



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**AS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA NO CONTEXTO
DO CATOLICISMO:
uma análise do caso da *Remidos no Senhor***

Kaliane de Freitas Maia

Orientador: Dr. Lemuel Dourado Guerra

CAMPINA GRANDE – PB
2008

KALIANE DE FREITAS MAIA



**AS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA NO CONTEXTO
DO CATOLICISMO:
uma análise do caso da *Remidos no Senhor***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Dr. Lemuel Dourado Guerra

CAMPINA GRANDE-PB
2008



M217c Maia, Kaliane de Freitas
As comunidades de vida e alianca no contexto do
catolicismo : uma analise do caso da Remidos no Senhor /
Kaliane de Freitas Maia. - Campina Grande, 2008.
125 f. : il.

Dissertacao (Mestrado em Ciencias Sociais) -
Universidade Federal de Campina Grande, Centro de
Humanidades.

1. Carismaticos - 2. Novos Movimentos Religiosos 3.
Comunidades de Vida e Alianca 4. Dissertacao I. Guerra,
Lemuel Dourado, Dr. II. Universidade Federal de Campina
Grande - Campina Grande (PB) III. Título

CDU 279.127(043)

KALIANE DE FREITAS MAIA

SIGNIFICADOS POSICIONAIS DAS COMUNIDADES DE VIDA
E ALIANÇA NO CONTEXTO DO CATOLICISMO BRASILEIRO:
O CASO DA REMIDOS NO SENHOR

Dissertação apresentada em 23/07/2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra (UFCG/CH/PPGCS – Orientador)

Prof. Dra. Maristela Andrade (UFPB/CCHLA – Ex. Externo)

Prof. Dra. Magnólia Gibson (UFCG/CH/PPGCS – Ex. Interno)

CAMPINA GRANDE-PB
2008

Aos meus pais
Zezone e Rita

AGRADECIMENTOS

Para elaborar este trabalho contei com a ajuda de inúmeras pessoas, que me estimularam e apoiaram nas horas mais difíceis, as quais não mediram esforços para contribuir com a minha formação acadêmica.

Ao meu amigo e orientador Lemuel Dourado Guerra, que teve um papel fundamental em todo o processo de escrita desta dissertação, que está para além de uma formação estritamente intelectual. Sua orientação, sua compreensão, seu apoio e sua dedicação foram essenciais. Foi muito gratificante estar em sua companhia e desfrutar do seu imenso e profundo conhecimento sobre os fenômenos religiosos.

Aos meus pais, Zezone Maia e Rita Isabel, que me deram a vida e educação necessária para minha formação e caráter, sendo os principais responsáveis por esta conquista, dando-me o apoio afetivo e material necessário. E às minhas irmãs, Jakeline, Janne Kelli e Kárem, que sempre estiveram preocupadas comigo e me estimularam a seguir em frente. Agradeço por terem vibrado com as minhas conquistas.

Ao meu namorado, Roberto de Sousa Miranda, que carinhosamente ajudou na formatação desse trabalho, dando-me forças e incentivo para realização dessa dissertação. Agradeço pelo amor, carinho, dedicação e paciência dispensados nesses últimos meses, ao mesmo tempo em que peço desculpas pelas ausências.

Ao amigo Luis Henrique e a amiga Ramonildes Gomes, que me ajudaram com comentários críticos e sugestões valiosas e principalmente pela amizade.

À professora Magnólia Gibson, pela disponibilidade para ler meus escritos e trazer importantes sugestões em relação ao estudo do campo religioso. Agradeço pelas sistematizações das suas correções e pelo esforço de me acompanhar desde os trabalhos da graduação.

A todos os professores do PPGCS, os quais diretamente ou indiretamente me deram a oportunidade de adquirir as ferramentas teóricas e metodológicas necessárias à conclusão desse trabalho, ministrando disciplinas ou demonstrando interesse pela temática, tais como Ramonildes Gomes, Roberto Veras, Edgard Malagodi; Marilda Menezes, Mércia Batista, Márcio Caniello.

Aos amigos agradeço, sobretudo aos que estiveram presente nessa caminhada, Nara, Myrceia, Clarissa, Valesca, Aldo, Tiago, Giancarlo, Araceli. Obrigada pela torcida, pelas conversas em mesas de bares e pelas tão disputadas partidas de dominó.

Na UFCG, aos meus amigos e colegas de mestrado também agradeço – pelos momentos de discussão e elaboração de trabalhos coletivamente, e pelas longas conversas sobre a vida e a sociologia –, em especial: Fábya Réis, Adriana, Lucivânia, Lidiane, Cristiane, Cosma, Emanuela, Paulo, Felipe, Yuri, Irivaldo, Automar, Esmeraldo, Nevinha, Gorete, Ana e Lea.

Sou muito agradecida ao pessoal da Comunidade Remidos no Senhor, Ronaldo, Alessandra, Lívia, Elizangela, Kaline e todos que lá estavam e me ajudaram de alguma forma para na elaboração dessa dissertação.

Aos funcionários do PPGCS e da biblioteca setorial, Rinaldo, Joãozinho, Seu Zezinho, Lindécia, Rosicler e Jussara, por todas as gentilezas e ajudas prestadas.

Ao Conselho de Desenvolvimento e Pesquisa Científica (CNPq) pela concessão e bolsa de pesquisa, sem a qual não seria possível a realização desse trabalho.

RESUMO

Nesta dissertação analisamos o significado posicional das comunidades de Vida e Aliança em referência à reconfiguração do espaço católico nacional atualmente em curso, tomando como objeto empírico a *Comunidade Remidos no Senhor* - CRS, cuja sede se localiza na cidade de Campina Grande, Paraíba. Fundamentamos nossa análise na perspectiva da teoria do campo religioso, de Weber e de Bourdieu. Em termos de metodologia, fizemos observações participantes, entrevistas e analisamos o material audiovisual produzido pela comunidade escolhida. Dentre as conclusões principais destacamos a de que a CRS ocupa uma posição híbrida dentro do campo religioso católico contemporâneo brasileiro, pois proporcionam ao mesmo tempo uma aproximação e afastamento, em certa medida, entre as categorias apresentadas por Weber e ampliadas por Bourdieu (profeta, sacerdote e mago/feiticeiro). Constatou-se que a CRS ao mesmo tempo em que contestam a ordem católica vigente, ocupando assim a posição profeta, através da proposta de *volta* ao cristianismo primitivo e das experimentações subjetivas e místicas em termos de religiosidade baseada na emoção e nas manifestações extra-ordinárias do Espírito Santo e dos dons carismáticos, ocupando a posição de *mago*, reafirmam a instituição eclesiástica, ocupando a posição *sacerdote*, ao defenderem a doutrina tradicional da igreja, as liturgias, os sacramentos; a valorização do Papa. Também investigamos pontos de afinidade e de distanciamento entre o catolicismo tradicional e as novas comunidades de vida e aliança, identificando continuidades e descontinuidades.

Palavras-chave: Carismáticos - Catolicismo, Novos Movimentos Religiosos, Comunidades de Vida e Aliança.

ABSTRACT

In this dissertation we analyze the positional meaning of Life and Alliance Communities in reference to the reconfiguration of the national catholic space that is in course, taking as empirical object the *Community Saved in Jesus-CSJ* (*Comunidade Remidos no Senhor – CRS*), whose office is located at the city of Campina Grande, state of Paraíba, Northeast Brazil. We based our analysis upon the theory of the religious field, by Max Weber and its reinterpretation elaborated by Pierre Bourdieu. Our methodology consisted by participant observation and half-structured interviews with leaders and common members of the CSJ. Among the main conclusions of our work we point out the following: the *CSJ* occupies a hybrid position, mixing elements from the classical positions of *Prophet*, *Priest* and *Wizard*. We observed that the *CSJ* contest the traditional catholic order, occupying the prophetic position and simultaneously giving support to the hierarchy, occupying then the Priest position (according to the ideal typical taxonomy by Weber). We also investigated affinities and differences between the Traditional Catholicism and the new Life and Alliances Communities, identifying continuities and discontinuities.

Key words: Charismatic - Catholicism, New Religious Movements, Life and Alliance Communities.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Esquema do Campo Religioso | 81 |
| Figura 2 – (Etapas de formação da CRS)..... | 102 |
| Figura 3 – (Forma de governo da CRS)..... | 104 |

LISTA DE SIGLAS

AC – Ação Católica

AP – Ação Política

ANPOCS – Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil

CVA – Comunidades de Vida e Aliança

CV – Comunidade de Vida

CA – Comunidade de Aliança

DA – Documento de Aparecida

DAVI – Departamento de audiovisual

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

JOC – Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

MEB – Movimento de Educação de Base

NAEA – Núcleo de altos Estudos da Amazônia

NCE – Novas Comunidades Eclesiais

MRCC – Movimento de Renovação carismática católica

PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

RCC – Renovação Carismática Católica

TL – Teologia da Libertação

UFCG – Universidade Federal de Campina Grande

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| CAPÍTULO I..... | 32 |
| NOVOS MODELOS DE CATOLICIDADE NO BRASIL E O SURGIMENTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E DAS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA..... | 32 |
| 1.1 A RCC E AS CVA..... | 33 |
| 1.1.1 A <i>performance</i> das Comunidades de Vida e Aliança na contemporaneidade | 38 |
| 1.2 OS PRINCIPAIS ENFOQUES A RESPEITO DA RCC E DAS CVA..... | 40 |
| 1.3 CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS CATÓLICAS TRADICIONAIS NOS NOVOS MOVIMENTOS ECLESIAIS | 47 |
| 1.4 A RELIGIÃO E O PROCESSO DE (RE) INSTITUCIONALIZAÇÃO E/OU (DES) INSTITUCIONALIZAÇÃO | 50 |
| CAPÍTULO II | 53 |
| POSIÇÕES TÍPICO-IDEAIS WEBERIANAS, A CONTRIBUIÇÃO DE BOURDIEU E O PARADIGMA DO MERCADO RELIGIOSO NA INTERPRETAÇÃO TEÓRICA DAS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA | 53 |
| 2.1 PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS DA CONTRIBUIÇÃO METODOLÓGICA DE MAX WEBER..... | 53 |
| 2.1.1 Dilthey e a epistemologia..... | 53 |
| 2.1.2 Windelband, Rickert e a aproximação com Weber no que se refere à questão dos valores | 54 |
| 2.1.3 Semelhança e contestação entre a metodologia de Dilthey, Windelband Rickert e Weber | 56 |
| 2.2 A ESPECIFICIDADE DO TIPO IDEAL EM WEBER | 58 |
| 2.3 O CAMPO RELIGIOSO E OS TIPOS IDEAIS WEBERIANOS DE SACERDOTE, MAGO E PROFETA | 64 |
| 2.4. AMPLIAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE WEBER, A PARTIR DO PENSAMENTO DE BOURDIEU | 70 |
| 2.4.1 Função social da religião..... | 73 |
| 2.4.2 Os protagonistas do campo religioso em Bourdieu..... | 75 |
| 2.4.3 Oposição entre os diferentes tipos de agentes do campo religioso | 77 |
| CAPÍTULO III | 82 |
| A <i>REMIDOS NO SENHOR</i> : NARRATIVAS DE FUNDAÇÃO, IDENTIDADE E POSICIONAMENTOS NO CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO..... | 82 |
| 3.1. O INÍCIO..... | 82 |
| 3.1.1 Como tudo começou..... | 82 |
| 3.1.2 O Paradigma do Carisma: O Carisma da <i>Remidos no Senhor</i> | 85 |
| 3.1.3 O discurso ritual e simbólico..... | 89 |
| 3.2. A ORGANIZAÇÃO..... | 97 |
| 3.2.1 As formas de compromisso assumidas e vivenciadas pela CRS..... | 97 |
| 3.2.2 As etapas de formação na comunidade Remidos no Senhor..... | 100 |
| 3.2.3 Estrutura hierárquica da comunidade..... | 103 |

| | |
|---|-----|
| 3.2.4 As atividades desenvolvidas: missão evangelizadora | 104 |
| 3.3 APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS EM RELAÇÃO AOS TIPOS IDEAIS WEBERIANOS..... | 106 |
| 3.3.1 Comunidade <i>versus</i> catolicismo tradicional: aproximação e afastamento (autonomia..... disfarçada) | 106 |
| 3.3.2 Comunidade <i>versus</i> a RCC: aproximação e afastamento | 113 |
| 3.3.3 Tensão e pertencimento: a relação com a posição do sacerdote | 115 |
| 3.3.4 Os dilemas da autonomia relativa | 116 |
| 3.3.5 Equilíbrio frágil: a relação com a posição do profeta | 117 |
| 3.3.5 O charme do mistério: a relação com a posição do mago | 118 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 120 |
| REFERÊNCIAS | 122 |
| ANEXOS..... | 126 |

INTRODUÇÃO

A religião na contemporaneidade

No campo religioso contemporâneo emerge um grande número de novos movimentos religiosos, os quais, com propostas alternativas e com forte proselitismo, despertam interesses tanto em indivíduos que estão à procura de novas possibilidades de expressão religiosa como em cientistas sociais que procuram novos fenômenos a serem pesquisados.

No último quartel do século XX e início do século XXI, crescem, na igreja católica, movimentos religiosos internos de tendência conservadora, que procuram retomar antigas práticas, costumes e estilos de vida do catolicismo, como também fazem uma leitura tradicional da doutrina católica. Exemplos desses novos modelos de religiosidades são as Comunidades de Vida e Aliança¹ (CVA), o movimento dos focolares² e os Arautos do Evangelho³.

Nas últimas três décadas, na conjuntura contemporânea do campo religioso brasileiro, percebemos algumas transformações significativas dos modelos de religiosidade católica. Pode-se afirmar que esse cenário mostra-se realmente transfigurado. Esse processo se deve à multiplicidade dos discursos e das práticas religiosas propostos pelas instituições atualmente em operação no mercado religioso nacional e também ao processo de variação dos papéis e significados da religião na vida social. Nesse contexto contemporâneo, a religião torna-se mais um item, e não o centro da vida social.

Numa conjuntura de ascensão do pluralismo religioso no Brasil, observam-se pressões para que aconteçam outras modificações nas identidades católicas, como por exemplo, as adaptações das mensagens e liturgias das organizações religiosas, sendo o que mais importa a satisfação dos fiéis e atração de novos adeptos. Essas pressões do mercado simbólico atingem

¹ Comunidades Católicas formadas por celibatários, casais, sacerdotes, homens e mulheres, jovens e adultos. Todos unidos pelo desejo do que chamam de *uma vida consagrada*.

² Formado por Chiara Lubich em 1943. do carisma dela delinea-se a Espiritualidade da Unidade. Uma espiritualidade comunitária, coletiva, onde forma "homens novos": o amor recíproco evangélico derruba as barreiras que levam a fechar-se em si mesmos para abrir-se aos outros, colocando em comum bens materiais e espirituais. Desde o início, Chiara tem a intuição de que nisto consiste "*a lei para que homens e coisas se recomponham numa nova ordem*".

³ Os Arautos do Evangelho é uma Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício, a primeira a ser erigida pela Santa Sé no terceiro milênio, o que ocorreu por ocasião da festa litúrgica da Cátedra de São Pedro (22 de fevereiro) em 2001. Composta predominantemente por jovens, esta Associação está presente em 57 países. Seus membros praticam o celibato, e dedicam-se integralmente ao apostolado, vivendo em casas destinadas especificamente para rapazes ou para moças, os quais alternam a vida de recolhimento, estudo e oração com atividades de evangelização nas dioceses e paróquias, dando especial ênfase à formação da juventude.

as propostas de religiosidade, refletindo-se na dinâmica de transformações das identidades religiosas disponibilizadas no campo religioso nacional.

O objetivo fundamental desse trabalho é analisar o significado posicional⁴ das *Comunidades de Vida e Aliança* em referência à reconfiguração do espaço católico nacional atualmente em curso. Para isso, tomamos como objeto empírico às práticas e discursos de líderes e de alguns “leigos consagrados” da comunidade *Remidos no Senhor*, e também os discursos a ela referidos elaborados por componente da hierarquia da igreja católica (bispo) em Campina Grande.

As CVA emergem no cenário católico nacional dentro de uma conjuntura marcada pelo declínio do catolicismo tradicional, o que justifica nossa reflexão a respeito dos significados que essa recente modalidade de expressão institucional da religiosidade católica pode assumir, inclusive em termos de estratégias reativas da Igreja.

