in Cuban espiritismo". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21 (3): 579-596.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.. 1962 [1961]. "Anthropology and history". In: EVANS-PRITCHARD, Edward E.. *Essays in social anthropology*. London: Faber and Faber, pp. 45-65.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1989. "Unbewitching as therapy". *American Ethnologist*, 16 (1): 40-56.

_____. 1990. "Être affecté". *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, (8): 3-9.

FORTES, Meyer. 1974 [1958]. "O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico", *Cadernos de Antropologia*, 6. Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 1-32.

FRANKENBERG, Ronald. 1980. "Medical Anthropology and development: a theoretical perspective". *Social Science and Medicine*, 14B (4): 197-207.

GARCIA, Ypuan. 2014a. "A "libertação de demônios" como cotidianidade: esboço de um estudo etnográfico". *Periferia. Revista de Investigación y Formación en Antropologia*, 19 (1): 4-27.

_____. 2014b. "Pessoa, tempo e conduta em Bali", ou como se "fabricam" os nativos", *Revista de Antropologia*, 57 (2): 291-327.

_____. 2014c. "'Deus sabe por que a gente consegue falar pra uns; e pra outros, não': trabalho de campo e precaução em uma comunidade católica". In: *Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar*, vol. 1, pp. 121-136, em <http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-semin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.121-136.pdf> (consultado em 2/11/2015).

GARRIOT, William & O'NEILL, Kevin Lewis. 2008. "Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity". *Anthropological Theory*, 8 (4): 381-398.

GEERTZ, Clifford. 1989 [1973]. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: An Anthropological Theory*. Oxford: University Press.

GOLDMAN, Marcio. 2006. "Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica". *Etnográfica*, 10 (1): 161-173.

_____. 2014. "Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)". *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1): 7-24.

GOOD, Byron J.. 1994. "The narrative representation of illness". In: GOOD, Byron J.. *Medicine, Rationality and Experience*. New York: Cambridge University Press, pp. 135-165.

GUEDES, Simoni L.. 1998. "Redes de parentesco e consideração entre trabalhadores urbanos: tecendo relações a partir de quintais". *Cadernos do CRH*, (29): 189-208.

GUEDES, Simoni L. & LIMA, Michele da Silva. 2006. "Casa, família nuclear e redes sociais em bairros de trabalhadores". In: LINS DE BARROS, Myriam (org.). *Família e gerações*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 131-163.

HANGANU, Gabriel. 2010. "Eastern Christians and religious objects: personal and material biographies entangled". In: HANN, Chris & GOLTZ, Hermann (eds.). *Eastern Christians in anthropological perspective*. Berkeley: University of California Press, pp. 33-55.

HARDING, Susan. 1987. "Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion". *American Ethnologist*, 14 (1): 167-181.

_____. 1991. "Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other", *Social Research*, 58 (2): 373-393.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. 2007. "Introduction: thinking through things". In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. (eds.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London and New York: Routledge, pp. 1-31.

HOBART, Mark. 1999. "As they like it: overinterpretation and hyporeality in Bali". In: DILLEY, Roy (ed.). *The problem of context*. New York and Oxford: Berghahn Books, pp. 1-46.

HOLBRAAD, Martin. 2003. "Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana". *Mana*, 9 (2): 39-77.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The politics of ontology: anthropological positions". *Cultural Anthropology*, em <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (consultado em 1/02/2016).

HOUTMAN, Dick & MEYER, Birgit. 2012. "Introduction: Material religion – how things matter". In: HOUTMAN, Dick & MEYER, Birgit (eds.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, pp. 1-23.

INGHAM, John M.. 1986. *Mary, Michael, and Lucifer: folk Catholicism in central Mexico*. Austin: University of Texas Press.

INGOLD, Tim. 1993. "The art of translation in a continuous world". In: PÁLSSON, Gísli (ed.). *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford/Providence: Berg, pp. 210-230.

_____. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

_____. 2001. "From transmission of representations to the education of attention". In: WHITEHOUSE, Harvey (ed.). *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford/New York: Berg, pp. 113-153.

