

AÇÃO SOCIAL DE PENTECOSTAIS E DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL

O discurso de seus líderes*

Cecília Loreto Mariz

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ. E-mail: ceciliamariz@globlo.com

DOI: 10.17666/319204/2016

Discutindo emoção e individualismo no que chamaram de “nebulosa mística esotérica”, bem como em outros movimentos religiosos contemporâneos na França, incluindo a Renovação Carismática Católica (RCC), Françoise Champion e Danièle Hervieu-Léger (1990) sugerem que essas correntes propõem uma religiosidade do “eu” que afastaria fiéis da preocupação com o outro e com a sociedade mais ampla. Hervieu-Léger (1997) chega a argumentar que por adotarem práticas mágicas e enfatizarem soluções de problemas individuais, esses movimentos se afastariam do que Durkheim e Weber chamavam de “religião” e se aproximariam do que identificaram

como “magia”, concluindo que no mundo contemporâneo a “magia”, e não a “razão” como se pensava, estaria decretando o “fim da religião”.

No Brasil e na América Latina, observações e análise crítica similares foram frequentemente dirigidas ao pentecostalismo e à RCC. Segundo vários dos primeiros analistas desses movimentos na região, por exemplo, D’Épinay (1969) e Rollin, (1985), no caso pentecostal, e Oliveira *et al.* (1978), Benedetti (1988), Prandi (1996) e Carranza (2000), no caso da RCC, a ênfase em experiências encantadas, como as promovidas pelos dons do Espírito Santo, geraria um estilo espiritual individualista, subjetivista, emocional que afastaria os fiéis de preocupações sociais e políticas e, portanto, dos problemas dos mais necessitados.¹ Essa forma de religiosidade ou espiritualidade dos carismáticos e pentecostais, que pode ser aproximada ao tipo ideal weberiano “místico” ou “contemplativo” (Weber, 2002, p. 227), tem sido objeto de críticas

* Esta pesquisa foi apoiada pelo programa Pentecostal and Charismatic Research Initiatives (PCRI) da University Southern California (USC) e também pelo CNPq.

na história do cristianismo² pelas lideranças das próprias instituições religiosas tradicionais – reprovados inicialmente em suas próprias igrejas e por vezes expulsos delas –, assim como pela academia e pela sociedade em geral.

Pesquisa de campo em área bastante carente, realizada nos meados dos anos de 1980, observou católicos e membros de religiões afro-brasileiras acusando pentecostais de descaso com os mais necessitados. Por vezes, a crítica era contundente, e um entrevistado chegou a dizer que “os crentes não são capazes de ajudar” (Mariz, 1994, p. 83). Na época, os próprios pentecostais dessa área pobre afirmavam com certo orgulho que em suas visitas a presídios e hospitais traziam apenas a Bíblia, pois com ela e Jesus os que sofriam encontrariam solução para todos os males, incluindo suas necessidades materiais. Respondiam às críticas dizendo que não queriam barganhar fé com doações – naquela década não eram comuns obras sociais no meio pentecostal. O mesmo ocorria entre carismáticos católicos. Atualmente, a situação é bem diferente, como revelam diversas pesquisas empíricas tanto sobre os carismáticos católicos (por exemplo, Theije, 2002; Cleary, 2010; Machado e Mariz, 2007 entre outros) como sobre os evangélicos pentecostais (Machado, 2003; Miller e Yamamori, 2007; Machado e Mariz, 2007; Conrado, 2006; Scheliga, 2010, entre outros). Descrevendo a atuação social de pentecostais em várias partes do mundo, incluindo uma análise do trabalho da Igreja Renascer em São Paulo, Milller e Yamamori (2007) propõem o conceito de “progressive pentecostalism” para se referir a esse engajamento social. Os dados sugerem, assim, que em contextos sócio-históricos distintos uma mesma espiritualidade pode levar os fiéis a comportamentos diversos.

Como já salientaram Machado (2003), Conrado (2006), Scheliga (2010), os primeiros registros de práticas assistencialistas promovidas pelas igrejas pentecostais no Brasil datam apenas dos anos de 1990. Segundo eles, o investimento dessas igrejas na área social foi uma busca por legitimidade na esfera pública. As igrejas lutavam por reconhecimento e legitimidade ao mesmo tempo que lançavam candidatos a cargos políticos. O caso da criação da Associação Beneficente Cristã (ABC) pela Igreja Universal do Reino de Deus é apresentado por esses

três autores e também por Mariano (1999) como uma ilustração desse processo. Ao assumir um trabalho social, a maioria dos movimentos religiosos ou das igrejas tem como pressuposto uma agenda mais universal para demonstrar que não se organiza apenas para conquistar mais adeptos. Por meio da realização de um projeto de ajuda social, assim como via a adesão ao discurso dos direitos humanos, as igrejas, como já mostrou Machado (2012a e 2012b), conseguem obter legitimidade para atuar na esfera pública. Baseadas em Habermas (2006), Machado (2012b), Scheliga (2010) e Montero (2009) já destacaram a necessidade de atores religiosos adotarem em suas falas argumentos racionais, não encantados, e valores universalistas para obterem legitimidade no debate democrático. Por esse motivo, salientam Machado e Burity (2014), os líderes religiosos cada vez mais passam a desenvolver uma fluência na linguagem secular especialmente para falarem de política e também dos trabalhos sociais de suas igrejas. Esses autores mostram como os discursos de líderes religiosos sobre as obras sociais desempenham papel importante na construção de uma imagem positiva do grupo religioso e na luta por legitimidade no jogo político e por acesso a verbas públicas que financiem seus projetos sociais.

O presente texto discute alguns resultados de um projeto de pesquisa (Freston *et al.*, 2010) mais amplo,³ cujo objetivo era analisar e comparar os discursos de lideranças da Renovação Carismática Católica e de igrejas evangélicas pentecostais sobre questões várias, entre as quais os trabalhos sociais. Buscava-se identificar similaridades, diferenças e parcerias entre esses grupos e observar em que medida as falas apontariam para uma aproximação entre esses movimentos. Essa questão surgiu a partir da constatação, já destacada por Machado (2012a e 2012b), Machado e Mariz (2004), entre outros, de que agendas políticas similares aproximavam lideranças pentecostais e carismáticas católicas. Embora a coleta de dados tenha sido guiada por essa questão comparativa, os dados nos levaram a ampliar a discussão para questões mais genéricas, como será analisado aqui.

Diferentemente das demais pesquisas sobre atividades assistencialistas ou projetos de luta por justiça social nesses grupos religiosos, nosso objetivo não é estudar uma organização ou projeto específicos,

nem as parcerias feitas para realização desses trabalhos, mas descrever e entender as características dos discursos acionados pelos líderes religiosos quando respondem sobre tais atividades diante de interlocutores do mundo secular, no caso o pesquisador das ciências sociais, visto como “científico” e não religioso. Para entender o contexto das entrevistas é preciso ter claro que os entrevistados são líderes, não apenas religiosos, muitos também políticos, que lutam por verbas, alianças e apoio estatais e de outros grupos; necessitam assim serem aceitos como atores e interlocutores legítimos em uma sociedade democrática e plural. Não querem ser acusados de defender propostas encantadas, alienadas, mágicas, individualistas ou “corporativas” (no sentido de favorecer apenas a instituição a que pertencem). Dessa forma, tem-se claro que as falas analisadas somente podem ser entendidas ao se levar em conta esse contexto da entrevista, marcado pela relação de poder implícita do pesquisador sobre o pesquisado. O primeiro é socialmente reconhecido como “detentor” ou “especialista” da linguagem secular, cuja base considerada “desencantada e racional” seria a única legítima para os embates da esfera pública. As respostas dos entrevistados são, portanto, discursos que se produziram nesse tipo de relação de poder.