No decorrer do trabalho, procuraremos focalizar as CVA, a partir da análise de suas relações com a hierarquia da igreja, com o Movimento de Renovação Carismática Católica – já que a comunidade *Remidos no Senhor* se autodenomina carismática – e a redefinição da identidade católica e pessoal por elas proposta. Nossa intenção é observar em que medida essa comunidade se aproxima e se distancia do modelo tradicional de catolicismo, levando-se em consideração a liturgia nela praticada, sua teologia e a ética comportamental proposta para seus participantes e também a utilização de aspectos subjetivos e místicos em seus grupos de oração e no cotidiano da comunidade.

Dentre as questões que orientam nosso estudo podemos citar as seguintes:

- 1 . Quais as tensões existentes entre as CVA e a hierarquia da igreja católica?
- 2 . Quais as mudanças que os membros das CVAs gostariam de ver na igreja católica?
- 3 . Em que medida os membros da comunidade acreditam na atuação do Espírito Santo para resolver problemas de ordem espiritual, emocional e material?

Como suporte teórico, utilizo a definição weberiana de campo religioso e os tipos ideais de agente religioso por ele formulado (*sacerdote, mago/feiticeiro e profeta*), bem como a reinterpretação e ampliação dessa abordagem feita por Bourdieu (2005), através da noção de *trabalho religioso*, além de alguns pressupostos do Paradigma do Mercado Religioso⁵. Ainda

⁴ Quando falo de significado posicional refiro-me às posições típico-ideais formuladas por Weber a respeito do campo religioso (*sacerdote, mago e profeta*), propondo analisar as CVA como um tipo híbrido de posições dentro do campo religioso contemporâneo, aproximando-se e se afastando das posições mencionadas anteriormente.

⁵ Abordagem teórica desenvolvida primeiramente por Peter Berger e em seguida discutida por um grupo de sociólogos norte americanos (Stark, Iannaccone e Finke), a qual discute as propostas de religiosidade oferecidas pelas instituições religiosas como produtos mercadológicos. Isso significa, na prática, estudar o campo religioso

em termos de perspectiva teórica, fazemos uma breve discussão a respeito do conceito de comunidade em geral e de *comunidades emocionais*.

Em referência à literatura sociológica que focaliza as CVA, uso as contribuições de autores brasileiros e estrangeiros tais como Cecília Mariz (2004, 2005), Brenda Carranza (2000 e 2005), Júlia Miranda (1999), Silveira (2000) e Eliane Martins Oliveira (2003) – autores que estudam essas comunidades no Brasil –, Csordas (1994), nos EUA; e Hervieu-Léger (1993) e Cohen (1990, 1997), na França.

Nossas primeiras leituras a partir dos estudos de Miranda (1999), Mariz (2004), Carranza (2005), Oliveira (2003) a respeito desse novo movimento religioso, nos permitiram constatar a especificidade que cada uma das comunidades, de forma semelhante às ordens e congregações tradicionais, possui um carisma fundador⁶ e cria seu próprio estatuto e leis de convivência. Essas novas comunidades são caracteristicamente constituídas por leigos, apesar de aceitarem em seus núcleos a adesão de religiosos (sacerdotes, freiras).

Se por um lado, as “comunidades de vida” podem lembrar as tradicionais congregações católicas, por outro, diferem bastante delas, quando, por vezes, convivem, numa mesma residência, fiéis de ambos os sexos, casais com filhos, sacerdotes, homens e mulheres solteiras. Vale salientar que as comunidades de vida se mantêm com o trabalho de seus membros. Geralmente eles possuem pequenas lojas de artigos católicos (bíblias, terços, imagens de santos, camisetas, chaveiros cds, livros etc.) escolas, lanchonetes, restaurantes, mas em geral contam com a doação financeira dos participantes da comunidade de aliança e de ofertas advindas dos que apóiam as atividades e as funções exercidas pela Comunidade (MARIZ, 2004).

As Comunidades de Aliança são compostas por homens e mulheres, solteiros e casados, sacerdotes e religiosos que procuram partilhar a espiritualidade e o carisma, mesmo vivendo fora dos núcleos comunitários. Os membros de Comunidades de Aliança continuam a exercer suas profissões na sociedade, no entanto, procuram viver *um espírito e uma unidade de acordo com o carisma*⁷. Trazem consigo *alianças*⁸ previamente estabelecidas no campo espiritual, fraternal, material e apostólico, estabelecendo a partir destes, sua *comunhão*. Vivem, dessa forma, sua *aliança com Deus, entre si e com toda a Igreja*. Em algumas paróquias há todo um apoio às CV, expresso em doações materiais e em trabalhos voluntários,

como um mercado, utilizando categorias relacionadas à oferta e procura de bens religiosos, em um ambiente marcado pela competição entre a preferência dos fiéis.

⁶ Para os membros das comunidades de vida e aliança entende-se que “carisma” é um dom de Deus, que traz em si, uma graça particular para quem vive e para quem recebe.

⁷ Conforme declarações de membros das CVA.

⁸ Definidas pelos participantes da CVA como *votos, promessas e compromissos de vida*.

sendo que os membros das CA continuam em suas casas, em seus empregos, não precisando abdicar de laços relativos a sua vida anterior à participação naquelas.

As Comunidades de Vida, por sua vez, são formadas por jovens solteiros (homens e mulheres), casais, sacerdotes ou religiosos que procuram viver a experiência da consagração em um núcleo comunitário ou num trabalho específico de *doação plena à comunidade*. Esta vida comunitária é marcada pela *oração comum* e integralmente dedicada ao serviço apostólico que lhes foi confiado. Seus membros fazem votos ou compromissos para evidenciar a consagração total a Deus, conforme as determinações das regras de vida consagrada e do projeto comunitário de vida. Nessas comunidades, os membros compartilham a moradia, o espaço de lazer, os afazeres domésticos, as compras, o trabalho, ou seja, uns dependem da contribuição dos outros.

Sabe-se que essa forma de viver em comunidade vem se expandindo nacional e internacionalmente. Porém, não se sabe ao certo, quantas comunidades de vida e aliança existem hoje no Brasil e no exterior. A proliferação de *sites* de *Internet* destas comunidades é um dos sinais da expansão dessa maneira de viver a religiosidade católica (MARIZ, 2004).

Os dados censitários (IBGE, 2000) mostram que entre os anos de 1991 e 2000, a porcentagem de católicos caiu de 83,3% para 73,9%; já o de evangélicos cresceu de 9% para 15,6%; e a categoria dos “sem religião” de 4,7% para 7,4%. Esses dados evidenciam, em números reais, que a população de católicos no Brasil é de 125 milhões de pessoas, e a de evangélicos é de 26 milhões, somando-se em 151 milhões os que declaram afiliação religiosa cristã. O restante está distribuído em vários modelos de religiosidade. O espiritismo kardecista detém apenas 1,38%; as religiões afro-brasileiras, 0,34%; os budistas, 0,15%; a *Seicho-no-iê*, *Perfect Liberty*, *Bahai*, *Messiânica* detêm juntos apenas 0,11%; os esotéricos, 0,04%; os hinduístas 0,001%; o Judaísmo (0,06%); o Islamismo (0,01%) e as religiões indígenas, identificadas pelo censo de 2000 como União Vegetal, Santo Daime, e Barquinha 0,01%.

É comum na literatura especializada atribuir as perdas enfrentadas pela Igreja Católica ao avanço do pentecostalismo brasileiro⁹. Embora vários autores como Prandi (1997),

⁹ De acordo com Freston (1996), o pentecostalismo pode ser compreendido a partir de três grandes ondas, ou seja, três períodos históricos, considerando sua chegada e implantação no Brasil. O autor chama de *primeira onda pentecostal* o período que vai de 1910 a 1950. A esse mesmo período Mariano (2004) chama de *pentecostalismo clássico*. A primeira Igreja pentecostal a chegar no Brasil foi a *Congregação Cristã* em 1910 e em 1911 funda-se a *Assembléia de Deus* no Estado do Pará. Por volta de 1950, o segundo grupo de Igrejas pentecostais, denominado por Freston de *segunda onda pentecostal* começou a ser implantado no Brasil. Mariano (2004) chamou esse segundo grupo de *pentecostalismo neoclássico*. Desse grupo fazem parte a *Igreja do Evangelho Quadrangular*, inaugurada em 1953, a *Brasil Para Cristo*, fundada em 1955, e a *Deus é Amor*, que surge em 1962, além de outras de menor porte, todas no Estado de São Paulo. Os missionários dessas igrejas davam ênfase à cura divina e ao dom de falar em línguas como sendo um sinal do Espírito Santo. Como estratégia proselitista, inovaram fazendo pregações através da mídia, usando o rádio como meio de convencer

Mariano (2003), Oro (2003), Mariz (2003a), apontem para este fator, é verdade também, que na sociologia da religião, de acordo com o ponto de vista weberiano, a decadência das grandes religiões tradicionais é uma tendência histórica quase “genética”. Weber, atribui esse declínio da religião à *autonomização* das esferas sociais e ao avanço da racionalização científica. Assim, a religião teria perdido, nas sociedades contemporâneas, o direito ao monopólio da moldagem e da legitimação das instituições sociais.

Hervieu-Léger (1997) chama o processo autonomizador das escolhas individuais de *desregulação do religioso*, nele se produz não apenas a subjetividade do fiel católico, mas principalmente a desregulação dos itens que compõem a identidade religiosa tradicional, ou a norma doutrinal, e faz da realização individual o horizonte principal do movimento religioso. Concordando com Weber, a autora afirma que esse conceito gera fundamentalmente a dissociação da produção de identidade religiosa clássica.

Embora vários teóricos da secularização (BERGER, 2001) julgassem que o advento da sociedade industrial e da modernização favoreceria a decadência da religião na sociedade, é preciso frisar que o desenrolar da história tem mostrado o contrário. A religião continua viva e legítima, apesar do declínio do seu poder enquanto forma e instrumento hegemônico de organização social.

Desse modo, para Ortiz (2001) o fim do monopólio religioso cristão não coincide, portanto, com o declínio *tout court* da religião. Sua quebra significa mais pluralidade, diversidade e racionalidade religiosa, seja do ponto de vista individual ou coletivo.

Não caberia aqui fazer o resgate histórico dos vários autores que se dedicaram a escrever sobre a secularização. Basta registrar que, sob a leitura de Berger e Luckmann (1985), e de vários outros autores da secularização, a religião tenderia a decair diante dos processos de urbanização e modernização. Todavia, na prática isso não aconteceu. A religião apenas passou por um processo interno de declínio institucional sem perda da força das vivências religiosas em geral. Luckmann, assinala que a religião perde a autonomia de sua funcionalidade e não de sua substancialidade. E diante das múltiplas formas de religiosidade embaralham-se o individualismo espiritual e as tradições religiosas, sem vínculos institucionais, nascendo, a partir daí, uma espécie de “Religião invisível” Com esse termo, Luckmann quer deixar claro que as definições religiosas têm, crescentemente, origem na

um maior número de fiéis. A *terceira onda*, de acordo com Freston (1996), começa no final dos anos de 1970, e ganha força total na década de 1980. Mariano (2004) denomina esse terceiro momento de *neopentecostalismo*⁹, tendo como principal representante a *Igreja Universal do Reino de Deus*, fundada em 1977, a *Igreja Internacional da Graça de Deus*, em 1980, a *Igreja Sara Nossa Terra*, em 1976 e a *Igreja Renascer em Cristo*, em 1986.

esfera privada, a partir das emoções e sentimentos dos indivíduos (LUCKMANN, 1969, *apud* MARTELLI, 1995, p. 304-305). A nova forma de religião, de acordo com o referido autor manifesta-se como um fenômeno particular da esfera privada, não sendo sustentado por instituições religiosas.

Em Luckmann,

As normas das esferas institucionais tornam-se cada vez mais *seculares*. Isso, porém, não significa que as esferas institucionais tenham sido provadas de *valores*. A *secularização*, em suas fases iniciais, não foi um processo no qual os valores sagrados tradicionais simplesmente desapareceram; foi, antes, um processo no qual *ideologias* institucionais autônomas substituíram, no âmbito de sua própria esfera, um global e transcendente universo de normas (LUCKMANN, 1969, p. 139, *apud* MARTELLI, 1995, p. 302, grifo do autor).

Para ele, a secularização é o sintoma de uma mudança mais ampla do que o simples declínio do cristianismo tradicional: é o surgimento de uma nova forma social de religião. Hoje, ao nosso ver, acontece um retorno do sagrado em diversas maneiras de expressar a religiosidade, podendo ser as CVA um fenômeno a ser entendido a partir dessa chave analítica.

Em trabalho posterior, Berger que tinha defendido a teoria da secularização afirma veemente que estava equivocado. Ele reconheceu que a modernidade teve alguns efeitos secularizantes, “mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos contra-secularizantes” (BERGER, 2000, p. 10). Berger argumenta que a relação entre religião e modernidade é bastante complicada,

(...) algumas instituições religiosas perderam poder e influencia em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (BERGER, 2000, p. 10).

Berger (2000) assinala para uma contra-secularização, como sendo uma resposta aos processos internos que invadiram a igreja católica e outras tantas religiões. Essa reação é interpretada como uma resistência aos processos modernos e um retorno à autoridade religiosa e à tradição da igreja. Ora, isso ocorre com as novas comunidades que estamos estudando. No caso específico da *Remidos no Senhor*, é proposta uma vida religiosa o mais simples possível. Seus membros professam um forte respeito pela eucaristia, um forte

sentimento de obediência aos sacramentos da igreja, uma significativa rejeição a tudo que não é religioso, e um reforço dos antigos costumes e devoções da tradição da igreja.

De acordo com Portella (2006) a igreja católica “volta a conhecer aquilo que perdera, ou fora obnubilado, com a dinâmica pós-conciliar”. Berger (2000) acrescenta dizendo que isso não vale apenas para o catolicismo brasileiro.

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitam o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas (BERGER, 2000, p. 13)

A religião continua a existir, acontecendo, porém, em grande medida, fora do paradigma igreja/instituição, de forma fluida, espontânea e subjetiva. Nessa perspectiva, Carvalho (1992), fala de um campo diversificado de novos modelos de religiosidade que incluem terapias corporais rajneeshiana, *tomar johei* para repor as energias, participar de *centros*¹⁰, em busca de apoio espiritual, compartilhar de seções de meditação (zen, sufista, tibetana, indiana) e fazer disso uma atividade profissional de cura dos corpos e da alma. Segundo Carvalho (1992), haveria uma descontextualização de aspectos de uma tradição, o que seria uma característica da contemporaneidade. Essa autoconsciência da religião como uma forma de terapia é também um fenômeno contemporâneo e pós-moderno.

Alguns dos novos modelos de religiosidade buscam nas tradições/instituições elementos simbólicos para completar ou complementar seus modelos escolhidos. Isso acontece freqüentemente no neopentecostalismo. Alguns líderes neopentecostais pegam emprestado do catolicismo popular e de outras religiões, símbolos que possam funcionar e dar sentido a essas novas manifestações. Hervieu-Léger (1993), falando da “sociologia da modernidade religiosa” costuma chamar esse processo de *bricolage*, ou seja, remanejamento radical na relação do indivíduo com certas práticas tradicionais.

De acordo com Carranza (2005), com quem concordamos, inconformado com a perda do poder real e simbólico, o catolicismo reage institucionalmente, ora reivindicando a autonomia, ao realçar a domínio espiritual sobre o domínio terreno, ora recompondo seu poder social por meio de reorganizações de movimentos de leigos, como a RCC e as

¹⁰ De acordo com Carvalho (1992, p.135) a palavra “centro (termo chave do panorama religioso brasileiro contemporâneo) pode vir a significar várias coisas: um centro de umbanda; um terreiro de candomblé; um centro Kardecista; uma mistura dessas três formas anteriores; às vezes, um lugar que lida com um tipo de espírito desconhecido das religiões estabelecidas; finalmente, comunidades como o *Vale do Amanhecer*, a *Cidade Eclética*, a *Fraternidade da Cruz e do Lótus*, etc.”

Comunidades de Vida e Aliança, as quais propõem criar uma nova modalidade de catolicismo.

No pensamento weberiano, a tradição, enquanto memória social é profundamente criativa na interpretação do passado, para legitimar as mudanças que façam sentido no presente, fundamentando valores e normas. Segundo Hervieu-Léger, seria um erro, confiar que o universo tradicional e o universo moderno são realidades fechadas em si mesmas. O mais importante, segundo a autora, é descobrir como a tradição acompanha as mudanças sociais, identificar de que maneira a sua dinâmica de significação social mantém o *status quo* (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 14).

Hervieu-Léger (1993) caracteriza a nova postura religiosa como conseqüência da *desordem simbólica* generalizada em que vivemos atualmente, da apologia feita à afetividade, da intensidade emocional e da vivência pessoal como elemento destacado de reorientação da humanidade. A escolha pessoal e subjetiva, em detrimento da prescrição institucional, propiciaria a expansão de uma *religião de comunidades emocionais* como sendo a expressão religiosa que melhor caracteriza o momento atual.