_____. 2006. "Rethinking the animate, re-animating thought". *Ethnos*, (71) 1: 9–20.

_____. 2008. "Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world". *Environment and Planning A*, 40, (8): 1796-1810.

_____. 2011a [2007]. "Materials against materiality". In: INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge, pp. 19-32.

_____. 2011b [2009]. "Against space: place, movement, knowledge". In: INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge, pp. 145-155.

_____. 2012 [2010]. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44.

JACINTO, Pierina Angélica S.. 2010. *Pobreza e alianças: análise das relações entre uma comunidade de vida e aliança no Espírito Santo e a cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP.

JONES, Andrew. 2002. "From the perception of archaeology to the anthropology of perception: an interview with Tim Ingold". *Journal of Social Archaeology*, 3 (1): 5-22.

KATZ, Jack & CSORDAS, Thomas J.. 2003. "Phenomenological ethnography in sociology and anthropology". *Ethnography*, 4 (3): 275-288.

KEANE, Webb. 1997. "Religious language". *Annual Review of Anthropology*, 26: 47-71.

_____. 2007. *Christian Moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2008. “The evidence of the senses and the materiality of religion”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 14 (1): 110-127.

_____. 2013. “Secularism as a moral narrative of modernity”. *Transit: Europäische Revue*, 43, pp. 159-170,

KIRSCH, Thomas G.. 2014. “Intangible motion: notes on the morphology and mobility of the Holy Spirit”. In: BLANES, Ruy L. & ESPÍRITO SANTO, Diana (eds.). *The social life of spirits*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 33-51.

KLEINMAN, Arthur. 1983. “Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems”. *Social Science and Medicine*, 12: 85-93.

KOLAKOWSKI, Leszek. 1987. “Diabo”. In: *Enciclopédia Einaudi*, n. 12. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 243-265.

_____. 1990 [1987]. “A política e o diabo”. *Revista USP*, 6: 29-38.

LAIDLAW, James. 2000. “A free gift makes no friends”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (4): 617–634.

LANGDON, Esther J.. 1994. “Breve histórico da antropologia de saúde”. In: *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na UFSC.

LANGDON, Esther J.. & FOLLÉR, Maj-Lis. 2012. “Anthropology of health in Brazil: a border discourse”. *Medical Anthropology. Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 31 (1): 4-28.

LATOUR, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. 2000 [1987]. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP.

_____. 2000. “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”. In: MICOUD, André & PERONI, Michel (eds.). *Ce que nous relie*. La Tour d’Argues: Editions de l’Aube, pp. 1-17, em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/76-FAKTURA-FR.pdf>> (consultado em 10/10/2015).

_____. 2001 [1999]. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: EDUSC.

_____. 2002 [1996]. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC.

_____. 2004. ““Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana*, 10 (2): 349-375.

- _____. 2010 [2002]. "Preface to the English edition". In: LATOUR, Bruno. *The making of law: an ethnography of the Conseil d'État*. Cambridge: Polity Press, pp. vi-xii.
- LEACH, Edmund R.. 1983 [1967]. "Nascimento virgem". In: DA MATTA, Roberto (org.). *Edmund R. Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, pp. 116-138.
- LE GOFF, Jacques. 2001 [1999]. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986 [1983]. "A família". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, pp. 69-98.
- _____. 2008a [1945]. "A análise estrutural em linguística e antropologia". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 43-65.
- _____. 2008b [1949]. "A eficácia simbólica". In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 201-220.
- _____. 2008c [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus.
- LIEBAN, Richard W. 1977. "The field of medical anthropology". In: LANDY, David (ed.). *Culture, medicine and disease*. New York: MacMillan, pp. 13-31.
- LIMA, Tânia S.. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (40): 43-52.
- LINDHARDT, Martin. 2011. "Introduction". In: LINDHARDT, Martin (ed.). *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 1-48.
- LUHRMANN, Tanya M.. 2004. "Metakinesis: how God becomes intimate in contemporary US Christianity". *American Anthropologist*, 106 (3): pp. 518-528.
- _____. 2005. "The art of hearing God: absorption, dissociation and contemporary American spirituality". *Spiritus: a Journal of Christian Spirituality*, 5 (2): 133-157.
- MAFRA, Clara. 2000. "Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses". *Mana*, 6 (1): 57-86.
- _____. 2012. "Como o Espírito Santo educa a atenção?". In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura & STEIL, Carlos A. (orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, pp. 15-29.
- _____. 2014 [2011]. "Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã". *Religião e Sociedade*, 34 (1): 173-192.
- MARCELIN, Louis H.. 1999. "A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano". *Mana*, 5 (2): 31-60.

