



Catolicismo e xamanismo comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica

Raymundo Heraldo Maues
Departamento de Antropologia
Universidade Federal do Para

e mail hmaues@uol.com.br
Recebido em junho 2002
Aprovado para publicação em agosto 2002

Resumo

O artigo pretende fazer uma comparação entre a cura de doenças observada numa reunião da Renovação Carismática Católica (RCC) em Belém, com a participação central de um famoso sacerdote-pregador de nacionalidade estadunidense, e a típica sessão xamanística de um oficiante da pajelança cabocla amazônica (o pajé ou curador), no interior do Pará. Apesar da maior sofisticação do ritual carismático católico, há uma grande semelhança entre os dois fenômenos, o que, aliás, pode ser observado em várias outras manifestações do mesmo gênero, em outros lugares do mundo e com roupagens religiosas diferentes: entrevados andam, dores são eliminadas e cânceres – assim como muitas outras doenças – são curados pela intervenção de entidades sobrenaturais, por intermédio do xamã ou sacerdote inspirado. Discutindo questões como catolicismo popular, xamanismo e cura de doenças no contexto religioso, o artigo apresenta uma parcela dos resultados da pesquisa do autor sobre pajelança cabocla e RCC, examinando possíveis especificidades desses cultos e rituais na Amazônia.

Palavras-chaves

Renovação Carismática, catolicismo, xamanismo, pajelança.

Abstract

This article compares healing sessions observed at a meeting of the Renovação Carismática Católica (RCC – Catholic Charismatic Renewal) in Belém, conducted by a famous American priest-orator, with a typical shamanic session officiated by a Caboclo pajé in the interior of Pará. Despite the greater degree of sophistication of the Charismatic Catholic ritual there is much similarity between the two phenomena, which could also be true for several other manifestations of the same genre in other parts of the world and with different religious vestments. Through the intervention of supernatural entities by the shaman's or inspired priest's mediation, the crippled walk, pains are eliminated, and cancers, as well as many other diseases, are cured. The article presents some of the results of the author's research on Caboclo shamanism and the RCC in Belém, examining specific characteristics of these cults and rituals in the Amazonian region.

Keywords

Charismatic Renewal, Catholicism, Shamanism, Pajés.

Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica

Raymundo Heraldo Maués

Em quê uma reunião da Renovação Carismática Católica (RCC) pode parecer-se com uma sessão de xamanismo da pajelança rural ou pajelança cabocla², que costuma ser freqüentada pelas populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira? Este artigo pretende explorar possíveis semelhanças (acentuando também as diferenças) entre as duas práticas de rituais religiosos, bem como examinar determinados aspectos dessas duas manifestações religiosas — extáticas, mediúnicas e/ou xamânicas —, chamando a atenção para o fato de que, embora muitos provavelmente não desejariam admitir, o cristianismo também se encontra, em algumas de suas versões ou manifestações (como a RCC), entre esses tipos de manifestação. Procuvo, por outro lado, apresentar aqui uma pequena parte dos resultados da minha pesquisa sobre a RCC em Belém, Pará, que vem se desenvolvendo desde 1997. As comparações feitas com o xamanismo rural amazônico são possibilitadas por uma pesquisa que realizei há algum tempo sobre a pajelança cabocla e as suas relações com o catolicismo (especialmente o popular).

Uma das constatações dessa pesquisa mais antiga sobre pajelança foi o fato de que, para os pajés e para os praticantes da pajelança cabocla, de um modo geral, a mesma não é incompatível com o catolicismo. Os pajés e os adeptos desse culto consideram-se católicos, embora os padres e autoridades eclesiásticas nem sempre encarem com simpatia essas crenças e práticas xamânicas; alguns, porém, numa atitude mais “moderna”, chegam a demonstrar certa tolerância em relação aos pajés, cujas curas podem ser por eles pensadas como resultantes de efeitos “psicossomáticos”. A pesquisa foi

realizada no litoral paraense e, mais especificamente, na chamada região do Salgado. Não podendo, nessa área específica, considerar a pajelança como forma autônoma de culto, minha tendência foi a de considerá-la, para as populações rurais e de origem rural investigadas, como parte integrante do catolicismo popular dessas mesmas populações, embora essa consideração necessite de esclarecimentos adicionais (Maués 1995 e Maués & Villacorta 2001).

Por que pensar a pajelança cabocla ou rural do interior da Amazônia como parte do catolicismo popular? Em primeiro lugar, essa forma de pajelança, que não se confunde com a pajelança indígena, pode ser considerada uma forma de xamanismo, já que é uma prática ritual voltada, sobretudo, para a cura de doenças, através da ação de pajés ou curadores, que agem sobre os doentes enquanto estão incorporados por entidades sobrenaturais — os encantados ou caruanas — que são vistos como os “verdadeiros” agentes de cura.³ Entretanto, essa prática não possui autonomia ou identidade própria, como outras manifestações religiosas. Embora ela se assemelhe ao toré e ao catimbó nordestinos e, mais ainda, à pajelança praticada no litoral maranhense, há diferenças importantes, sobretudo no fato de que estes outros cultos estão mais próximos da umbanda-mina, da jurema e mesmo do xangô pernambucano do que a pajelança cabocla amazônica. Esta — a pajelança —, embora também influenciada pelos cultos de origem africana, não possui uma identidade própria, “pajeística”, ou qualquer outro nome que se lhe dê. O próprio termo “pajelança” (ao contrário do que ocorre em Belém e São Luís, ou no litoral do Maranhão) não é usado pelos atores nela envolvidos, sendo um rótulo utilizado pelos antropólogos e por pessoas das cidades maiores que eventualmente frequentam esses cultos. O termo “pajé”, embora seja usado localmente, tem no entanto um sentido pejorativo, não sendo assumido de bom grado pelos oficiantes da pajelança, que preferem chamar-se de “curadores”. Por outro lado, se inquiridos a respeito de sua identidade religiosa, tanto os curadores ou pajés, quanto os participantes locais dos cultos de pajelança, dirão sempre que são católicos. Desta forma, mesmo que a pajelança não possa ser considerada, por católicos estranhos ao seu culto, como parte do catolicismo, a sua participação nas crenças e práticas do catolicismo popular, entre as populações rurais ou de origem rural amazônicas, é muito forte. Eis por que, do ponto de vista dos atores, tendo a considerar a pajelança cabocla amazônica como parte do catolicismo popular des-

sas populações (Assunção 2001, Bastide 2001, Brandão & Rios 2001, Laveleye 2002, Maués 1995, Maués & Villacorta 2001).

Por catolicismo popular entendo uma forma de catolicismo, diferente em vários aspectos daquela preconizada pelas autoridades eclesíásticas, mas que é adotada pela maioria da população católica. Não se trata do catolicismo das classes populares, como classes subalternas num sentido marxista, ou do povo, num sentido mais vago e geral. A distinção aqui proposta prende-se à dicotomia entre catolicismo oficial (hierárquico) e popular (dos leigos em geral). Ela está relacionada com os tipos ideais weberianos do sacerdote e do leigo, e incorpora o conceito de campo religioso de Bourdieu (1974), como um campo de tensão e conflito. Entretanto, não se trata de um conflito radical e insolúvel, uma vez que considero a oposição como parte de uma tensão constitutiva do próprio catolicismo, que não poderia existir sem ela. Trata-se, assim, de uma oposição ao mesmo tempo tensa e complementar. Por outro lado, este catolicismo popular se apresenta, em diferentes situações, com diferentes formas e matizes, que correspondem às especificidades culturais onde se manifesta. Daí o meu posicionamento: o de considerar a pajelança cabocla como parte do catolicismo popular das populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira, pelo menos nas áreas onde tem sido estudada. Este catolicismo popular inclui ainda o culto dos santos, as promessas, as festas e as procissões, bem como todo um conjunto de rituais e representações que têm sido descritos e analisados por vários autores (cf., entre outros, para o caso da Amazônia, Galvão 1976 e Maués 1995).

