

Turner, Weber e o *Vidente*: reflexões sobre a institucionalização de uma aparição mariana

Mísia Lins Reesink

Professora do Departamento de Antropologia/PPGA – UFBA

RESUMO: Este artigo pretende analisar o processo de institucionalização das aparições de Nossa Senhora em Angüera (BA), centrando particularmente na figura de seu *vidente*. Para isso, toma como ponto de partida etnográfico o aniversário de dez anos das aparições, quando a Virgem Maria, em mensagem enviada por meio do *vidente*, pediu a construção de uma capela. Os dados etnográficos são discutidos aqui à luz do modelo de interpretação de Turner ao mesmo tempo em que se pretende refletir sobre possíveis aproximações deste autor com Weber.

PALAVRAS-CHAVE: Turner, Weber, *vidente*, aparições, processos.

Introdução

As últimas décadas do século XX e o início deste viram surgir inúmeros fenômenos de aparições marianas. Esses fenômenos vêm chamando a atenção de pesquisadores devido a amplitude e o impacto no mundo católico (Steil, Mariz & Reesink, 2003). No Brasil, uma das mais conhecidas aparições é a que ocorre em Angüera, cidade do agreste baiano. Em uma pequena fazenda, desde 1987, Nossa Senhora aparece

semanalmente em imagem para o *vidente*¹ Pedro Régis, atraindo milhares deromeiros² (Reesink, 1998, 2000, 2003 e 2005).

Este artigo pretende realizar uma reflexão sobre o processo de institucionalização da aparição de Angüera. Para isso, pretendo me concentrar na figura do *vidente*, tomando-o como o ator privilegiado na discussão desse processo, tendo em vista acreditar que, no contexto de institucionalização, a sua figura é central e catalisadora dos sujeitos aí envolvidos e de suas ações.³ Partirei dos dados coletados durante 1997, quando as aparições completaram dez anos, ano que considero chave para a compreensão desse processo de institucionalização. O meu objetivo é discutir esse fenômeno, que tem no *vidente* o seu personagem-chave, cotejando-o criticamente com o modelo de análise de Turner, tomando-o como modelo heurístico, ao mesmo tempo em que pretendo discutir possíveis aproximações deste autor com Weber. Acredito que, ao adotar essa *démarche*, forneço condições de ampliar a discussão sobre o processo de institucionalização de Angüera, pois me parece que a *tradução* turneriana de Weber enriquece a reflexão sobre o fenômeno ao permitir, entre outras coisas, uma maior compreensão da questão da *legitimidade* nesse tipo de fenômeno, questão essa capital nesse contexto etnográfico.

Communitas e estrutura ou como Turner traduziu Weber

Turner, como ele mesmo assume inúmeras vezes, foi profundamente influenciado pelo trabalho de Van Gennep (1969), de onde ele construiu a sua teoria do processo ritual (id.), que influenciou toda a sua obra restante, sobretudo aquela voltada para o estudo das romarias e peregrinações, tornando-se um autor seminal e de referência obrigatória para aqueles que tratam desses fenômenos. Além dessa filiação, alguns especialistas vêem também uma forte influência de Durkheim em sua

obra. Sobretudo Olaveson (2001) credita uma grande proximidade de idéias e perspectivas dos dois autores em relação aos fenômenos religiosos, afirmando que principalmente os conceitos de *communitas* de Turner e o de *efervescência coletiva* de Durkheim são extremamente próximos nos conteúdos, nas referências empíricas e na centralidade que desempenham na teoria dos dois autores. Além disso, ele sublinha que esses dois conceitos tratariam do mesmo fenômeno, apesar de em níveis diferentes.⁴

Entretanto, ao que parece, nenhum analista levou seriamente em consideração a possibilidade de uma aproximação teórico-conceitual entre Turner e Weber.⁵ Porém, em alguns pontos, creio que há convergência clara entre os dois, particularmente porque ambos têm uma abordagem “processual” dos fenômenos religiosos. Mas é o próprio Turner que nos fornece a chave sobre a importância de Weber para ele. Falando de seu interesse especial nos *processos sociais*, ele diz: “*Let us go to Arnold van Gennep for his liminality, to Durkheim for his ‘effervescence’, and to Max Weber for his ‘prophetic breaks’*” (Turner, 1975, p. 33). Com base na relação hierarquizada desses autores e seus conceitos, pode-se perceber como os três foram (hierarquicamente) importantes na formulação do pensamento de Turner sobre *communitas*, *estrutura* e *processo social*. O que quero aqui é insistir sobre a importância do último autor na obra de Turner. Nesse sentido, meu argumento é que o que Turner chama de *prophetic breaks* está diretamente ligado ao modelo weberiano de *carisma*, *rotinização do carisma*, *burocratização*. E esse modelo, por sua vez, está diretamente relacionado ao *processo* de institucionalização dos fenômenos religiosos segundo o modelo construído por Turner.

Apesar de não ser novidade nos textos sobre o tema da institucionalização religiosa, creio que seria interessante discutir rapidamente as concepções de Weber sobre carisma e sua rotinização para refletir melhor sobre as idéias de Turner e o meu campo etnográfico. Assim, para

Weber, o carisma é “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (*außeralltäglich*) [...] em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’” (Weber, 1994, pp. 158-9). Do carisma derivaria, então, a autoridade carismática (*charismatische Herrschaft*), que se refere “a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido a sua crença na qualidade extraordinária da *pessoa* específica” (id., 1963, p. 340).

Na perspectiva religiosa, seria o profeta a figura que melhor expressaria, no entender de Weber, esse líder carismático. Para o autor, o profeta seria uma categoria maior que congregaria vários tipos de líderes (como um messias). Ele seria o “portador de um carisma puramente *pessoal*” (id., 1994, p. 303), podendo tanto anunciar uma nova revelação ou anunciar de novo uma antiga.⁶ Uma segunda característica do profeta é a capacidade de arregimentar seguidores pela força do carisma que pode se expressar por meio de milagres. O profeta e seus seguidores formam assim uma *comunidade*. E é a partir daqui, da comunidade que se constrói em torno do líder carismático (e, no caso que nos interessa mais especificamente, do profeta), que entra o conceito weberiano de *rotinização do carisma* (*veralltäglicung des Charisma*). Nesse sentido, sendo o carisma “especificamente extracotidiano”, com o processo de cotidianização, ele tende a “modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos” (id., p. 162). Mas, para Weber, a rotinização do carisma, em seu estado puro, só ocorre quando o problema da sucessão aparece, quando o carisma tem de ser substancialmente sacralizado (id., 1963). A análise que Weber faz da rotinização do carisma leva em consideração dois pontos: em primeiro lugar, o desejo dos seguidores e sobreviventes do

profeta de darem continuidade a sua comunidade; em segundo, para que isso ocorra, a dimensão econômica passa a ter um papel de grande relevância nesse processo, pois, quanto maior o número de adeptos e quanto mais longo o tempo depois da morte do profeta, a comunidade se confronta mais e mais com as pressões para a sua continuidade, que depende em grande medida das condições econômicas (id., 1994). Para Weber, portanto, o processo que se inicia com o carisma do profeta passa por um período de rotinização (ou cotidianização, já que o carisma é extracotidiano) até chegar a sua burocratização. Esse é, em grandes linhas, o modelo weberiano de interpretação dos processos de institucionalização dos fenômenos religiosos.