Para Carranza (2005) os modelos de religiosidade da Igreja católica podem ser vistos atualmente oscilando entre os efeitos objetivos da secularização e as potencialidades subjetivas da sociedade de consumo. De um lado, com *temor e tremor* e perante a concorrência moral que supõe estilos de vida pautados pelo consumo, do outro lado, tentando deflagrar processos de reinstitucionalização que lhe permitam retomar a hegemonia sócio-cultural de antes.

A Renovação Carismática Católica, os Arautos do Evangelho e as novas Comunidades de Vida e Aliança fazem parte, juntamente com outros movimentos religiosos, dos novos modelos de catolicidade que integram, questionando e ao mesmo tempo fortalecendo o padrão identitário mais geral do catolicismo.

Consoante Mariz (2003a),

A organização da Igreja Católica apresenta dispositivos que permitem uma diversidade controlada. Criando espaço para o desenvolvimento de subestruturas, subgrupos, ou até comunidades autônomas. Sem deixar de reforçar a importância da identidade unificada dentro da organização maior, a Igreja [católica] tem conseguido manter um diálogo e evitar rupturas. Impede assim que as propostas novas de viver a fé se tornem denominações e/ou seitas (no sentido dado por Tröeltsch) fora da igreja (MARIZ, 2003, p. 173).

Diríamos que essas várias faces do catolicismo são sinais das mudanças estruturais no

campo religioso, as quais se refletem em redefinições das formas de viver a religião, implicando em mudanças nas instituições tradicionais, mas não no seu desaparecimento.

De acordo com Mariz (2003a) um dos fatores que explicam a sobrevivência da igreja católica sob uma liderança unificada por tantos séculos se encontra em sua organização que abarca e mantém vários grupos divergentes juntos. “Essa capacidade integrativa da organização católica se revela forte quando se compara essa igreja com as protestantes, que sofrem frequentemente cisões e se subdividem” (MARIZ, 2003, p. 171). Essa capacidade tem como suporte a tolerância no catolicismo.

É nesse contexto acima delineado que se identificará uma nova fase do catolicismo na contemporaneidade, a construção e proliferação das Comunidades de Vida e Aliança, fenômeno que será estudado e analisado no decorrer dos capítulos dessa dissertação.

A consolidação desse novo modelo de religiosidade gera conflitos no interior da Igreja, na medida em que ele inspira críticas advindas da hierarquia, à posição que nelas os leigos ocupam, à mística exercida, às liturgias adotadas e a outras tendências que surgiram nas CVA.

Nossa hipótese de trabalho é a de que as novas comunidades de vida e aliança representam um tipo híbrido de posição dentro do campo religioso católico contemporâneo brasileiro, aproximando-se e afastando-se em certa medida das posições clássicas elencadas por Weber e compartilhadas por Bourdieu em suas teorizações nessa área. Os membros das comunidades de vida e aliança vão ao mesmo tempo contestar a ordem vigente, ao afirmarem que o catolicismo precisa mudar, pois a igreja não dá tanto valor aos leigos; e reafirmar a instituição eclesiástica, quando defendem os dogmas, as liturgias, o sacramento; e ainda aproximam-se da posição *magô*, já que as CVA incorporam em suas reuniões aspectos místicos, momentos de cura através do Espírito Santo, profecias. Nossa análise do caso escolhido nos permitirá observar em que medida as CVA são híbridas, ou seja, até onde elas querem continuar sendo igreja católica e em que medida elas querem transformar essa ordem vigente.

A problemática dessa pesquisa de dissertação não seria formulada sem a referência a um marco teórico específico que estimulou minha indagação. Meu interesse em pesquisar os novos modelos de religiosidade católica na contemporaneidade, e especificamente o significado posicional das Comunidades de vida e aliança, surgiu através do conhecimento dos tipos ideais de agentes religiosos construídos por Weber. A partir daí, imaginou-se fazer um estudo relacionando essas categorias weberianas com a situação das comunidades de vida e aliança, as quais consideramos que apresentam uma posição híbrida no campo religioso,

pois se aproximam e se afastam eventualmente dessas três categorias.

Para chegar às categorias ideais-típicas formuladas por Weber, foi preciso fazer todo um estudo sobre o desenvolvimento da sociologia da religião e posteriormente da teoria compreensiva e dos escritos metodológicos. A teoria interpretativa e os registros metodológicos de Weber não podem ser imaginados sem a construção do tipo ideal, sendo esse um dos conceitos chaves da sociologia weberiana.

Weber iniciou sua carreira de sociólogo com uma reflexão sobre economia. O autor passa de seus estudos sobre a economia propriamente dita para os de religião, quando nota que a ascensão do capitalismo moderno requer um novo estilo de vida. Contudo, a sociologia da religião foi tema central de pesquisa na sua maturidade. Weber se interessa pela religião quando percebe que ela é capaz de desenvolver atitudes e arranjos que aceitam ou rejeitam determinados estilos de vida ou compõe novos modelos de vivência. A partir daí o autor realiza várias pesquisas a respeito das religiões mundiais. Ele almejava realizar um estudo comparativo entre *ethos* religioso e econômico (MARIZ, 2003b).

Com a leitura das obras weberianas, as quais nos permitiu entender melhor como surgiu o processo de racionalização, podemos entender como o autor formulou os conceitos ideais-típicos dos agentes do campo religioso. Mas antes de discutir esses tipos ideais, é fundamental lembrar o que é um tipo ideal. Para Weber o tipo ideal é apenas um recurso metodológico, com valor instrumental e também uma construção racional que objetiva estudar a realidade e os fenômenos em sua singularidade. Apresenta características de uma utopia e acentuação unilateral dos traços originais, por isso, não é encontrado na sociedade pois retrata uma irrealidade (WEBER, 2005).

Com efeito, a construção dos tipos ideais abstratos interessa para o investigador como meio de conhecimento dos fenômenos culturais. Podem ser construído vários tipos abstratos de uma dada realidade empírica, cada um com sua significação e característica.

Em se tratando da estrutura do campo religioso, é interessante notar que os três tipos de motivação para a ação social e legitimação do poder (tradicional, carismática e racional), corresponde aos três tipos de protagonistas do campo religioso (mago, profeta e sacerdote).

Ao apresentar os tipos ideais de agentes do campo religioso, Weber sempre faz comparações entre um e outro. O sacerdócio corresponde a um funcionário de uma instituição organizada, ou seja, exerce suas funções baseadas em um contrato individual. Seu carisma não lhe pertence, mas a sua instituição. Esses são qualificados profissionalmente de acordo com a doutrina de cada instituição.

O mago representa os indivíduos dotados de poderes especiais. Ele se diferencia do

sacerdote por praticar uma profissão liberal. Os magos ou feiticeiros, como assim são chamados, tem que provar sua eficiência nos trabalhos realizados por si próprio, o fracasso da súplica representa o abandono dos fiéis e posteriormente significa que o seu carisma o abandonou.

O outro protagonista do sagrado é o profeta, esse é detentor de um carisma pessoal, ele representa rupturas fundamentais em sua religião, anunciando uma nova doutrina ou ordem divina. Com essas práticas, ele torna-se revolucionário, passa a viver sem ostentações e prazeres mundanos procurando realizar sua missão.

Outro enfoque teórico de grande relevância para o nosso trabalho dissertativo é a contribuição de Bourdieu para o estudo significativo das comunidades de vida e aliança, o autor reconhece sua influência weberiana. As primeiras lições que abraça é a normatividade própria da religião, em outras palavras, que ela não depende exclusivamente das relações materiais, mas da sistematização dos agentes propriamente religioso (BOURDIEU, 2005).

Um outro aspecto de influencia weberiana em Bourdieu é a especificidade do trabalho religioso como sendo um dos fatores indispensáveis a autonomia da esfera religiosa. É através do trabalho religioso que os atores religiosos estabelecem afinidades eletivas com certos grupos sociais (BOURDIEU, 2005).

E em terceiro lugar a noção de agentes do campo religioso. Para Bourdieu, a formação e difusão do campo religioso só é possível através de um processo de sistematização e moralização das práticas e crenças religiosas. No mesmo encontram-se os agentes que determinam a dinâmica da elaboração e propagação dos conteúdos de consciência que orientam a ação religiosa.

A problemática do campo religioso elaborada por Bourdieu (2005) vai além das reflexões weberianas quando explica as relações de produção e consumo dos bens religiosos. Na luta pelo poder religioso, está em jogo, entre os agentes do campo religioso, quem vai conseguir monopólio para modificar e inculcar um novo modo de pensar, conforme seus princípios de vida, na cabeça dos leigos.

Assim toda a concorrência dos agentes no campo religioso se dá porque eles querem mostrar quem possui um maior monopólio na acirrada concorrência pela oferta de bens religiosos. Os agentes produtores de crença, vendem religião no mercado simbólico e os leigos são obrigados a consumir religiosidade, todavia, quem tiver os melhores e mais atrativos artigos de salvação é que vai auferir o monopólio do campo religioso em disputa.

De acordo com essa perspectiva, nota-se que o campo religioso é um espaço conflituoso, onde o sagrado é disputado pelos agentes na procura de atingir supremacia frente

à comunidade de leigos.

Percebe-se que para obter o capital de autoridade religiosa é preciso mobilizar relações objetivas entre a demanda e a oferta religiosa. Então, o capital que um agente religioso possui, depende da força material e simbólica dos grupos que ele pode mobilizar, oferecendo bens e serviços (BOURDIEU, 2005). Evidencia-se que o capital religioso seja produto do trabalho religioso acumulado e “necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a conservação ou a restauração do mercado simbólico” (BOURDIEU, 2005, p 59).

A noção de campo religioso de Bourdieu foi fundamental para a análise aqui empreendida, pois nos mostrou toda uma relação de produtores e consumidores entre os agentes do campo religioso.

Para melhor trabalhar com a dinâmica do campo religioso, acrescentamos a discussão sobre o paradigma do mercado religioso, onde enfatiza-se, ainda mais, a lógica mercadológica na incessante relação entre oferta e procura de modelos de religiosidade.

O primeiro sociólogo a falar de mercado religioso foi Peter Berger. Segundo ele, a lógica de mercado é um dos resultados advindos do pluralismo religioso. De acordo com Berger (1985), o pluralismo e a secularização contribuíram para o enfraquecimento das organizações religiosas, gerando dessa forma, o individualismo religioso, onde as pessoas deixam de dar tanto valor simbólico à religião institucionalizada. Dizendo de outra forma, a situação plural, em termos de atividade religiosa, refere-se à diminuição da importância da religião enquanto sistema de crenças, forçando-a a competir no mercado tanto com a não-religião, como com outras propostas de interpretação e codificação do mundo, pela preferência dos indivíduos. Na medida em que a secularização causa o fim do monopólio da Igreja Católica, assiste-se consideravelmente a uma diminuição de sua autoridade e de sua eficácia simbólica, sendo a religião forçada a competir no mercado. “As instituições religiosas tornaram-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo” (BERGER, 1985, p. 149).

Outra formulação a respeito de mercado religioso veio de um grupo de sociólogos norte-americanos, liderado por Rodney Stark. A contribuição desses americanos ficou conhecida como sendo o “novo” paradigma do mercado religioso. A novidade estaria na ênfase dada por Stark e Iannaccone (1992 *apud* GUERRA, 2003) à *supply-side theory* (Teoria da Oferta), usando, para explicar os níveis de mobilização religiosa nas diversas sociedades, algumas definições, modelos e termos da linguagem referente ao mercado secular¹¹.

¹¹ Oferta e demanda, firmas e clientes competição, fatias de mercado, monopólio e cartéis consumidor e produtor.

De acordo com o “novo” paradigma do mercado religioso, as organizações religiosas podem ser entendidas como empresas em competição no mercado de produtos religiosos, atuando num ambiente crescentemente competitivo, no qual, quem produzir os melhores e mais atrativos produtos, vai ganhar a convivência e permanência dos indivíduos nas atividades propostas pela sua firma religiosa. Na mesma lógica, os fiéis são meros consumidos que cada vez mais decidem de modo gradualmente mais livre qual religião irão seguir.

Um dos pontos centrais da divergência entre a teoria de Berger (1985) em relação à de Stark, Iannaccone e Finke, é que, enquanto para Berger (1985) o pluralismo religioso diminuía a crença, o simbólico da religião, para os pesquisadores americanos, o pluralismo só fazia com que aumentasse a competição entre as instituições religiosas, gerando dessa forma um maior crescimento e desenvolvimento da participação dos indivíduos na vida religiosa. Outra diferença marcante entre Berger e os autores do “novo” paradigma é com relação à secularização. Para Berger (1985), a secularização teve como um dos efeitos a diminuição da importância da religião como sistema simbólico, ou seja, a crise das suas estruturas de plausibilidade, enquanto que, para os teóricos do novo paradigma, a secularização é considerada como um processo *auto-limitado* que não leva a sociedade para irreligiosidade, mas para o *re-avivamento*, ou seja, quanto mais desenvolvido for o pluralismo religioso maior será a mobilização religiosas da população em geral. Assim os autores do Paradigma do Mercado Religioso se pronunciam sobre o pluralismo e a secularização, a partir da análise da sociedade norte-americana: “Seu resultado não é o declínio da religião em geral, mas, se bem analisado, o declínio de organizações religiosas específicas, que dão lugar a outras novas no mercado” (FINKE e STARK, 1992 *apud* GUERRA, 2003, p. 59).

Em seu livro “Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião” Guerra procura desvendar de que maneira a dinâmica dos discursos e práticas religiosas são influenciadas pelas modificações, em termos de estruturação do mercado religioso. Na sua análise, o autor sempre leva em consideração dois níveis de determinações, um objetivo estrutural¹² e o outro subjetivo¹³.

Para Guerra (2003), o processo de secularização e de entrada da religião na esfera do consumo, obedecendo a uma lógica de mercado, na qual os níveis de competição e os públicos pelos quais as instituições religiosas competem se relacionam com a dinâmica geral

¹² Está ligado as características institucionais e organizacionais das diversas religiosidades, ou seja, o aumento da competição entre as organizações no mercado religioso.

¹³ O subjetivo está ligado as necessidades que os indivíduos e grupos tem em se organizarem e montarem suas estratégias simbólicas de sobrevivência nesse mercado.

de transformações pelas quais passa a esfera da religião, e, particularmente, no que se refere às transformações das identidades religiosas específicas. Ultimamente, o campo religioso brasileiro também é marcado como um espaço mercadológico, onde acontecem as interações entre os agentes religiosos e os leigos.

Como desenvolvimento em relação ao enfoque dos produtores e consumidores ressaltados por Bourdieu, discutimos ainda a questão do poder da demanda desse atores na determinação da dinâmica dos discursos religiosos e das práticas a eles relacionadas. Guerra (2003) com o enfoque do paradigma de mercado religioso aponta para uma silenciosa imposição da vontade dos consumidores a respeito dos bens religiosos, que pretendem consumir, a saber: os tipos de celebração, a maneira de articular os sermões, a escolha dos temas a serem focalizados, a liturgia que será oferecida, o modo de aceitar o sacramento, entre outros.

O vocábulo comunidade

De forma breve, mostraremos para o leitor o que se entende pelo termo comunidade em geral. De acordo com o dicionário social do século XX, o conceito de comunidade ainda é muito evasivo. Tornou-se uma palavra *parseptout* pois é usada para descrever unidades sociais que variam muito, de aldeias até grupos étnicos, nações e organizações internacionais. Existem vários tipos de comunidades, rurais ou urbanas, sagradas ou seculares, reais ou virtuais. Existem comunidades ecológicas, nudistas, indígenas, camponesas, religiosas entre outras modalidades. Este vocábulo vem do latim *communitate*, indicando qualidade de comum, grupo de pessoas submetidas a uma mesma regra, crença, espaço físico, alimentação, produção.

Comunidade na contemporaneidade significa

(...) uma organização grupal, rural ou urbana, que visa integrar as pessoas em divisão de tarefas e bens, como uma saída viável de vida equilibrada em todos os sentidos e planos, em contato com a natureza e dando possibilidades a todos os seus membros de se desenvolverem interiormente, expandir suas consciências, e realizar o ser integral em comunhão com o mundo externo e a sociedade vigente (ECO REDES, 2002).

Pesquisadores norte americanos, como Talcott Parsons, Robert E. Park, Louis Wirth e Redfield, seguindo a elaboração de Weber e Tönnies a respeito do tipo ideal, persiste em usar

“comunidade como um tipo ideal em um *continuum* entre dois pólos, como tradição-modernidade, rural-urbano e sagrado-secular” (THOMAS, 1996, p.116).