Antes de prosseguir na abordagem da RCC, creio ser conveniente introduzir uma outra questão, a ser retomada ao final deste artigo, que é a de a própria Renovação Carismática poder ser também considerada uma forma de catolicismo popular ou não. Um dos autores que discute esta questão é Soneira (2001), cuja conclusão é a de que a RCC não pode ser incluída nessa categoria. Não obstante, para quem adquire uma experiência mais longa de vivência junto a esse movimento católico, não deixa de impressionar a importância do papel do leigo e, ao mesmo tempo, os empréstimos às crenças e práticas do catolicismo popular que são incorporados às doutrinas veiculadas pelos pregadores e aos rituais postos em prática pelos fiéis carismáticos. Esta discussão, por outro lado, tem a ver com o fato de que o pentecostalismo (e a Renovação é uma espécie de pentecostalismo católico) pode ser também considerado como uma forma de "protestantismo popular".

Uma noite de oração e louvor

Janeiro de 1998: “Noite de Oração e Louvor” – era o nome dado à grande reunião. Estava em Belém um sacerdote católico famoso, de nacionalidade estadunidense, o Pe. Robert DeGrandis, S.S.J., autor de vários livros muito apreciados entre os membros da RCC: “O Repouso no Espírito”, “A Cura pela Missa”, “A Efusão do Espírito” e “O Dom dos Milagres”, entre outros. Viera para pregar, a convite da Arquidiocese, durante o retiro do clero. Aproveitou-se então para promover uma pregação mais ampla, destinada em princípio ao grande público, mas direcionada basicamente ao público do Movimento Carismático. Disseram-me que foram vendidos mais de mil ingressos e o local escolhido para o evento foi o ginásio de esportes de uma escola dirigida por religiosas, o colégio “Madre Zarife Sales”, num dos bairros mais pobres de Belém – mas onde também se situa o *campus* principal da Universidade Federal do Pará –, o bairro do Guamá.

O ginásio estava lotado já a partir de oito horas da noite, e o público aparentava ser, na maioria, de classe média. Numa espécie de palco improvisado ficavam os oradores (foram vários, precedendo o orador principal) e uma banda de música formada por rapazes e moças da RCC da cidade de Abaetetuba, no interior do Pará, que animava a reunião, liderando os cânticos, entre os quais “Louvado seja o teu nome”, “Mãe do novo homem”, “Milagres acontecem”, “Vem, vem louvar” e “Vinde, Espírito Santo”. O público entoava os cânticos com grande animação, agitando os braços no ar e fazendo os gestos característicos das reuniões dos carismáticos. Alguns, em certas ocasiões, dançavam animadamente. Um dos oradores que se manifestaram inicialmente, numa espécie de prévia, chamou muito a atenção para o fato de que o mais importante não era impressionar-se com as curas que possam acontecer num momento de oração, mas buscar sempre uma “reforma de vida”.

Afinal chegou o grande momento. O pregador principal, Pe. DeGrandis, assomou ao palco, acompanhado pela tradutora. Ele falava em inglês, no estilo característico dos grandes pregadores evangélicos norte-americanos, sendo as suas palavras traduzidas em seguida pela mulher, que o fazia com grande desembaraço e vivacidade, procurando mesmo imitar o tom de voz, os gestos e até os passos do sacerdote. Ele começou procurando chamar a atenção da platéia, contando várias pequenas anedotas e episódios curiosos. Despertou risos e interesse. Em seguida passou a falar das ques-

tões de fé. E, depois que a banda acompanhou cânticos de invocação ao Espírito Santo, ocorrendo neste momento — seguindo os carismáticos — uma forte “efusão do Espírito”, que tomou conta do sacerdote e da platéia, Pe. DeGrandis se pôs a realizar os atos de cura, que se entremeavam à prédica sobre questões de fé e de moral. Dizia assim: “Sinto que neste momento as pessoas que têm dor nas costas estão sendo curadas pelo poder divino! Quem tinha dor nas costas e neste momento se sentiu curado, levante as mãos!”. Várias pessoas no auditório levantavam as mãos, atestando a cura. Essas mesmas frases eram repetidas várias vezes, com maiores ou menores variações, referindo-se a diferentes doenças ou mal-estares: doenças dos rins, do pulmão, dores de cabeça, insônia, medos e angústias, cânceres etc. Evidentemente que ninguém poderia atestar ter sido curado de um câncer, mas, neste caso, por exemplo, a frase sofria variações, referindo-se, então, a quem naquele momento teria sentido um forte calor em alguma parte do corpo afetada pela doença. Dita a frase pelo sacerdote, um número maior ou menor de pessoas no auditório levantava as mãos, declarando-se curadas. Irrompiam aplausos.

Num dado momento, o palco passou a ser freqüentado por deficientes físicos, de ambos os sexos, portando muletas, um de cada vez. O sacerdote punha as suas mãos sobre eles (a “*imposição* de mãos”) e pedia ao auditório que orasse conjuntamente. A multidão estendia as suas mãos em direção ao doente e rezava junto com o pregador, muitos “orando em línguas”. Era um espetáculo impressionante de gestos, de mãos estendidas e de murmúrios desconexos que faziam um ruído bastante forte, tomando conta do ginásio. E então o deficiente abandonava as suas muletas e, sentindo-se curado, caminhava de volta em direção à multidão. Irrompiam grandes aplausos e gritos de louvor a Deus. Ocorreu então o fato mais espetacular: uma mulher de meia-idade que subira de muletas, ao deixar o palco, depois de receber a imposição de mãos e as orações do pregador e da maioria da platéia, sentindo-se curada, realizou, sem nenhum amparo, uma pequena corrida pelo corredor que dava acesso ao lugar de onde havia saído. Os aplausos foram estrondosos. Mas nem todos os doentes abandonavam completamente as suas muletas. Todos, no entanto, pareciam considerar-se curados, de alguma forma.

O Pe. DeGrandis continuava, no entanto, a sua pregação. Dizia, apontando para um dado lugar: “Sinto que neste momento o poder do Espírito Santo está se manifestando naquele canto” ou

“naquela arquibancada”. E todos olhavam para lá, procurando descobrir que prodígio estava acontecendo. Quando ele disse essas palavras em relação ao lugar em que eu me encontrava, senti as pessoas em volta se agitando, procurando descobrir alguma coisa, mas ao mesmo tempo alguns diziam que parecia que certas pessoas atingidas estavam reprimindo a manifestação do Espírito.

A sessão terminou por volta das 11 da noite e os participantes saíram do estádio muito excitados, comentando entre si os prodígios que tinham presenciado e procurando descobrir, no meio da multidão, os deficientes que tinham sido curados. À minha frente, já na rua, caminhava a mulher que tinha feito a pequena corrida após ter deixado o palco. Ela voltara a usar as muletas, caminhava lentamente e era amparada pelo marido, que a conduzia com cuidado para o automóvel do casal que se encontrava estacionado nas proximidades do ginásio. Todos em volta comentavam, com admiração, o “milagre” da sua cura.