Com essa discussão ainda em mente, não é difícil perceber a influência do pensamento weberiano nas análises de Turner que tratam dos processos sociais. E, no entanto, as referências a Weber são realmente marginais, especialmente nos textos considerados aqui pela relevância para com o tema em questão – *The Ritual Process* (1969) e *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978), este em co-autoria com Edith Turner.⁷

Os conceitos de Turner que me interessam aqui são, principalmente, os de *communitas* e estrutura. Para ele, essas seriam dimensões que comporiam a sociedade, ou seja: “‘Societas’, or ‘society’, as we all experience it, is a process involving both social structure and *communitas*, separately and united in varying proportions” (Turner, 1990[1974], p. 238). A estrutura seria a dimensão que se apresentaria como estruturada, diferenciada, hierarquizada e heterogênea. A *communitas* surgiria nos períodos liminares e seria a dimensão “unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*” (id., 1969, p. 82), ainda homogeneidade e anonimato. Junto a isso, Turner compreende *communitas* como uma dimensão metafórica, pois “has an existential quality; it involves the whole man in relation to other whole men. Structure, on the other hand, has cognitive quality” (id., p. 114).⁸

Esses dois conceitos de Turner são fundamentais na interpretação que o autor faz das peregrinações e dos fenômenos católicos, funcionando como a base de seu modelo de interpretação (por exemplo, Turner, 1969, 1973 e 1992).⁹ Às vezes, a ênfase recai nas relações dialéticas dessas dimensões (id., 1990[1974]); mais freqüentemente, recai sobre o *processo* como rito de passagem (Turner, 1969; Turner & Turner, 1978) de uma dimensão a outra. É neste último caso que a convergência com Weber aparece mais claramente. É certo que, quando Turner trata do processo que vai da emergência da *communitas* para a estrutura, a referência primeira é Van Gennep, mas esta é enriquecida pela idéia de carisma e rotinização apresentada por Weber. Assim, “*pilgrimage, ideally, is charismatic, in the sense that pilgrim’s decision to make it is a response to a charisma, a grade, while at the same time he receives grace as he makes his devotions*” (Turner & Turner, 1978, p. 31). Vê-se aqui a importância do conceito de carisma de Weber para pensar a compreensão de Turner sobre o *conteúdo* da peregrinação.¹⁰ Além disso, é na percepção mesma do *processo* que Turner tende a reencontrar Weber, ao afirmar que depois de um começo de devoção espontânea dos peregrinos, com o tempo, “*there is progressive routinization and institutionalization of the sacred journey*” (id., p. 25), em que “*their charisma has been routinized; their communitas, structured*” (id., p. 32). Nesse sentido, a *passagem* da *communitas* para a estrutura seria dada na rotinização do carisma (contido na *communitas*). O que considero é que, na análise turneriana da dinâmica das peregrinações, o conceito de rotinização de Weber junta-se àquele de carisma, adquirindo assim uma centralidade maior em suas reflexões sobre esses fenômenos.

Além disso, para reforçar ainda mais a afirmação da aproximação entre Turner e Weber, basta considerar o que diz Agostinho sobre o esquema turneriano do processo das peregrinações: “reduzindo ao essencial, tal ciclo obedece à seqüência seguinte: evento original (caris-

ma) ↓ peregrinação espontânea, intermitente rotinização, institucionalização ↓ peregrinação burocratizada; grupos organizados de peregrinos; absorção pela estrutura oficial da igreja” (Agostinho, 1986, p. 14). Isso nos revela uma clara *tradução*, mesmo que desdobrada, do esquema de institucionalização weberiano do carisma-rotinização do carisma-burocracia.

Paradoxalmente, enquanto em *Image and Pilgrimage* é possível ver a *tradução* do modelo weberiano em uma linguagem turneriana para uma interpretação geral do fenômeno da institucionalização, é em *The Ritual Process*, quando ele analisa especificamente a ordem dos franciscanos, que se pode perceber essa *tradução* de forma mais particularizada. Assim, em uma das partes do capítulo “*Communitas: model and process*”, Turner se propõe a aplicar o seu modelo na interpretação do processo de institucionalização dos franciscanos. Apoiado em textos de historiadores da época,¹¹ Turner tenta demonstrar que, em um primeiro momento, São Francisco instauraria um contexto de *communitas*, em que o voto de pobreza e de fraternidade seria o fundamento. Entretanto, com o crescimento da Ordem – aumentando as demandas e pressões sobre o líder – e com uma aproximação com a hierarquia da Igreja, que se propunha a absorver a Ordem, São Francisco teve de, relutantemente, fazer um movimento em direção à estruturação da *communitas*: o primeiro passo foi aceitar ser absorvido pela Igreja, tendo como a consequência mais impactante a obrigação da elaboração das Regras da Ordem. Um dos pontos que Turner considera como o mais interessante é a incapacidade de São Francisco de se “rotinizar”, de sua recusa em abandonar os ideais da *communitas*, levando-o à renúncia da liderança da comunidade. O lugar vago foi ocupado por Frei Elias, que tomou a decisão (respondendo à pressão da Igreja) de liderar o processo de institucionalização da Ordem, em que o principal ponto era a reforma da primeira versão da Regra escrita por São Francisco, que era plena do espírito

da *communitas*. Para Turner, sobretudo após a morte de São Francisco, a disputa entre os dois movimentos (recusa em abandonar a *communitas* x intensificação de institucionalização) produz um conflito entre os chamados à época de espiritualistas (que Turner identifica como aqueles que aspiram à manutenção da *communitas*) e o outro grupo, os conventualistas (os que se movem em direção da Igreja e, para Turner, da estrutura). A conclusão é que, se em um primeiro momento os espiritualistas pareciam ter maior poder na Ordem, ao longo do tempo, os conventualistas e sua busca pela *legitimidade* da Ordem junto à instituição Igreja sobrepujaram os primeiros, completando o processo de estruturação; ao mesmo tempo, por meio dos dados apresentados, Turner procura pôr em evidência a condição “quase inexorável” da *communitas* (carisma) em ser rotinizada e de seu caráter não perene.¹²

Essa apresentação resumida da análise de Turner do processo de “estruturação” dos franciscanos pareceu-me necessária porque ela permite uma melhor percepção de como esse trabalho do autor torna-se mais útil para comparar e pensar o processo de institucionalização das aparições em Angüera.¹³

A origem

A mensagem que Nossa Senhora passou a Pedro no dia de seu décimo aniversário foi singela e curta. Além dos agradecimentos por aqueles que para lá acorreram, a Virgem fazia um pedido: que uma capela fosse erigida ali para que seus filhos pudessem melhor adorá-la.¹⁴ Inicia-se aqui o marco formal, como interpreto, do processo de institucionalização do fenômeno, processo este que vem se solidificando ao longo dos anos.

O “evento original” do fenômeno se dá com a “escolha” de Pedro pela Virgem para ser o seu mensageiro (Reesink, 1998, 2003). A histó-

ria dessa escolha é sempre recontada pelo próprio *vidente* nos dias de aparições da Virgem em Angüera como introdução ao ritual de aparição, seguido da reza do terço, da Salve Rainha e do momento mais esperado em que Pedro cai em transe e, de joelhos, conversa com a Virgem e escreve a sua mensagem, que é lida logo após para os romeiros. Segundo o relato, aos 17 anos o *vidente* passou a ser acometido de desmaios repentinos a qualquer hora do dia e diversas vezes na semana, sem que os médicos consultados pudessem indicar a causa. Pedro e sua família continuaram nessa agonia durante um ano. Após esse período de doenças e provações, tratando-se, portanto, de momento preparatório, Pedro recebeu a primeira visão de Nossa Senhora (Reesink, 2003). A partir de então, a Virgem lhe informa que lhe ditará regularmente mensagens que devem ser divulgadas. Pedro começa, então, a desenvolver o “seu ministério”, obedecendo às ordens de Nossa Senhora. Esta, no começo, aparece em Angüera todos os sábados e, depois, também às terças-feiras para ditar suas mensagens, que em dez anos já estavam em torno de 2 mil. A fama de Angüera começa a se espalhar e atrair centenas de romeiros nos dias de aparição,¹⁵ que aí chegam em busca das mensagens, inseridos na lógica do *regime de milagre*: o *vidente* é dessa forma transformado no canal de comunicação entre o sobrenatural (a Virgem) e o natural (os outros homens) (Reesink, 2003 e 2005), assumindo, ao lado da Virgem, o papel principal nesse fenômeno.