Como conceito analítico, comunidade é um conceito chave para o pensamento social, político e religioso. As explicações do dicionário do pensamento social do século XX, apontam por abordagens antropológicas recentes. Nele, o pesquisador Cohen (1985 *apud* THOMAS, 1996, p. 116) entende que “comunidade é uma entidade simbólica, sem parâmetros fixos, pois existe em relação e oposição a outras comunidades observadas; um sistema de valores e um código de moral que proporcionam a seus membros um senso de identidade”

De modo geral, as pessoas quando optam por viverem em comunidades aceitam determinadas regras, mais que isso, geralmente as comunidades tem um estatuto que rege pelas regras de vida comunitária e normas para se viver em partilha com as outras pessoas. É tanto que esse estatuto é elaborado pelo líder, mas com o consentimento dos outros membros da comunidade, concordando que aquelas regras e princípios que deveram ser seguidos, são bons e coincidem com o ideal de vida que eles almejam seguir.

Na comunidade religiosa pesquisada existe um líder, esse é quem comanda todos os membros, e esses mantêm uma rigorosa obediência ao líder e as regras da comunidade. Existe um regimento interno que dita as regras de vida no interior da comunidade e um estatuto aprovado pela igreja católica.

As comunidades religiosas são de vários tipos e credos. Existem comunidades católicas, evangélicas, alternativa de Nova Era, espírita, umbandista, daimista, rajeneeshisma etc. Essas são formadas por pessoas que buscam viver um ideal comunitário. Elas se instalam em cidades, fazendas, parque ecológico, casas, apartamentos.

Assim como outros tipos de comunidades religiosas, as comunidades de vida e aliança estão incluídas na nova forma de vivenciar a religiosidade contemporânea. Eles buscam viver uma vida simples sem ambições e sem prazeres mundanos. São mais ascéticos e enfatizam uma conduta religiosa coerente com os princípios da igreja católica tradicional.

Falando dos novos modelos de religiosidade na contemporaneidade, Hervieu-Léger (1997) acentua com grande ênfase a religião de comunidades emocionais, conhecidas também como comunidades carismáticas. Essas por sua vez destacam o emocionalismo e o subjetivismo. Assim como Weber, Hervieu-Léger chama de comunidades emocionais, fiéis reunidos ao redor de um líder carismático.

Para a construção do conceito de comunidades emocionais, Hervieu-Léger (1997), utilizando-se do conceito de Weber reúne vários fenômenos singulares, difusos e discretos a

partir de um determinado ponto de vista. Assim construído, dificilmente esse tipo ideal poderá ser encontrado na realidade empírica, apenas encontraremos modelos que se aproximem dessa posição ideal-típica.

Hervieu-Léger (1997) reúne várias características encontradas nos novos modelos de religiosidade na França e caracteriza uma comunidade ideal-típica. Essa caracterização

(...) se oferece como uma ferramenta para pensar, que permite detectar determinadas tendências, atestadas com vigor em comunidades carismáticas, mas também eufemisticamente presentes em instituições religiosas (paróquias, movimentos, faculdades de teologia, mosteiros, etc) e que modelam os comportamentos religiosos individuais (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 34).

As características mais comuns encontradas em comunidades carismáticas são geralmente, os cantos, as danças, o falar em línguas, a manifestação física da proximidade comunitária, a intensidade afetiva entre os membros e principalmente a ênfase nas expressões não verbais. Essas características também são facilmente encontradas nas CVA brasileiras.

Hervieu-Léger (1997) atesta que nos grupos carismáticos em que fez pesquisa, entra-se com facilidade e se sai com mais facilidade ainda. Na sua opinião isso acontece na medida em que enfraquecem os laços de afinidade e apego com o líder, os demais membros e os ideais comunitários. Para a autora, “as idéias de obrigação e de permanência estão, de modo geral, ausentes nas comunidades emocionais” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 34). Via de regra, o que tenho encontrado na CVA Remidos no Senhor, não condiz com essa afirmação. Lá os membros são filiados e fazem votos de permanência e lealdade aos princípios religiosos da comunidade. Todavia é importante mencionar essa tipologia enfatizada por Hervieu-Léger por se tratar de um conceito ideal-típico.

Metodologia e estratégia de coleta de dados

O universo da nossa pesquisa é o conjunto de Comunidades de Vida e Aliança existentes no campo católico brasileiro, tendo como recorte empírico, o caso da *Comunidade de Vida e Aliança* “Remidos do Senhor”.

A análise do significado do fenômeno das *Comunidades de Vida e Aliança* em termos da reconfiguração do campo católico brasileiro atualmente em curso, prevê uma metodologia essencialmente qualitativa, que combina duas estratégias básicas, sendo uma realizada no

espaço interno e outra no espaço externo das *comunidades*, a partir de um recorte espacial, a cidade de Campina Grande.

Para ter uma noção do universo a ser estudado, primeiramente foi feita revisão da bibliografia sobre os recentes modelos de religiosidade católico, especificamente em termos das dissertações e teses a respeito da RCC e das novas CVA.

Utilizaremos para o levantamento de dados sobre as *comunidades*, os seguintes procedimentos: 1) observação participante, nos *grupos de oração*, *retiros*, *simpósios* e outros eventos realizados pela comunidade; 2) entrevistas semi-estruturadas; 3) análise de documentos, publicações, e material gráfico e áudio-visual (palestras gravadas em CD) produzido pela comunidade pesquisada, observando mudanças em ênfases temáticas e maneiras de conceber a religiosidade católica. Na seqüência, descreverei mais detalhadamente os passos metodológicos.

A observação participante foi realizada em um dos *grupos de oração* da comunidade “Remidos no Senhor”. Também foram realizadas observações participantes num encontro regional de novas comunidades (NORDESTE II) das comunidades, realizado no seminário do Tambor, em Campina Grande, nos dias 15, 16 e 17 de junho de 2007. E num evento denominado *Eu e minha casa – encontro de oração pela família*, nos dias 17 e 18 de novembro. Num Simpósio universitário, realizado na Casa de Cultura da comunidade “Remidos do Senhor”, em Campina Grande, nos dias 1 e 2 de setembro de 2007 e outro nos dias 17 e 18 de maio de 2008, realizado no centro de cultura da vida da comunidade. E ainda no evento durante o carnaval, denominado *enchei-vos* nos dias 2, 3, 4 e 5 de fevereiro de 2008¹⁴ e ainda em encontros da *Família Remidos*, os quais só se encontram os remidos.

As questões para as entrevistas semi-estruturadas referentes ao espaço interno das comunidades, foram realizadas com amostras não aleatórias de “leigos consagrados” os quais fazem parte da comunidade, sendo eles a líder e fundadora da comunidade, os formadores e administradores da comunidade.

Para o levantamento de dados sobre a interface das *Comunidades de Vida e Aliança* com outras propostas de religiosidade existentes no espaço eclesial católico, realizaremos entrevistas semi-estruturadas com o bispo da Diocese de Campina Grande, representando a hierarquia da Igreja Católica.

As questões a serem levantadas nas entrevistas acima citadas se referem aos seguintes aspectos: 1) Relação das Comunidades de Vida e Aliança com a instituição (Igreja Católica)

¹⁴ Ver em anexos os folder dos eventos aos quais fiz observação para fins de comprovação.

no que concerne ao contínuo *autonomia – obediência*; 2) Relação das Comunidades de Vida e Aliança com o MRCC; 3) As novas comunidades como movimento ou como modelo de religiosidade, analisando continuidades e descontinuidades com o modelo hegemônico católico; 4) As comunidades e as alternativas de mudança na igreja; 5) Contribuição das comunidades para a liturgia, doutrina, retraditionalização e renovação da igreja católica. Em anexo se encontra o roteiro das entrevistas realizadas.

A organização do texto

O texto da dissertação se divide em três capítulos: no primeiro, apresento em linhas gerais os principais estudos a respeito da RCC e das CVA, identificando as linhas de abordagem de cada autor, a continuidade e descontinuidades das práticas e rituais da igreja, os novos modelos de religiosidades como reinstitucionalizadores e desinstitucionalizadores do catolicismo, as relações entre instituição católica e a experiência de viver em comunidade, com o objetivo de situar as especificidades de nossa perspectiva.

No segundo capítulo, apresento as teorias que norteiam esse estudo, ressaltando desde a formação metodológica weberiana até a construção dos tipos ideais do campo religioso, passando pelas propostas de re-interpretação e de ampliação elaborada por Bourdieu. O enfoque a respeito das interações dos agentes no campo religioso, auxiliou na compreensão dos posicionamentos dos protagonistas do sagrado dentro da análise das comunidades de vida e aliança. Concluindo com a discussão de alguns pressupostos do Paradigma do Mercado Religioso, para fazer uma ponte com o debate proposto por Bourdieu sobre as interações dos agentes religiosos com os leigos. Nesse trajeto, elencam-se as características dos agentes no campo religioso e a concorrência entre eles em busca da conquista das preferências dos leigos.

No terceiro capítulo, proponho uma análise do fenômeno estudado em relação aos tipos ideais propostos por Weber e reinterpretado por Bourdieu, apresentando os pontos que as Comunidades de Vida e Aliança aproximam-se e afastam-se das categorias sugeridas pelos autores mencionados, compondo o que estamos chamando de posição híbrida dentro do campo religioso católico brasileiro.

Nessa dissertação procuramos analisar, a partir da teoria weberiana, bourdieusiana e da perspectiva do Paradigma do mercado Religioso, aspectos das novas configurações do catolicismo brasileiro, tentando compreender as complexas relações entre os movimentos internos do campo católico nacional, enfrentando as seguintes questões norteadoras do nosso levantamento de dados:

1. Quais os significados das *Comunidades de Vida e Aliança* dentro da reconfiguração do espaço católico nacional atualmente em curso?
2. Em que medida as comunidades de vida e aliança contribuem para a redefinição da identidade religiosa católica?
3. Que condicionantes explicam o esforço da reinstitucionalização tradicionalizante desencadeado pela igreja católica na contemporaneidade?

CAPÍTULO I

NOVOS MODELOS DE CATOLICIDADE NO BRASIL E O SURGIMENTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E DAS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA

Nas últimas três décadas, os novos modelos de religiosidade católica têm sido alvo constante de reflexões e estudos das ciências sociais. Isso se deve às novas configurações que o catolicismo assumiu depois do concílio vaticano II¹⁵, com a constituição e proliferação das Comunidades Eclesiais de Base¹⁶ (CEBs), da Renovação Carismática Católica¹⁷ (RCC) e posteriormente das Comunidades de vida e aliança¹⁸ (CVA).

Com o Concílio Ecumênico Vaticano II a Igreja Católica empenha-se em dialogar com o mundo contemporâneo, técnico e científico. Além disso redefine-se a orientação da igreja em termos litúrgicos, ritualístico e doutrinário-espiritual (PRANDI, 1997). Estudiosos do catolicismo, consideram esse momento da igreja católica como um evento divisor de águas da história do catolicismo brasileiro (PRANDI, 1997; CARRANZA, 2000; OLIVEIRA, 2003). O impacto do Concílio vaticano II foi tão forte que produziu um verdadeiro *aggiornamento* na vida da igreja.

Considera-se que o Concílio Vaticano II foi o maior motivador das transformações da igreja católica. A igreja pós-conciliar acarretou mudanças na liturgia, nos rituais, no diálogo com outras formas de religiosidade e na abertura para uma nova perspectiva pastoral, onde foram atribuídos aos leigos certas prioridades. A partir daí, surgiram vários movimentos ressaltando a importância da participação leiga.

O concílio Vaticano II evocava, num período em que, em muitos cenários dos países latino-americanos, a concorrência principal a ser enfrentada eram os partidos de esquerda, um *novo tempo* para a igreja católica, justificando-se historicamente e conjunturalmente a emergência das Comunidades Eclesiais de Base. As CEBs conferiram à Igreja fôlego e visibilidade extras no período que vai de 1960 ao final dos anos 70 do mesmo século.

As transformações históricas tanto no que se refere ao campo político na área acima

¹⁵ Idealizado por João XXIII.

¹⁶ Quando falo de CEBs, estou me referindo a todas às comunidades eclesiais de base e as pastorais sócias que se agrupavam a elas, tais como pastoral da terra, da mulher, da criança, da juventude, dos moradores de rua, entre outras.

¹⁷ Para referi-me a “Renovação Carismática Católica” emprego alternadamente a expressão por inteiro; a expressão Renovação Carismática; e a sigla RCC. Isso vale para toda a dissertação.

¹⁸ Para referi-me a “Comunidade de Vida e Aliança” emprego alternadamente a expressão por inteiro; a expressão Comunidade; e a sigla CVA. Isso vale para toda dissertação.

mencioanda, em direção da democratização dos estados nação da América Latina, bem como o surgimento, no campo religioso brasileiro, de novos e agressivos concorrentes, a saber, os neopentecostais, no início da década de 80, propondo uma religiosidade mágica e oferecendo uma série de promessas de resolução de problemas materiais tais como a doença, o desemprego e as desilusões amorosas. Tudo isso contribui para o declínio da proposta racionalizante e centrada no engajamento político para o enfrentamento das injustiças sociais das CEBs, abrindo caminho para o surgimento de toda ebulição que se observou em torno da Renovação Carismática Católica e posteriormente das Comunidades de Aliança e das Comunidades de Vida e Aliança.

Os novos movimentos religiosos católicos mencionados apresentam especificidades em sua estruturação, tanto no que se refere as regras, práticas, como aos ideais e missão. Alguns são movimentos de massa, procurando arrastar o maior numero de fiéis. Outros apresentam estruturação mais rígida de regras comportamentais, são mais ascéticos e questionadores do que não é explicitamente religioso, uma espécie de rejeição ao mundo profano.

Para problematizar as CVA, não podemos deixar de apresentar os principais estudos sobre a RCC, já que os grupos de oração carismática, as comunidades de aliança e as comunidades de vida são formas de organização que se constituíram a partir do Movimento de Renovação carismática católica¹⁹ (MRCC) (OLIVEIRA, 2003; CARRANZA, 2000; MARIZ, 2003).

A proliferação da RCC, sua constituição estrutural institucional e hierárquica, bem como as relações entre a igreja e os movimentos internos a ela, e ainda a comparação com outros modelos de religiosidade tradicionais ou contemporâneos a este tem ocupado um lugar significativo na produção da sociologia da religião no Brasil.

1.1 A RCC E AS CVA

A RCC surge em Pittsburg no Estado da Pensilvânia nos EUA, no ano de 1967. Na ocasião, estavam reunidos vários jovens invocando manifestações do Espírito Santo, descritas no Novo Testamento, quando começaram a perceber movimentos diferentes ao seu redor, nesse momento “uma nova consciência do amor de Deus, uma vontade incomum de orar e glorificá-lo, um notável interesse pelas escrituras” (MANSFIELD, 1995, p. 24 *apud*

¹⁹ Para referi-me ao Movimento de Renovação Carismática Católica usarei a sigla MRCC. Isso serve para toda dissertação.

OLIVEIRA, 2003, p. 16). Todas essas manifestações foram relatadas pelos jovens que estavam presentes no encontro. Esse constituiu-se no marco inaugural do MRCC.

A RCC primeiramente ficou conhecida como pentecostalismo católico. Esse termo precisou ser substituído como forma de distanciamento do pentecostalismo evangélico, renomeando-se posteriormente como Renovação Católica Carismática. A RCC chegou ao Brasil através de padres²⁰ jesuítas, por volta de 1971, segundo publicação oficial do MRCC. Os primeiros trabalhos do padre Rahm sobre a emergência do catolicismo carismático foi a realização de *Cursos de Oração e Estudo Sobre a Pessoa e a Obra do Espírito Santo* (COESPOES) e em seguida as *Experiências de Oração no Espírito Santo*. Todos esses projetos idealizados pelo padre enfatizavam o novo batismo através do Espírito Santo (SOUSA, 2004).

Segundo Sousa (2004) ainda não existia um aprofundamento a respeito dos carismas, variando, por isso, a denominação inicial entre “renovação espiritual”, “renovação pentecostal”, e “pentecostalismo católico”.

Em campinas, no estado de São Paulo, em 1971 o padre Harold Rahm deu início ao primeiro grupo de oração do MRCC brasileiro. Ele é o responsável pelos primeiros encontros da RCC e conseqüentemente pela consolidação dos *grupos de oração* como uma das principais inovações da RCC, justificando serem aqueles apontados como a forma primária do novo modelo de catolicismo, bem como a sua base social²¹.