Uma sessão de pajelança cabocla

Tudo isso me fez lembrar vivamente do que assisti pela primeira vez há mais de 20 anos, em janeiro de 1976, numa pequena povoação de pescadores do litoral paraense, Itapuá, no município de Vigia. Era também à noite, começando por volta de 8 horas. O local era a sala de uma pequena casa da povoação em que morava o pajé Ramiro, um homem muito pobre e cego – vivia de tecer paneiros e da caridade pública –, mas com fama de grande xamã ou curador. Os santos católicos e o poder divino também eram invocados, mas as entidades que se manifestavam eram os caruanas (ou encantados), que tomavam o corpo do pajé. Este, como sacerdote inspirado, era o único que entrava em transe. Era também o único que cantava, ao som do maracá, não os cânticos religiosos do catolicismo, mas as “doutrinas” dos encantados. Tinha porém um ajudante, o “servente”, que o auxiliava em várias coisas e que muitas vezes explicava e traduzia as suas ações e palavras para os assistentes. O público, restrito, pequeno, composto apenas de alguns convidados e doentes, moradores do lugar, participava com a sua fé e admiração pelos poderes dos caruanas e do pajé, mas não cantava nem dançava. Apenas o pajé dançava, tomado pelos seus “cavalheiros” ou caruanas. Também ele, nalguns momentos, se dirigia ao público, fazendo ditos xistosos, que provocavam o riso, ou observações sobre fatos que não podiam ser conhecidos por todos,

como por exemplo me alertando a respeito de intenções escusas que estariam sendo alimentadas por alguém com relação ao gravador que eu usava em minha pesquisa. Os doentes se apresentavam a ele e eram defumados, massageados e recebiam prescrições de remédios.

Em outras sessões de pajelança assisti mais tarde a coisas mais espetaculares: pajés dançando com o doente nas costas, ou com os pés descalços sobre carvão em brasa ou cacos de vidro sem se ferirem, aplicando a boca sobre os corpos de seus pacientes para chupar a doença e expelindo os bichos que extraíam do corpo dos enfeitados, e expulsando espíritos ou maus caruanas que se aposavam do corpo de algumas pessoas. Enfim, demonstrações de prodígios e curas xamanísticas em profusão. A sessão terminava tarde da noite, às vezes na madrugada do dia seguinte e, na saída, todos ficavam comentando, com grande interesse, sobre os fatos extraordinários que haviam presenciado.

Pequena nota sobre a eficácia simbólica

Para o antropólogo, comparando as duas situações, é fácil lembrar os famosos artigos de Lévi-Strauss (1970a, 1970b), já tantas vezes citados, a respeito da relação que se estabelece entre o xamã (seja ele um pajé do interior amazônico ou um sacerdote católico norte-americano), o seu paciente e o público que participa da sessão xamanística. Ali está todo um sistema complexo, sustentado pela crença do xamã em seus próprios poderes (que ele, aliás, modestamente, atribui às entidades sobrenaturais), a crença dos doentes e do público nos poderes do xamã e (sobretudo) das entidades sobrenaturais, ao lado das ações individuais do xamã interagindo com os doentes e o público, que também participa, ativamente (em graus variados) do processo de cura. É possível também aprofundar a discussão sobre a eficácia simbólica, invocando outras idéias e outros autores, com trabalhos mais antigos ou recentes, como Douglas (s.d.) e Csordas (1994), para citar apenas dois.

É Mary Douglas quem nos ensina a não pensarmos apenas numa cura *tout court*. No capítulo "Magia e Milagre" do seu livro mais divulgado no Brasil — *Pureza e Perigo* —, ao contar uma pequena história, envolvendo um grupo de (ingênuos?) antropólogos e bosquímanos !Kung, em torno da cerimônia para fazer chuva, Douglas nos mostra que o ritual, nas sociedades humanas, não tem apenas a função de realizar aquilo a que explicitamente se destina.

Como também assinala Langdon (1996:25), citando essa autora, ela distingue entre dois tipos de eficácia ritual: a instrumental, que visa a mudar o mundo; e a experimental, que diz respeito ao nível psicossomático. Claro que os !Kung (os Dinka e vários outros povos) também desejam que venha a chuva, em seguida ao ritual. Mas, como afirma Mary Douglas, citando Robertson Smith,

Entre o milagre cristão, a Baraka islâmica, a Sorte teutônica e o Mana polinésio, existem pontos de divergência e de semelhança. Cada universo mental primitivo assenta na esperança de pôr um tal poder miraculoso ao serviço dos homens e cada um deles supõe que para isso é preciso levar em conta um conjunto diferente de relações entre este poder e as necessidades do homem (...). Na época miraculosa do Cristianismo [ela se refere, evidentemente, ao cristianismo dos primeiros tempos], não bastava um rito para fazer um milagre e nem sempre se cumpriam os ritos na expectativa do milagre. Se formas realistas, devemos supor que, na religião primitiva, existe uma relação igualmente lassa entre rito e efeito mágico. A possibilidade de uma intervenção mágica está sempre presente no espírito dos crentes, é humano, é natural esperar que a representação de símbolos cósmicos traga consigo qualquer vantagem material. Mas é errado pensar que os rituais primitivos têm por objetivo principal uma intervenção mágica (Douglas s.d.: 77)

O mesmo se pode dizer relativamente aos rituais de cura da pajelança cabocla amazônica e os rituais de cura da Renovação Carismática, na Amazônia ou em qualquer parte do mundo. No tocante à cura carismática, nos Estados Unidos da América, existe o importante livro de Thomas Csordas (1974), além de alguns artigos do mesmo autor. Não posso aqui resumir, em poucos parágrafos, toda a discussão empreendida por esse antropólogo, mas tentarei avançar alguns pontos que considero importantes. Em particular no seu livro (um belo estudo antropológico sobre a RCC), Csordas, dispondo já em nossos dias de toda uma discussão bem mais ampla sobre a questão da eficácia, nos mostra como, nesse tipo de cura, podem ocorrer situações variadas, que ele pôde acompanhar, em algumas ocasiões, com bastante detalhe, em seu trabalho de campo nos EUA. Um dos aspectos importantes que o livro esclarece, sobre a cura carismática, é que ela pode ocorrer de formas variadas:

- de modo completo ou parcial, na ocasião do ritual;
- não ocorrer, na ocasião do ritual, mas realizar-se, posteriormente, de modo completo ou parcial;

— necessitar de vários rituais para acontecer, aos poucos, total ou parcialmente;

— não ocorrer, de modo objetivo, persistindo os sintomas e a ação da doença, mesmo depois da ocorrência de vários eventos rituais.

Não obstante, como também foi possível constatar em minha própria pesquisa — e tem sido estudado em várias outras situações —, mesmo que a cura *tout court* não aconteça, do ponto de vista físico, a integração do doente em um novo grupo social, de solidariedade, é algo de importância fundamental em sua vida. E aqui, também, pode-se perfeitamente falar de cura, como no caso daquele doente que, sendo portador de moléstia crônica ou incurável, aprende a conviver com a sua doença, a partir de sua integração em novo grupo social-religioso.

Thomas Csordas, porém, não se contenta com essa explicação — que pode ser vista como de caráter funcionalista — e fazendo, como diz no próprio título de seu trabalho, “uma fenomenologia cultural da cura carismática”, está interessado em examinar o processo de constituição de uma *nova personalidade* entre aqueles que aderem à Renovação, em certos casos — mas não todos — através da porta da cura. O seu objetivo, assim, é ver como se constrói, no movimento carismático americano, um *self* sagrado, de modo continuado, que se faz — e, neste caso, sempre — através do processo da cura, uma vez que o carismático está permanentemente em busca de aperfeiçoamento espiritual. Ou seja, o *self* sagrado se faz através do processo da cura mesmo nos casos em que a adesão ao movimento não tenha sido traumática (em razão, por exemplo, de alguma doença ou aflição). Isto aparece claramente, por exemplo, quando o autor faz uma análise dos “gêneros de cura” (*healing genres*) e, mais especificamente, sobre o que é chamado, alternativamente, de cura ancestral, cura inter-geracional ou cura da árvore familiar, que implica, para o doente, em romper os laços com aquilo que constitui uma espécie de servidão (*bondage*), que o leva ao pecado.