MARIZ, Cecília L.. 1999. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47 (1): 33-48.

_____. 2006. "Comunidades de Vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?". In: DUARTE, Luiz F. D.; HEILBORN, Maria L.; LINS DE BARROS, Myriam & PEIXOTO, Clara (orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 263-286.

MAUÉS, Raymundo H.. 2002. "Mudando de vida: a 'conversão' ao pentecostalismo católico". *Religião e Sociedade*, 22 (2): 37-64.

_____. 2004. "A Renovação Carismática e a 'cura' de um espaço comunitário". *Revista Antropológicas*, 15 (1): 79-98.

MAUÉS, Raymundo H.; SANTOS, Kátia B.; SANTOS, Marinéia S. C.. 2002. "Em busca de cura: ministros e 'doentes' na Renovação Carismática Católica". *Revista Antropológicas*, 13 (1): 131-154.

MAUSS, Marcel. 2003 [1925]. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 185-314.

MAYBLIN, Maya. 2013. "The way blood flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil". In: CARSTEN, Janet (ed.). *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 42-55.

MCCALLUM, Cecilia & BUSTAMANTE, Vania. 2012. "Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia". *Etnográfica*, 16 (2): 221-246.

MEILLASSOUX, Claude. 1995 [1986]. "Parentes e estranhos". In: MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 19-31.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999 [1945]. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

MEYER, Birgit. 1999. *Translating the Devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton: African World Press.

_____. 2008. "Le Diable". *Terrain*, nº. 50, em <<http://terrain.revues.org/8693>> (consultado em janeiro de 2013).

_____. 2011. "Mediating absence – effecting spiritual presence. Pictures and the Christian imagination". *Social Research: An International Quarterly*, 78 (4): 1029-1056.

MONTERO, Paula. 2009. "Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade". *Novos Estudos do CEBRAP*, (84): 199-213.

NOGUEIRA, Carlos R. F.. 1987. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Editora Ática.

OLIVEIRA, Eliane M. de. 2008. *Sinfonia inacabada: segredo, imaginação e a comunidade de vida Canção Nova*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, UFRRJ.

PARKIN, David. 1985. "Introduction". In: PARKIN, David (ed.). *The Anthropology of evil*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-25.

PARRY, Jonathan. 1986. "The Gift, the Indian Gift and the "Indian" Gift". *Man* (N.S.), 21 (3): 453-473.

PELS, Peter. 2012 [2008]. "The modern fear of matter: reflections on the protestantism of Victorian science". In: HOUTMAN, Dick & MEYER, Birgit (eds.). *Things: the religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, pp. 27-39.

PEREIRA, Edílson S.. 2008. *O Espírito da comunidade: passagens entre o mundo e o sagrado na Canção Nova*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ.

PEREIRA, Luzimar P.. 2012. "As vicissitudes da fama: os dons divinos e os pactos demoníacos entre os tocadores de viola de dez cordas do norte e noroeste mineiro". *Revista de Antropologia*, 55 (2): 1048-1083.

PINTO, Flávia Slompo. 2012. *A loucura da cruz: sobre corpos e palavras na Toca de Assis*. Dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP.

PORTELLA, Rodrigo. 2009. *Em busca do Dossel Sagrado: a Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. Tese de Doutorado, Juiz de Fora, UFJF.