A RCC no Brasil inicialmente seguia o modelo original americano, caracterizado pela racionalidade das atividades. Posteriormente, com a chegada ao Brasil do padre Eduardo Dougherty, para dar continuidade aos trabalhos desenvolvidos por Harold Rahm, a RCC foi adotando características de mais espontaneidade, de mais emotividade, assumindo uma postura com um discurso mais laico e sensível para com os leigos participantes do movimento (SOUSA, 2004)²².

A RCC adotou um modelo organizacional próprio, diferenciando-se de outros modelos de catolicidade que surgem dentro da configuração do catolicismo. Esse novo modelo contribui para o sucesso e crescimento do catolicismo (MARIZ, 2003a).

²⁰ Os padres Harold Joseph Rahm e o Eduardo Dougherty.

²¹ Grande parte dos estudos a respeito da RCC, teve como objeto empírico os grupos de oração²¹ (PRANDI, 1997; CARRANZA, 2000) e os acampamentos de oração²¹ (OLIVEIRA, 2003).

²² Embora os membros da RCC responsabilizem o padre Eduardo Dougherty pela valorização das experiências ligadas ao sagrado, a espontaneidade e aos dons do Espírito Santo, podemos pensar que as pressões da demanda local, marcada pelos elementos culturais nacionais possam também ser vistos como eventuais fatores de pressão no sentido da moldagem do modelo numa direção menos esquemática, racionalizante e rígida (GUERRA, 2003).

Ao longo do processo, foi oficialmente reconhecida pelo Vaticano através do Papa Paulo VI, em 1973, e, na mesma linha, foi reconhecida pelo Papa João Paulo II, em 1979. A partir de meados da década de 80, do século passado, a RCC ganha a legitimidade da igreja e se prolifera em todo o país (SOUSA, 2004; OLIVEIRA, 2003). Constata-se através do Documento de Aparecida²³ (DA) que o Papa Bento XVI, re-afirmando a aceitação do papado anterior, aceita a colaboração dos fiéis leigos na missão evangelizadora da igreja, embora recomende que os leigos tenham que obter uma formação doutrinal, pastoral e espiritual, sólida para exercerem seus papéis. Segundo o Documento de Aparecida “é um sinal de esperança o fortalecimento de várias associações leigas, movimentos apostólicos, eclesiais e caminhos de formação cristã, comunidades eclesiais e novas comunidades, que devem ser apoiados pelos pastores” (DA, 2007, p. 103).

A emergência das Comunidades de Vida e Aliança no cenário católico carismático data da década de 70 do século passado, momento em que se constitui a Renovação Carismática nos Estados Unidos (CSORDAS, 1997). De acordo com os registros históricos elaborados pelos próprios participantes, a origem das CV remonta a Ralph Martin e Steve Clark, que participavam do Cursinho de Cristandade e decidiram entregar suas vidas a Deus fundando a primeira comunidade de Vida nos EUA, a *Word of God*, em Ann Arbor, cidade-universitária localizada no Estado de Michigan. Csordas (1997) estudou essa Comunidade de Vida, em sua obra “Language, Charisma and Creativity”. De acordo com Carranza (2000), existem também Comunidades de Vida em países como França (*Comunidade Pão da Vida*); Holanda (*Comunidade Testemunho do Amor de Deus*) e Colômbia (*Comunidade O Minuto de Deus*) (CARRANZA, 2000, p.64).

A Comunidade de Vida e Aliança mais antiga do Brasil é a *Canção Nova*, fundada em 1978, na cidade de Cachoeira Paulista, pelo padre Jonas Abib, tendo como carisma principal à evangelização através dos meios de comunicação: TV, Rádio, *Internet* bem como, por meio dos produtos do Departamento de Audiovisual (DAVI), da produção e comércio de livros, CDs, vídeos, entre outros materiais, todos destinados à evangelização. O principal trabalho missionário evangelizador realizado pela *Canção Nova* são os *retiros*, eventos massivos, nos quais reúnem milhares de fiéis católicos. Na *Canção Nova* há *membros de vida e de aliança*, sendo que a maioria deles trabalha na TV ou na Rádio. Além da casa sede, a comunidade possui casas em vários estados brasileiros, tais como Rio de Janeiro, São Paulo, Aracaju,

²³ Texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada de 13 a 31 de maio de 2007, em Aparecida, SP.

Natal, Cuiabá, Bahia, Pernambuco, Belo Horizonte, Brasília, Palmas, e, ainda, no exterior - em Portugal e na Itália²⁴ (CARRANZA, 2000; OLIVEIRA, 2003).

Com efeito, foi na última década do século passado e início do novo século que a RCC e as CVA ganharam maior reconhecimento do público de fiéis. Em meados da década de 90, emergem no cenário brasileiro os *padres cantores*, com destaque para Padre Marcelo Rossi e Padre Zeca. Nesse momento, a proposta religiosa católica carismática aparece na mídia escrita e eletrônica (CARRANZA, 2000), surgindo também os *Acampamentos de Oração*, retiros e simpósios liderados pelo Padre Jonas Abib²⁵ (OLIVEIRA, 2003). Proliferam desde então várias outras novas Comunidades de Vida e Aliança.

Mariz (2004) ressalta que as Comunidades de Vida e Aliança surgem a partir dos encontros de jovens que acontecem nos grupos de oração carismática dentro da RCC. Geralmente esses grupos se reúnem nas paróquias e/ou capelas ligadas ao MRCC. No entanto, essas comunidades não são elementos necessários e efetivos do movimento, como são os grupos de oração carismática. Compreende-se que as comunidades se relacionam com esses grupos, assim como se relacionam com outros órgãos da igreja, mas possuem sua autonomia, (...) “tanto que, por vezes, algumas não se definem como parte do movimento, embora tenham sido criadas a partir de experiências da liderança e de seus membros no MRCC” (MARIZ, 2004: 3). Seguindo a mesma linha de raciocínio, Carranza (2005) assegura que as Comunidades de Vida e Aliança têm sua ascendência espiritual nos grupos de jovens e de oração da RCC.

A RCC e as CVA são os modelos de religiosidade católica que mais crescem nos últimos tempos (OLIVEIRA, 2003). Esses grupos religiosos são formados basicamente por leigos solteiros, não obstante, entre seus membros encontrem-se também sacerdotes, seminaristas e casais. Os grupos têm como princípio *renovar* a igreja católica, embora, preservem elementos do catolicismo tradicional. Seu efeito mais visível é trazer o subjetivismo e o espontaneísmo para o interior do universo católico, através da efusão do Espírito Santo, dos cânticos, louvores, orações, glossolalia e testemunhos de fé, ou seja, vários gestos, gritos, *expressões espontâneas* e invocações. Esse novo modelo de religiosidade católica é caracterizado por utilizar uma nova linguagem dentro do catolicismo, relacionando os indivíduos entre si e a sociedade em geral. No dizer de Miranda (1999), esses elementos enfatizados são chamados de “práticas languageiras”. Para a autora,

²⁴ Mais informações pesquisar no site www.cancãonova.com

²⁵ O Padre Jonas Abib é coordenador da Comunidade de vida e aliança Canção Nova, ele é sacerdote salesiano, nascido em Elias Fausto/ SP, em 1936. Sua iniciação na experiência no Espírito Santo aconteceu em 1972 quando participava de retiro ministrado pelo Pe. Haroldo Rahm, em Cachoeira Paulista, SP (OLIVEIRA, 2003).

A linguagem vai muito além da verbal; gestos viram palavras porque há o consenso de que assim se expressam melhor as emoções. Por meio deles é ressignificado o cristianismo e a própria experiência religiosa (MIRANDA, 1999, p. 46)

A linguagem ritual é parte fundamental do cotidiano carismático. É comum presenciar as várias maneiras de excitação da emoção nas CVA e nos grupos de oração carismática. Dificilmente encontra-se nesses grupos uma linguagem pronta. Geralmente se encontra a linguagem oral, quando cantam, oram em línguas, oram livremente, socializam seus testemunhos de vida; a linguagem gestual, quando fazem movimentos com o corpo e com as mãos, caminham, correm, abraçam, beijam e várias outras explosões gestuais; e a linguagem escrita, quando mandam e recebem mensagens, trechos da Bíblia. Para a mesma autora,

A expressividade que marca as manifestações no interior de grupos de oração e de comunidades de aliança e de vida, a exacerbação da emoção nessa vivência religiosa, combina a espontaneidade – entendida pelos seus membros como fuga ao modelo de catolicismo asséptico instaurado pelo aggiornamento promovido pelo Vaticano II – à ordem, que se constitui uma característica de todo ritual (MIRANDA, 1999, p. 57).

Hervieu-Léger, chama essas expressões não-verbais de comunicação emocional de *surtos emocionais contemporâneos*, citando como exemplos a glossolalia, as curas emocionais, os momentos de adoração espontâneos, os testemunhos, todos eventos comuns nas reuniões e no cotidiano da RCC e das CVA.

Vale ressaltar que as CVA, mesmo sendo parecidas com o MRCC, propõem uma volta significativa ao modelo de igreja hierárquico, dogmático e de resgate dos antigos rituais e costumes enfatizados antes do Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo em que retornam a uma igreja identificada com o passado, também realçam o modelo eclesial pós-conciliar, adaptando-se à pós-modernidade e às novas demandas religiosas contemporâneas.

De acordo com Portella (2006) esse seria um movimento pendular de novos modelos e posturas religiosas no seio da igreja católica. Para o autor, As CVA “vão à sociedade moderna, incorporam alguns de seus elementos, mas tão somente em nível estético ou estratégico (caso do *marketing* aplicado à evangelização) e amoldam o novo a conteúdo cada vez mais pré-conciliar” (PORTELLA, 2006, p. 79).

1.1.1 A *performance* das Comunidades de Vida e Aliança na contemporaneidade

As comunidades de Vida e Aliança é a vertente mais nova dos modelos de catolicidade que surgem na contemporaneidade. Viver nelas é uma forma de consagração diferente da observada nos institutos religiosos e congregações católicas tradicionais. Sendo assim, é a maneira de vivenciar uma consagração para aqueles que não se encaixavam no perfil das ordens tradicionais. A partir da formação e proliferação das CVAs, abriu-se a possibilidade da consagração laica, experiência que só era permitida a religiosos (padres, freiras). Todavia, existem aproximações entre as antigas ordens e as CVAs no que se refere aos votos ou compromissos com a instituição. Assim como nas ordens religiosas, na linguagem laica, os leigos passam pelo vocacionado, postulante, discipulado para chegar à *vida consagrada*. Como mencionado anteriormente, nas CVA existem dois tipos de compromisso do fiel com a comunidade: a *aliança* e *vida comum*.

O grupo dos membros de *aliança* é formado por pessoas de ambos os sexos, casais e solteiros que procuram partilhar a espiritualidade e o carisma, mesmo para aqueles que vivem fora dos núcleos comunitários continuando a exercer suas profissões na sociedade, procuram viver um espírito e uma unidade de acordo com o carisma da comunidade. Trazem consigo alianças previamente estabelecidas no campo espiritual, fraternal, material e apostólico, estabelecendo, a partir destes sua *comunhão*.

O grupo dos membros de *vida comum* é formado por jovens solteiros, casais e religiosos que procuram viver a experiência da consagração em um núcleo comunitário. Eles se unem para viver em prol do seu carisma de fundação. Esta vida comunitária é marcada pela *oração comum* e integralmente dedicada ao serviço apostólico que lhes foi confiado. Seus membros fazem votos para evidenciar a *consagração total* a Deus, conforme as determinações das regras de vida consagrada e do projeto comunitário de vida. Nessas comunidades os membros compartilham a moradia, o espaço de lazer, os afazeres domésticos, as compras, o trabalho, ou seja, cada um depende da contribuição dos outros.

Miranda (1999) em seu livro “Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político” abordou as relações entre ética, religião e política, na Comunidade de Vida e Aliança *Shalom*, situada em Fortaleza (CE). A autora acompanhou o processo de constituição do grupo e as práticas languageiras que mais se apresentavam nele, analisando as vinculações entre o universo religioso/simbólico da *Shalom* e a construção de um projeto de expressão política através da candidatura de um vereador carismático (MIRANDA, 1999).

Oliveira (2003) problematiza os diálogos possíveis e impossíveis entre a Comunidade

Canção Nova e movimentos incluídos sob a denominação de *Nova Era*. Uma vez estabelecido esse diálogo, a autora identifica aspectos institucionais e desinstitucionais mediados por ela na comunidade citada. Primeiro, o perfil ortodoxo e pró-institucional da *Canção Nova*, apresentado através do discurso moral-sexual e familiar; e, segundo, o discurso demonizador de outros modelos de religiosidade convivendo semelhantemente com a experiência subjetiva e espontânea dos fenômenos extra-ordinários e desinstitucionalizados (*visões, aparições, profecias, curas, sinais da providência divina*).

A autora constata que a experiência de “viver mergulhado no espírito”, abre um novo caminho para uma religiosidade construída por ressimbolizações de aspectos institucionais como a vivência dos sacramentos, a obediência ao Papa, a *glorificação aos santos* (OLIVEIRA, 2003).

Sociologicamente falando, as novas comunidades de vida e aliança nos oferecem um amplo material empírico para análise, através de suas formas de viver e produzir suas práticas e crenças comunitárias. O cotidiano das comunidades de vida e aliança é povoado por várias manifestações carismáticas e espontâneas, tais como: as orações comunitárias entre os membros de vida, os momentos de adoração ao santíssimo, os seminários de vida no Espírito Santo, os cursos de doutrina cristã, os grupos de oração e louvor, os retiros e simpósios, oferecidos ao público em geral, as missas, as pregações e palestras em eventos, entre outras manifestações diárias.

Podemos afirmar que o MRCC além de produzir um discurso mobilizador, ele forma um novo tipo de comunidades emocionais, caracterizado por linguagens próprias e por formas específicas de “utilização da linguagem” (MIRANDA, 1999). Nessas comunidades há uma intensidade afetiva das relações entre os membros – se abraçam, se beijam, se cumprimentam –, a utilização de formas não verbais de expressão religiosa – o canto, a dança, o falar em línguas estranhas.

Oliveira (2003) encontra nos rituais da *Canção Nova* - a renúncia ao controle sobre os rumos de sua vida; orações em línguas dos anjos; a presença de Jesus entre os fiéis; visões e aparições de anjos, de Nossa Senhora e do Espírito Santo; testemunhos de cura; a abdicação de projetos individuais e principalmente a recorrência a simbologia do “mergulho no espírito de Deus”²⁶.

Todos esses elementos presentes nos rituais das comunidades carismáticas não seguem

²⁶ Oliveira (2003) cita inúmeros depoimentos de líderes ou palestrantes da comunidade de vida *Canção Nova*, que apresentam seus testemunhos extraordinários sobre a “movimentação do Espírito Santo” em suas vidas, dirigindo suas ações e mesmo guiando seus corpos.

nenhuma cartilha (MIRANDA, 1999), apenas correspondem a um jogo de linguagem que institui e reforça os laços e o sentimento de pertença nas comunidades, reproduzindo e transmitindo sistema de valores (MIRANDA, 1999).

Miranda (1999), salienta que esse jogo de linguagem é comum tanto na RCC, como nas CVA, sendo nestas *mais discretos*. Nelas, devido aos compromissos mais ascéticos, a estrutura e formação parecem sufocar um pouco o emocionalismo presente na RCC. A autora conclui que as CVA representam o empenho da RCC em contribuir para o crescimento da instituição eclesial nos moldes mais tradicionais, assim como as ordens religiosas.

1.2 OS PRINCIPAIS ENFOQUES A RESPEITO DA RCC E DAS CVA

A maioria dos estudos sobre a relação entre a RCC e as CVA se consolida a partir da década de 90, quando elas se tornam mais conhecidas e aparecem na mídia eletrônica através de padres cantores e a repercussão de programas televisivos, *showmissas*, cenáculos, seminários de vida, entre outros encontros produzidos por esses novos modelos de religiosidade católica.

Muitos pesquisadores estudaram as várias facetas da RCC. Prandi (1997) ressalta que a RCC pode ser considerada como um movimento de dupla reação: para dentro do catolicismo, opõe-se frontalmente aos católicos da teologia da libertação; para fora, compete com os evangélicos na disputa pelos conversos desejosos de experiência religiosa.

Oro (1996) analisa a reação católica frente ao avanço dos evangélicos pentecostais. Ele considera a RCC como uma subestrutura que recupera os fiéis para a igreja católica, exatamente no momento em que há uma expansão do pentecostalismo e neopentecostalismo evangélico. O autor ainda observa que a CNBB recomenda dinâmicas litúrgicas e pastorais como reação à modernidade, ressaltando uma maior “valorização da pessoa e da experiência subjetiva, vivência comunitária e diversificação de formas de expressão eclesial, presença mais significativa da igreja na sociedade” (ORO, 1996, p. 98).