Há, portanto, aqui, uma semelhança estrutural de Pedro com São Francisco, sendo ele também um tipo de líder carismático/profeta (Turner, 1969; Weber, 1994). Instaura-se então um estado de *communitas*, criando-se uma comunidade de fiéis que semanalmente peregrina até o *locus* de aparição da Virgem Maria. Essa comunidade de fiéis é estabelecida pela própria atuação do *vidente*, com a divulgação por ele iniciada das aparições e mensagens da Virgem, atraindo peregrinos espontâneos para Angüera, que, ao retornarem ao tempo cotidiano,

contam sobre o que viam e ouviam: os milagres, o extraordinário. Reencontramos aqui os primeiros passos do ciclo esboçado por Turner (Turner & Turner, 1978) e que pode ser entrevisto no processo franciscano (Turner, 1969). Entretanto, há uma distinção interessante entre São Francisco e Pedro. Pode-se dizer que o *vidente* não se adapta ao tipo puro do profeta weberiano, como São Francisco, pois, diferentemente deste, Pedro é aquele que pretende conduzir o processo de passagem da *communitas*/carisma para a estrutura.

O processo

Desde o começo das aparições de Nossa Senhora, Pedro costuma viajar por diversos lugares do Brasil para falar sobre as mensagens da Santa. Segundo o que ele contou durante a pesquisa, até aquele momento, mais de 500 mil pessoas já o escutaram na sua peregrinação particular. Dentro desse contexto, o *vidente* teve então a idéia de fundar uma associação que o ajudasse, sobretudo no lado organizacional, administrativo e de divulgação. Aqui foi dado o primeiro passo rumo à institucionalização, com a criação da Associação Amigos de Angüera em 1996-1997. O *vidente* já havia tido essa idéia por volta do segundo ano das aparições, entretanto teve medo de colocá-la em ação devido às críticas que pudesse suscitar.

“Existe a Associação que, há mais de oito anos, eu tive idéia de fundar para me ajudar nessas despesas. Mas aí eu fiquei com medo de eu fazer isso e o pessoal ficar falando, né? Mas depois um padre disse: ‘Olhe, meu filho, deixe eu dizer uma coisa pra você: se você fizer, falam, se você não fizer, falam do mesmo jeito. Então faça, vão falar do mesmo jeito’. Eu fiz, né? Vamos fazer. Então eu chamei, como eu não podia estar na frente porque eu trabalho em outra área, né? Então eu pedi ao pessoal de Salvador que

fundasse a Associação, que legalizasse tudinho. Então a gente pede às pessoas que vêm aqui para que se tornem sócias.” (*vidente*)

Se, por um lado, é legítima a preocupação de Pedro sobre o que as pessoas poderiam dizer com a criação da Associação, por outro, pode-se pensar que o momento da origem da idéia não era ainda adequado para a sua execução, já que o movimento em torno do fenômeno ainda era incipiente e não havia condições de arrebanhar um número significativo de pessoas ou mesmo de fiéis estratégicos. Entretanto, pode-se supor também que, no processo do fenômeno, a *permanência* da *communitas* tenha posto novas exigências e necessidades para a sua manutenção e reprodução (Weber, 1994; Turner, 1969). De fato, as despesas para dar continuidade à missão de evangelizar e divulgar as mensagens de Nossa Senhora são muito altas, sendo difícil o seu financiamento, que depende, e muito, da boa vontade dos fiéis. A Associação ajuda, assim, no apoio logístico para organizar financeiramente e, mesmo, administrativamente o cronograma da missão e na organização da divulgação das mensagens da Virgem, também por meio do jornalzinho editado pela Associação. Essa disposição do *vidente* em rotinizar o carisma da *communitas* o distancia, como dito, do exemplo de São Francisco, que, entre permanecer no ideal da *communitas* ou se submeter à rotinização de seu carisma, preferiu abandonar a liderança da comunidade de irmãos franciscanos (Turner, 1969). Entretanto, a submissão de Pedro à rotinização não se dá por uma decisão própria e puramente “estrutural”: é o próprio sagrado, fonte e razão da *communitas*, que autorizou esse processo. Assim, antes de dar o primeiro passo, ele consultou a Virgem e esta deu o seu aval.

“Avante com vossa idéia, avante com vossa idéia para divulgar o meu apelo.’ Que idéia foi essa? A de formar a Associação [...]. ‘Abençôo também vossos projetos’, ou seja, a Associação – ‘esse projeto que é a Associação

que foi fundada. O projeto que tem para fazer conhecida a minha mensagem. Coragem e eu estarei convosco'. Então, está aí a resposta que ela deu sobre a fundação ou formação da Associação, né?" (*vidente*)

Aqui, por meio da aquiescência e bênção de Nossa Senhora, sacraliza-se a fundação da Associação e de sua ação no contexto missionário, tornando-a por fim legítima. O processo de institucionalização é legitimado pela sacralização realizada pelo divino, o que implica um estabelecimento de compromisso maior entre os fiéis e o sagrado, entre os fiéis e a Associação, pois o fundamento dessa organização sagrada é a divulgação da mensagem, também sacra, da Virgem Maria. É por isso que Pedro, em suas preleções antes das aparições, faz propaganda da Associação e do jornal que esta produz com relatos dos milagres e mensagens de Angüera,¹⁶ convidando os devotos a participarem como sócios da Associação.

"Então as pessoas que quiserem ser sócias da Associação [de] Nossa Senhora poderão assumir livremente e conscientemente o papel [que] vão assumir, porque é um compromisso com Nossa Senhora. Porque se começar a Associação e o pessoal dá a primeira contribuição e começar a divulgar e depois não dá, certo? Então precisa fazer mais, divulgar mais, porque Nossa Senhora pede urgência na divulgação da mensagem. E nós não queremos ficar com essa graça só para o povo baiano, mas queremos levá-la para o Brasil inteiro e para o mundo." (*vidente*)

Desse discurso do *vidente*, proferido antes de uma aparição, pode-se fazer algumas constatações. Em primeiro lugar, está presente mais uma vez o compromisso/aliança (Reesink, 1998 e 2003) entre os fiéis e a Santa. Aliança esta que se reforça e é institucionalizada por meio da Associação (que precisa de sócios para a sua manutenção financeira) no mo-

mento em que o fiel se torna sócio. Como consequência, tem-se a solidificação da reciprocidade entre os dois pólos da relação. Pois, ao se associarem, o que permite gerir a missão e divulgar as mensagens, esses fiéis estão de fato atendendo a uma demanda da própria Virgem, que, por seu lado, recompensa com mais bênçãos. Mas, é claro, o investimento dos fiéis não é apenas financeiro: tem todo um outro lado, o das rezas e dos pedidos (componentes fundamentais dessa relação), que também é necessário, até mesmo para a boa consecução das atividades da Associação – e, nesse sentido, o sagrado entra aqui para purificar o profano. Além disso, implícito à necessidade da Associação e da divulgação das mensagens – divulgação que é um dever e compromisso dos fiéis, daqueles que receberam graças –, está o acento no movimento que se dá em Angüera, como *locus* sagrado, de expansão, de saída do interior para o exterior, de universalização do discurso mariano (Reesink, 2003).

O que temos aqui, então, é um líder carismático que atua em duas frentes: na manutenção e expansão da *communitas* e em sua passagem para a estrutura. Pedro condensaria, assim, a figura do *profeta* e de seu sucessor (Weber, 1994), de São Francisco e Frei Elias, pois com este “*structure, both material and abstract, had begun to replace communitas*” (Turner, 1969, p. 137). O *vidente*, além da submissão natural à Virgem, é particularmente uma personalidade (até certo ponto) independente e com espírito empreendedor e certa ambição, extremamente pertinente à própria ambição mariana (pode-se dizer que, nesse sentido, Nossa Senhora escolheu a pessoa correta). Ele possui ainda a qualidade de ser estratégico naquilo que pretende fazer, esperando o momento oportuno de pôr em prática as suas idéias – “a gente nunca deve colocar o carro diante dos bois, como os mais velhos costumam falar, né?” (*vidente*). E a Associação é um exemplo disso. Nesse sentido, o grande desafio de Pedro é tentar manter o “mínimo” necessário de *communitas* na estrutura. Isso só é possível devido a ação da sobrenatureza na natureza, que se realiza

por meio das aparições de Nossa Senhora: cada momento desse reinstaurada, para os fiéis e o próprio *vidente*, a *communitas*.