POTTAGE, Alain. 2004. "Introduction: the fabrication of persons and things". In: POTTAGE, Alain & MUNDY, Martha (eds.). *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 1-39.

PRANDI, Reginaldo. 1997. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp & Fapesp.

ROBBINS, Joel. 2003. "What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity". *Religion*, 33 (3): 191-199.

_____. 2007. "Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, 48 (1): 5-38.

_____. 2011. "Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo". *Religião e Sociedade*, 31 (1): 11-31.

RUSSELL, Jeffrey Burton. 1994 [1988]. *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.

SAHLINS, Marshall. 2004 [1996]. “A tristeza da doçura ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental” In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, pp. 563-617.

SALES, Lilian M. P. 2003. “*Ou quente, ou frio, senão vomitar-te-ei*”: um estudo das práticas rituais da Renovação Carismática Católica. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP.

SANCHIS, Pierre. 2001. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 9-58.

SCHNEIDER, David M.. 1968. *American kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.

_____. 1995. *Schneider on Schneider: the conversion of the Jews and other anthropological stories. David M. Schneider as told to Richard Handler. Edited, Transcribed, and with an Introduction by Richard Handler*. Durham and London: Duke University Press.

SCOTT, Michael W.. 2014. “Anthropological Cosmochemistry”. *Anthropology of this Century*, 11, em <http://aotcpres.com/articles/anthropological-cosmochemistry/> (consultado em 3/11/2015).

STEIL, Carlos Alberto. 2004. “Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)”. *Religião e Sociedade*, 24 (1): 11-36.

_____. 2006. “Os demônios geracionais. A herança dos antepassados na determinação das escolhas e das trajetórias pessoais”. In: DUARTE, Luiz F. D.; HEILBORN, Maria L.; LINS DE BARROS, Myriam & PEIXOTO, Clara (orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 219-239.

STEWART, Charles. 2001. “Secularism as an impediment to anthropological research”. *Social Anthropology*, 9 (3): 325–328.

STRATHERN, Marilyn. 1980. “No nature, no culture: the Hagen Case”. In: MACCORMACK, Carol & STRATHERN, Marilyn (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 174-222.

_____. 1992a. “Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world”. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge, pp. 74-104.

_____. 1992b. “Analogies for a plural culture”. In: STRATHERN, Marilyn. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 47-87.

_____. 1992c [1989]. "Between a melanesianist and a feminist". In: STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new technologies*, Manchester, Manchester University Press, 64-89

_____. 1995. "Necessidades de pais e necessidade de mães". *Estudos Feministas*, 3 (2): 303-329.

_____. 1999. "No limite de uma certa linguagem". *Mana*, 5 (2): 157-175.

_____. 2006 [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Ed. Unicamp.

_____. 2011 [1991]. "What is a parent?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): 245-278.

_____. 2013 [1990]. "Artifacts of history: events and the interpretation of images". In: STRATHERN, Marilyn. *Learning to see in Melanesia. Masterclass Series 2*. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory, pp. 157-178.

_____. 2014a [1987]. "Os limites da autoantropologia". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 133-157.

_____. 2014b [1995]. "A relação: acerca da complexidade e da escala". In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 263-294.

_____. 2015 [2005] "A ciência implícita". In: STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 69-104.

TAUSSIG, Michael. 2010 [1980]. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo. Ed. UNESP.

TURNER, Victor W. 1974 [1969]. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.

URÍA, Sitna Quiroz. 2013. *Ruptures and continuities in kinship among Pentecostal Christians in the South-East of the Republic of Benin*. PhD Thesis, London, LSE.

VAN DOORN-HARDER, Nelly & MINNEMA, Lourens. 2008. "The problem of defining evil". In: VAN DOORN-HARDER, Nelly & MINNEMA, Lourens (eds.). *Coping with evil in religion and culture: case studies*. Amsterdam & New York: Rodopi, pp. 1-5.

VELHO, Otávio. 2005. "Comentários sobre um texto de Bruno Latour". *Mana*, 11(1): 297-310.