Como se pode deduzir do parágrafo anterior, concebemos discursos como práticas sociais que se produzem no processo de troca e relações sociais e, como Berger (2014), entendemos a própria realidade como múltipla. Cada sujeito social possui, portanto, múltiplos discursos, construídos e acionados em contextos diferentes dependendo do tipo de relação com os interlocutores. Nossa análise procurará, assim, identificar valores e argumentos acionados por esses líderes religiosos para falar sobre sua ação social a pesquisadores acadêmicos vinculados a universidades, identificados, portanto, como detentores do discurso secular e racional, isto é, “especialistas” da gramática secular, a única legítima na esfera pública. As falas analisadas na pesquisa foram influenciadas, então, por esse contexto. Devido a essa situação de tensão e relação desigual de poder, há líderes religiosos que rejeitam se expor a esse tipo de pesquisa; os líderes que aceitaram dar entrevistas se sentiam à vontade com a linguagem secular e não se percebiam desprivilegiados.

Embora as entrevistas tenham sido ricas em termos de dados e conteúdo, a análise desenvolvida neste artigo focará apenas dois pontos. O tom defensivo das falas será o primeiro ponto que discutiremos. Diante das questões sobre ação social, os entrevistados pareciam estar respondendo a acusações e críticas comumente dirigidas às suas igrejas ou grupos religiosos pela academia, por outros grupos religiosos mais intelectualizados ou pela mídia. Suas respostas revelavam que conheciam bem essas críticas. Ao discutir esse primeiro ponto, mostraremos como nossos dados confirmam o que a literatura destacou: em seu discurso sobre trabalho social, os líderes religiosos possuem clareza sobre quais são os argumentos legítimos para a esfera pública e para o pesquisador acadêmico. Uma igreja ou religião que desenvolve e estimula o trabalho social adquire legitimidade e passa a ser vista como de interesse público, pois sua agenda contempla questões que vão muito além dos interesses individuais de seus membros.

O segundo ponto que analisaremos é a preferência, entre os trabalhos sociais, por projetos de recuperação de dependentes químicos. Discutiremos como essa preferência tem a ver com argumentos sobre a impossibilidade desse tipo de recuperação sem o apoio religioso e como se vincula a uma visão negativa e crítica da vida na sociedade contemporânea em geral, mas especialmente a suas práticas médicas na superação desse tipo de problema. Destacamos que o discurso neste ponto se torna uma fala de defesa do espiritual e da religião, afastando-se em certa medida da linguagem e dos pressupostos do discurso puramente secular. Quando optam por um discurso crítico ao mundo “não religioso”, os entrevistados necessitam recorrer a argumentos e pressupostos que não são completamente “traduzíveis” para a linguagem secular. Pretendemos mostrar que, apesar disso, essa crítica ao mundo moderno e laico não se reduz a argumentos e a termos religiosos, mas é elaborada de forma a ter certa ressonância no discurso contemporâneo sobre os limites da razão. Antes de apresentarmos a análise dos dados, descreveremos brevemente, na próxima seção, como foi realizada sua coleta.

Cabe ressaltar que sendo o discurso em si a prática social que se busca entender aqui, não nos importava se o entrevistado estivesse ou não envol-

vido em alguma ação social de seu grupo religioso. Tampouco houve preocupação em cotejar a fala dos entrevistados com pesquisas empíricas sobre o trabalho social realizado e citado pelos entrevistados, embora de vez em quando façamos referências a essas pesquisas (ver, entre outros, Targino da Silva, 2014; Medeiros, 2012; Laura Machado, 2011; Machado e Mariz, 2007; Medeiros e Mariz, 2013). Na presente análise importa pouco se essa fala descreve apropriadamente a realidade empírica. Destacamos também que os entrevistados foram selecionados apenas por sua posição de liderança em seu grupo. Eventualmente um ou outro afirmou liderar ou tomar parte em um trabalho dessa natureza, mas essa não era a característica que necessariamente o qualificava para entrevista.

Sobre os dados analisados

O projeto mais amplo, do qual este estudo faz parte, visava a identificar as concepções, as atitudes e os valores sobre um variado leque de questões referentes às diferentes esferas da vida social, política e religiosa de líderes do meio carismático católico e evangélico pentecostal no Brasil. Tratava-se, portanto, de um estudo sobre os discursos dessas lideranças a respeito de política nacional, internacional, direitos humanos, relação com outros credos, missão religiosa internacional, práticas sociocaritativas. O presente artigo faz um recorte desse conjunto de entrevistas.

Adotando uma metodologia qualitativa, a entrevista seguiu um roteiro flexível e muito amplo. Foi uma opção metodológica deixar os entrevistadores livres para a cada entrevista, se necessário, focar em apenas algumas questões cujas respostas lhes parecessem mais produtivas. Dependendo das circunstâncias e do perfil do entrevistado, algumas temáticas poderiam ser desprezadas e outras aprofundadas. Como estudo qualitativo, que busca registrar e entender a lógica das argumentações, não havia necessidade de ter grande número de respostas sobre cada tema. Assim, nem todos os 106 entrevistados do projeto geral responderam sobre a questão que nos propomos analisar aqui (práticas sociocaritativas). Utilizando o recurso do NVIVO, identificamos 37 entrevistas que abordavam essa

temática. Desse conjunto, vinte eram lideranças de diferentes igrejas evangélicas pentecostais (todos pastores, alguns políticos eleitos e apenas uma mulher) e 17 se identificaram como católicos vinculados ao movimento de renovação carismática católica (dois bispos, dois padres, lideranças leigas masculinas e femininas, entre as quais havia fundadores de “novas comunidades”,⁴ líderes vinculados ao movimento institucionalizado e políticos eleitos). Embora houvesse entrevistados de diferentes regiões do país,⁵ a maior parte vivia nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. As entrevistas ocorreram entre março de 2011 e abril 2012. Um fato a ser destacado é que, embora o critério de escolha do pesquisado fosse a sua identificação com a vertente pentecostal-carismática, foram detectados dois entrevistados de igrejas pentecostais com discursos que defendiam afastamento da teologia pentecostal, seguindo uma tendência já identificada por Freston (2012, 2013) de uma certa “despentecostalização”, ou um “pentecostalismo reconfigurado” que se afasta de práticas mais extraordinárias e “encantadas” – processo em estudo por Clemir Fernandes (2013). Essas posições teológicas, bem como as demais defendidas por essas lideranças, eventualmente divergem daquelas dos fiéis de suas igrejas. Mas o objetivo do estudo era entender a fala de líderes e intelectuais desses movimentos religiosos, ou seja, daqueles responsáveis por desenvolver argumentos para dialogar com outros atores da esfera pública. Consideramos necessário destacar a existência de uma aparente “despentecostalização” desses dois entrevistados para mostrar o grau de pluralidade dos pentecostais.

Reiterando, nosso objetivo é analisar falas e argumentos,⁶ e não a verificação empírica do que estava sendo descrito. Havia, no entanto, alguns projetos referidos pelos entrevistados que são conhecidos mais amplamente e divulgados pela mídia; entre eles, alguns que já foram objetos de pesquisas acadêmicas com as quais tivemos vinculação (Machado e Mariz, 2007; Medeiros, 2012; Targino da Silva, 2014). Relembramos que poucos entrevistados estavam diretamente envolvidos em alguma obra social: os políticos ocupando cargos públicos justificavam sua falta de tempo para atuar em projetos dessa natureza.