Mas há ainda outra característica do *vidente* que assume proporções fundamentais para os objetivos da moderna Nossa Senhora. Pedro tem um senso de *marketing* aguçado, com consciência do papel da mídia como meio de divulgação das mensagens marianas e da “veracidade” que os meios de comunicação inspiram em geral. É por isso o investimento no jornalzinho, no programa em uma rádio local, na página da internet “Apelos Urgentes” e, de uma maneira mais estrutural, na Associação.

“Falta muita divulgação. Você vê que durante nove anos, quase dez, [fiz tudo] sozinho. Agora que tem o programa de rádio, na hora ali, e que precisa ser melhorado, é na hora ali. Porque eu não tenho nenhuma experiência nessa área, mas eu acho que depois vai melhorando, e depois pode se aumentar, para o tempo de uma hora passar para duas. Nossa Senhora pode providenciar tudo que ela quiser, mas falta divulgação. Se eu tivesse, assim, acesso a muitos meios de comunicação no Brasil, eu acho, assim, que conseguiria muita coisa. Só que eu não tenho, e eu sei que a mídia é muito poderosa para levar tanto coisa boa como ruim, mas eu tenho impressão, e quero levar boa... Só se não tiver ainda. Vou esperar para ver o que Nossa Senhora faz.” (*vidente*)

Ele e a Virgem têm consciência da necessidade de divulgar mais as mensagens, consciência que passa por estar atento ao contexto da modernidade em que os meios de comunicação tornam-se cada vez mais importantes fontes de informação nas vidas das pessoas. Ao mesmo tempo, apesar de suas iniciativas e autonomias, o *vidente* está sempre recorrendo e esperando os sinais e a orientação de Nossa Senhora.

Communitas e estrutura

O acontecimento das aparições em Angüera trouxe consigo não só milagres, mas também razões para a instalação de conflitos. Um destes se revela na relação tumultuada entre Angüera e a Igreja católica, fator recorrente nesses contextos (Turner, 1969; Turner & Turner, 1978). Pois a Igreja é extremamente cautelosa diante desses tipos de fenômenos, sobretudo diante de um contexto de racionalidade moderna que é balizada pela ciência (Claverie, 1990). Enquanto a Igreja institui uma comissão de sacerdotes para “avaliar e pesquisar” a veracidade das aparições, o conflito entre as partes dentro do domínio católico se acentua,¹⁷ dividindo o próprio clero, pois, segundo o que me disse Pedro,

“Existem padres, acho que de diversas ordens, seculares etc., que vêm aqui e que acreditam. Agora, muitos já disseram para mim este detalhe: ‘Eu acredito, mas não posso falar’. Eu acho que eles estão falando a verdade, que eles nunca falam contra. Já me disseram: ‘Eu acredito em você piamente, mas eu não posso falar, eu sou proibido de falar’. E eu acredito que eles estejam falando a verdade porque nunca atrapalharam, até mesmo já vieram aqui, mas nunca atrapalharam”. (*vidente*)

O conflito dentro do próprio clero se expressa, então, de uma perspectiva racionalizadora da Igreja católica (que exclui em grande parte o sobrenatural do natural e, mesmo quando o aceita, é em termos de comprovação científica), que se depara com a epifania do sagrado.¹⁸ Acima de tudo porque, como lembra Turner, *communitas* é “*viewed with suspicion by the secular clergy*” (Turner, 1969, p. 135).

Mas também a questão em torno da veracidade ou não das aparições envolve, sobretudo, a disputa da legitimidade do acesso ao sagrado e de uma legitimidade dentro da Igreja, o que potencializa outros conflitos

ao longo do tempo. É por isso, então, que o *vidente*, que sempre viajou desde o início das aparições, só depois de oito anos começou a convidar as pessoas para irem a Angüera. É a consciência da intensificação da disputa no campo religioso (por fiéis e por legitimidade – como já observado) que o impele a partir numa ação mais ofensiva, intensificando, por sua vez, os conflitos e as disputas.

“Desde as primeiras aparições, eu comecei a viajar... Nunca parei e fui intensificando até hoje. Agora, durante todo esse tempo, eu não chegava como faço hoje. Hoje eu chego no programa de rádio e convoco as pessoas: ‘Vão a Angüera, Nossa Senhora está lá para abençoar’. [...] Se as pessoas vão ignorar, problema delas, mas eu faço. [...] Então, ficou nove anos que eu não fazia isso, depois eu falei: ‘Não, não posso ficar de braços cruzados’. Hoje eu chego e digo nas minhas palestras: ‘Olha, se vocês puderem, vão lá que Nossa Senhora está lá para abençoar vocês’. [...] Então eu faço, não quero nem saber o que as pessoas vão pensar, eu quero saber que vão chegar aí, Nossa Senhora vai abençoar. Isso é importante, né?’ (*vidente*)

É sim, nesse contexto é importante que os fiéis sejam abençoados, é importante também que eles cheguem, pois ajudam a construir e a legitimar o fenômeno. Principalmente, fiéis estratégicos são fundamentais para esse processo de legitimação, e eles se encontram sobretudo na própria Igreja/estrutura, pois é de onde deriva, em grande medida, a legitimidade. É por isso que se vê uma aproximação de Pedro com alguns setores da Igreja que o apóiam, em confronto implícito ou explícito com outros setores,¹⁹ repetindo assim o mesmo movimento de aproximação identificado por Turner entre os franciscanos.

Ora, toda essa disputa de interesses dentro da própria Igreja e com a Igreja é percebida e compreendida pelo *vidente*, que não está cego ao potencial de interesses que o fenômeno desperta dentro mesmo do cam-

po católico. Consciente dessa potencialidade, Pedro se utiliza mesmo das críticas como uma arma estratégica.

“Algumas críticas que surgem por parte de sacerdotes e de bispos é coisa normal, isso acontece talvez até como teste. [...] Agora, tem um detalhe que eles poderiam lembrar, sabe? Cada crítica que uma autoridade da Igreja faz, até mesmo, até pelos meios de comunicação, isso só faz ajudar a Angüera, entende? Eu cito o caso de uma determinada autoridade [o bispo de Feira] que fez, a pouco tempo atrás, uma crítica através dos meios de comunicação aqui na Bahia, e essa crítica dele trouxe cerca de 3 mil pessoas aqui no dia da festa, entende? Então, se é para criticar para ajudar, que continue criticando. É como eu estou lhe dizendo: ninguém consegue destruir os planos de Maria, sabe? Ninguém consegue. Então, quando alguém vai e quer fazer uma coisa pensando que está fazendo mal, Nossa Senhora reverte esse mal e faz um bem.” (*vidente*)

O confronto tem, assim, o seu lado positivo, pois de qualquer forma divulga Nossa Senhora, atraindo mais devotos. Mesmo porque a Virgem atua aqui, transformando o mal (a crítica) em bem (a conversão de novos fiéis e discípulos).

Apesar de suas atitudes firmes e agressivas, a postura do *vidente* em relação à Igreja é ambivalente. Assim, apesar de o clero não ter ainda terminado a “avaliação”, ele não se intimida diante disso e continua sua atuação, demonstrando assim seu lado autônomo em relação à instituição. Por outro lado, há a busca explícita de um apoio e aproximação com a Igreja/estrutura, procurando com isso a legitimação do fenômeno a partir da legitimidade que aquela lhe conferir, como já explicitado.²⁰

Isso porque é a própria Nossa Senhora quem deseja o reconhecimento da Igreja, por seu lado abençoando e também legitimando as posições da Igreja em suas mensagens.²¹ Vale ressaltar que, nesse contexto, o

que se vê é a percepção dos devotos e do *vidente* de que é nas mensagens de Nossa Senhora que se encontra a própria fonte de sua legitimidade, exatamente porque essa legitimidade se baseia no conteúdo cheio de “saber” e na afirmação da catolicidade (Reesink, 1998). Nesse contexto, ter legitimidade implica possuir um selo de verdade, possibilitando a conquista de um maior capital simbólico nas “batalhas” dentro do campo religioso.