_____. "O cativo da Besta-Fera". 2007a [1987]. In: VELHO, Otávio. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks, pp. 103-133.

_____. 2007b [2002]. “Mudanças epistemológicas e os estudos da religião”. In: VELHO, Otávio. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks, pp. 372-338.

_____. 2007c [2003]. “A persistência do cristianismo e a dos antropólogos”. In: VELHO, Otávio. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks, pp. 339-356.

_____. 2007d. “*Epistrophê*: do duplo vínculo às antinomias e de volta”. *Rever – Revista de Estudos da Religião* (7): 123-144.

_____. 2013. “Papo de aposentado”. *Mana*, 19 (2): 371-384.

VENKATESAN, Soumya. 2011. “The social life of “free” gift”. *American Ethnologist*, 38 (1): 47–57.

VERSTEEG, Peter & DROOGERS, André. 2008. “A schema repertoire approach to exorcism: two case studies of spiritual warfare”. In: VAN DOORN-HARDER, Nelly & MINNEMA, Lourens (eds.). *Coping with evil in religion and culture: case studies*. Amsterdam & New York: Rodopi, pp. 105-124.

VEYNE, Paul. 1976 [1974]. “A história conceitual”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs.). *História. Novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 64-88.

_____. 1996. “L’interpretation et l’interprète. À propos des choses de la religion”. *Enquête*, (3): 241-272.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “Xamanismo e sacrifício”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 458-472.

_____. 2003. *And*. After-dinner speech given at “Anthropology and Science”, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 2003, em
<<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>> (consultado em 2/10/2015).

WAGNER, Roy. 1986. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WEBER, Max. 1987 [1904]. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

WEBSTER, Joseph. 2013. “The immanence of transcendence: God and the Devil on the Aberdeenshire Coast”. *Ethnos*, 78 (3): 380-402.

WOORTMAN, Klaas. 1982. “Casa e Família Operária”. *Anuário Antropológico*, 80: 119-150.

Documentos:

Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. 1994. São Paulo: Edições Paulinas.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE BISPOS DO BRASIL. 2009. *Subsídios Doutrinais – 03. Igreja Particular, Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades*. Brasília: Edições CNBB.

Bíblia Sagrada Ave Maria: edição de estudos. 2011. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1^o Edição.

ANEXOS

Anexo 1

Oração de São Miguel Arcanjo

“São Miguel Arcanjo protegei-nos no combate, sede nosso refúgio contra as maldades e ciladas do demônio. Ordene-lhe Deus instantemente vos pedimos, e vós príncipe da milícia celeste, pela virtude Divina, precipitai no inferno a Satanás e a todos os espíritos malignos, que andam pelo mundo para perderem as almas, assim seja! Amém”.

Anexo 2

“Consagração à Nossa Senhora de Guadalupe”

“Ó Virgem Maria Santíssima, Nossa Senhora de Guadalupe, Mãe do verdadeiro Deus por quem se vive, que é o Santíssimo Sacramento. Eu [pronuncia-se o nome completo] hoje consagro a vós inteiramente, consciente e livremente, tudo que sou e tudo que tenho. Te consagro minha inteligência, memória, entendimento, decisões, pensamentos, palavras, ações, obras, orações, penitências, sofrimentos, alegrias, meu corpo e minha alma, por todos os dias de minha vida, e a vós entrego também o momento da minha morte. Consagro a vós, Virgem Maria, toda a minha família, minha casa, trabalho, estudos, dificuldades, necessidades espirituais e materiais, e a vós entrego também o governo de minha casa. Livrai-nos, Mãe de Deus, de Satanás e de todas as suas maquinações, livrai-nos também, Virgem Maria, eu e toda minha casa, de todo “espírito” de vício, drogas, alcoolismo, adultério, pedofilia, homossexualismo, maldições, prostituição, maledicência, miséria, mentira, avareza, soberba, orgulho, falta de perdão, violência, desgraças, acidentes e de todo mal. E sendo vosso “escravo de amor” Virgem de Guadalupe, peço hoje a graça de amar o Senhor Jesus, acima de tudo e de todos e que em minha vida, faça-se a vontade de Deus por meio de vosso Coração Imaculado. Amém”.