Um discurso defensivo

Quando questionados sobre atividades socio-caritativas em seu grupo religioso, os líderes entrevistados⁷ tendiam a afirmar de forma enfática que essas atividades existiam sim e que eram, até mesmo, numerosas. Destacavam não apenas a quantidade de trabalhos, mas também sua qualidade e resultados positivos. Como poucos estavam envolvidos diretamente nesse tipo de atividade social, a maior parte não possuía informações específicas a respeito. As respostas soavam por vezes vagas, mas sempre utilizavam expressões enfáticas destacando o grande número dessas atividades, ainda que algumas pudessem ser pouco visíveis.

Destacando a atuação da RCC, um dos líderes referiu-se a “milhares de obras” e outro comentou: “Veja [...] quantas obras sociais nasceram a partir da Renovação, você tem hoje muitas comunidades de vida que trabalham com drogados, com crianças abandonadas, trabalham com velhos carentes”. Esse entrevistado sublinhou ainda que essas obras se preocupavam com justiça e responsabilidade social em consonância, portanto, com os documentos de Roma e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Como ele, outros entrevistados da RCC procuravam mostrar que estavam seguindo a orientação oficial da Igreja católica. Dois deles destacaram especialmente os trabalhos realizados entre população carente na Ilha do Marajó no Pará, que seriam uma “resposta do ‘Evangelho anunciante’, resposta ao Documento 72 da CNBB [...] evangelizar os batizados, resposta a Redemptoris Missio,⁸ resposta para o Documento de Aparecida”.⁹

Essa ênfase em apontar a existência de uma grande quantidade de trabalhos sociais, mesmo que nem sempre apresentassem dados concretos sobre eles, sugere que os entrevistados entendiam a pergunta como uma cobrança e, por isso, a postura defensiva. Essas falas evidenciam ainda que, no caso católico, a RCC se defende também da acusação de não seguir as diretrizes da hierarquia e de Roma. Os entrevistados, portanto, têm clareza da crítica que seus movimentos sofrem e, salientando a quantidade dos trabalhos sociais, tentam mostrar que a espiritualidade pentecostal-carismática não leva a um maior individualismo. Demonstrariam, as-

sim, a falsidade da acusação de que seus fiéis e líderes não se preocupam com problemas sociais nem realizam trabalhos voltados para os mais pobres ou desafortunados em geral.

No universo cristão é muito séria a acusação de não cuidar dos mais necessitados, mas os entrevistados não estão dialogando apenas com outros cristãos ou religiosos; seu discurso sobre obras sociais busca também responder a acusações mais diversas de alienação social, individualismo e corporativismo. Como líderes e “intelectuais” de seus grupos, os entrevistados propõem diálogo com a academia e com outros grupos religiosos e políticos, salientando que suas agendas abrangem questões para além do crescimento da instituição. Com isso querem mostrar que compartilham valores humanitários universais, sobretudo o de ajuda aos mais necessitados. Esses argumentos revelam competência discursiva e “fluência” na “linguagem secular” da democracia contemporânea (Machado e Burity, 2014). Isso é mais evidente quando vinculam o trabalho social à luta por justiça social. Em geral, os entrevistados que ocupavam cargos políticos destacaram com mais veemência essa vinculação, certamente por causa da necessidade de responder a seus opositores, principalmente de setores considerados de esquerda, e da necessidade de falar para um público mais amplo. Nesse sentido, ouvimos um político pentecostal afirmar que sua igreja estabelece “uma malha de serviços sociais em todo Brasil”, acrescentando em seguida que esse tipo de trabalho seria um caminho para “justiça social”.

Outra forma recorrente de se defender é dizer que muitas obras sociais empreendidas são pouco visíveis: “ninguém fala, mas eu sei que existe um trabalho [...] na Vila Mimosa, [...] de uma médica católica. Então, isso não é divulgado [...] no meio das irmãs prostitutas, no meio dos travestis, existe a presença de um católico”, declarou uma líder leiga da RCC. Ou como afirmou um pastor político eleito: [...] normalmente esse tipo de trabalho, não é um trabalho visível, [...] que dê algum retorno político, para o Estado. [...] é um trabalho que normalmente, as igrejas fazem. O trabalho de recuperação [...], com jovens usuários de drogas. O trabalho em presídio, entendeu? O trabalho alcançando pessoas carentes”.

O ataque também é uma estratégia de defesa. O Estado é acusado de não investir em trabalhos que não têm repercussão, delegando-os a grupos religiosos. O mesmo entrevistado continua criticando a omissão do Estado apontando para o papel fundamental das igrejas durante as chuvas e enchentes de 2011 na zona serrana do Rio de Janeiro:

[...] quem foi relevante [...] em Teresópolis? Foram as igrejas. E quando eu falo em igrejas, eu não estou falando das igrejas evangélicas, só [...], mas igrejas católicas [...]. Igrejas que serviram de abrigos [...]. A igreja “x” não tinha determinado alimento, mas a minha tinha. Nós fornecíamos para aquela igreja. E ela fornecia pra nós o que nós não tínhamos. E nessa troca [...] ajudávamos umas às outras.

Em contraste com essa fala, cuja crítica ao Estado é acompanhada de uma defesa de grupos religiosos em geral, incluindo igrejas concorrentes, foram identificadas críticas à pouca dedicação de outras igrejas à esfera social. Registramos, por exemplo, críticas às igrejas evangélicas brasileiras em geral, como a de um entrevistado que afirma: “é impressionante o desconhecimento que a igreja evangélica brasileira tem dessa responsabilidade social”. Tal reprovação é estendida até mesmo a igrejas evangélicas que desenvolvem obras sociais consolidadas, assegurando que tais obras são mantidas apenas por verbas vindas do exterior – “esse investimento não era da igreja brasileira, era de fora, Estados Unidos, Inglaterra [...]” – ainda que haja exceções (o entrevistado cita como exceção a própria igreja, que desde a década de 1960 estaria desenvolvendo projetos sociais que são, no entanto, pouco notados). Nessa linha de argumentação, outro pastor considera que a dedicação social tem seu preço: sua igreja tem crescido menos que outras por ter optado em “investir no social e não no *marketing* eclesiológico, não gastar com tempo na TV, mas com assistência social”. Crítica, portanto, as igrejas mais “visíveis”, que estão crescendo mais por gastar muito em programas de televisão e outras atividades de *marketing* para atrair fiéis. As tensões que geram rupturas internas e competição no campo evangélico pentecostal se evidenciam, assim,

em algumas dessas respostas. Segundo esse pastor, a busca por novos fiéis e o trabalho social aparecem como projetos distintos que competiriam por recursos da igreja. Adiante veremos lideranças com argumentos que seguem em direção oposta.

Como vimos, embora possam eximir suas próprias igrejas, há pentecostais que concordam com a validade da crítica à falta de preocupação social por parte do pentecostalismo em geral, ou seja, por “outros pentecostais”. Essa crítica se explicita na fala deste entrevistado: “A igreja pentecostal sempre se preocupou muito com a questão do carisma, [...] nunca atuou muito na área social. Eu acho que isso é um desafio que a igreja tem de ter”. Entre os carismáticos católicos, comenta-se que no caso da RCC essa crítica só é legítima em relação ao “passado”, quando a RCC chegou ao Brasil. Foi recorrente encontrar líderes da RCC que destacavam um crescente processo de “amadurecimento” do movimento nos últimos quarenta anos, como bem destacou Carranza (2011), indicando uma nova atitude em relação ao trabalho social. Os entrevistados confirmaram várias iniciativas de cunho não apenas caritativo tradicional, mas voltadas para a justiça social. Esses líderes tendem a concordar que o foco em experiências sobrenaturais e extraordinárias, que marcou o início do movimento, teria sido “falta de maturidade”. O trabalho realizado nos últimos anos na Ilha de Marajó foi o exemplo mais citado para expressar a preocupação da RCC com o social.