Esta digressão sobre eficácia simbólica não é porém o objetivo central deste artigo, e aqui aparece apenas com o objetivo de pensar os rituais de cura da pajelança e da RCC em contextos que, embora diferentes, apresentam semelhanças que permitem o exercício da comparação. Está claro que, para os atores sociais que participam dos dois sistemas de crenças, há uma diferença importante

entre eles. Para os participantes que pertencem à RCC seria inclusivamente um absurdo comparar as suas crenças e práticas com as do sistema da pajelança. Quanto aos adeptos da pajelança, já não há tanta ênfase na diferença radical entre os dois sistemas, na medida em que estes não deixam, pelo menos nos casos que estiveram sob minha observação direta, de se considerar também como católicos. Voltarei mais tarde a este último ponto, quando tratar da introdução da Renovação Carismática exatamente na povoação de pescadores do interior da Amazônia — Itapuá — em que iniciei a minha pesquisa sobre pajelança cabocla.

Passo agora a fazer de forma mais enfática a comparação proposta neste artigo, examinando as principais semelhanças e diferenças entre RCC e pajelança cabocla amazônica. De início, procurarei mostrar semelhanças e, principalmente, diferenças — que são aquelas que talvez mais saltem aos olhos. Por isso, irei me ater também a vários aspectos históricos, embora não sejam esses aspectos o fulcro da minha discussão e análise. Mais adiante, porém, procurarei relativizar essas diferenças, atendo-me aos pontos que mais desejo enfatizar, que dizem respeito aos aspectos extáticos, mediúnicos ou xamânicos presentes nas duas formas de manifestação e prática religiosas, além de chamar a atenção para os elementos que podem dar azo a identificações entre características da RCC e certos aspectos do catolicismo popular.

Semelhanças e, principalmente, diferenças

Uma comparação entre os dois sistemas de crenças e práticas permitirá talvez relativizar essas diferenças, mas também, em alguns casos, acentuá-las, contribuindo para entender melhor as formas de manifestação e prática das religiões extáticas, mediúnicas e/ou dionisíacas que, desde o final do século XX, têm tido grande incremento de popularidade entre os fiéis.

Sobre a pajelança cabocla vale lembrar um episódio que agora já está mais esquecido, mas que teve grande repercussão no início do ano de 1998. Durante o desfile das agremiações carnavalescas do Rio de Janeiro, a Escola de Samba “Beija Flor” foi contemplada com o primeiro lugar, apresentando um enredo que tinha por base o livro escrito pela pajé paraense Zeneida Lima, no qual a mesma, ao fazer uma espécie de autobiografia, faz também uma descrição de crenças e práticas, bem como uma apologia da pajelança cabocla, ressaltando aspectos idiossincráticos que afir-

ma pertencerem às características desse culto na ilha do Marajó (Lima 1993).

Nesta comparação que me proponho a fazer entre RCC e pajelança, pela sua importância no caso específico, não poderia deixar de lado a questão das origens. Estou, porém, consciente de que essa questão envolve sempre um aspecto mítico, inevitável nos relatos escritos ou orais que se possa obter. Em primeiro lugar, por isso mesmo, parece importante tratar das origens não no sentido de *começo*, mas no de *princípio* que está sempre presente e que permanentemente serve para informar as crenças e as práticas de determinado culto ou manifestação religiosa.

Há mais de 20 anos, na povoação de Itapuá, interior de Vigia, na região do Salgado, entrevistando o pajé Ramiro – a que me referi acima – pude entender como esse homem reivindicava uma origem divina para a sua arte, chamando a minha atenção para o fato de que, segundo ele, as práticas da pajelança já se encontram na Bíblia. Ali se narra com profusão de detalhes os atos de Jesus Cristo, curando os cegos e os mudos, ressuscitando os mortos, fazendo sarar os doentes e expulsando demônios. Neste sentido, não há diferença fundamental entre as manifestações extáticas e xamânicas da pajelança e aquilo que está presente em certas formas de cristianismo (incluindo-se aí tanto o pentecostalismo protestante como o católico — a RCC), já que estas são manifestações de “renovação” do cristianismo que se voltam para as suas origens, neste mesmo sentido de princípio fundamental, que sempre permite a sua atualização e que corresponde, de modo permanente, à novidade trazida originalmente por essa manifestação religiosa.

É o que, como é bem sabido, informa e permite a existência de qualquer forma religiosa (inclusive aquelas anteriores ao cristianismo, como por exemplo os mistérios da antiga Grécia, entre os quais os cultos dionisíacos; ou, mais próximas de nós, as práticas e crenças da pajelança indígena) que coloca o êxtase, isto é, a experiência íntima, emocional e direta de contato do fiel com a divindade, no centro de seu sistema e que, por isso, enfatiza tanto a importância do sentimento, da exaltação, do transporte místico e da cura física e psíquica dos doentes (inclusive a cura do próprio xamã, que se atualiza permanentemente nesse processo) (Lewis 1977).

Num outro sentido, aquele de *começo*, a pajelança rural amazônica provavelmente tem origem nas crenças e práticas indígenas dos antigos Tupinambás, encontradas na região pelos portu-

gueses, e que sofreram influências das culturas européia e africana, desde o período colonial. Em meados do século XVIII já se encontram descrições, constantes dos depoimentos existentes no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, que mostram como essas práticas e crenças eram bastante populares em Belém e lugares do interior, destacando-se, entre os pajés denunciados por várias testemunhas, a índia Sabina, que chegou a curar até mesmo um governador do Estado, desenterrando, no palácio do governo, um feitiço ali escondido por seus inimigos (Lapa 1978).

Os Tupinambás desapareceram como povo, mas certamente muitos de seus descendentes continuam vivendo em áreas da Amazônia onde existiram desde antes da chegada dos portugueses, além do fato de que a sua contribuição cultural no campo da religião continua presente no xamanismo rural de várias áreas do interior. Por muitos anos a pajelança de origem indígena foi praticada nas várias cidades da Amazônia, inclusive em Belém, convivendo, como religião do êxtase, lado a lado com as de origem africana. Mas aos poucos foi-se localizando mais no interior, sendo hoje mais difícil encontrar a sua prática nas cidades de maior importância. Por outro lado, mesmo que se encontre nas cidades, ela está mais associada a populações rurais ou de origem rural, ou como parte complementar de cultos de matriz predominantemente africana (cf. sobre o assunto Figueiredo 1996; Figueiredo 1976; Galvão 1976; Maués 1985, 1990, 1995; e Salles s.d., 1967).

Quanto à Renovação Carismática Católica, não obstante ter origem, como as demais manifestações do pentecostalismo, nas crenças e práticas do cristianismo primitivo, o seu começo é muito recente. Como é bem sabido, nasceu, segundo a versão mais divulgada pelos seus próprios membros, nos Estados Unidos da América, em 1967, a partir de um grupo de cerca de 30 leigos católicos, professores e estudantes da Universidade de Duquesne, em Pittsburgh, insatisfeitos com as suas experiências acadêmicas e vida religiosa. Tendo entrado em contato com diferentes grupos avivados protestantes, para conhecer melhor o poder do Espírito Santo sobre as pessoas, esses leigos realizaram retiro espiritual no qual, enquanto rezavam, teria ocorrido um "verdadeiro Pentecostes renovado", em que alguns passaram a falar em línguas, e outros receberam o dom da profecia ou do conhecimento. Desse grupo surgiu também a comunidade carismática Word of God, em Ann Arbor, cidade uni-

versitária do estado de Michigan, que reunia católicos e protestantes, estes em menor número. Essa comunidade foi crescendo e se solidificando e, além do tempo dedicado à oração, seus membros visitavam hospitais, prisões etc. Lançavam-se as bases do que viria a ser o movimento pentecostal dentro da Igreja Católica. O crescimento da RCC foi muito rápido nos EUA e no mundo. O primeiro congresso nacional, realizado em 1968, reuniu nos EUA apenas uma centena de pessoas; a ele seguiram-se um primeiro congresso internacional e vários nacionais em diferentes países. No segundo congresso internacional da RCC, em 1974, participaram 30 mil pessoas, provenientes de 35 países. Nessa época a RCC já contava com cerca de 800 mil membros espalhados pelo mundo (Barros Jr. 1993; Chagas 1977; CNBB 1994; Csordas 1997; Mansfield 1992; Prandi 1997; Prandi & Souza 1996; Ranaghan & Ranaghan 1972).