Nesse sentido, em Angüera, a procura por validar e legitimar o que lá acontece repousa fortemente na própria Virgem e em suas mensagens. Os milagres são dados imprescindíveis nesse contexto, sobretudo porque eles têm o poder de “convencimento”, isso, principalmente, quando se pensa nas experiências particulares por que as pessoas passam, em que elas se sentem testemunhas vivas do poder da Virgem Maria.

“Eu já vi sinais. Já vi uma luzinha em cima da cruz. Nós já vimos uma luzinha. Todo mundo já viu. Eu mesmo já vi!” (sr. Ignácio)

Diante disso, os diferentes tipos de milagres são a prova fundamental da presença do sobrenatural no natural (Reesink, 2005), sendo “explorados” nessa procura de comprovação e legitimação do fenômeno. Apesar disso, Pedro afirma que o importante para ele não são os milagres, mas as mensagens de Nossa Senhora²² e a conversão das pessoas (que este sim é o grande sinal para ele). Mesmo assim, ele se utiliza e fala dos sinais para legitimar como verdade as aparições perante os outros (Igreja e infieis), pois são os sinais, acima de tudo concretos, que importam e têm mais força legitimadora para os fiéis.

Assim, na argumentação de Pedro, percebe-se que a grande fonte de legitimação das aparições são as próprias mensagens ditadas pela Virgem Maria. O próprio *vidente* tem como garantia da verdade daquilo que está acontecendo no discurso que recebe de Nossa Senhora quando

passa a acreditar que não está “doido” nem é coisa do demônio pelo conteúdo e forma das mensagens (Reesink, 2003).²³ Então, o discurso de Nossa Senhora é o que dá legitimidade a si mesmo, isso porque se estabelece uma contradição entre o “saber” de Pedro e o “saber” das mensagens, saber que se acredita ser impossível o *vidente* ter, ele mesmo, produzido, tendo em vista seu nível de escolaridade e de informação.

“Quando ela [a Virgem] começou a falar as mensagens, então eu comecei a ver que não era fruto da minha imaginação, porque da minha mente não podia sair um conhecimento o qual eu nunca estudei, entende? Não podia sair nada daquilo que eu não conheço...”

Essa distinção entre saber divino e humano não está muito longe da distinção que grande parte dos intelectuais faz entre saber erudito e saber popular, sendo o primeiro eleito como mais legítimo. E, neste caso, faz sentido a busca de legitimidade no discurso da Virgem, pois o humano, a princípio, não pode produzir um saber divino. É assim que os próprios fiéis comentam que as mensagens não podem vir de Pedro, pois como ele poderia falar daquele jeito, em um discurso que imita o bíblico, com palavras difíceis (sobretudo na segunda pessoa do plural) e com tamanha sabedoria? Tem de ser algo superior a ele! Como me disse uma informante:

“Ele fala tão simples e na mensagem tão elaborado. Só pode ser mesmo a Virgem!”. (dona Marina)

Ora, mas as mensagens de Nossa Senhora são tanto mais legítimas porque de maneira alguma vão de encontro às doutrinas e dogmas da Igreja, ao contrário, há uma busca de afirmação das doutrinas e dos dogmas católicos.

“Acho que o que Nossa Senhora diz já me basta. Aí alguém vai dizer: ‘Mas você não quer estar em comunhão com a Igreja?’. Estar não, estou em comunhão com a Igreja, primeiro porque o que Nossa Senhora diz não tem nada contra.” (*vidente*)

E não tem mesmo, pois nas mensagens da Virgem Maria o que encontramos é sempre uma reafirmação da Igreja católica como a Igreja de Jesus, uma ordem para os fiéis serem submissos à hierarquia da Igreja, sobretudo ao papa, que é aqui reafirmado pela Virgem como infalível.

“Vós deveis saber que a verdade é mantida íntegra apenas na Igreja católica, fundada por Meu Filho para levar o Evangelho de Salvação para todos os povos, de todos os tempos. Estão na Igreja *católica* somente aqueles que obedecem ao papa João Paulo II. Os que não lhe obedecem não podem ser considerados católicos.” (mensagem n. 292)

“Convido-vos também a serdes fiéis ao sucessor da cátedra de Pedro, o papa João Paulo II. Sabei todos vós que o papa é infalível, pois o Espírito Santo o conduz para o bem de toda a Igreja. Portanto, obedecei-o.” (mensagem n. 659)

Vê-se, então, um discurso que tende a confirmar a doutrina católica conservadora, incitando os fiéis a permanecerem obedientes ao papa, numa clara legitimação dos dogmas católicos, nos quais os fiéis devem se manter próximos à Igreja (em todos os sentidos), pois é por meio dela que se alcança a salvação.

Entretanto, isso não quer dizer que não existam conflitos entre Nossa Senhora/*communitas* e Igreja católica/estrutura. Como diz Pedro, “Nossa Senhora só aparece onde a Igreja aprova, né? [...] Católico tá muito enganado”. Ou seja, apesar de querer e buscar a sua legitimidade

no seio da Igreja, reforçando a sua doutrina e dogmas, a Virgem Maria não fica à espera das decisões que a Igreja possa tomar a seu respeito. Ela vai então fundamentar a sua legitimidade sobre outros pontos, além da sua mensagem, que são os milagres, estando estes contidos nas mensagens e contendo-as.

A ambivalência, portanto, da qual falei acima, verifica-se também no próprio desempenho da Virgem por meio das mensagens. Estas tendem a confirmar, como já discutido, a doutrina católica conservadora, incitando os devotos a permanecerem obedientes e fiéis à Instituição, podendo-se perceber novamente a busca da Virgem Maria de legitimar os símbolos católicos e ser legitimada por eles. Isso fica perceptível quando, no começo das aparições, ela toma três atitudes: aconselha Pedro a procurar um padre que servisse de orientador; prescreve a reza regular do terço; diz uma mensagem que não deveria ser divulgada. Ora, aqui temos um modelo típico desses processos (com a inclusão da mensagem misteriosa) que mistura símbolos da Igreja ao mesmo tempo em que reforça a catolicidade do fenômeno. Assim temos terço + padre (instituição) + mistério, símbolos estes de Nossa Senhora e da Igreja que já aparecem unidos desde os primeiros encontros, afirmando uma indissociação da Virgem com a Igreja e, por tabela, uma submissão da primeira à segunda. O resultado disso seria a reafirmação e busca da unidade católica.

O interessante a observar no que acabo de discutir é que isso permite interpretar a existência de uma submissão da *communitas* à estrutura, o que parece levar na direção daquilo que as análises de Turner (1969, 1990[1974]) deixam entrever: a *communitas* seria a dimensão “fraca”, submissa (apesar de, ou por isso mesmo, conter “*the power of the weak*” [Turner, 1969]), sendo a estrutura a dimensão da sociedade que conteria o “poder”.²⁴ Além disso, essa busca da Virgem (que em uma interpretação turneriana representaria a *communitas*) pela Igreja (que nessa

mesma matriz interpretativa representaria a estrutura), nessa reafirmação constante da unidade católica, corrobora a imagem dessas duas dimensões como “*separately and united in varying proportions*” (Turner, 1990[1974], p. 238).