Anexo 3

A formação na comunidade e os seus “*estados de vida*”

“*Leigos Celibatários*”

Formação Espiritual²⁸⁵ – Leigos Celibatários	Período de Tempo	Vestes Masculinas	Vestes Femininas
1º Aspirantado: Os carismas da comunidade	6 meses, depois de 3 meses a 1 ano fazendo a experiência vocacional.	Fazer uso do sinal do TAU ²⁸⁶ , camiseta e calça marrom.	Fazer uso do sinal do TAU, camiseta e saia longa marrom.
2º Postulantado: A importância da Santa Missa, dogmas da Igreja e a regra de vida da comunidade	De 6 meses a 2 anos. Na metade deste período, ocorre o recebimento do crucifixo do 3º ano.	Calça marrom, camisa social na cor bege com três listras marrons no lado esquerdo e sobre as listras a insígnia da comunidade.	Saia marrom, camisa social na cor bege com três listras marrons no lado esquerdo e sobre as listras a insígnia da comunidade e véu branco com três listras marrons.
3º Noviciado: Hagiografia dos santos patronos ²⁸⁷ da comunidade.	De 6 meses a 2 anos.	Recebimento da medalha redonda de madeira com a cruz do Discipulado, calça marrom, camisa social na cor marrom com uma listra larga na cor bege do lado esquerdo. Sobre essa listra há três mais finas na cor marrom e a insígnia da comunidade bordada por cima.	Recebimento da medalha redonda de madeira com a cruz do Discipulado, saia marrom, camisa social na cor marrom com uma listra larga na cor bege do lado esquerdo. Sobre essa listra há três mais finas na cor marrom e a insígnia da comunidade bordada por cima.
4º Consagrado	Perpetuação dos votos após a renovação do compromisso em um período de 3 anos.	Investidura do nome religioso. Recebimento do crucifixo de madeira com um ostensório, tonsura, hábito marrom, um escapulário marrom com capuz sobre o hábito. O escapulário deve ter três listras brancas na totalidade da sua orla e a insígnia da comunidade bordada do lado esquerdo.	Investidura do nome religioso. Recebimento do crucifixo de madeira com um ostensório, hábito marrom, ornado de bordadura de flores, uma faixa marrom na cintura e um véu marrom, também, com três listras em sua orla e com a insígnia da comunidade bordada do lado esquerdo.

²⁸⁵ As formações de leigos celibatários, casados e solteiros são realizadas em conjunto. Todos são divididos nas turmas dos seus respectivos anos. A presença nas Pastorais de Rua atravessa todos os níveis de formação. Além disso, cada modificação na formação tem uma cerimônia específica para a aquisição de uma nova veste.

²⁸⁶ O TAU é uma cruz em forma de “t” adotada por São Francisco de Assis.

²⁸⁷ A Missão tem os seguintes patronos: São Francisco de Assis, Santa Clara de Assis, Dom Oscar Romero, Santa Catarina de Sena, São Pio de Pietrelcina, São Bento José Labre, São José Moscati, Madre Teresa de Calcutá, Beata Dulce dos Pobres, Beata Alexandrina de Balasar, São Miguel Arcanjo, Nossa Senhora de Guadalupe.

“Leigos casados e solteiros”