Há duas versões a respeito da chegada da RCC ao Brasil, ambas porém dando conta de que o movimento chegou ao nosso país logo após o seu aparecimento nos EUA. Uma versão, divulgada pela Comissão Nacional de Serviço da RCC, dá conta de que ele teria vindo trazido por alguns padres jesuítas, em 1972, passando por São Paulo, para depois se espalhar pelo resto do Brasil. Segundo Dom Cipriano Chagas, porém, o movimento teria vindo ainda mais cedo, em 1969, através dos padres jesuítas Eduardo Dougherty e Haroldo Rahm (Chagas 1977; Prandi & Souza 1996).

Em Belém, o Movimento da Renovação Carismática Católica existe na maioria das paróquias, tendo-se espalhado já por todo o interior do estado do Pará. É bastante forte na paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, onde está instalado um dos principais centros de devoção mariana no Brasil, e onde se realiza anualmente a grande procissão do Círio e a Festa da mesma Santa. Nessa paróquia existem vários grupos de oração, entre eles um que se reúne na capela de N. S. de Lourdes, administrada pelos padres jesuítas, outro na Basílica de Nazaré, dirigida pelos padres barnabitas, e um terceiro, na capela de N. S. das Graças. Um grupo já extinto, onde inicialmente concentrei minhas observações, funcionava numa pequena capela da Comunidade São Brás, que possuía uma particularidade interessante, por fazer parte do chamado Projeto Ágape, visando congregar as famílias, sendo pois freqüentado por casais e, às vezes, por seus filhos.

Foi também nessa mesma paróquia que teve origem a RCC em Belém, em 1973, segundo a versão mais recorrente que pude colher, tanto junto à coordenadora da Renovação na arquidiocese,

quanto pelo depoimento de alguns outros participantes e da própria introdutora do movimento. Esta foi uma leiga, militante católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC), a Sra. Jurema dos Santos Gaspar, que conheceu a RCC numa viagem de férias que fez a Campo Grande, no então estado do Mato Grosso. Contando com o apoio do grupo de casais ao qual se vinculava, do próprio marido e de um professor universitário muito ligado aos movimentos da Igreja Católica, Geraldo Guimarães, ela entrou em contato com o Frei Paulo Zórberer, franciscano, vinculado à paróquia de Santo Antônio de Lisboa, que tinha muito interesse de iniciar em Belém o Movimento Carismático. A primeira reunião de cunho carismático teria ocorrido nesta cidade no dia 3 de março de 1973, dando origem ao grupo de oração "Glória no Senhor", que ainda hoje se reúne na Basílica de Nazaré. Nesta igreja também se realizou, durante muitos anos, toda primeira sexta-feira de cada mês, a chamada "missa de cura", extremamente concorrida, que depois não cabia mais no espaço interno da igreja e passou a realizar-se na praça em frente, onde se localiza o Centro Arquitetônico de Nazaré (CAN), construído há alguns anos atrás como parte das medidas ligadas à organização do Círio e da Festa de Nazaré.⁴

Se as diferenças entre o catolicismo carismático e a pajelança no que concerne aos começos podem ser grandes, mais ainda se pode dizer no tocante à organização. A pajelança é fragmentária, individualista no sentido de que é praticada por pajés isolados, que não têm nenhum tipo de organização ou associação. O Movimento Carismático, além de pertencer, oficialmente, a uma das organizações religiosas mais importantes do mundo moderno, possui uma estrutura interna bastante complexa, que se reproduz nas diversas partes do mundo onde está presente. A sua estrutura básica é o grupo de oração, que se organiza nas paróquias. Na mesma paróquia podem existir vários grupos, como é o caso já referido da paróquia de Nazaré, em Belém. O Grupo de Oração, por sua vez, se organiza tendo um coordenador, que é o principal responsável pelo seu funcionamento, além de um núcleo que assessora o coordenador e se reúne, semanalmente, para preparar as reuniões públicas.

Na arquidiocese de Belém existe uma coordenação geral, que possui sala própria no prédio central da mesma, onde trabalha a coordenadora, que é eleita de dois em dois anos, tendo como auxiliar uma secretária. Há também um conselho, que se reúne periodicamente, e uma coordenação estadual, que supervisiona o movi-

mento no interior. As dioceses do interior do Estado do Pará, por outro lado, têm estruturas organizacionais próprias. Há também uma estrutura mais complexa, de caráter nacional — que não será aqui descrita em detalhe — a qual inclui Secretarias e Ministérios e cujos elementos locais estão presentes na arquidiocese de Belém, como em outras dioceses. Faz parte também da RCC um outro tipo de organizações, as chamadas Comunidades Carismáticas, das quais a mais importante, em Belém, é a Comunidade Maíra.

No que diz respeito à doutrina e às concepções teológicas é também muito evidente a enorme diferença existente. Além de partilhar da doutrina católica e das concepções pentecostais, o Movimento Carismático possui ainda uma abundante literatura produzida por seus líderes, muitos deles sacerdotes, como o próprio Pe. Robert DeGrandis. Realiza cursos e seminários de formação, além de encontros locais, regionais, nacionais e internacionais, ocasiões em que os seus participantes também podem assimilar as suas concepções teológicas e doutrinárias.

A pajelança não possui teólogos ou pensadores eruditos, e para aprender as suas concepções e práticas, é preciso freqüentar os rituais e conversar ou entrevistar os pajés e adeptos. Existem livros e artigos produzidos por folcloristas, historiadores e antropólogos que nos podem ensinar alguma coisa sobre a pajelança, como já vimos, mas só recentemente uma pajé, Zeneida Lima, escreveu e publicou um livro que contém, ao lado de sua história de vida, formulações bastante explícitas sobre as origens míticas da pajelança (na sua interpretação pessoal), sobre o que são os encantados ou caruanas, bem como sobre o processo de formação dos pajés e alguns princípios de ordem moral. É um pequeno esboço do que poderia ser considerada a primeira (e única) formulação doutrinária e teológica da pajelança até hoje publicada, mas, a despeito de ser um livro interessante e que merece ser lido, não pode ser nem de longe comparável à imensa produção teológica e doutrinária que está por trás do catolicismo ou do Movimento Carismático (Lima 1993). A maioria dos pajés amazônicos possui pouca educação formal, sendo mesmo, muitos deles, iletrados. Não há indícios de que a pajelança venha a desenvolver um corpo erudito de doutrina, e o registro do livro de Zeneida Lima fica apenas para ilustrar um fato que é inusitado e digno de menção no conjunto da bibliografia a respeito da pajelança.