Espiritualistas e conventualistas

Não é só com os “outros” que o conflito se estabelece em Angüera: mesmo entre grupos que defendem e trabalham em favor de Nossa Senhora, há disputas e conflitos, pois “a rotinização não se realiza, em regra, *sem lutas*” (Weber, 1994, pp. 165-66). Assim, em Angüera, pode-se encontrar a formação de outras associações, estas criadas e concebidas pelos devotos de Nossa Senhora. À época, a mais atuante, era a Devotos de Maria.²⁵ Nas palavras de uma das líderes:

“Eu acredito que a Devotos de Maria seja a parte espiritual que Angüera precisa, você entendeu? Porque tem aqui a Associação [Amigos de Angüera], que eles estão trabalhando muito em benefício de tudo, mas é um plano mais terreno, e nós estamos tentando trabalhar mais em trazer pessoas para Cristo, orar muito. Ronaldo [o líder do grupo] ora muito”.
(Lídice, vice-líder)

Encontra-se aqui mais um foco de disputa? Acredito que sim. Primeiro porque é uma associação criada por alguém que se agregou a Angüera,²⁶ que não é o próprio Pedro, ou seja, que foge ao “controle” do *vidente*.²⁷ Segundo, como fica claro nesse discurso, a Devotos teria missão e caráter espiritual, enquanto a Associação, com sua missão “logística”, estaria ligada ao lado cotidiano das aparições. Mais uma vez

encontra-se aqui um paralelo interessante com a rotinização do carisma franciscano. Como demonstra Turner (1969), nesse processo, a ordem se divide entre os espiritualistas (que ele associa a *communitas*) e os conventualistas (que ele associa à estrutura), os primeiros acusando os segundos de se desviarem dos ideais da *communitas* original, os segundos se esforçando para rotinizar o carisma. O que teríamos em Angüera, seguindo a reflexão de Turner, seria o estabelecimento de uma tensão entre a Devotos (associada a *communitas*) e a Associação (representando a estrutura).²⁸ A disputa aqui é entre o profano e o sagrado, sendo este último o mais legítimo por ser aquele que guardaria o essencial: a devoção e o fervor a Nossa Senhora. Entretanto, o que perturba esse esquema é exatamente a figura capital de Pedro, que é no mínimo ambivalente, porque, como já observei, seria metaforicamente ao mesmo tempo São Francisco e Frei Elias. Isso porque, mesmo liderando o processo de rotinização, é só por meio de Pedro, enquanto canal de comunicação entre devotos e Nossa Senhora, que a *communitas* pode fazer sua irrupção na estrutura. Por isso, no contexto de Angüera, a legitimidade de Pedro não pode ser jamais questionada.²⁹

De qualquer forma, todo e qualquer conflito aí estabelecido é deslocado naturalmente do plano humano para o do sagrado:

“Eu acredito que existem grupos interessados em acabar com tudo aqui. Quer dizer, eu não posso citar quem são esses grupos ainda, mas eu tenho certeza plena que o demônio tem preparado muitas armadilhas para destruir tudo aqui. Só que eu já digo logo, né? Que se ele prepara, se ele encontra as pessoas para preparar as armadilhas, então eu digo logo, sabe? Vai perder tempo. Eu acho que todo aquele que tentar derrubar o plano de Nossa Senhora vai quebrar a cara.” (*vidente*)

O fundo do problema é, assim, o demônio que divide, “sobrenaturalizando” dessa forma, o próprio conflito. Entretanto, para os devotos, o que importa é que no final, com a ajuda deles, Nossa Senhora sairá vitoriosa.

Rotinização: existência e legitimidade

Ao estabelecer o diálogo entre os dados de campo e a perspectiva turneriana, especialmente a sua *tradução* de Weber, algo de interessante surge: trata-se da possibilidade de interpretar o processo de rotinação do carisma também como busca de legitimidade. Nesse sentido, a aplicação do modelo feito por Turner amplia a concepção do próprio Weber. Assim, no meu entender, quando este último trata da rotinação do carisma do profeta, o que ele põe em evidência são as condições econômicas, a “pressão das necessidades cotidianas dos adeptos” (Weber, 1994, p. 166).³⁰ Entretanto, Turner vai mais além, abrindo caminho para compreender a rotinação também como movimento que surge no contexto mesmo do fenômeno da *communitas* como procura da aceitação e da legitimidade da/pela estrutura. Esse “conteúdo” de legitimidade no processo de rotinação do carisma é sugerido, principalmente, na análise da Ordem de São Francisco, quando se vê o movimento de aproximação com a Igreja que o líder e seus seguidores fazem (Turner, 1969) – movimento este que, como descrevi, pode ser também interpretado no contexto de Angüera.

Nesse movimento, a busca dos principais sujeitos por essa legitimidade/aceitação da Igreja/estrutura implica se submeter ao controle da instituição e, com isso, em se estruturar. Como lembra Turner, quando discute o ideal de *communitas* de São Francisco, esse ideal “*was hard to sustain in practice by a social group forced by the Church to institutionalize*

its arrangements, routinize not merely the charisma of his founder but also the communitas of his spontaneous beginnings” (id., p. 134). Talvez a atitude de Pedro, escudado por Nossa Senhora, de iniciar ele mesmo a rotinização do carisma e da estruturação da *communitas* esteja diretamente relacionada a um movimento de antecipação da adequação a possíveis exigências da instituição, ao mesmo tempo em que a sua institucionalização e atração dos fiéis afirmam já a sua legitimidade diante da Igreja. Nesse sentido, o modelo turneriano, com abertura para a questão fundamental da legitimidade no processo de institucionalização, ajuda a melhor compreender esse fenômeno em Angüera, sobretudo ajuda a pensar as motivações de indivíduos, como o *vidente*, para se submeter a essa institucionalização.

Conclusão

O pedido da construção de uma capela é o marco simbólico do fim de um período e o começo da etapa de institucionalização e de divulgação das aparições e mensagens da Virgem de uma forma mais agressiva. A figura do *vidente* é capital em todo esse processo de institucionalização do complexo das aparições marianas em Angüera. Processo este que se reveste, sobretudo, do movimento em direção da atribuição/aquisição de legitimidade do fenômeno.

Nesse contexto, o modelo turneriano de interpretação (entendido aqui como modelo heurístico) contribuiu para refletir sobre esse fenômeno em Angüera em dois aspectos. Primeiro, é possível aí verificar certas etapas da seqüência do esquema turneriano (Turner & Turner, 1978), mas que de fato se apresentam de forma sobrepostas, deixando de ser assim propriamente uma seqüência. Pois, se existiu o primeiro passo que foi o evento original, as primeiras aparições da Virgem, logo a seguir ele

foi substituído pelo processo de peregrinação espontânea – esta primeira parte da seqüência é ao mesmo tempo atropelada pela rotinização e peregrinação burocratizada. O que vemos em Angüera são estas três últimas fases atuando conjuntamente, sendo mais ou menos fortes dependendo do setor do fenômeno que se observe,³¹ demonstrando que esse processo não se realiza de modo linear, mas com uma pluralidade de movimentos contraditórios e concomitantes, os quais podem ser, evidentemente, classificados analiticamente com base na seqüência elaborada pelos Turner (id.), desde que se mantenha seu caráter heurístico.³²

O segundo aspecto, e do meu ponto de vista o mais estimulante, foi a possibilidade de pensar a questão da *legitimidade* dentro do contexto dessa aparição mariana. Se, de um lado, a discussão da legitimidade é comum na antropologia, por outro, foi com base nas reflexões de Turner que me foi possível pensá-la como elemento constitutivo mesmo de um processo de “estruturação da *communitas*”; sendo possível melhor compreender as motivações e movimentações, quer conscientes ou inconscientes, do *vidente* em direção à “estrutura”.

Notas

- 1 *Vidente* é o termo nativo pelo qual Pedro é conhecido e denominado pelos romeiros. À época, essa era a forma corrente usada até mesmo pelas pessoas próximas de Pedro. Atualmente, ele se faz oficialmente chamar de *confidente*, termo mais “eclesiástico” do que *vidente*. Essa mudança de nome demonstra por si só o avanço no processo da institucionalização de Angüera. Entretanto, continuarei tratando-o aqui por *vidente*, termo pelo qual o conheci e que, creio, representa a maneira pela qual a maior parte dos romeiros o reconhece. Acrescento que se, de um lado, Pedro é o nome verdadeiro do vidente, de outro, todos os demais informantes eventualmente citados terão seus nomes mudados.