Formação Espiritual – Leigos Casados e Solteiros²⁸⁸	Período de Tempo	Vestes Masculinas	Vestes Femininas
1º Aspirantado:	De 3 meses a 1 ano	Sem veste específica, embora os homens sempre estejam de calça.	Sem veste específica, ainda que as mulheres sempre usem uma saia longa.
1º ano: O carisma da comunidade.	1 ano	Recebimento do TAU do 1º ano. Usa-se nos encontros da comunidade roupas marrons.	Recebimento do TAU do 1º ano. Usa-se nos encontros da comunidade roupas marrons.
2º ano: A importância da Santa Missa, os Dogmas da Igreja.	1 ano	Recebimento do TAU do 2º ano com as iniciais A, S, P e C, os motes da Missão: Amar, Sofrer, Perdoar e Continuar. Usa-se nos encontros da comunidade roupas marrons.	Recebimento do TAU do 2º ano com as iniciais A, S, P e C, os motes da Missão: Amar, Sofrer, Perdoar e Continuar. Usa-se nos encontros da comunidade roupas marrons.
3º ano: A regra de vida da comunidade	1 ano	Recebimento do crucifixo do 3º ano.	Recebimento do crucifixo do 3º ano.
Disciplinado: Hagiografia dos santos patronos da comunidade.	1 ano	Recebimento da medalha redonda com uma cruz no seu interior, camisa bege social com a insígnia da Missão no lado esquerdo do peito.	Recebimento da medalha redonda com uma cruz no seu interior, camisa bege social com a insígnia da Missão no lado esquerdo do peito.
Consagrado		Crucifixo com ostensório e camisa marrom com a insígnia da Missão no lado esquerdo do peito.	Crucifixo com ostensório e camisa ou vestido marrons com a insígnia da Missão no lado esquerdo do peito.

²⁸⁸ Um(a) solteiro(a) tem a mesma formação dos casais, o que difere é a presunção de que os solteiros sejam jovens, logo a idade mínima para ingressar na “comunidade de aliança” é de 14 anos completos, além de precisarem discernir, ao longo do tempo, se seguirão o matrimônio ou o celibato.

Anexo 4

Ladainha de São Miguel Arcanjo

“Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. Sacratíssimo Coração de Jesus (condutor). Sacratíssimo Coração de Jesus (respondestes). Sacratíssimo Coração de Jesus. Sacratíssimo Coração de Jesus. Senhor (condutor), tende piedade de nós (respondentes). Jesus Cristo, tende piedade de nós. Senhor, tende piedade de nós. Jesus Cristo, ouvi-nos. Jesus Cristo, atendei-nos. Pai Celeste, que sois Deus, tende piedade de nós. Filho, Redentor do Mundo, que sois Deus, tende piedade de nós. Espírito Santo, que sois Deus, tende piedade de nós. Santíssima Trindade, que sois um só Deus, tende piedade de nós. Santa Maria, Rainha dos Anjos, rogai por nós. São Miguel, rogai por nós. São Miguel, cheio da graça de Deus, rogai por nós. São Miguel, perfeito adorador do Verbo Divino, rogai por nós. São Miguel, coroadado de honra e de glória, rogai por nós. São Miguel, poderosíssimo Príncipe dos exércitos do Senhor, rogai por nós. São Miguel, porta-estandarte da Santíssima Trindade, rogai por nós. São Miguel, guardião do Paraíso, rogai por nós. São Miguel, guia e consolador do povo israelita, rogai por nós. São Miguel, esplendor e fortaleza da Igreja militante, rogai por nós. São Miguel, honra e alegria da Igreja triunfante, rogai por nós. São Miguel, Luz dos Anjos, rogai por nós. São Miguel, baluarte dos Cristãos, rogai por nós. São Miguel, força daqueles que combatem pelo estandarte da Cruz, rogai por nós. São Miguel, luz e confiança das almas no último momento da vida, rogai por nós. São Miguel, socorro muito certo, rogai por nós. São Miguel, nosso auxílio em todas as adversidades, rogai por nós. São Miguel, mensageiro da sentença eterna, rogai por nós. São Miguel, consolador das almas do Purgatório, rogai por nós. São Miguel, vós a quem o Senhor incumbiu de receber as almas depois da morte, rogai por nós. São Miguel, nosso Príncipe, rogai por nós. São Miguel, nosso Advogado, rogai por nós. Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, perdoai-nos, Senhor. Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, ouvi-nos, Senhor. Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, tende piedade de nós, Senhor. Rogai por nós, ó glorioso São Miguel, Príncipe da Igreja de Cristo para que sejamos dignos de Suas promessas. Jesus Cristo, ouvi-nos. Jesus Cristo, atendei-nos. Rogai por nós glorioso São Miguel, Príncipe da Igreja de Jesus Cristo. Para que sejamos dignos das Suas promessas. Amém. Oremos... Senhor Jesus Cristo, santificai-nos por uma bênção sempre nova e concedei-nos, por intercessão de São Miguel, a sabedoria que nos ensina a juntar riquezas no Céu e a trocar os bens do tempo presente pelos bens eternos. Vós que viveis e reinais por todos os séculos dos séculos. Amém”.