A análise da fala dos líderes da RCC revela também um discurso pela unidade da identidade católica. Embora se perguntasse especificamente sobre trabalho social realizado pela RCC, em suas respostas os entrevistados referiam-se por vezes a atividades de outros grupos católicos. Assim, a identidade católica mais ampla é acionada para afirmar que seu grupo religioso realiza trabalhos sociais, como é o caso do entrevistado que lembrou dos trabalhos dos Vicentinos. Similar é a resposta de outra líder que toma a questão em nível mais pessoal: “desde que eu era da Cruzada Eucarística a gente sempre visitou os pobres, os doentes né? Depois, dentro da RCC nós levávamos compras, a gente dava banho nas crianças [...]. Visitávamos as favelas”. Uma das estratégias para manter a unidade de grandes instituições, como a Igreja católica,

é seus membros se apresentarem aos “de fora” com uma identidade coesa, evitando mencionar divisões internas. Portanto, ao contrário do que ocorreu entre os pentecostais – quando a pergunta sobre ação social levou entrevistados a criticar outros pentecostais, evidenciando as cisões nesse campo –, entre os católicos carismáticos, a mesma pergunta tende aparentemente a reforçar a unidade da identidade católica. No entanto, é importante lembrar que pesquisas qualitativas sobre a RCC revelam que o engajamento nesse movimento tem estimulado a participação em diversas atividades no campo católico e que muitos dos que estão agora vinculados a esse movimento participaram, ou participam, ativamente de outros grupos e movimentos católicos (ver, entre outros, Machado, 1996). É dessa forma que o movimento carismático tem estimulado e reforçado a identidade católica.

O tom defensivo das respostas de modo geral, independentemente da corrente religiosa, sugere que os entrevistadores sejam identificados com os formuladores de críticas. As próprias perguntas parecem soar como crítica disfarçada. Talvez essa identificação se dê pelo entrevistador pertencer ao universo acadêmico: os setores das diferentes igrejas cristãs que dialogam mais de perto com a academia são justamente os que tendem a acusar mais frequentemente pentecostais e carismáticos de descurdo com a pobreza e problemas sociais.

Quando questionado sobre as ações sociais, um bispo católico pergunta logo à entrevistadora: “É a ênfase aí do Boff, não é?”. Com efeito, a crítica à falta de preocupação com o social da RCC no Brasil foi recorrentemente realizada por católicos mais vinculados à Teologia da Libertação. E o entrevistado continua: “Mas a Igreja, ela é social. Nós não podemos deixar de fazer obra social. Só que não podemos pensar apenas um contexto social. Há trabalhos, atividades que não competem à Igreja. É o Estado que tem que fazer”. Tal comentário mostra que bispo faz distinção entre o Estado e a igreja a que pertence quanto à obrigação e ao papel de cada um nas questões sociais. Destacando a responsabilidade estatal nessas questões, o entrevistado censura o Estado não só por não desempenhar bem seu dever, mas também por criar empecilhos aos grupos religiosos que desejam fazer o trabalho onde ele está sendo omissivo:

Na época, por exemplo, dessa prefeitura, nós distribuímos quatrocentas quentinhas, na Praça da Sé, toda sexta-feira e era uma comida sadia, porque a gente fazia a comida na igreja, doada pelo pessoal e distribuía. Nós fomos proibidos. Por quê? Ah, não, pode estar contaminada, pode prejudicar [risos] o mendigo, a Igreja foi proibida.

Evidentemente, o entrevistado conhece bem e aciona os argumentos considerados legítimos na esfera pública contemporânea – o bispo critica a legislação estatal, que tenta controlar o trabalho social dos religiosos. Diferentemente dos evangélicos, o líder da Igreja católica afirma que sua igreja “não precisa” da ajuda do “Estado”¹⁰ para o trabalho social, mas apenas que o Estado não dificulte sua ação. Esse tipo de argumentação assume valores universais de competência e eficiência. Adotando tais regras, o discurso religioso se adequa, pois, ao debate político e por isso é mais facilmente ouvido.

Evangelização e ação social: conversão e solução de problemas

Em contraste com essas falas, os entrevistados também acionam, em defesa de seus projetos sociais, argumentos que enfrentam dificuldade de “tradução”¹¹ para a linguagem da esfera pública, a saber, a ideia de que a evangelização ajuda o indivíduo a superar os mais diversos problemas, até mesmo os materiais, como supõe a Teologia da Prosperidade. Esse tipo de argumento, que é particularmente adotado para explicar o trabalho na recuperação de dependentes, tem sido encarado com muita suspeita, especialmente por parte de profissionais da saúde no sentido de considerá-lo uma estratégia para disfarçar de obra social um projeto religioso.¹² Alguns líderes pentecostais entrevistados sugerem que, ao se converterem, os sujeitos reorganizam suas vidas e encontram soluções para problemas espirituais e materiais, sejam econômicos ou de saúde. Dessa forma, levar a “Palavra” seria em si uma prática sociocaritativa. Durante a entrevista, um pastor refletia sobre os efeitos sociais de sua missão, concluindo que a simples adesão à Igreja

resulta na melhora da condição de vida do sujeito. Esse tipo de observação levou a que no curso da entrevista, no diálogo entre entrevistador e entrevistado, surgisse o conceito “trabalho social indireto”.

Visitar favelas com o intuito de evangelizar pode ser também considerado “obra social”, como revela uma pastora pentecostal ao responder à pergunta sobre a ação social de sua igreja. Embora em sua fala reconheça que o objetivo dessas visitas é de natureza religiosa e que, portanto, não pode ser identificado exclusivamente como ação social, o fato de se referir a essas visitas quando questionada sobre práticas sociais indica que vincula fortemente evangelizar à promoção social. Essa concepção parece ser compartilhada pelos evangélicos da América Latina, segundo os dados divulgados pelo Pew Forum (2014): 50% dos católicos e 37% dos protestantes acham que a mais importante forma de ajudar os pobres é via trabalhos caritativos; em contrapartida, 47 % dos protestantes e 24% dos católicos acreditam que é “trazer o pobre e carente para Cristo”.¹³

Esses dados podem ser interpretados de maneiras diversas. Afirmar que “trazer para Cristo” é mais importante do que trabalhos caritativos pode ser interpretado como uma assertiva de maior preocupação com o âmbito espiritual. Por outro lado, essa afirmação vincula carência material a problemas existenciais, morais e afetivos que a religião ajudaria a sanar ou, ainda, vincula ética religiosa à ética do trabalho. Com base nisso, assume-se que os materialmente mais necessitados seriam também os mais necessitados em termos espirituais, e o trabalho social visaria, assim, a mudanças morais e de estilo de vida a partir de uma nova mentalidade, coincidindo, pois, com a evangelização. Mais frequente entre pentecostais, esse discurso apareceu entre alguns líderes da RCC, especialmente quando falavam sobre o trabalho com a população de rua e, particularmente, sobre o trabalho de recuperação de dependentes químicos.

Para os líderes de ambos os segmentos religiosos, o principal problema da maior parte dos moradores de rua seria o consumo de álcool e drogas. Argumenta-se que muitos se tornaram “sem teto” por causa do uso excessivo dessas substâncias e os que foram para rua por outros motivos se tornam

dependentes devido à própria experiência de vida na rua. Além do mais, a dependência química seria um grande empecilho para sair da situação de rua. A necessidade de mudar a vida dos moradores de rua e dos dependentes químicos em geral parece motivar fortemente pentecostais e carismáticos a desenvolver projetos sociais. As obras com essa população foram as mais amplamente citadas por líderes dos dois grupos em todo o país; havia mesmo entrevistados que lideravam trabalhos dessa natureza. Esse dado difere do que foi observado pelo estudo sobre organizações evangélicas assistenciais, incluindo especialmente igrejas protestantes históricas, realizado por Conrado (2006, p. 32) que encontrou “uma espécie de opção preferencial das igrejas pelas crianças e adolescentes em risco social”.