Nesta mesma linha de raciocínio discutida por Oro, autores como Machado & Mariz (1994), Prandi (1997), Carranza (2000) e Guerra (2003), apontam a funcionalidade da RCC em termos de mercado religioso. Carranza (2000) atesta que a RCC oferece os bens religiosos e a experiência espiritual como mercadoria religiosa.

Guerra (2003), aponta para a constituição do campo religioso brasileiro como um espaço mercadológico, um cenário no qual a construção das identidades religiosas por oposição é substituída pela constituição de modelos que se assemelham entre si, o que

explicaria a replicação de elementos do pentecostalismo evangélico na RCC. O autor ressalta que a assemelhação que ocorre entre os grupos religiosos, deve-se ao aumento da competição entre as várias organizações do mercado religioso.

Segundo Guerra (2003), nas sociedades contemporâneas os indivíduos escolhem de forma crescentemente livre o modelo de religião (ou de não-religião) a seguir, tendo, assim, as instituições religiosas que inovar e diversificar seus bens de salvação, colocando no mercado simbólico produtos os mais atrativos possíveis, a serem submetidos à escolha dos potenciais consumidores.

Silveira (2000), dividiu sua análise da RCC em duas partes, uma referida à parte objetiva e a outra à subjetiva.. Na objetiva, estaria incluída “a intencionalidade dos agentes, o aparato material, administrativo e o discursivo oficial do movimento, sua estratégia política entre outras categorias, privilegiando fatores externos ao campo religioso brasileiro”; na subjetiva, “o universo interno do movimento, seus adeptos, as transformações eles portam ou não com relação ao conjunto campo religioso” (SILVEIRA, 2000, p. 21).

Machado e Mariz (1994), em trabalho que compara os carismáticos e os pentecostais, também sustentam assemelhação entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais. O resultado da pesquisa aponta ainda que antes de serem carismáticos, os fiéis católicos freqüentavam a igreja esporadicamente, ou seja, eram católicos não-praticantes e, participavam de outros cultos religiosos. Com a adesão à RCC, tornaram-se fiéis assíduos, freqüentam a igreja ou grupo de oração semanalmente. De acordo com as referidas autoras,

(...) tanto a renovação pentecostal [evangélica] como a carismática [católica], apesar de carregadas de componentes emocionais e mágicos que reencantam a religião e reforçam o misticismo, são em alguns aspectos propostas racionalizantes de religião, no sentido de que (...) percebem a fé como escolha individual e definem sua identidade religiosa com base numa crença (MACHADO e MARIZ, 1994, p. 28).

Para elas, o catolicismo institucional denega o sincretismo e o trânsito religioso (sem, no entanto, conseguir privar seus membros dessas práticas), enquanto as igrejas evangélicas pregam o exclusivismo, rejeitando qualquer tipo de sincretismo, seja o institucional e/ou individual.

Guerra (2003) também aponta uma significativa assemelhação entre os carismáticos e os evangélicos, explicada pelo fato de os produtos religiosos se destinarem a um mesmo público de fiéis, tendendo, portanto, à padronização.

Em artigo posterior, Mariz trata da RCC como um movimento mais inquieto e questionador, chamando a atenção, assim como fez Weber, para o processo autonomizador dos indivíduos com relação às instituições que teria, na RCC, e por extensão, nas CVA, mais espaço do que nas modalidades de catolicismo tradicional não popular.

Para explicar esse processo, Mariz (2003a), faz uso do paradigma do mercado religioso, detectando que a propagação do discurso sobre a desinstitucionalização está colocando em foco apenas o fiel e suas conquistas, ou seja, priorizando o sujeito consumidor de religião e descuidando dos produtores de bens religiosos. A autora afirma que a RCC é uma subestrutura da igreja católica e que possui sua autonomia, pois adotou um sistema organizacional próprio diferenciando-se dos outros movimentos que também emergiram dentro da instituição eclesiástica. Para ela, a RCC tem como objetivo maior “(...) mudar a igreja como um todo, propor uma nova forma de ser igreja tanto para os leigos, quanto para o clero” (MARIZ, 2003, p. 172). Para dar suporte a essa interpretação, a autora recolheu e cita vários depoimentos de líderes e padres que compõem e que são favoráveis à RCC, nos quais é declarado que a RCC quer ser a própria igreja reformada, ou, nas palavras de Mariz, *em renovação*.

Em relação aos tipos tradicionais de católicos, os carismáticos em geral, tanto os da RCC quanto os das CVA, se diferenciam, por exemplo numa ênfase maior à leitura da Bíblia, no comportamento mais ascético com grande ênfase no moralismo individual e num compromisso radical com as práticas professadas pela instituição.

Como podemos perceber, a igreja católica abre espaço à prática de diferentes modalidades de catolicismos. Termos como “católico praticante”, “católico nominal”, “católico engajado”, “católico tradicional”, “católico popular”, “católico carismático” e “católico midiático”²⁷, dentre outros, também aparecem como possibilidades de descrição dos diversos modos de ser católicos historicamente emergidos, sendo uma tarefa constante dos pesquisadores descobrir auto-denominações elaboradas pelos fiéis, bem como construir tipologias *a posteriori*, referentes aos diversos modos de ser católico encontrados (MAIA, 2005). É claro, “sem deixar de reforçar a importância da identidade unificada dentro da organização maior” (MARIZ, 2003, p. 173).

²⁷ Categoria formulada por Carranza (2005), para quem, alicerçado na espiritualidade performática carismática, o catolicismo midiático se estrutura a partir de todas as instâncias da RCC (Cenáculos, Rebanhões, Congressos, Cristotecas, Barzinhos de Jesus) e de suas formas organizativas estruturais (grupos de oração, Comunidades de Aliança e Vida, Congregações religiosas). Mais ainda, seus dirigentes acreditam ser a “resposta necessária” perante a descotolização que assola a Igreja, daí que exortam por meio de sua figura emblemática, Pe. Marcelo, a que todos os “catolicismos” adiram a ela.

Nessa mesma linha de interpretação, Miranda (1999) ilustra com o pronunciamento de um dos líderes da RCC no Ceará, no qual este afirma: “nós da renovação nem nos consideramos um movimento leigo a mais da igreja (...) nós nos consideramos, queremos ser a própria Igreja Católica em renovação” (MIRANDA, 1999, p. 52), uma velha utopia da RCC, mencionada em vários trabalhos sobre o tema²⁸.

Mariz identifica anseios por autonomia das CVA em relação à RCC, chamando-as de instâncias complexas, “mas também possuidoras de dinâmica própria e relativa autonomia” (MARIZ, 2003a, p. 180). Sobre esse ponto, a autora esclarece que:

(...) o surgimento e o estabelecimento das comunidades de vida como parte da organização do MRCC indicam que a organização desse movimento traz para dentro de si dispositivos similares aos da organização da igreja católica. Dessa forma, tal como a estrutura da instituição mais abrangente, a organização do MRCC dá espaço para lideranças carismáticas diversas criarem grupos com carismas e estilos religiosos distintos, adotando inclusive, regras de vida específicas (MARIZ, 2003a, p. 181).

Mariz conclui o artigo afirmando que há um desconforto entre os líderes e membros tanto da RCC, quanto das CVA com o paralelismo existente, pois como ficou claro, o objetivo da RCC não é ser apenas uma estrutura paralela, mas transformar a igreja. Suas propostas não são aceitas pela cúpula da igreja, mas a hierarquia católica oferece possibilidades para a sua sobrevivência dentro do catolicismo.

Oliveira (2003) afirma que as Comunidades de Vida e Aliança se configuram como instâncias individualizadas dentro da instituição eclesiástica, apresentando uma certa autonomia em relação aos aspectos físico-estruturais da igreja, sendo por isso “consideradas uma maneira relativa de independe-se da igreja, sem sair dela” (OLIVEIRA, 2003, p. 62).

Sobre as possibilidades de re-institucionalização e de desinstitucionalização representadas pela RCC e pelas CVA, Miranda (1999) comenta que o tipo de catolicismo comunitário observado nessas instâncias,

(...) oferece aos católicos uma experiência de fé, de vivência religiosa, na qual *recupera a simbologia e a alegria do cristianismo dos primeiros tempos*, proporcionando, ainda, o reconhecimento individual de pessoas que, fora do grupo, estariam absolutamente *anonimizadas* na massa - e nisso *compete* com o pentecostalismo protestante -, enquanto por outro reproduz

²⁸ Assim como Carranza (2000) sublinhou, Mariz (2003a) atesta que a subestrutura organizacional complexa e autônoma da RCC, permite uma nova igreja dentro da instituição eclesiástica, ou seja, “se propunha a mudá-la e ao mesmo tempo se ajuda a mantê-la” (MARIZ, 2003: 185).

instâncias tradicionais, ou atrela-se incondicionalmente à orientação do Vaticano (MIRANDA, 1999, p. 53).

Ainda sobre o dualismo institucionalização/desinstitucionalização dentro do catolicismo, Oliveira (2003), tomando como objeto empírico os acampamentos de oração²⁹ da comunidade de Vida e Aliança *Canção Nova*, em Cachoeira Paulista, aponta diferenças e semelhanças entre os fiéis que participavam dos retiros comunitários da canção nova e as pessoas que participavam do movimento da Nova Era, comparando ainda os conjuntos simbólicos, os rituais e as crenças religiosas observadas nas duas expressões religiosas. A autora propôs a identificação de diálogos possíveis e impossíveis entre os rituais e práticas simbólicas presentes tanto nos acampamentos de oração da Comunidade Canção Nova quanto no movimento da Nova Era, cogitando demonstrar certas semelhanças e balizar as dessemelhanças entre as práticas simbólicas e ritos dos dois modelos de religiosidade.

Há vários anos Mariz vem estudando modelos de catolicidade brasileira. Recentemente a autora tem analisado os desdobramentos do movimento de renovação católico carismático e as novas comunidades de vida e aliança na contemporaneidade. Mariz (2004) verifica que o MRCC tem se destacado nos últimos anos por criticar os valores da sociedade secular, os quais ameaçam valores cristãos e familiares. Estudos enfocando essa problemática confirmam uma similaridade entre o discurso voltado à família e à sexualidade do MRCC e dos evangélicos em geral (MACHADO, 1996; CARRANZA, 2000).

Ultimamente Cecília Mariz vem estudando junto a orientandos, as Comunidades de Vida e Aliança. No seu mais recente artigo analisa a relação entre o discurso familiar na modernidade versus à comunidade de vida. Mariz (2004) objetiva “analisar em que medida o projeto e o apelo dessas comunidades podem estar vinculados à busca de alternativa ao modelo de família conjugal contemporânea” (MARIZ, 2004, p. 4).

Mariz e o grupo de jovens pesquisadores colheram informações em varias comunidades situadas no Rio de Janeiro. Visitaram a rádio Canção Nova e realizaram entrevistas com seus membros de vida e aliança que prestam serviço voluntário na rádio e visitaram a comunidade Toca de Assis, no Rio de Janeiro. Ela afirma que a Toca de Assis se diferencia das outras comunidades que freqüentaram por ter como objetivo transforma-se em congregação. Acompanharam ainda mais duas comunidades situadas no Rio de Janeiro, a Novo Maná e Mãe do Redentor.

Quando decidiu estudar as CVA, Mariz (2004) procurou observar a relação existente

²⁹ Tipologia criada por Oliveira para ressaltar os grandes retiros promovidos pelas comunidades carismáticas.

entre os membros dessas comunidades e sua família institucionalizada, já que os indivíduos saem de casa para seguir esse ideal de vida. Nessa investigação, o que me chamou mais atenção na sua pesquisa, é que parte dos jovens que moram em comunidades abandonou suas famílias porque não tinha uma boa relação com um dos membros da família. Para Mariz (2004), o que motiva esses jovens a procurar e viver numa comunidade de vida é a fraqueza institucional das relações e valores familiares. Nas comunidades encontram companheirismo, ética comportamental, doutrina e moral religiosa. De acordo com Mariz, “(...) esse tipo de vida coletiva protegeria os indivíduos, isolando-os da sociedade mais ampla, reforçando a plausibilidade de seus valores ameaçados pelo mundo exterior” (MARIZ, 2004, p. 9).

Segundo Mariz (2004), quando o indivíduo ingressa na comunidade, ele está se doando à *vida consagrada* e abandonando as *práticas mundanas*, *casando-se* com a comunidade e com a missão que ela almeja.

Carranza (2000) considera que as CVA têm a responsabilidade de assegurar o ideal profético da RCC. Segundo essa autora, essas novas comunidades consolidam um movimento *ad intra* na RCC, “porque são portadores da missão profética de consolidar o que o que é a RCC” e *ad extra*, “porque aparecem como uma concretização da divisão do trabalho religioso, oferecendo um corpo de especialistas responsáveis pela produção e gestão *dos bens de salvação*” (CARRANZA, 2000, p. 79/81).

Segundo Oliveira (2003) o principal objetivo dos católicos carismáticos, incluindo os membros das CVA, é “viver no Espírito”. Para interpretar essa tipologia mencionada cotidianamente pelos fiéis carismáticos, Oliveira usa a metáfora “viver mergulhado no Espírito”. E para desmistificar essa expressão a autora faz uso da concepção teórica weberiana de misticismo e ascetismo³⁰. Por um lado, “permaneceria válido para o místico o princípio de que *a criatura deve estar calada para Deus falar*” (WEBER, 1982, p. :374 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 71). E por outro lado, “o ascético, continuaria sendo o executor das resoluções *dadas nas ordens racionais da criatura, ordenadas por Deus*” (WEBER, 1982, p. 375 *apud* OLIVEIRA, 2003, p. 71).

Oliveira conclui que o místico seria o receptáculo do divino³¹ e o asceta³² seria um

³⁰ É pertinente lembrarmos que, na qualidade de tipo “puro”, o misticismo foi conceituado por Weber (1982) em contraposição ao ascetismo. Indicando-os como orientações opostas de condutas renunciadoras do mundo, enquanto o místico procuraria minimizar sua ação no mundo, o asceta seria avaliado através de sua ação no mundo (OLIVEIRA, 2003, p. 70).

³¹ O “mergulho místico no Espírito de Deus” inclui: a entrega da direção da vida ao Espírito de Deus; a experimentação subjetiva de Deus-Espírito; a aquisição e desenvolvimento dos dons espirituais mediante o exercício da “vida no Espírito” (ampliação da visão, poder de cura, “oração na linguagem dos anjos”, audição apurada para receber mensagens de Deus, da Virgem Maria, dos santos e anjos, sensibilidade corporal para sentir a presença ou a passagem de Deus ou de outros seres celestiais, poder de profecia e previsão do futuro); a

instrumento de Deus, enviado para controlar o mundo, aquele a que Deus confere poderes amplos para guiar os fiéis.

Por fim, Oliveira (2003) constata que o mergulho no espírito representa uma posição dialética, pois

No místico, o fiel *mergulha* em Deus-Espírito e Ele *mergulha* no fiel; no ascético, o fiel *mergulha* na Igreja, impulsionado pelo Espírito agindo em missão evangelizadora e a Igreja *mergulha* no fiel através de sua doutrina e dogmática, do conjunto simbólico do catolicismo e da sua ritualística (OLIVEIRA, 2003, p. 91).

Oliveira argumenta que entre os líderes da Comunidade *Canção Nova* é perceptível a institucionalização de práticas e valores religiosos, pois a experiência de “viver o Espírito de Deus” admitida no exame místico-espiritual trás à baila um processo de “ressemantização intersubjetiva de aspectos institucionais defendidos” (OLIVEIRA, 2003, p. 94).

Os dados de pesquisas etnográficas, realizadas por Oliveira (2003) em “Acampamentos de Oração” *cançonovista*³³, exibem características gerais do movimento, envolvendo experiências tanto místico-emocionais, quanto experiências institucionais. O lado menos institucionalizado e espontâneo da *Canção Nova* é representado através de várias crenças e práticas místico-religiosa. São elas: a experimentação subjetiva de Deus espírito, a aquisição e desenvolvimento dos dons espirituais (carismas, orações em línguas, curas, audição apurada para receber mensagens de Deus, dos anjos e da virgem Maria, viver da providencia divina, poder de profecia e previsão do futuro). Uma das crenças de grande importância para os carismáticos em geral é a “providência divina³⁴”. De acordo com alguns depoimentos colhidos por Oliveira (2003), para os carismáticos, nada pode ser planejado. Os carismáticos esperam a providencia divina para resolverem problemas, tomarem decisões com respeito a assuntos da vida comunitária, assuntos ligados à liturgia e a teologia da

“movimentação de Deus-Espírito” na vida ordinária dos homens; a presença imediata e transversalizada de Deus-Espírito na vida ordinária dos homens, como uma energia espiritual condutora e pulsadora de vida (OLIVEIRA, 2003, p. 86).