Relativizando as diferenças

Uma ressalva inicial deve ser feita, antes de prosseguir tratando sobre doutrina. Aqui não estou interessado numa apreciação da doutrina católica como um todo, em sua relação com a pajelança, o que seria, certamente, descabido. Interessam-me os aspectos que dizem respeito a questões relacionadas ao êxtase, à mediunidade, ao xamanismo. Tudo isso se reflete nos rituais de cura, que surgem tanto na pajelança quanto na RCC, embora aquela quase que se limite a estes rituais, enquanto a RCC, participando de um contexto mais vasto, no âmbito do catolicismo e do cristianismo, atinge um âmbito também mais amplo. Por outro lado, os termos “êxtase”, “mediunidade” e “xamanismo”, ligados a fenômenos intimamente relacionados, e todos eles também ligados a aspectos emocionais e dionisíacos de diferentes manifestações religiosas, apresentam conotações distintas. Frequentemente se associa o êxtase aos grandes místicos do cristianismo, como Tereza d’Ávila, enquanto o fenômeno relacionado da possessão por espírito, no cristianismo, é identificado com a possessão demoníaca, como no caso de Madre Joana dos Anjos. A mediunidade, por sua vez, liga-se a cultos de possessão, como as religiões de matriz africana, e a doutrinas de origem “ocidental”, mas com fortes influências orientais, como o espiritismo kardecista. O xamanismo é, na maior parte dos casos, relacionado às impropriamente chamadas populações “primitivas” e, no caso brasileiro, à pajelança indígena.

Neste artigo, adoto a definição de Ioan Lewis para o termo “xamã”, como “pessoa de qualquer sexo que dominou os espíritos e que pode, à sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo” (Lewis 1977: 58). Como é bem sabido, a palavra xamã vem do idioma tungue e, segundo esse autor, “ao contrário do parecer de Eliade e de Heusch, o xamanismo em sua forma tungue compreende a possessão controlada por espíritos e que, de acordo com o contexto social, o xamã encarna espíritos tanto de forma latente como de forma ativa, mas sempre de maneira controlada. O seu corpo é um veículo para os espíritos” (1977: 62). Isso aliás não está em contradição com o que diz Mircea Eliade, quando afirma que o que distingue o xamã dos médicos, magos e curadores é o fato de ele ser “psicopompo” (isto é, condutor das almas dos mortos), embora este autor restrinja o xamanismo siberiano à viagem xamanística pelo mundo dos espíritos (Eliade 1998), o que não faz Lewis. Segundo Lewis:

Todos os xamãs são médiuns e, como dizem expressivamente os caribes negros das Honduras Britânicas, tendem a funcionar como uma 'ligação telefônica' entre o homem e Deus. Evidentemente, não se pode concluir que todos os médiuns são necessariamente xamãs (...). As pessoas que sofrem regularmente possessão por um espírito particular podem ser consideradas como médiuns para aquela divindade. Alguns, mas nem todos os médiuns, se graduarão a ponto de se tornarem controladores de espíritos e, uma vez 'dominando' essas forças de maneira controlada, serão xamãs propriamente ditos" (1977: 63-64).

Por outro lado, o transe do xamã, implicando ou não em perda (completa ou parcial) de consciência, implica sempre em um estado de êxtase, mas a definição de xamã aqui adotada permite distinguir o xamã e o xamanismo de manifestações extáticas de caráter não xamânico. Acrescente-se a isso o fato de que o xamanismo deve ser pensado dentro de um sistema sócio-cultural e não de forma isolada, além de não se restringir às populações indígenas, tribais ou "primitivas". Pode-se, pois, falar em xamanismo no que diz respeito à pajelança cabocla amazônica e aos diferentes cultos ligados ao Santo Daime. Outra pergunta é: pode-se falar em xamanismo no que diz respeito ao cristianismo e à Renovação Carismática Católica? A resposta a esta questão será tentada mais tarde.

Voltando aos rituais de pajelança cabocla, eles são presididos, como vimos, por um pajé, curador ou xamã, que pode ser de ambos os sexos (mais freqüentemente do masculino) e que é um controlador de entidades sobrenaturais, caruanas ou espíritos. As suas crenças e práticas estão intimamente imbricadas no sistema sócio-cultural a que pertencem as populações que os praticam. Toda a população local participa do sistema cosmológico da pajelança, o qual é também imbricado no sistema cosmológico do catolicismo popular, recebendo influências de concepções de origem africana e kardecista. No ritual e nas entrevistas é possível, como foi dito, perceber a doutrina (na sua maior parte não escrita pelos próprios atores) da pajelança. É contudo neste campo, o da doutrina – mesmo que ela não seja formulada com a mesma erudição dos escritores da Igreja Católica – que podemos encontrar as maiores semelhanças com a RCC e, ao mesmo tempo, relativizar as diferenças. O que é que, na interpretação dos seus seguidores, está por trás e explica as curas físicas e psíquicas que causam tanto impacto entre os freqüentadores e adeptos do Movimento Carismático e da pajelança? É o poder divino.

No caso do Movimento Carismático, Deus age através dos dons do Espírito Santo, que são concedidos aos fiéis, nem sempre numa relação direta com os seus merecimentos enquanto indivíduos. Entre esses dons, os mais presentes e mencionados por todos são o dom de línguas, o dom de interpretação, o dom de profecia e o dom de cura. Quem recebe o dom de cura pode agir como um “ministro de cura”, que posso chamar de *curador*, traduzindo literalmente a expressão inglesa “healer” que Csordas (1994) utiliza para se referir aos ministros de cura americanos. Ao receber esses dons as pessoas agem não por si mesmas, por uma virtude intrínseca ou sabedoria própria, mas porque estão cheias do Espírito, que ora, fala e age por elas. Na descrição dos “milagres” ocorridos durante a pregação do Pe. DeGrandis, acima, é preciso enfatizar que não era ele quem dizia que curava, nem as pessoas que o estavam ajudando com suas orações, mas sim o Espírito Santo, por quem ele estava tomado, e de quem estavam tomadas as outras pessoas também. Ele era, naquele momento, um sacerdote inspirado (ou xamã), que não agia por si mesmo, mas apenas como um instrumento do Espírito. Assim também a maior parte dos membros da multidão, muitos invadidos pelo Espírito, orando em línguas e impondo as mãos sobre os doentes.

Seriam todos eles xamãs? Certamente que não, no sentido de controladores de espíritos e possuidores integrais do dom de cura. Este dom traz poder para quem o possui, o mesmo poder que pode ser assimilado ao poder e ao dom xamanístico. Claramente o Pe. DeGrandis, como sacerdote inspirado, possuidor do dom de cura, agia como xamã, na medida em que, durante o ritual, era capaz de, controladamente, invocar o Espírito, ser tomado por ele e usar os seus poderes no trato da multidão. Muitos carismáticos, no palco e na platéia, ao imporem as suas mãos sobre os doentes, mesmo que à distância, eram também xamãs, orando em línguas, tomados, domados e *domando* (no sentido xamânico, acima explicitado) o mesmo Espírito. A maioria porém funcionava como coadjuvantes e não como curadores (*healers*) ou ministros de cura. De qualquer forma todos ou quase todos participavam do mesmo sistema cosmológico cristão que vem do cristianismo primitivo e que põe a ênfase nos dons do Espírito Santo, na capacidade do ser humano de funcionar literalmente como “templo” ou “morada” do Espírito (atualizando esta espécie de “possessão”, em momentos especiais do ritual) e que encontra sempre resistências e restrições da parte

de autoridades religiosas constituídas, dentro do catolicismo e de outras Igrejas cristãs. Aí está pois o lado xamânico do cristianismo que, desde as suas origens e ao longo da história desta importante religião ocidentalizada sempre se manifestou através de movimentos ou de cultos, às vezes “periféricos” (para usar a expressão de Ioan Lewis), heréticos ou beirando e heresia e que, hoje, aparece tão conspicuamente através da Renovação Carismática, o ramo pentecostal do catolicismo.