Com efeito, a dependência química foi o problema que mais estimulou reflexões: três entrevistados (dois pastores pentecostais e um leigo carismático católico) participaram da fundação de comunidades terapêuticas. O leigo católico e um dos pastores se declararam também dependentes químicos que superaram o problema mediante sua fé pentecostal carismática. Engajados atualmente nas chamadas “comunidades terapêuticas”, falaram sobre sua própria experiência e de outros ex-dependentes que aderiram à fé. Um dos pastores destacou que, por causa da dependência química, os indivíduos abandonam o trabalho, a vida familiar e até mesmo a identidade sexual e de gênero. Segundo ele, os profissionais de saúde sozinhos não dão conta do problema, nem os programas de saúde do Estado que dispõem apenas desses profissionais, pois em geral as pessoas nessa situação rejeitam ajuda. O outro pastor, também diretor de vários centros de recuperação voltados para dependentes e moradores de rua, comentou sobre a necessidade de recursos materiais e como envolvia suas congregações em atividades dos centros de recuperação: “Toda semana aqui na igreja nós temos uma campanha: ‘Traga um quilo de alimento’ [...] ou faça uma cestinha... mas traga coisas básicas e produtos de higiene pessoal. Porque uma pessoa que vai para um centro de recuperação não tem a mínima condição de comprar nada”.

Apesar da necessidade de recursos para manter os centros de recuperação, esse pastor reafirma que

ajuda material não basta. Retoma a questão de que o indivíduo a ser ajudado precisa querer se transformar. Nesse sentido, a recuperação seria uma “conversão” no sentido literal da palavra: uma transformação, não necessariamente a conversão religiosa. Como todos os que desenvolvem projetos dessa natureza, esse pastor afirma que não há pretensão de conversão, mas que se deseja levar os indivíduos dependentes a ter força de vontade e determinação.

Embora destacassem o papel da fé, não houve entre os entrevistados menção alguma a “demônios” ou a “forças espirituais malignas” que estivessem dominando os dependentes. Nesse sentido, os discursos contrastam muito com os que foram observados em outras pesquisas que abordaram a questão da dependência no contexto meramente religioso, seja na fala de fiéis e mesmo de líderes de igrejas pentecostais, seja na fala de grupos da RCC (Machado, 1996; Mariz, 1994, 2003, entre outros). Quando evitam falar dessas crenças, nossos entrevistados revelam ter clareza do tipo de discurso legítimo no contexto de nossa pesquisa e o que julgam ser mais aceitável para os entrevistadores, identificados como vinculados a universidades – portadores, portanto, de uma visão de mundo secular. Não estamos dizendo que esses líderes mentiram, pois, como chamamos atenção no início deste artigo, a realidade é múltipla e os discursos também. O leque de discursos possíveis e disponíveis para cada grupo social varia, contudo, de acordo com contexto histórico e social. A presente análise procura identificar de quais discursos esses líderes religiosos dispõem atualmente. Observamos, assim como outros estudos, que eles dispõem, mais do que dispunham no passado no caso pentecostal, de um discurso universalmente mais aceito para além das fronteiras da crença religiosa.

Tanto pentecostais como carismáticos não negam a premência de profissionais de saúde, afirmando que o problema da dependência não é apenas religioso, mas também médico. Esse argumento, evidentemente, é importante para obter os subsídios do governo. A maior parte dos trabalhos é mantida por organizações não governamentais que se identificam como “comunidades terapêuticas”. Líderes católicos carismáticos lembraram que muitas comunidades surgiram com esse objetivo tera-

pêutico específico, como a Maranatha do Rio de Janeiro, fundada por leigos (alguns ex-dependentes) de um grupo de oração carismática (Targino da Silva, 2014). Mas nem todos projetos teriam o mesmo perfil e foi citado, por exemplo, o caso da comunidade Shalom, que, apesar de promover atividades dessa natureza, desenvolve um leque variado de trabalhos sociais em sedes estabelecidas em diversas regiões do país. Todos os projetos precisam igualmente do apoio estatal, que só é concedido a comunidades que tenham suporte médico.

Para os entrevistados, contudo, os saberes médicos podem ser necessários, mas não são suficientes: a superação da dependência ocorreria apenas via a descoberta de uma nova forma de vida. Argumentam que o mais importante seria ajudar os indivíduos a ter confiança e fé em si e em outros seres humanos, o que seria possível mediante a fé em Deus. Subjaz nesse discurso uma crítica ao mundo desprovido de fé no sobrenatural. Assumindo tensão e concorrência com os profissionais de saúde, abandona-se o que Peter Berger (2014) chama de “discurso que faz de conta que Deus não existe”. Por outro lado, adota-se uma posição aparentemente a favor do pluralismo religioso quando se fala da necessidade de amor e fé, sugerindo que todas as religiões seriam igualmente positivas sem afirmar superioridade de nenhuma igreja ou credo. Evidentemente, no contexto religioso muitos desses líderes teriam outro tipo de discurso, mas aqui, como diria Berger (2014), se “faz de conta” que todas as religiões possuem o mesmo poder curativo.

Observando as semelhanças entre o processo de recuperação e de conversão, os líderes entrevistados destacaram o maior potencial da abordagem religiosa na recuperação da dependência. Um líder católico carismático afirmou que nos projetos de sua e também de outras igrejas “não se dopam os dependentes” como acontece em muitas clínicas médicas, ou seja, não substituem uma droga por outra. O entrevistado defende a terapia religiosa recorrendo a argumentos utilizados pela literatura psicológica para desqualificar o papel da religião.¹⁴ O apoio à religião de uma maneira geral pressupõe a ideia de que não se busca converter o indivíduo para uma igreja específica. Portanto, tanto pentecostais como carismáticos disseram que as obras sociais de suas igrejas ou

grupos religiosos não pretendiam converter os assistidos, mas reconheceram que isso ocorre em muitos casos, sobretudo entre os dependentes químicos.¹⁵

A importância da religião aparece ainda nas falas sobre trabalhos sociais com prostitutas e travestis. De acordo com dois líderes católicos e alguns pentecostais, a situação de risco dessa população endossa a necessidade de uma ação social por parte da igreja, além do que, entre eles, há também muitos dependentes químicos. Segundo a visão religiosa, traumas e abusos sexuais na infância seriam as causas para a prostituição e o travestismo, cuja “cura” implicaria intensa força de vontade, assim como acontece entre os viciados. Tanto entre católicos como entre pentecostais, encontramos líderes que fizeram referência a trabalhos sociais com “viciados sexuais”.¹⁶ A posição de uma líder católica carismática do Rio de Janeiro é assumida por outros entrevistados, a saber, de que “drogados” e pessoas que vivem de prostituição precisam de amor e espiritualidade. Essa líder, ao citar um trabalho social realizado por carismáticos, disse que a ajuda material não teria sido eficiente se não fosse, antes de tudo, espiritual: “tem pessoas que às vezes precisam de uma palavra, não que você vai convertê-la”. Outro pastor também afirmou que seu trabalho só era eficaz porque a “igreja oferecia amor”, o que, segundo ele, é marca diferencial da atuação religiosa – “acolhimento”, “amor”. E isso certamente se estende a projetos simples, como a distribuição de cestas básicas. As pessoas se sentem bem porque são bem recebidas, daí pensarem “eles me amam, e [...] Cristo me ama também”. Observando que muitas dessas pessoas se tornam membros da igreja que os ajudou, o pastor afirma: “Eu tenho feito até uma estatística disso [...] mais ou menos 57%, é até uma pesquisa um pouco científica, eles ficam, quando eles sentem esse amor”. Embora outros tipos de ajuda possam eventualmente levar indivíduos a se converterem, essa possibilidade certamente será maior no caso dos que enfrentavam problemas de dependência química, pois se pressupõe no processo de cura uma mudança de estilo de vida, e a religião pode ser muito eficaz. Entende-se, dessa forma, por que esse tipo de projeto social de recuperação de dependentes tem grande apelo para grupos religiosos, mobilizando fortemente carismáticos e pentecostais.