- 2 Na festa dos dez anos de aparições, foi estimada a presença de 40 mil pessoas. Para a festa dos vinte anos das aparições, em setembro de 2007, esperavam-se 100 mil romeiros.
- 3 Por razões de espaço, não é possível aqui dar conta da complexidade que envolve o fenômeno das aparições de Angüera. Remeto, então, o leitor a dois outros trabalhos: para uma discussão e descrição mais ampla (que leva em conta a história e os rituais da aparição e da romaria, a experiência dos romeiros e as suas relações com Pedro e a Virgem), ver Reesink (2003); para uma análise da instauração de um *regime de milagre* nesse contexto, ver Reesink (2005).
- 4 Para esse autor, resumidamente, existem sete similaridades fundamentais entre os conceitos de *communitas* e de *efervescência coletiva*: (1) ambos são vagamente definidos por seus autores (quando acontece, de forma mais ideológica e metafísica); (2) ambos aparecem nos textos como “realidades sociais”; (3) os conceitos são pensados como tendo uma natureza coletiva, além de terem sido desenvolvidos no estudo dos rituais; (4) são associados com intensa experiência, sobretudo emocional; (5) são vistos como conceitos que existem fora da vida cotidiana de um grupo; (6) são vistos como tendo um lado intrinsecamente criativo; (7) Durkheim e Turner reconhecem ainda o caráter ambíguo de seus conceitos – ao mesmo tempo força criadora e força destruidora (Olaveson, 2001).
- 5 Olaveson (2001) faz uma “ligeira” referência a isso.
- 6 Para Weber, a distinção não seria, na realidade, pertinente para seu estudo.
- 7 No primeiro, Turner faz três rápidas referências a Weber, das quais apenas a última tem alguma relação direta com dados e análises sobre religião; no último, faz uma única referência. Todas essas referências dizem respeito às análises de Weber relativas à ética (e lógica) protestante.
- 8 Para uma excelente apresentação e discussão do conceito de *communitas* de Turner, ver Olaveson (2001).
- 9 Vale lembrar que Turner define três tipos de *communitas*: a existencial, a normativa e a ideológica. Para o autor, nos fenômenos de peregrinações católicas, o que se encontraria seria a instauração da *communitas* normativa, que não seria uma *communitas* pura (aqui uso uma terminologia weberiana), mas que pressupõe um conteúdo “burocrático” (recorro mais uma vez a Weber). Ou seja, segundo Turner, o tipo normativo de *communitas*, sob a influência do tempo, tende a perseguir a manutenção e sobrevivência do grupo, estabelecendo entre outras coisas códigos de

condutas (Turner, 1990[1974]). Nesse sentido, ao adotar o modelo turneriano, estou pressupondo que a implicação da *communitas* em Angüera é a do tipo normativo. Acrescento ainda que estou consciente das críticas que esse conceito de Turner sofreu nos estudos posteriores sobre peregrinações (por exemplo, Eade & Sallnow, 2000[1991]), mas creio que, se usado de forma heurística, continua sendo um modelo de interpretação vigoroso. Para uma reavaliação das críticas feitas a Turner, ver Coleman (2002).

- 10 “*Pilgrimages are an expression of the communitas dimension of any society, the spontaneity of interrelatedness, the spirit which bloweth where it listeth*” (Turner & Turner, 1978, p. 32).
- 11 Para uma biografia atual e interessante de São Francisco, ver Frugoni (1999).
- 12 Vale reforçar que, para Turner, apesar de a estrutura ser a dimensão mais duradoura da *societas*, ela também não é perene, permanecendo a dimensão *communitas* aí latente, até a sua irrupção.
- 13 Nessa análise dos franciscanos, Turner não se utiliza, explicitamente, da sua idéia de “drama social”, que ele elabora em outros contextos. Creio que, numa análise mais abrangente das aparições marianas em Angüera, uma abordagem desse fenômeno como “drama social” pode se mostrar interessante e rica, lembrando que o próprio Turner estabelece “*to envisage the social process, involving a particular group of pilgrims during their preparations arrival at the pilgrim center, their behavior and impressions at the center, an their return journey, as a sequence of social dramas and social enterprises*” (Turner, 1990[1974], p. 167). Entretanto, creio que no recorte que me disponho a fazer aqui sobre o processo de institucionalização de Angüera, centrando na figura do *vidente* (e é claro na da Virgem) e refletindo sobre a questão da legitimidade, o “método” adotado na discussão dos franciscanos é o mais adequado.
- 14 Pedro disse que ficou um pouco surpreso pelo pedido de Nossa Senhora e pela curta mensagem, pois esperava algo mais “contundente”. Por meu lado, confesso que já esperava por isso.
- 15 Na época, os romeiros vinham, principalmente, de Salvador e cidades do interior da Bahia, além de ter uma presença grande de romeiros de Sergipe. Atualmente, a expansão se dá mais forte em direção de São Paulo, com grupos de romeiros organizados que partem de lá e, em menor medida, de outros estados do Sudeste. Isso se dá, sobretudo, pelo fato de o *vidente* circular bastante pelo interior de São Pau-

- lo, com a Virgem chegando a “aparecer” a ele em cidades como Presidente Prudente, deixando sempre a sua mensagem.
- 16 Tendo assim a dupla missão de divulgar o fenômeno e de legitimá-lo como verdade.
 - 17 A face mais visível da disputa era, à época, a relação tensa entre o bispo de Feira de Santana (que tem jurisdição episcopal sobre Angüera) e o *vidente*. O bispo de Feira era um crítico contumaz de Pedro, não só em palavras, mas também em ações, pois proibira padres de sua jurisdição de pregar em Angüera (na fazenda) ou mesmo de fazer qualquer comentário sobre o tema – aliás, o código do silêncio imperava de uma maneira geral dentro da Igreja (ao menos entre os ocupantes dos níveis mais altos da hierarquia). Entretanto, atualmente, há uma relação menos tensa entre a hierarquia católica local e o *vidente*: a presença de padres é cada vez maior, ocupando mais espaço no ritual da aparição, sobretudo em períodos de festa.
 - 18 É comum os próprios fiéis lembrarem que a Igreja sempre demora em aceitar esses fenômenos. Costumam fazer comparações entre Pedro e Bernadette, ou mesmo Fátima, para demonstrarem que a Igreja muitas vezes demora em ver o que todos já vêem. O próprio Pedro costuma fazer comparações desse tipo, até mesmo com a história de Cristo, pois afirma que, assim como ele, Jesus foi acusado de falso e herético. É por isso que, segundo ele, a Virgem diz para ter coragem sempre e para não desistir.
 - 19 É possível levantar a hipótese de que isso reflita uma disputa dentro de setores da própria Igreja na tentativa de uma busca de controle do fenômeno, como é comum acontecer nessas situações (Bax, 1988).
 - 20 O relato recorrente do encontro com o papa João Paulo II, na Basílica de São Pedro, é o exemplo cabal disso, pois demonstra tanto o poder de Nossa Senhora em lhe colocar frente a frente com o sacerdote maior da Igreja quanto ser contagiado pelo *mana* de legitimidade do papa (Reesink, 2003).
 - 21 Temos, então, que a postura é ambígua, mas o que prevalece é a submissão à Igreja, porque a Virgem vem de fato para confirmar a ortodoxia católica; a rebeldia se dá quando seus membros assumem atitudes que podem prejudicar a sua missão de manter o poder e a legitimidade católica.
 - 22 Pergunto-me se não seria isso uma “racionalização”, em que a palavra (que é transformada em palavra escrita) é mais valorizada do que os sinais celestes, estes sim mais “mágicos”, passíveis mais facilmente de serem “ilusões”.