³² O “mergulho ascético no Espírito de Deus”, diria respeito às conseqüências pragmáticas da experiência mística. Em primeiro lugar, o reconhecimento por parte do fiel das conexões essenciais entre carisma (experiências místicas com o Espírito Santo) - fundamentado no mito de Pentecostes - e instituição Igreja Católica - como lugar para manifestação do carisma. Ou seja, a redescoberta da Igreja Católica ou a confirmação desta como “o corpo místico de Cristo” (instituição) mediante a experiência mística do relacionamento pessoal com Deus e com o Seu Espírito (experiência). A prática sacramental e o seguimento da doutrina e dogmática católica são componentes revalorizados pelos fiéis como ratificações da Igreja como o “corpo místico de Cristo” (OLIVEIRA, 2003, p. 86).

³³ Tipologia criada por Eliane de Oliveira para designar os membros da Comunidade *Canção Nova* (apud OLIVEIRA, 2003).

³⁴ Esse termo significa para os carismáticos em geral, depender totalmente da graça de Deus (OLIVEIRA, 2003).

comunidade, entre outros assuntos. “Deus é o poder ordenador de todas as coisas. Ele revelará o caminho a que percorrer, as decisões a serem tomadas, qual será a missão da Comunidade e de cada um presente nela” (OLIVEIRA, 2003, p. 96).

Já nas experiências institucionais e mais ascéticas, ocorre um retorno a crenças e valores mais tradicionais e institucionalizados. A conduta dos *cançonovistas* é orientada segundo normas de *santidade* e também para o fortalecimento da missão evangelizadora de salvação dos homens, traduzido no reforço aos sacramentos da Eclésia, o segmento rígido da doutrina católica; no comprometimento do fiel com a missão evangelizadora da igreja; e, por fim, num maior compromisso com a moral sexual enfatizada pela tradição, especialmente, o controle da sexualidade, a condenação do sexo antes do casamento, ao consumo de bebidas alcoólicas, ao uso de drogas e ao homossexualismo.

Oliveira (2003) conclui dizendo que na Canção nova misturam-se ambos os elementos (místico e ascético) numa relação dialética, um sempre interferindo na posição do outro.

1.3 CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS CATÓLICAS TRADICIONAIS NOS NOVOS MOVIMENTOS ECLESIAIS

Silveira (2000) discorrendo sobre continuidades e discontinuidades em relação ao catolicismo tradicional, afirma que a RCC está numa posição ambígua. Segundo esse autor, a RCC ressignifica a concepção tradicional da igreja católica, principalmente nas mediações institucionais dos sacramentos eclesiais e na ênfase na moralidade tradicional católica, aceitando e destacando com mais intensidade a condenação a métodos contraceptivos, sexo antes do casamento, divórcio, homossexualismo, entre outras práticas. A RCC é descontínua com elementos tradicionais da igreja quando introduz a conversão ou adesão ao catolicismo renovado, a mudança de valores, a fé como fruto da experiência individual com Deus, as manifestações subjetivas de espiritualidade. Para Silveira (2000), o caso mais evidente de discontinuidade é a atribuição de um caráter “terapêutico” aos sacramentos, sendo exemplo disso as *missas de cura e libertação* realizadas nas capelas em que a RCC ganha hegemonia.

Outra diferença enfatizada é com relação ao sacramento da eucaristia. No catolicismo tradicional a eucaristia representava reverência e solenidade à figura do santíssimo. Com a RCC, houve algumas transformações e hoje, os fiéis carismáticos acreditam no poder mágico da eucaristia, levando ao altar objetos, alianças, chaves, dentre outros objetos, diante do ostensório sagrado. Segundo Silveira (2000) a RCC retoma e intensifica essa prática sacramental. Os fiéis carismáticos acreditam que os sacramentos e a eucaristia são elementos

de cura mediante a fé de cada um. Enfim, a eucaristia dá lugar a um *frenesi místico* de comemoração e exaltação, visível, freqüente nas missas e grupos de oração da RCC (SILVEIRA, 2000, p. 54).

Carranza (2000) afirma que a RCC enfatiza a emoção, os elementos subjetivos e mágicos. Segundo a autora, a RCC está reafirmando velhos conteúdos e práticas do catolicismo, embora com uma cara nova, com mais espontaneidade e emocionalismo.

Para Hervieu-Léger (1997) o espontaneísmo de reavivamento religioso na RCC corresponde a uma abertura para a expressão da subjetividade que pode representar uma novidade, pois introduzem

...elementos de ruptura com o conjunto de crenças, das doutrinas, dos saberes, das normas e das práticas obrigatórias que a própria instituição define como sendo do corpo da tradição, cuja integridade ela preserva e cuja apropriações ela controla (HERVIEU-LÉGER, 1997: 45).

Ainda sobre a aludida dualidade entre contestação e afirmação da tradição, Prandi (1997) constatou que a RCC apresenta uma dinâmica que envolve continuidade e descontinuidade, trabalhando no sentido da ruptura com a tradição ao construir uma identidade religiosa que enfatiza processos de escolha pessoal, conversão, ênfase nos elementos emocionais e subjetivos, bem como quando expressa autonomia frente à igreja. Para esse autor, o que mais caracterizaria a abertura para a subjetividade na RCC seria a centralidade dos dons carismáticos, individuais e intransferíveis (PRANDI, 1997)³⁵.

No que concerne à continuidade nos modelos da RCC e das CVA, tanto Prandi (1997) quanto Silveira (2000) apontam para a reafirmação da doutrina católica enfatizada pela continuidade dos sacramentos, pela adoção de linhas da teologia tradicional católica, pela obediência ao clero e pela adoração a Maria.

Ainda de acordo com Prandi, a RCC, mesmo sendo um movimento de reação conservadora, porta em sua gênese um gérmen da contestação, nem que seja velada, já que

(...) no interior mesmo do catolicismo, o movimento de renovação carismática católica agora se espalha, usando técnicas e conteúdos doutrinários de pentecostalismo, reintroduzindo o milagre, a preocupação centrada no indivíduo e reinaugurando, em grande estilo, uma vez que fica disponível para as massas, a valorização do êxtase religioso (PRANDI, 1997, p. 23).

³⁵ Entende-se por dons carismáticos, os dons enviados pelo espírito Santo. Dom de cura, profecia, falar em línguas estranhas, discernimento da palavra, entre outros.

Nessa mesma ótica, Machado e Mariz (1994) afirmam que a pretensão da RCC seria levar os fiéis para uma nova experiência de fé, ressaltando uma mudança de vida e de caráter ético e moral. Para elas, a adesão dos católicos ao MRCC estaria marcada, na maioria das vezes, pelas *curas* e *graças* alcançadas, “implicando num rompimento com o passado e engendrando formas novas de compreender o mundo” (MACHADO E MARIZ, 1994, p. 32). Sendo assim, asseguram que há um processo de descontinuidade entre a RCC e o catolicismo tradicional, pois os carismáticos encaram a eucaristia como revelação de curas e realização de pedidos, enfatizam a emoção como expressão de fé religiosa.

Miranda (1999) parece indicar uma continuidade dos modelos da RCC e das CVA com o catolicismo tradicional, já que esses tendem a *reforçar a hierarquia católica*, e de descontinuidade com a sociedade envolvente, na medida em que os rituais exercidos pelos carismáticos reforçam e instituem o caráter de *ascese no mundo* com o qual se revestiriam o grupo de oração e as CVA. Para a autora, as atividades religiosas previstas nas reuniões desses grupos promoveriam

...a união entre seus membros e *lhes* reforça o sentimento de pertença. Institui e reforça a hierarquia, separa os *mundos* (espiritual e social; dentro e fora da comunidade), legitima um sistema de valores, reproduzindo-o e transmitindo-o e, finalmente, vai construindo também uma **visão alternativa de sociedade** [negrito nosso] (MIRANDA, 1999, p. 65).

Numa linha diferente, Silveira chama a atenção para o fato de que a RCC (e as CVA) opera uma ressignificação da concepção tradicional de catolicismo, aludindo ao fato de que:

(...) a RCC reintroduz uma identidade moderna na igreja, embora já presente nas ordens monásticas e tantas congregações religiosas como os jesuítas, movimentos que Max Weber apontou como precursores do “germe” da racionalização ética no catolicismo. No caso da RCC, essa reintrodução da identidade moderna é concomitante com a valorização dos sacramentos e da igreja (SILVEIRA, 2000, p. 54).

Além de valorizar com mais vigor a prática eucarística, o culto a Nossa Senhora e a reverência ao clero, a RCC e as CVA inovariam na proposição de um rigoroso plano ético-moral, o que representaria a modernização da igreja, adotando uma postura marcada pela dubiedade em relação à pertença ao campo católico. Nas palavras da autora:

Uma caricatura do movimento carismático revelará, provavelmente, que a exaltação místico-religiosa é um dos seus traços mais acentuados cuja vivência profunda e incondicional (...) é capaz de desafiar e ameaçar a própria instituição, mesmo que em nome dela. Os carismáticos parecem

querer usufruir as duas identificações sem precisar fazer uma escolha entre elas: permanecer na Igreja, ficando, de certa forma, autônoma a ela (OLIVEIRA, 2003, p. 24).

Quando a RCC e as CVA exigem uma severidade ascética na conduta ético-moral; valorizam os sacramentos, a liturgia e a adoração a Maria; e ressaltam a guerra espiritual entre Deus e o demônio, elas estão reafirmando a sua ligação com a instituição e ressignificando essas práticas e valores, mostrando o lado da continuidade. Por outro lado, quando no espaço das reuniões manifestam-se experiências místico-religiosa, tais como as aparições, as profecias de Jesus, a cura através do Espírito Santo, a exacerbação do discurso subjetivo e a potencialização da crença na providência divina, apresentam uma religião pouco institucionalizada, o que pode ser visto como uma descontinuidade com relação ao catolicismo tradicional.

É preciso advertir que não foram apenas os carismáticos que aspiraram a uma certa autonomia em relação à hierarquia da igreja. As CEBs, a Ação Católica (AC), a Ação Política³⁶ (AP), a Juventude Operária Católica³⁷ (JOC) a Juventude Universitária Católica³⁸ (JUC) e outros movimentos que surgiram no seio igreja católica a partir da década de 1930 e eram comandados por elementos ligados a hierarquia da Igreja Católica, almejavam essa autonomia, passando todas por um período de decadência devido aos descontentamentos da hierarquia católica (AMARAL, 2006).

1.4 A RELIGIÃO E O PROCESSO DE (RE) INSTITUCIONALIZAÇÃO E/OU (DES) INSTITUCIONALIZAÇÃO

Na atual conjuntura eclesial, em que a religião é mais um item de consumo, e não o decodificador simbólico por excelência na vida social, as instituições religiosas responsabilizam a modernidade, a pluralidade religiosa, a secularização e a racionalização pela crise institucional por que passam e pelo processo de desinstitucionalização do *ethos* religioso (CARRANZA, 2005).

³⁶ Surge em 1961, como alternativa política para ex-membros da JUC. era formado por jovens militantes da ala progressista, conscientes dos problemas sociais da igreja católica, cf. Amaral (2006).

³⁷ “A grande contribuição da JOC foi o desenvolvimento de uma concepção de fé atrelada ao compromisso com a luta popular. Ela deu continuidade a um modelo de ação apresentado antes pela JUC, pelo MEB, e pela AP, onde fé estava vinculada a ação política de esquerda (...) O ponto de partida na JOC e na igreja popular, de um modo geral, era a situação material, a fé e os valores de povo” (MAINWARING, 1989, p. 156 *apud* AMARAL, 2006, p. 175).

³⁸ “A JUC foi um movimento de universitários católicos de classe média e da própria burguesia que representava uma interessante transição: aquela entre um compromisso com as classes de origem e outro com as classes populares e um novo projeto social e político” (AMARAL, 2006, p. 108).

Carranza (2005) reconhece que a diminuição da centralidade na orientação de vida dos fiéis, no que se refere a fins e à escolha de meios, na acepção weberiana³⁹, “que direcionava os fiéis nas suas ações cotidianas, será o âmago da crise institucional” (CARRANZA, 2005: 122). O poder da instituição faz com que a ação social dos indivíduos sinalizem o conjunto de valores que modelam suas ações; hierarquizem as escolhas intersubjetivas; censurem os comportamentos “desviantes” e profanos; sistematizem as estruturas que permitam uma melhor pedagogização dos padrões de experiência (CARRANZA, 2005, p. 122-123).

Com efeito, tudo isso,

(...) compõe o acervo objetivo do conhecimento transmitido em forma de tradição. Assim, as instituições conservam, disponibilizam e, às vezes, impõem aos indivíduos, de determinada sociedade e época, a produção de sentido que elas acumulam historicamente; o controle portanto é associado à comunicação do sentido para as novas gerações: a socialização (BERGER, 1974, p. 77-95 *apud* CARRANZA, 2005, p. 122-123).

Com isso, Carranza (2005) traz à baila o debate a cerca da retraditionalização⁴⁰. A RCC se apropria de elementos do passado para construir o presente. Para a autora, quando os fiéis carismáticos invocam práticas tradicionais (reza do terço, adoração ao santíssimo), estão retomando um “estoque de representações, saberes teóricos e práticos” (CARRANZA, 2005, p. 112) de um determinado grupo. A assimilação desses saberes e símbolos constitui uma necessária continuidade entre passado e presente⁴¹.

A partir de uma perspectiva sociológica, Carranza (2005) afirma que retomar à oração do terço de forma modificada, é um “esforço institucional de retraditionalização, perante a acelerada destraditionalização do catolicismo registrada na curva censitária das últimas décadas” (CARRANZA, 2005, p. 112). Esse quadro no campo religioso brasileiro aponta para uma ressignificação do passado pelo presente e um empenho de retraditionalização pela Igreja Católica.

A evidência dessa necessidade aparece, inevitavelmente, como uma das respostas ao processo acelerado de mudança cultural que *destraditionaliza*, refletindo-se na *desinstitucionalização*, medida em termos percentuais,

³⁹ Segundo o pensamento weberiano, os indivíduos são agentes sociais que atribuem sentidos subjetivos a sua própria conduta, e a sociologia teria a função de compreender esses sentidos (WEBER, 1992).

⁴⁰ “Giddens dirá retraditionalização como esforço das instituições que na modernidade reflexiva debatem para serem significadas” (GIDDENS, 1997 *apud* CARRANZA, 2005, p. 114).

⁴¹ “No pensamento weberiano, a tradição, enquanto memória social, é profundamente criativa na interpretação do passado para legitimar as mudanças que façam sentido no presente, fundamentando valores, normas e símbolos que forneçam mecanismos de adesão à autoridade, pessoal ou grupal e ao conhecimento” (WEBER, 1992, p. 190 *apud* CARRANZA, 2005, p. 112-113).

sofrida pela Igreja católica na sua recente história. Assim, em 1890 representava 98,8% da população, quase cem anos depois, em 1980, 88,9%, com uma queda percentual de 10 pontos. Nas últimas duas décadas, como mostra a curva censitária o processo se acelerou: em 1980 a porcentagem que se declarava católica era de 89,2%, no ano de 1991, desce para 83,8%, e em 2000, cai ainda mais para 73,8%, o que representa 126 milhões de fiéis, dos 170 milhões de brasileiros (CARRANZA, 2005, p. 120).

No raciocínio delineado por Carranza (2005) o retorno dos fiéis à Igreja Católica é esperado graças às práticas religiosas oportunizadas pelos carismáticos, as quais, ao representarem uma abertura para o espontâneo e para a subjetividade podem indicar uma crítica ao tradicionalismo de uma liturgia rígida e racionalizada, a volta aos valores sacramentais significam a defesa de uma *re-adesão* institucional dos católicos, o que pode significar um retorno do recalçado.

Segundo Oliveira (2003), a experiência religiosa católica carismática não se forma nem omitindo os valores institucionais, nem afirmando uma total lealdade ou a intenção de ser uma cópia fiel desses valores. Ela se constitui atribuindo aos valores institucionais diferentes significados, redefinindo as práticas e os valores católicos instituídos, “a instituição embora não seja negada, é relativamente transcendida” (OLIVEIRA, 2003, p. 124).

No dizer de Oliveira,

(...) os católicos carismáticos não deixam de sentir-se vinculados à instituição nem negam valores institucionais, mas efetuam tanto o reavivamento de aspectos da tradição católica como os ressignificam, considero que não seja ainda adequado referirmos a sua experiência religiosa como desinstitucionalizada, mas talvez como institucionalmente ressemantizada. Ressalte-se que uma ressemantização legitimada pela experimentação místico-religiosa (OLIVEIRA, 2003, p. 126).