Há, portanto, um conjunto de argumentos apresentado pelos entrevistados de afiliações religiosas diversas que defende a necessidade do campo religioso no desenvolvimento de ações sociais subsidiadas pelo poder público. Apesar das críticas à omissão do Estado nessa área, foi comum que se apontasse a existência de parcerias estatais. As igrejas precisam de apoio e recursos; o Estado precisaria das igrejas, já que, segundo os entrevistados, é raro haver bons resultados apenas com profissionais de saúde e assistência social, sobretudo quando se trata de dependência química.

Como mostra a análise aqui empreendida, os discursos dos líderes católicos carismáticos e protestantes pentecostais sobre práticas caritativas assemelham-se muito. Os dois grupos têm preferências pelo mesmo tipo de atividade e apresentam avaliação similar sobre quais seriam os problemas mais sérios de nossa sociedade e a melhor estratégia para combatê-los. No entanto, não se fez referência a nenhuma parceria entre grupos religiosos. A relevância do papel atribuído por esses líderes à adesão religiosa no processo de recuperação ajuda a compreender por que parcerias com outros grupos religiosos se tornam praticamente impossíveis no trabalho com dependentes. Os que se recuperam tendem a aderir ao grupo religioso que lhes oferecera suporte durante esse processo. Ao contrário do que ocorre no campo da política, onde há alianças entre pentecostais evangélicos e católicos carismáticos em torno de uma agenda comum, parece que dificilmente isso ocorrerá no campo das práticas sociocaritativas e mais especificamente no trabalho de recuperação de dependentes químicos.

Considerações Finais

Nossa análise revelou a existência de um diálogo tenso entre o discurso de líderes religiosos e o discurso racional moderno que caracteriza e sustenta a esfera pública contemporânea. Observa-se, assim, uma certa tensão com o próprio pesquisador, que representaria a academia, a “ciência” e ainda, para alguns entrevistados, estaria representando os setores religiosos mais intelectualizados. Por um lado, os líderes defendem seus grupos de acusações

como “alienação mágica” ou “religião individualista”, adotando uma argumentação que possui legitimidade e ressonância no discurso racional moderno da esfera pública; por outro, em direção oposta, chamam atenção para importância crucial da religião na superação do problema da dependência química e da população de rua.

Iniciamos este texto lembrando que o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica podem ser considerados uma expressão “mística” do cristianismo, e, como tal, têm sofrido as críticas historicamente feitas a essa vertente no universo cristão. Por entender que indivíduos podem ter contato com o sagrado sem a mediação institucional, essa espiritualidade ameaçaria não só a autoridade religiosa institucionalizada, mas também o saber teológico racional. Ao definir a espiritualidade pentecostal como uma religião do “eu” e “encantada”, voltada para soluções milagrosas de problemas pessoais e emocionais, os estudiosos desses movimentos fornecem a seus críticos do campo religioso argumentos pertencentes à gramática das ciências sociais. Esse é um exemplo, entre outros, da integração entre os discursos do campo religioso e das ciências sociais. Com efeito, a RCC é criticada por setores da Teologia da Libertação e os pentecostais, pelas igrejas protestantes históricas de se restringirem às esferas da emoção e da magia, alienando seus fiéis com crenças em soluções sobrenaturais para qualquer problema da vida, e de não lutarem contra as injustiças sociais.

Conscientes dessas críticas e do papel da pesquisa acadêmica em sua elaboração, os líderes pentecostais e da RCC entrevistados deram indício de que interpretaram a questão sobre as obras sociais como uma “acusação”, buscando claramente mostrar como essa era injusta e falsa. Houve líderes que comentaram a ausência de trabalhos sociais no passado ou em outras igrejas. Nota-se a preocupação em registrar que a igreja ou o grupo religioso a que pertencem realiza projetos e ações que concretamente melhoram a vida dos mais desfavorecidos. Vale lembrar que quando os líderes exercem cargos políticos, esse tipo de discurso é ainda mais enfatizado.

Ambos os grupos também afirmaram que as obras sociais importantes são “invisíveis”. O conceito de invisibilidade foi acionado tanto para se

defender, como para criticar a omissão de outras igrejas e do próprio Estado. Dessa forma, os entrevistados constroem em suas falas um Estado que se define por seu dever de promover políticas sociais. Esse papel fica claro nas críticas à sua atuação social e seu apoio reduzido ou controle excessivo das atividades de grupos que realizam esses trabalhos.

Além de se assemelharem pelo tom defensivo de suas falas, os dois conjuntos de líderes igualmente citaram com mais frequência trabalhos com os dependentes químicos, especialmente com aqueles que vivem nas ruas e se envolvem em crime e violência. A solução desse problema, argumentam, exige do dependente uma mudança tão radical que se aproximaria a uma conversão religiosa. Embora reconheçam a necessidade da presença de profissionais de saúde e de parcerias com o Estado, os líderes entrevistados sugerem que sem o apoio espiritual esses problemas não serão resolvidos. Em sua argumentação deixam claro a crítica à sociedade moderna e apontam o que consideram limites dos saberes sobre saúde da ciência contemporânea. Portanto, o diagnóstico que fazem da sociedade mais ampla se reflete nos critérios para a escolha das obras sociais a serem realizadas. O fato de se voltarem mais para trabalhos com dependentes de drogas pode ser explicado por sua avaliação da gravidade desse problema, mas também pelo entendimento de que a religião e a fé teriam mais competência para ajudar os drogados do que outras instituições sociais. Reconhecem ainda que nesse processo de superação da dependência é comum que ocorra conversão. Essa possibilidade de sobreposição do trabalho social com o religioso pode explicar o apelo especial às atividades com dependentes químicos.

Os entrevistados evitaram argumentos que não pudessem ser “traduzíveis” a uma linguagem secular e racional para explicar a raiz da dependência química e também do que identificaram como “dependência sexual”. Em vez de justificativas envolvendo “demônio”, “forças malignas” e “pecado”, maneira pela qual se dirigiriam aos fiéis, os líderes enfatizaram a “falta de amor”. Em outras palavras, a superação da dependência só seria possível com “amor” e “fé”. Com base nessa ideia, apontaram os limites tanto da ação dos profissionais de saúde sem o apoio dos voluntários religiosos, como do discurs-

so secular em geral, que não seria capaz de gerar tais sentimentos e motivações. Salientando a incompetência reconhecida pelo próprio discurso secular sobre saúde e dependência, os entrevistados acionaram argumentos que defendem a complementação, e não o confronto, com o discurso médico. Além disso, a questão da fé como algo fundamental nas obras sociais foi introduzida de maneira abstrata, isto é, não se afirmava que apenas a sua religião e igreja seriam capazes de ajudar o dependente, mas que a espiritualidade e fé em geral teriam o mesmo efeito positivo. Os entrevistados evitaram as conhecidas críticas a outros grupos religiosos que são explicitadas em suas igrejas no contexto propriamente religioso. No entanto, nenhum entrevistado se referiu à existência de comunidades terapêuticas que realizassem parcerias com grupos de outras igrejas e muito menos de religiões distintas.