- 23 Como afirmo em outro momento: “Dentro de sua confusão e conflito, que na estrutura apresentada por Lewis sempre antecede o assumir do xamã à sua vocação, Pedro tenta racionalmente encontrar uma explicação para o que vinha acontecendo; é então que ele encontra três possibilidades, que eu chamo dos *três dê*s: *doido* (coisa da cabeça dele)/ *Deus* (Nossa Senhora)/ *Demônio*. Tentando encontrar respostas, ele trafega pelos três dês, mas recusando primeiro a possibilidade de coisa vinda do demônio; em seguida, não admitindo uma possível loucura sua; e, por último, assumindo o fenômeno enquanto divino. A escolha por este último caminho se concretizou a partir da sapiência que Pedro encontrava nas mensagens e que ele (assim como os demais devotos declaram) sabia ser impossível produzir pela própria cabeça; assim, seu convencimento do fenômeno enquanto divino se deu pelas próprias mensagens, pela legitimidade das palavras (o que também permite supor um princípio de racionalização, em que apenas a imagem não é suficiente). Desde então, que se convenceu dessa divindade, o *vidente* se assume também como *doido*, mas agora não o *doido-louco*, mas como *doido-diferente*, pois tem uma vida diferente, é especial, pois se sabe e se reconhece um *desviante divino*” (Reesink, 2003, pp. 100-1).
- 24 Não estou querendo dizer com isso que a estrutura para Turner é puro poder ou que a *communitas* é só “fraqueza”. Entretanto, Turner parece sugerir que, no processo da rotinização da *communitas* (sobretudo normativa, pois mais específica a essa situação), esta tenderia a se “enquadrar” na lógica da estrutura. Mas isso não negaria a dialética intrínseca a essas duas dimensões nem o fato de que a *communitas* também é poder, sobretudo aquele de perturbar, confundir e, mesmo, fundamentar moralmente a estrutura. Isso quer dizer que a dimensão estrutura também é “fraqueza”, exatamente pelo fato de estar constantemente “ameaçada” pela dimensão *communitas*, pelo potencial de criação e destruição que esta representa e que pode a qualquer momento irromper.
- 25 O nome dessa associação foi mudado.
- 26 A Devotos de Maria foi idealizada principalmente por Ronaldo mais ou menos na mesma época da criação da Associação. Pela observação que fiz do grupo, parecia-me que havia claramente aí um desejo de dar *legitimidade* (semelhante a do *vidente*) a Devotos e, por extensão, a seus membros. Sobretudo, creio que o líder, Ronaldo, tinha no mínimo o desejo de afirmar a sua “especialidade” (ser especial),

se não como Pedro, quase como este. Isso ficou patente quando participei da caravana de romeiros organizada pela Devotos. Na volta, já no ônibus, ele afirmou ter certeza de que a mensagem de Nossa Senhora, daquele dia, tinha sido dita especialmente para eles, da Devotos – ela sempre faria isso quando eles iam lá (afirmação esta que desagradou a algumas pessoas da caravana, mas que não faziam parte da Devotos). Além disso, Ronaldo se propagava, não muito sutilmente, como um dos maiores fiéis e devotos da Virgem.

- 27 Pedro me afirmou, sem citar nomes, ter consciência de que algumas pessoas gostariam muito de estar em seu lugar. Sempre me perguntei se ele não estaria se referindo, prioritariamente, ao líder da Devotos. Tendo a acreditar que sim.
- 28 Nesse sentindo, a Devotos seria uma analogia dos espiritualistas, e a Associação uma analogia dos conventualistas.
- 29 Como, aliás, não era questionada a de São Francisco (Turner, 1969).
- 30 Se, na elaboração da “rotinização do carisma”, Weber entende que as causas e condições desse processo são econômicas e cotidianas, quando observa a sucessão do profeta, é na questão da *legitimidade* do sucessor que ele põe o peso.
- 31 Atualmente, encontra-se cada vez mais forte a instalação da peregrinação burocrática, com grupos organizados e “oficiais”, além da própria estrutura que se “profissionaliza”, tornando-se cada vez mais um santuário estabelecido. Entretanto, há bastante espaço ainda para peregrinos espontâneos e, como avançado, a rotinação ainda não se traduziu completamente em estrutura.
- 32 A questão que fica em aberto é se esse esquema será finalizado em Angüera com a sua absorção pela Igreja, completando a sua estruturação. Dez anos depois do pedido da Virgem para a construção da capela (que está quase completa, a campanha agora é para adquirir os seus bancos), isso ainda não aconteceu – talvez porque as peregrinações/aparições como *communitas* não possam se reconhecer completamente como estrutura.

Bibliografia

- AGOSTINHO, P.
1986 *Imagem e peregrinação na cultura cristã: um esboço introdutório*, Salvador, Ed. UFBa.
- BAX, M.
1988 *Religieuze Regimes in Ontwikkeling : verbulde vormen van macht en afhankelijkheid*, Hilversum, Gooi en Sticht.
- CLAVERIE, E.
1990 “La Vierge, le désordre, la critique: les apparitions de la Vierge à l’âge de la science”, *Terrain*, Paris, n. 14: 69-75.
- COLEMAN, S.
2002 “Do You Believe in Pilgrimage? Communitas, contestation and beyond”, *Anthropological Theory*, London, vol. 2(3): 355-68.
- EADE, J. & SALLNOW, M.
2000[1991] *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*, London/New York, Routledge.
- FRUGONI, C.
1999 *Saint François d’Assise: la vie d’un homme*, Paris, Hachette.
- OLAVESON, T.
2001 “Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner”, *Dialectical Anthropology*, Amsterdam, vol. 26: 89-124.
- REESINK, M. L.
1998 *Nossa Senhora, Rainha da Paz: o marianismo como expressão maior do catolicismo moderno no Brasil*, Salvador, pp. 62, relatório de pesquisa.
2000 “O Regime de Milagre em tempos de Nossa Senhora”, *Revista Antropológicas*, Recife, vol. 11: 124-38.

- 2003 “Nossa Senhora de Angüera, Rainha da Paz e do mundo católico contemporâneo”, in STEIL, C., MARIZ, C. & REESINK, M. L. (orgs.), *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*, Porto Alegre, UFRGS Editora, pp. 89-138.
- 2005 “Para uma antropologia do milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o *Regime de Milagre*”, *Caderno CRH*, Salvador, vol. 18: 267-80.
- STEIL, C. A.
1996 *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Petrópolis, Vozes.
- STEIL, C., MARIZ, C. & REESINK, M.
2003 *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*, Porto Alegre, UFRGS Editora.
- TURNER, V.
1969 *The Ritual Process*, Harmondsworth, Penguin Books.
1973 “The Center Out There: Pilgrim’s Goal”, *History of Religions*, Chicago, vol. 12(3): 191-230.
1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/London, Cornell University Press.
1990[1974] *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca/London, Cornell University Press.
1992 *Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols*, Tucson/London, The University of Arizona Press.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, Basil Blackwell.
- VAN GENNEP, A.
1969[1909] *Les rites de passage: études systématiques des rites...*, Paris, Mouton & Co. et Maison des Sciences de l’Homme.
- WEBER, M.
1963 “A psicologia social das religiões mundiais”, in *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.
1994 *Economia e sociedade*, Brasília, Editora da UnB.

MÍSIA LINS REESINK. TURNER, WEBER E O *VIDENTE*...

ABSTRACT: This article analyses the process of institutionalisation of the Apparitions of Our Lady in Angüera – Bahia while giving particular attention to the *seer* of the visions. The ethnography of the tenth anniversary of the apparitions serves as the point of departure: at this event the Virgin Mary solicited the construction of a chapel. The ethnographic data are discussed by means of the interpretative model proposed by Turner. At the same time I discuss the possible influence from Weber on Turner's model.

KEY-WORDS: Turner, Weber, *seer*, apparitions, process.

Recebido em dezembro de 2007. Aceito em abril de 2008.