Anexo 5

Desenhos das casas²⁸⁹

César e Pilar

César é neto do casal Carlos e Elen e mora com Pilar, mais os filhos, no térreo (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Carlos e Elen

A residência do casal, composta por dois quartos, cozinha, banheiro e churrasqueira fica no segundo andar da edificação (Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

²⁸⁹ Complementando a descrição do quarto capítulo, apresento aqui as plantas das casas que fazem parte da edificação onde residem o casal Elen e Carlos e parte dos seus descendentes. Os desenhos, como disse, foram feitos a meu pedido por Ana, filha do casal e irmã de Ester.

Ester

A residência de Ester, que mora com alguns dos filhos e netos, no segundo andar da edificação
(Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016).

Anexo 6

Manuscrito da pregação de Deise no Grupo de Oração²⁹⁰

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016

²⁹⁰ Devido à qualidade da fotocópia redijó todo o manuscrito: “[Página 1] Nós somos filhos de Deus mas já nascemos com a marca do pecado. Esse pecado original nos leva a não querer ver a nossa realidade, mesmo após nos tornarmos filhos de Deus pelo batismo. Por que mesmo filho, Pai nos deixa livre. Como o pai do filho pródigo, deixou seus filhos livres, não p/ [para] vê-los quebrar a cara, mas para que na sua [página 2] liberdade escolhesse a verdade Jesus por Amor ou pela dor. Ao sermos batizados, temos a luz de Cristo. Uma pequena chama que precisa ser alimentada, cuidada. Mas nós com nossa liberdade, vamos aderindo ao pecado e vamos vivendo na escravidão. Mas como o pai é misericordioso está sempre a nos esperar, ele nos acolhe qdo [quando] abrimos nosso coração e voltamos. E essa volta é hoje, é do jeito que eu estou fedida, suja, com feridas ou não do pecado Qdo [Quando] permito que Jesus entre, Ele com sua luz vai nos iluminando, e nos faz ver a verdade que somos filhos amados de Deus, um Deus misericordioso, que [página 3] nos faz novamente livres pque [porque] qdo [quando] não estamos nessa liberdade somos escravos. Jesus com sua luz quer nos mostrar a verdade sobre nós. 1º que somos filhos de Deus, Deus nos ama incondicionalmente e tudo que Deus criou é bom. Portanto nós somos bons. E precisamos reconhecer o que temos de bom e colocarmos em prática com atitudes, gestos de bondade, de amor para com o outro; sermos misericordiosos como Deus é conosco. E qdo [quando] estamos na Luz de Cristo o aceitamos, tbém [também] reconhecemos o que temos de ruim dentro de nós. Aí é preciso deixar o Espírito Santo trabalhar, transformar. E qdo [quando] eu começo a reconhecer o que há em mim de ruim sob [página 4] a Luz de Cristo. Jesus nos perdoa, pq ele vê o nosso coração, o nosso esforço por mudança, pq [porque] queremos a salvação, porque somos filhos do céu. E a salvação é Jesus, o perdão é Jesus, a luz é Jesus. Então basta querer acolher esse Jesus que só tem Amor para nós. Aceitando a sua verdade, Jesus entre e a verdade que é Jesus reinará na sua vida. Vc [Você] e eu iremos romper com tudo que era velho e traçaremos um caminho na verdade: Jesus, rumo a nossa salvação que é o próprio Jesus”.

Fotografia: Ypuan Garcia Costa, 2016

O antropólogo na “*Pastoral de Rua*”

Fotografia: Ricardo, 2013