No caso da pajelança, o que é que está por trás dos poderes do pajé ou xamã? Ele também tem um dom, que lhe é conferido pelos seus caruanas, companheiros do fundo ou cavalheiros. Estes, por sua vez, não são espíritos, como se poderia pensar, mas seres humanos especiais, que não morreram, mas se encantaram, e vivem num mundo diferente daquele dos outros homens, em cidades subterrâneas ou subaquáticas, no “encante”. A pajé Zeneida Lima, falando sobre os caruanas, diz que são “forças da natureza”. Com efeito, eles são pensados como mais próximos da natureza do que os demais seres humanos. Entre os seus poderes (que eles de alguma forma transferem aos pajés, atuando através dos seus corpos) incluem-se os de curar ou provocar doenças, revelar objetos ou fatos escondidos ou realizar coisas extraordinárias, ajudar pessoas a obter aquilo que desejam, no amor, na política, nos negócios e até mesmo — segundo declarou a mesma pajé Zeneida — “mundiar” (confundir, enganar) o público e os juízes durante um desfile carnavalesco, para permitir a vitória de uma escola que há muitos anos não ganhava o carnaval carioca⁵. No entanto, faz parte do universo de crenças da pajelança a idéia de que, em última análise, os seus poderes vêm de Deus, o mesmo Deus dos cristãos, segundo dizem os informantes, que é quem, na origem, possui os dons de cura e todos os demais dons que se manifestam nos pajés durante ou fora das sessões xamanísticas. Pode-se acrescentar: tal como acontece com os poderes do Espírito Santo (que é Deus, para os carismáticos e cristãos de modo geral), cujos dons também conferem poder aos curadores carismáticos que, nas sessões de cura, agem como verdadeiros xamãs, incorporados pelo mesmo Espírito.

Por outro lado, ao realizar feitos extraordinários ou ao curar os seus pacientes durante essas sessões xamanísticas, os pajés estão também tomados pelos seus caruanas, de forma controlada, domados e domando essas mesmas entidades, como fazem todos os xamãs. Se bem que o público, no caso da pajelança cabocla ama-

zônica, não seja tomado pelas entidades, ele também participa e interage no ritual, certamente contribuindo, de algum modo, para as curas e atos extraordinários que se processam. Mas a ideologia que explicitamente se declara é a de que não é o pajé quem realiza as curas e outros feitos notáveis nessas sessões, mas antes os caruanas, que agem pelo seu intermédio. Ele é apenas um instrumento dos caruanas – que, por sua vez, recebem os seus poderes diretamente da divindade, o mesmo Deus dos cristãos –, independentemente de seus méritos pessoais. Isso, como vimos, também se diz do ministro de cura ou curador carismático.

Palavras finais

É certo que essas interpretações sobre a pajelança não podem ser partilhadas pelos membros da Renovação Carismática Católica. Foi, por outro lado, efêmera e transitória, fora dos meios sociais onde habitualmente se pratica, a popularidade dessa crença (a pajelança), obtida em razão da vitória da Escola de Samba Beija-flor, no Sambódromo do Rio de Janeiro, em 1998, que aliás movimentou até mesmo os meios oficiais do governo do Estado do Pará, o qual havia financiado parcialmente a Escola e tentava na época obter vantagens em termos de exploração turística do evento para atrair visitantes à ilha do Marajó, onde vive a pajé Zeneida.

É bem conhecida a opinião dos pentecostais, inclusive católicos (isto é, carismáticos) sobre as religiões de orixás: estas são pensadas como cultos demoníacos e suas entidades como demônios que devem ser exorcizados e expulsos do corpo dos seres humanos, para que estes possam entregar-se a Jesus e receber os autênticos dons, isto é, os dons do Espírito Santo. É bem nítida, para eles, a diferença entre o que chamam de “possessões demoníacas” e o que resulta do “batismo no Espírito”, quando o crente complementa a sua entrega a Deus com o recebimento dos dons, começando geralmente com o mais difundido e “fácil”, entre eles, que é o dom de línguas. Vale lembrar que a expressão “fácil” foi usada num certo momento das entrevistas por um carismático que se referiu ao assunto. Para ele, o dom de línguas é o mais comum entre os carismáticos. De fato, a observação de campo mostrou que é um dom desejado e quase todos passam a possuí-lo, depois de algum tempo de participação no movimento; é até estimulado, fortemente, como acontece também entre os pentecostais, e às vezes ensinado através de técnicas especiais que o provocam, como a repetição

de sílabas cadenciadas ou de palavras, durante as orações, que podem provocá-lo.⁶

Por outro lado, deve ser mencionado também, nas conclusões deste artigo, o recente trabalho de campo feito em Itapuá — a mesma povoação onde iniciei as minhas pesquisas sobre pajelança cabocla há vários anos — durante o ano de 2000 pela pesquisadora Gisela Macambira Villacorta. Essa pesquisadora investigou as relações entre pajelança e RCC naquela povoação, constatando, entre outras coisas, a atitude semelhante que os carismáticos (recentemente atuantes no lugar) possuem em relação aos caruanas ou encantados, vistos por eles, também, como seres diabólicos. Isso no entanto é apenas uma das faces da questão, muito mais complexa, já que, da parte da população local e dos adeptos da pajelança, em Itapuá, os estados de êxtase a que estão sujeitos os carismáticos, quando recebem os dons do Espírito Santo, não são tão claramente distinguidos dos mesmos estados quando surgem durante as sessões xamanísticas dos pajés. Esse tema foi tratado mais detalhadamente, em trabalho conjunto que apresentamos em Santiago do Chile, durante as XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em outubro de 2001 (Maués & Villacorta 2001). Não obstante, como negar que aqui se está tratando de “interpretações de interpretações”? (Geertz 1978).

E agora desejo retornar à questão posta acima sobre a RCC como forma de catolicismo popular. É evidente que ela não pode confundir-se inteiramente com o catolicismo popular tradicional brasileiro, ou de outras nações, que tem sido objeto de estudo de tantos pesquisadores. Mas não há dúvida de que, tratando-se de um movimento no qual, para usar termo tão caro aos meios católicos, existe um “protagonismo” leigo tão forte, a influência das concepções e práticas do catolicismo popular (no sentido acima explicitado) é considerável. Essa influência, que poderia ser pensada em termos mais amplos, como a da tradicional cultura católica brasileira, reflete-se mesmo no pentecostalismo como um todo (cf. Sanchis 1994). Não há dúvida também de que, num certo nível, o das lideranças nacionais e o de certos sacerdotes que estão presentes no movimento, a RCC pode ser pensada como forma de catolicismo mais intelectualizado e próximo das estruturas hierárquicas, embora apresentando também uma faceta dionisíaca e carnavalizante bem nítida, aliada a um incentivo muito forte ao conhecimento e à (livre?) interpretação da Bíblia. Isso tudo a torna

também merecedora de preocupações e desconfianças da parte de alguns membros do clero e da hierarquia, mas sobretudo dos grupos ligados à teologia da libertação e às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e mesmo dos setores fundamentalistas cristãos, dentro e fora da Igreja Católica.