Para finalizar, sugerimos a análise do papel desempenhado pela pesquisa nas ciências sociais em geral, e mais especificamente sobre religião, como estímulo à reflexividade e elaboração de discursos racionais por parte dos líderes religiosos. Em diálogo com os pesquisadores, não apenas no momento da entrevista, mas também pela leitura de trabalhos acadêmicos sobre sua religião, líderes de diferentes grupos religiosos elaboram discursos com um poder de convencimento e aceitabilidade para além das fronteiras de sua fé. Esse processo de troca entre as ciências sociais e intelectuais de diferentes religiões tem longa data.¹⁷ A Igreja católica e as igrejas “protestantes históricas” possuem seu próprio quadro de intelectuais academicamente muito bem formados, com competência verbal e capacidade argumentativa bastante desenvolvida. Há, nesses quadros, intelectuais que são também pesquisadores. Entre os pentecostais e os carismáticos isso não ocorre. No passado, seus líderes aparentemente desprezavam esse tipo de formação. As entrevistas analisadas no presente artigo apontam para uma mudança de atitude por parte dos líderes pentecostais e carismáticos. Observamos uma atitude mais aberta aos pesquisadores e mais autorreflexiva, portanto, diferente daquela registrada em passado recente. Em suas falas, os entrevistados procuraram traduzir suas crenças em argumentos que pudessem ter legitimidade para atores seculares e/ou de outro

credo. Essa mudança pode ser explicada não só pelo ingresso dessas igrejas no jogo político, mas também pela ascensão social de seus membros e líderes.

Notas

- 1 No período dos estudos desses pesquisadores os dados mostravam esses fiéis afastados dessas questões.
- 2 Em oposição ao “místico”, que busca ser “receptáculo do divino”, Weber (2002) identifica o tipo “asceta”, um “instrumento de Deus”. Desde sua origem o cristianismo experimenta uma tensão entre esses dois tipos bíblicamente ilustrada nas figuras de Marta (ação) e Maria (contemplação).
- 3 Como já citado anteriormente, esse era um projeto interinstitucional com sede na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) que envolvia vários pesquisadores e instituições do Brasil e do exterior.
- 4 Para entender o que se tem definido como “novas comunidades” e como essas são criadas no Brasil, ver Carranza *et al.* (2009).
- 5 Há entrevistas com lideranças das cidades de Salvador, Belo Horizonte e Brasília, mas a maior parte é dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, com muitos líderes da RCC da cidade de Campinas.
- 6 Diferentemente de Scheliga (2010), não analisamos as categorias utilizadas, mas as estratégias argumentativas.
- 7 Optamos por não divulgar nesse artigo os nomes dos entrevistados.
- 8 Encíclica de João Paulo II de 1990.
- 9 O entrevistado refere-se ao documento final da Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Celam), que ocorreu na cidade de Aparecida do Norte, em 2007.
- 10 Discutindo as obras sociais espíritas, Marcelo Camurça (2014) e Delma Pessanha Neves (2007) comentam que a Igreja católica é a instituição religiosa que mais possui parceria com o Estado. Mas aqui analisamos a fala em termos de sua estratégia argumentativa.
- 11 Estamos aqui seguindo a leitura de Montero (2009) sobre a contribuição de Habermas para a discussão central nas ciências sociais em geral, e na antropologia em particular, da tradução na diversidade cultural.
- 12 Entre os críticos, ver o relatório sobre do Conselho Federal de Psicologia (2012) sobre locais de internamento para dependentes químicos.

- 13 Esse tipo de crença afeta, portanto, a resposta que se pode dar em *surveys* sobre participação em trabalhos sociais, pois pode levar muitos a considerar seu trabalho missionário como uma forma de ajuda ao necessário, ou seja, um “trabalho social”.
- 14 Como, por exemplo, as terapias comportamentalistas que criticam os grupos religiosos de substituírem a dependência química por outra, no caso, “dependência religiosa” (Cordeiro e Gonçalves, 1998).
- 15 Como várias pesquisas revelam, aqueles que vivem ou viveram nessas “comunidades terapêuticas” ou centros de recuperação, em geral quando se sentem recuperados, aderem à religião ou à igreja dos que administram e cuidam desses centros (Targino da Silva, 2014; Machado, 2011; Barradas, 2008). Em seu estudo Janine Targino (2014) observa essa adesão tanto em uma instituição pentecostal quanto em outra criada por grupo vinculado à RCC.
- 16 O léxico da “dependência” é acionado para o entendimento de outros problemas, como é o caso da prostituição. Houve entrevistados que citaram problemas de “dependência sexual” como a origem de problemas sociais.
- 17 Há uma ampla literatura sobre a influência dos cientistas sociais nas religiões de matriz africana no Brasil e também sobre a presença de intelectuais religiosos na antropologia e na sociologia da religião tanto no Brasil como no exterior. As referências podem ser encontradas em Mariz e Campos (2014) e Mariz (2000).

BIBLIOGRAFIA

- BARRADAS, Miriam P. (2008), *Factores influentes na permanência dos toxicodependentes em programas terapêuticos do Desafio Jovem: um estudo de caso*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação. Universidade de Lisboa.
- BENEDETTI, L. R. (1988), *Templo, praça e coração*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CAMURÇA, Marcelo (2014), *Espiritismo e Nova Era: interpretações ao cristianismo histórico*. Aparecida, SP, Santuário.
- BERGER, Peter L. (2014), *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralistic age*. Boston/Berlim, De Gruyter.
- BURITY, Joanildo. (2000), “Redes sociais e o lugar da religião no entendimento das situações de pobreza”. *Cadernos de Políticas Sociais de Recife*, 16 (1): 29-53.
- CARRANZA, Brenda. (2000), *Renovação carismática*. Aparecida, SP, Santuário.
- _____. (2011), *Catolicismo midiático*. Aparecida, SP, Ideias & Letras.
- CARRANZA, B. *et al.* (2009), *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP, Ideias & Letras.
- CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. (orgs.). (1990), *De l'émotion en religion*. Paris, Centurion.
- CLEARY, E. (2010), *The rise of Charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville, University Press of Florida.
- CONRADO, Flavio C. dos Santos. (2006), *Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CONSELHO Federal de Psicologia. (2012), “Relatório da 4ª Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas”. Disponível em http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/03/2ª_Edixo_relatorio_inspecao_VERSxO_FINAL.pdf, consultado em jan. 2013.
- CORDEIRO, José Mário & GONÇALVES, Elizabeth C. (1998), “Anotações sobre o perfil de uma instituição especializada no atendimento a toxicômanos”, in Richard Bucher, *As drogas e a vida*, São Paulo, EPU, pp. 97-102.
- D'ÉPINAY, C. L. (1969), *Haven to the mass*. Londres, Lutterworth Press.
- FERNANDES, Clemir. (2013), “De matriz neopentecostal a um processo de despentecostalização: A Igreja Cristã de Nova Vida e mudanças no campo religioso brasileiro”. Trabalho apresentado nas XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina, Porto Alegre, 11 a 14 nov.
- FRESTON, Paul *et al.* (2010), “Catholic charismatic and protestant pentecostals: a love-hate relationship?”. Projeto do Center for the Study

- of Latin American Pentecostalism, financiado pela University Southern California.
- _____. (2012), “O sentido do Censo 2010”. *Ultimato*, 338.
- _____. (2013), “The future of pentecostalism in Brazil: the limits to growth”, in R. Hefner e P. Berger (orgs.), *Global pentecostalism in the Twenty-First Century*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 63-90.
- HABERMAS, J. (2006), “Religion and the public sphere”. *European Journal of Philosophy*, 14: 1-25. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997), “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?” *Religião e Sociedade*, 18 (1): 31-48.
- MACHADO, Laura Paes. (2011), *Do crack a Jesus: um estudo sobre carreiras de usuários de substâncias psicoativas em uma comunidade terapêutica religiosa*. Dissertação de mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- MACHADO, Maria das Dores C. (1996), *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Autores Associados.
- _____. (2003), “Igreja universal: uma organização previdência”, in A. P. Oro, A. Corten e J. P. Dozon (orgs.), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, pp. 303-320.
- _____. (2012a), “Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 7: 25-54.
- _____. (2012b), “Religião e cultura política”. *Religião e Sociedade*, 32 (2): 29-56.
- MACHADO, Maria das Dores C. & MARIZ, Cecília L. (2004), “Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 6 (6): 31-49.
- _____. (2007), “Religião, trabalho voluntário e gênero”. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, 9: 309-326.
- MACHADO, M. D. & FURITY, J. (2014), “A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos”. *Dados*, 57 (3): 601-631.
- MARIANO, Ricardo. (1999), *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- MARIZ, C. L. (1994), *Coping with poverty*. Philadelphia, Temple University Press.
- _____. (2000), “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. *Religião e Sociedade*, 21 (1): 25-39.
- _____. (2003), “Embriagados no Espírito Santo: reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo”. *Antropolítica*, 15: 61-80.
- MARIZ, C. L. & CAMPOS, Roberta B. C. (2014), “O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo”, in P. Scott, R. B. C. Campos e F. Pereira (orgs.), *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife, Editora da UFPE, pp. 191-214.
- MEDEIROS, Katia. (2012), *Juventude e religião: significado da adesão e vivência religiosa na comunidade católica Toca de Assis no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em psicossologia de comunidades e ecologia social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MEDEIROS, Katia & MARIZ, C. (2013), “Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos que permaneceram na comunidade”. *Religião e Sociedade*, 33 (2): 141-173.
- MILLER, D. & YAMAMORI, T. (2007), *Global pentecostalism: the new face of christian social engagement*. Berkeley/Londres, University of California Press.
- MONTERO, Paula. (2009), “Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade”. *Novos Estudos Cebrap*, 84: 199-213.
- NEVES, Delma Pessanha. (2007), “Pobreza e humanismo salvador: mediações subjacentes”. *Dados*, 50 (1): 117-158. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000100005&lng=en&nrm=iso, consultado em 7/7/2015.
- OLIVEIRA, Pedro R. et al. (1978), *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica. Interpretações teológicas*. Petrópolis, Vozes/INP/Ceris.
- ORO, Ari P. & ALVES, Daniel. (2013), “Renovação Carismática Católica: movimento de

- superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?”. *Religião e Sociedade*, 33 (1): 122-144.
- PEW FORUM. (2014), “Religion in Latin America: widespread change in a historically catholic region”. Disponível em www.pewforum.org/files/2014/11/PR_14.11.13_latinAmerica-overview-05.png, consultado em 30/01/2015.
- PRANDI, R. (1996), *Um sopro do espírito*. São Paulo, Edusp.
- ROLIM, F. C. (1985), *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- SCHELIGA, Eva L. (2010), *Educando sentidos, orientando uma prática: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros* Tese de doutorado em antropologia, Universidade de São Paulo.
- TARGINO DA SILVA, Janine. (2014), *Religião contra as “drogas”: estudos de caso em duas comunidades terapêuticas religiosas para dependentes químicos no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em ciências sociais, PPCIS, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- THEIJE, Marjo. (2002), *Tudo o que é de Deus é bom*. Recife, Massangana.
- WEBER, M. (2002), “Rejeições do mundo e suas direções”, in H. Gerth e C. W. Mills, *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, LTC, pp. 226-248.

**AÇÃO SOCIAL DE
PENTECOSTAIS E DA
RENOVAÇÃO CARISMÁTICA
CATÓLICA NO BRASIL: O
DISCURSO DE SEUS LÍDERES**

Cecília Loreto Mariz

Palavras-chave: Pentecostalismo; Renovação Carismática Católica; Ação social; Esfera pública; Liderança religiosa.

Tematizando a relação religião e espaço público, esse artigo analisa operações discursivas de agentes religiosos em defesa de um protagonismo imprescindível das instituições e crenças religiosas em projetos públicos especificamente no trabalho social. A comparação de entrevistas com líderes pentecostais e da Renovação Carismática Católica identifica como a crescente fluência na gramática secular dessa liderança, historicamente a menos intelectualizada dentre as cristãs, a habilidade a criticar o discurso moderno a partir de dentro. Focando nos limites da prática médica científica e do discurso racional na promoção humana, em geral, e especialmente na recuperação de dependentes químicos, os líderes defendem a maior competência da religião na realização desse trabalho social e de saúde pública. O texto sugere ainda que pesquisas empíricas, como a descrita, são espaços, dentre outros, que fomentam a construção de articulações entre falas religiosas e seculares.

**THE SOCIAL ACTION OF THE
PENTECOSTAL DENOMINATION
AND THE CATHOLIC
CHARISMATIC RENOVATION
IN BRAZIL: THE DISCOURSE OF
THEIR LEADERS**

Cecília Loreto Mariz

Keywords: Pentecostalism; Catholic Charismatic Renovation; Social Action; Public Sphere; Religious Leadership

Thematizing the relationship between religion and the public sphere, this article analyses the religious agents' discursive operations which advocate for a necessary protagonism of religious institutions and beliefs on public projects, especially those related to social work. Comparing the interviews of Pentecostal leaders and leaders of the Catholic Charismatic Renovation movement allows us to identify the increasing secular fluency of these leadership. Despite historically being the least intellectualized among the christian leaderships, this secular fluency qualifies them to criticize the modern discourse from within. Focusing on the borders of scientific medical practices and rational discourses of human promotion - especially related to the recovery of drug addiction -, these leaders stand up for a greater role of religion on this type of social and public health issue. Finally, this paper discusses how empirical researches as this one are key spaces to promote and develop connections between religious and secular speeches.

**ACTION SOCIALE DE
PENTECÔTISTES ET
RENOUVEAU CHARISMATIQUE
CATHOLIQUE AU BRÉSIL:
LE DISCOURS DE LEURS
DIRIGEANTS**

Cecília Loreto Mariz

Mots-clés: Pentecôtisme; Renouveau charismatique catholique; Action sociale; Sphère publique; Dignitaires religieux.

Cet article, qui aborde le thème de la relation entre la religion et l'espace public, analyse les opérations discursives des dignitaires religieux dans la défense d'un rôle vital des institutions et des croyances religieuses dans les projets publics, principalement face au travail social. La comparaison des interviews avec des dirigeants pentecôtistes et du Renouveau Charismatique Catholique identifie de quelle façon la maîtrise croissante de la grammaire séculaire de ce leadership qui, historiquement, est la moins intellectualisée parmi les chrétiennes, le qualifie à critiquer, à partir d'elle-même, le discours moderne. Les dirigeants, tout en mettant l'accent sur les limites de la pratique médicale scientifique et du discours rationnel sur la promotion humaine, particulièrement sur la récupération des toxicomanes, prônent une plus grande compétence de la religion dans la réalisation de ce travail social et de santé publique. Le texte suggère aussi que des recherches empiriques, comme celle ici décrite, représentent, entre autres, des espaces de promotion de la construction d'articulations entre les discours religieux et laïcs.