Para concluir, devo dizer que — mantendo presente a consciência das diferenças existentes — me parece válida a comparação que pretendi fazer neste artigo, entre pajelança cabocla, como parte do catolicismo popular e tradicional de uma parcela importante das populações rurais amazônicas, e Renovação Carismática. Essa comparação procurou acentuar, sobretudo, no que diz respeito aos rituais de cura presentes em ambas as manifestações religiosas, os elementos xamânicos ali tão conspícuos. Por trás desses elementos estão concepções doutrinárias comuns, que fazem referência ao cristianismo primitivo, a uma mensagem originária que enfatiza a cura de doenças e o contato íntimo com a divindade. Os elementos de catolicismo popular presentes nas duas manifestações religiosas permitem também estabelecer paralelos. Tudo isso levando sempre em conta que a RCC, movimento de caráter emocional e extático, que se difunde de maneira tão notável tanto no Brasil como em outras partes do mundo, está agora penetrando cada vez mais fortemente nas áreas do interior da Amazônia, onde está presente a mesma pajelança, ao lado de outros cultos extáticos e mediúnicos, como o espiritismo kardecista, as religiões indígenas e as religiões de matriz africana. Mas este último tema não pode ainda ser aqui desenvolvido.

Referências Bibliográficas

- ASSUNÇÃO, Luiz. 2001. "Os mestres da jurema". In: Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BARROS JR., Francisco de Oliveira. 1993. *Queremos Deus na Aldeia-Aldeota: a RCC na Arquidiocese de Fortaleza*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, PUC/São Paulo.
- BASTIDE, Roger. 2001. "Catimbó". In: Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, L. F. 2001. "O catimbó-jurema do Recife". In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

- CHAGAS, Dom Cipriano. 1977. *Pentecostes é Hoje! Um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas.
- CNBB. 1994. "Renovação Carismática Católica: dados históricos". Documento 19 da 32ª Assembléia Geral, Itaici.
- CSORDAS, Thomas J. 1994. *The Sacred Self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- _____. 1997. *Language, Charisma, and Creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- DOUGLAS, Mary. s.d. *Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.
- ELIADE, Mircea. 1998. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2001. "Terecô, a linha de Codó". In: Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. 1996. *A Cidade dos Encantados: Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950*. Dissertação de Mestrado em História, UNICAMP.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1976. "Pajelança e catimbó na Região Bragantina". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, 32: 41-52.
- GALVÃO, Eduardo. 1976 (1955). *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LANGDON, E. Jean Matteson (org.). 1996. *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LAPA, J. R. Amaral. 1978. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes.
- LAVELEYE, Didier de. 2001. *Peuple de la Mangrove. Approche ethnologique d'un espace social méritise (région de Cururupu-Mirinzal, Maranhão, Brésil)*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Université Libre de Bruxelles.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970 a. "O feiticeiro e sua magia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1970 b. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEWIS, Ioan M. 1977. *Êxtase Religioso: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- LIMA, Zeneida. 1993. *O Mundo Místico dos Caruanas e a Revolta de sua Ave*. 3ª Edição. Belém: CEJUP.
- MANSFIELD, Patti Gallagher. 1992. *As by a New Pentecost: the dramatic beginning of the Catholic Charismatic Renewal*. Steubenville: Franciscan University.
- MAUÉS, R. Heraldo. 1985. "Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado". *Comunicações do ISER*, 4 (14): 54-61.
- _____. 1990. *A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: NAEA/UFPA.
- _____. 1995. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: CEJUP.
- MAUÉS, R. Heraldo & G. M. VILLACORTA. 2001. "Pajelança e encantaria amazônica". In: Reginaldo Prandi (org.): *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- _____. 2001 b. "Xamanismo e Renovação Carismática Católica em uma povoação de pescadores no litoral da Amazônia Brasileira". Trabalho apresentado durante a XI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina ~ Santiago do Chile.
- PRANDI, Reginaldo. 1997. *O Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP.
- _____. 2001. (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

- PRANDI, Reginaldo & A. R. de SOUZA. 1996. "Catolicismo, reação e conflito: Renovação Carismática *versus* CEBs". Trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia, GT Campo Religioso em Conflito. Salvador.
- RANAGHAN, Dorothy & K. RANAGHAN. 1972. *Católicos Pentecostais*. São Paulo: Paulist-Press.
- SALLES, Vicente. s.d. "Ritos populares: pajelança e catimbó" (mimeografado).
 _____ .1967. "Cachaça, pena e maracá". *Brasil Açucareiro* 27 (74): 46-55.
- SANCHIS, Pierre. 1994. "Do repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'". *Revista de Antropologia* 37: 145-182.
- SANTOS, Marinéa Carvalho dos. 2002. *Da Doença à Cura Carismática: Implicações e transformações numa prática terapêutica religiosa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- SONEIRA, Abelardo Jorge. 2001. *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina*. Buenos Aires: EDUCA.
- SOUZA, Maurício Rodrigues de. 2002. "A Igreja em Movimento": Um estudo sobre identidades religiosas carismáticas em Belém, Pará. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: Universidade Federal do Pará.

Notas

¹ Trabalho apresentado originalmente no GT "Antropologia da Amazônia: Ontem e Hoje", durante a XXI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Vitória/ES, no período de 05 a 08/04/98. O texto foi consideravelmente modificado, na atual versão, tendo em vista os comentários e observações críticas dos participantes do evento – agradeço especialmente os dos professores Waud H. Kracke e Marta Topel – e, principalmente, em razão do amadurecimento obtido pela continuação da pesquisa sobre a Renovação Carismática nos anos seguintes.

² As expressões "pajelança rural" ou "pajelança cabocla" são usadas para diferenciá-la da pajelança indígena, tão presente também na Amazônia e no Brasil. Estou consciente das imperfeições desses termos e mesmo da carga de preconceito que possam conter. Não obstante, o primeiro é usado por um folclorista consagrado, Vicente Salles (s.d. e 1967). O segundo foi usado por mim em alguns trabalhos como, por exemplo, Maués (1995). Esse termo foi também usado pela pajé Zeneida Lima, em seu livro que já está em terceira edição (Lima 1993).

³ O tema do xamanismo é abordado, entre outros, pelo trabalho, que já pode ser considerado clássico, de Lewis (1977), no qual em grande parte me baseio, do ponto de vista teórico. Sobre o xamanismo no Brasil, cf. a excelente coletânea de Langdon (1996). Tratando também sobre formas de xamanismo, não referentes a populações indígenas brasileiras, existe ainda a recente coletânea de Prandi (2001), que aborda o que o organizador chama de as "outras" religiões afro-brasileiras.

⁴ Esses dados foram obtidos principalmente em entrevistas com duas participantes da RCC em Belém: as senhoras Elza de Oliveira Silva, coordenadora arquidiocesana da Renovação Carismática e membro do grupo de oração Família de Nazaré, e Jurema dos Santos Gaspar, membro do grupo de oração Glória no Senhor. Essas senhoras foram entrevistadas duas vezes, por mim e pelo então bolsista Maurício Rodrigues de Souza. Foram feitas também por nós várias outras entrevistas gravadas com membros da RCC em Belém, e pela estudante de Ciências Sociais Marinéa do Socorro C. Santos. Maurício como Marinéa, produziram dissertações tendo como tema a RCC (cf. Souza 2002 e Santos 2002).

⁵ Na ocasião da vitória da Beija Flor no desfile do carnaval carioca, correu em

Belém o boato, cuja veracidade era atestada, em entrevistas públicas, por Zeneida Lima, de que os juízes teriam sido influenciados magicamente pelos caruanas (entidades da pajelança cabocla), para dar a vitória a essa agremiação carnavalesca

⁶ A indução ao transe que permite ao fiel “orar em línguas”, possuído pelo Espírito Santo, é muitas vezes provocada, como assisti na RCC, pela repetição de palavras ou sílabas sem sentido, como “chala, chala, la, la, la...”, dentro de um clima muito emocional, provocado pela música, com os olhos fechados; ou, conforme ouvi dizer, na Igreja Pentecostal Deus É Amor, pela repetição cadenciada da palavra “glória”.