CAPÍTULO II

POSIÇÕES TÍPICO-IDEAIS WEBERIANAS, A CONTRIBUIÇÃO DE BOURDIEU E O PARADIGMA DO MERCADO RELIGIOSO NA INTERPRETAÇÃO TEÓRICA DAS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA

2.1 PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS DA CONTRIBUIÇÃO METODOLÓGICA DE MAX WEBER

Para entender a formação do pensamento weberiano é importante retomar alguns dos principais estudiosos da segunda metade do século XIX, os quais debateram a respeito do estatuto epistemológico das ciências sociais na Alemanha de então. Entre esses estudiosos estavam economistas (Schmoller, Menger), psicólogos (Wundt), historiadores (Lam Precht, E. Meyer, Von Belov), filósofos (Dilthey, Windelband, Rickert) entre outros estudiosos (FREUND, 2006). Weber se aproximou mais dos filósofos e dos economistas, não desmerecendo a contribuição dos outros autores.

O debate acima mencionado começou porque os positivistas queriam reduzir as ciências sociais às ciências da natureza, ou então a ser uma ciência autônoma. A partir dessa discussão evidenciou-se todo tipo de reducionismo a respeito da especificidade das ciências histórico-sociais, sem falar que elas se apresentavam como conhecimento heterogêneo em relação às ciências naturais. Para explicar essa heterogeneidade encontram-se dois grupos de estudiosos. O primeiro representado por Dilthey e o segundo por Windelband e Rickert.

2.1.1 Dilthey e a epistemologia

Dilthey propõe o conceito de “ciência do espírito”, englobando as ciências histórico-sociais e a Psicologia, dizendo-se contrário ao conceito de ciências da natureza. Segundo Dilthey, na ciência do espírito, a própria realidade humana é tomada como objeto do conhecimento científico, enquanto que nas ciências da natureza, o objeto é estranho ao sujeito, e seu comportamento não depende do observador (SAINT-PIERRE, 2004).

Pode-se afirmar então que Dilthey apresenta, em seu projeto de fundamentação das “ciências do espírito”, uma teoria do conhecimento baseada numa ontologia que situa o homem em sua historicidade invencível. A realidade da “vida humana” é, portanto, tudo o que se pode oferecer para o conhecimento, na medida que a natureza somente aparece para o homem numa apreensão histórica e, neste sentido, está imersa na “vida humana”.

Dilthey propõe uma definição geral para as “ciências do espírito”, procurando unificar nela as características constitutivas do conhecimento empírico com as exigências do método histórico-crítico. Desse modo, define três categorias distintas de afirmações.

A primeira categoria, referente a aspectos empíricos, dados pela percepção imediata. Para Dilthey a unidade indispensável da vida são as experiências humanas constituídas por vivências e seus significados. Nestas, encontram-se elementos sociais e culturais, abrangendo uma dimensão subjetiva e significativa.

Conforme Cohn (2003), a segunda categoria epistemológica de Dilthey é a “expressão”, que se definiria em relação aos alvos da mesma. Segundo esse autor, um sujeito individual nunca está isolado. Assim. “o indivíduo isolado é ponto de cruzamento de uma multiplicidade de sistemas [como a arte, a religião e o direito] que se especializam de um modo cada vez mais sutil no curso do progresso da cultura” (DILTHEY, 1956, p. 62 *apud* COHN, 2003, p. 25). Essa concepção diltheyneana do indivíduo, a partir do qual as interpretações das ciências do espírito seriam construídas será de grande significação para a contribuição de Weber na área da metodologia das ciências sociais.

A última categoria proposta por Dilthey é a “compreensão”, referida aos atos mentais, conscientes, de interpretação dos fenômenos sociais, a qual acontece no contexto da “relação especial” entre vivência, expressão e compreensão.

Em suma, a questão fundamental do pensamento de Dilthey sustenta-se no relacionamento entre as vivências, a expressão e a compreensão, constituindo-se esse na maior conquista das ciências do espírito, no que concerne à tarefa de interpretação do mundo histórico, sempre inacabada, da história, uma vez que se situa dentro da própria realidade histórico-social.

2.1.2 Windelband, Rickert e a aproximação com Weber no que se refere à questão dos valores

Para Windelband há dois métodos principais, o generalizante⁴² e o individualizante⁴³. Weber não concorda com a divisão das ciências propostas pela metodologia de Windelband, alegando que não existiria uma razão específica para se classificar a psicologia entre as ciências da natureza e não entre as disciplinas históricas. Para ele, qualquer ciência poderia

⁴² O método generalizante despoja o real de todos os aspectos contingentes e singulares, reduzindo as diferenças qualitativas a quantitativas, em que podem ser medidas com precisão e podem formar uma proposição geral de caráter legal (FREUND, 2006, p. 34).

⁴³ O método individualizante omite os elementos genéricos, a fim de dirigir sua atenção apenas aos caracteres qualitativos e singulares dos fenômenos (FREUND, 2006, p. 34).

utilizar-se de um ou outro desses caminhos, tendo apenas que seguir as necessidades próprias e orientações particulares da pesquisa (FREUND, 2006). A psicologia e a sociologia empregam o método generalizante ou individualizante, assim como a biologia ou a astronomia procura estabelecer códigos ou estudar uma categoria em sua singularidade.

Windelband não está preocupado com o caráter construtivo do conhecimento histórico, mas em analisar qual o valor que o conhecimento de um objeto tem, e qual a possibilidade de integrá-lo num conhecimento de maior abrangência. Por isso, ele afirma que, “num sentido científico, o próprio fato já é um conceito teleológico. (...) todo interesse e avaliação, toda determinação de valor humano refere-se ao singular e ao único” (WINDELBAND, 1970, p. 227 *apud* COHN, 2003, p. 79). Partindo desse pressuposto, qualquer objeto, pertencente a ciência da cultura ou a ciência da natureza, pode ser avaliado como caso particular de uma lei geral, ou como caso que não se repete na sua individualidade. Essa postura defendida por Windelband, a qual *supera* a proposta presente nos escritos de Dilthey, vai encontrar, como veremos posteriormente, ressonância na contribuição de Weber para a área da metodologia das ciências sociais.

Rickert também é um dos precursores de Weber. Para ele a realidade apresenta-se como um contínuo heterogêneo de acontecimentos discretos. Baseado no apriorismo kantiano, o autor atesta que essa escola já elaborou plenamente o conceito de ciência natural, o qual é marcado pelo papel das busca de “leis gerais”, sempre procurando aplicar o método generalizante a uma multiplicidade de fenômenos. Ao contrário, o método individualizante é constituído a partir da aplicação de conceitos individualizadores dos fenômenos (COHN, 2003).

Com efeito, na formulação de Rickert, “a vida cultural apresenta-se sempre como um acontecimento significativo e pleno de sentido, ao passo que a natureza se desenvolve sem significado e sentido” (RICKERT, 1961, p. 36 *apud* COHN, 2004, p. 91).

Em suma, as principais idéias de Rickert eram: a concepção de ciências histórico-culturais isenta, tanto em relação ao historicismo quanto ao positivismo e a inexistência de leis gerais ou regularidades na história (RICKERT, 1961, p. 53 *apud* COHN, 2003, p. 94).

Como mencionado anteriormente, sabemos que o principal propósito da alusão ao universo histórico-social defendida por Rickert é marcado pela vinculação por ele defendida entre a realidade empírica e o mundo dos valores, como mundo da cultura, visto que os valores são sempre valores culturais, tema que, como veremos mais adiante, marcará indelevelmente a proposta weberiana de análise da ação social.

2.1.3 Semelhança e contestação entre a metodologia de Dilthey, Windelband Rickert e Weber

Mesmo assumindo algumas posições semelhantes, Weber se diferencia em alguns aspectos das idéias de Dilthey, Windelband e Rickert.

Segundo Cohn (2003), a aproximação entre o pensamento de Weber e Dilthey se dá quando se aborda os fenômenos histórico-sociais, o psicologismo, e o processo de compreensão como instrumento de análise. No entanto, Dilthey apresenta a compreensão no sentido contrário ao modo de pensar de Weber. A compreensão para Dilthey denota “o procedimento pelo qual conhecemos algo interno a partir de sinais dados externamente através dos sentidos” (DILTHEY, 1964 *apud* COHN, 2003, p. 39). Ele procura apreender uma totalidade significativa, para depois chegar ao singular. Para Weber, a compreensão se refere ao sentido da ação social para o agente.

Weber se aproxima de Windelband e Rickert, aceitando a distinção entre as categorias generalizante e individualizante e ainda, quando sistematiza sua metodologia a partir da relação de valor. Embora, faça algumas críticas ao pensamento dos seus precursores.

Saint-Pierre (2004), destaca que a universalidade e a necessidade dos valores constituíam o pressuposto central da teoria gnosiológica de Windelband e Rickert. E é justamente aí que se encontra a crítica weberiana, pois, para Weber, os valores nem são necessários e nem universais, eles são resultados de escolhas individuais, a partir de opções que a cultura, a cada momento e espaço históricos disponibiliza aos indivíduos dela participantes.

Com reverência a metodologia utilizada por Windelband pode-se dizer que:

(...) as passagens em que mais seguramente se poderiam estabelecer algumas convergências são precisamente aquelas que dizem respeito ao caráter não rigidamente exclusivo, não hermeticamente oposto das duas modalidades de ciência propostas por Windelband (COHN, 2003, p. 80).

Como observa Cohn (*idem*), uma passagem de Windelband que se aproximaria da linha de raciocínio de Weber, encontra-se relacionado ao caráter mais geral, condicionado a observação de regularidades da ação. Porém, no caso de Weber a simetria não é tão genérica como em Windelband e muito menos considerada em termos de “leis gerais” *naturais*. A passagem da obra de Windelband que retrata essa visão bem próxima do positivismo comteano é a seguinte:

As ciências idiográficas necessitam constantemente de enunciados gerais, que podem justificadamente tomar emprestados das disciplinas nomotéticas. Qualquer explicação causal de um evento histórico pressupõe representações gerais sobre o decorrer genérico das coisas; e se queremos dar forma puramente lógica às demonstrações históricas, então elas sempre terão por premissas últimas leis naturais do acontecer, especialmente do acontecer espiritual, ou seja, acerca de como os homens como tais pensam, sentem e querem (WINDELBAND, 1970, p. 232 *apud* COHN, 2003, p. 80).

A afinidade entre o pensamento de Windelband e Weber é observada ainda no que se refere ao tema da causalidade. Para ambos os autores não existiria uma fórmula universal que representasse, no âmbito dos fenômenos da cultura, a seqüência causal observada nas ciências naturais. Numa citação que bem poderia ser atribuída a Weber, Windelband expressa assim sua visão: “sempre nos resta um resíduo de incompreensível em tudo que experimentamos histórica e individualmente” (WINDELBAND, 1970, p. 254 *apud* COHN, 2003, p. 81).

A idéia de tomar posições diante do mundo aproxima ligeiramente Weber de Rickert. Como vimos, ambos tematizam a relação com valores. Em Rickert há um sistema atemporal de valores dos quais só interessa a vigência e é justamente a partir dela que a realidade empírica ganharia sentido. Sua relação de valor estabelece a base da validade do conhecimento histórico-social, uma vez que, os valores que orientavam a escolha são necessários e universais. Segundo Saint-Pierre (2004) a categoria universal e a necessidade dos valores compunham o pressuposto central da teoria gnosiológica de Rickert:

(...) a universalidade dos valores determinava o fundo semântico comum que permitiria a objetividade da ciência, o alicerce seguro sobre o qual se poderia construir o edifício das ciências da cultura (*apud* SAINT-PIERRE, 2004, p. 20).

Weber critica a posição de Rickert com relação aos valores dizendo que eles não são nem universais e nem necessários. Pelo contrário, a sistematização da metodologia weberiana aborda os valores historicamente concretos e particulares, importando para ele as idéias e valores através dos quais os homens encaram a cultura em cada acontecimento singular (COHN, 2003), o que implicaria em ver os valores como o resultado de uma escolha puramente individual.

Quando Weber menciona o termo “relação com valores” se refere a uma terminologia desenvolvida por Rickert a respeito dos valores, fazendo, porém, uma ampliação desse conceito. Enquanto Rickert fala de valores ou valores culturais, Weber, fala de idéias de valores ou idéias de valores culturais. Sobre esse ponto em particular, Cohn assinala que:

(...) só isso é suficiente para romper qualquer adesão à concepção da vigência de valores absolutos, e converter essa vigência em matéria de idéias, ou representações a cerca da validade de uma linha da conduta sustentadas concretamente e em confronto entre si por homens historicamente situados (COHN, 2003, p. 150).

Nessas condições, Cohn (2003) acredita ter encontrado uma passagem em Rickert que soa como uma resposta ao afrontamento de Weber.

Toda história trata no essencial não somente dos homens da cultura, como também é escrita exclusivamente por homem de cultura. Os valores que o homem de cultura reconhece em geral devem ser, segundo parece, ao mesmo tempo os princípios de uma história universal da humanidade cultural. Assim, seria possível pensar em uma psicologia social que investigue a totalidade dos valores culturais gerais e os apresente sistematicamente, oferecendo assim simultaneamente um sistema dos princípios do decurso histórico, sistema no qual caibam e encontrem seu lugar todos os sistemas de valores obtido através da análise das obras históricas e histórico-filosóficas, e com respeito ao qual devam ser avaliadas (RICKERT, 1961, p. 121 *apud* COHN, 2003, p.151).

Em suma, podemos esclarecer que para Rickert são os valores que constituem o mundo cultural pela sua vigência incondicional, enquanto que para Weber, são os próprios homens historicamente concretos que dão valores a segmentos da realidade empírica e os constituem como cultura.

Toda essa discussão epistemológica vai desembocar na construção da proposta metodológica para o enfrentamento da gama infinita dos aspectos e variedades de fenômenos do âmbito da cultura, os **tipos ideais**, objeto de nossa focalização na seção que se segue.

2.2 A ESPECIFICIDADE DO TIPO IDEAL EM WEBER

Nos escritos metodológicos de Weber (2001b) são propostos como temas epistemológicos as *categorias de ação social*, a *compreensão*, as *possibilidades objetivas*, os meandros dos *processos de racionalização*, a proposta de *causalidade probabilística* e os imperativos da *neutralidade axiológica*. O recurso metodológico utilizado por Weber para promover o entrelaçamento sintético dessas categorias é o da construção dos tipos ideais, proposto no sentido de possibilitar a construção heurística do significado cultural dos fenômenos e a formulação de proposições empíricas (SAINT-PIERRE, 2004).

Para a construção do tipo ideal, Weber se inspirou parcialmente em teóricos da economia, como Carl Menger e o jurista Georg Jellineck (COHN, 2003; RINGER, 2004). Menger foi o fundador da teoria econômica da utilidade marginal, sendo o primeiro estudioso a pensar que tomando as ações e interesses individuais como unidades de análise, implicaria em tratar os fenômenos mediante a construção de *tipos* (COHN, 2003).

Para podermos entender a origem da categoria de tipo ideal utilizada por Weber, voltamos um pouco às análises e formulações de Carl Menger. Como estudioso da ciência econômica, Menger (1963 *apud* COHN, 2003) separa essa ciência em três grupos: o prático, o histórico e o teórico. Ele deu mais atenção à categoria teórica, a qual dividiu em duas perspectivas, uma “exata” e outra “realista”. A primeira, preocupa-se com leis gerais e se apresenta como “tipos rigorosos”. A segunda, ao contrário, procura regularidades e formas mediante observações empíricas, e seu resultado é a obtenção de “tipos reais” (COHN, 2003).

Menger (1963, p. 60-61 *apud* COHN, 2003, p. 107) descobriu que:

(...) os elementos mais simples de toda realidade, os quais, na medida mesmo em que são os mais simples devem ser pensados de modo rigorosamente típico. Por essa via, a investigação teórica alcança qualitativamente formas rigorosamente típicas de manifestação dos fenômenos (...). É verdade que estas não podem ser testadas na realidade empírica plena (pois as formas de manifestação de que aqui se trata em parte existem apenas na nossa idéia). De modo semelhante, a investigação exata resolve a segunda tarefa das ciências teóricas: o estabelecimento das relações típicas, das leis dos fenômenos (...). Já mostramos que leis dessa natureza não são alcançáveis com referencia à plena realidade empírica dos fenômenos, devido ao caráter não rigorosamente típico dos fenômenos reais. A ciência exata também não examina, portanto, as regularidades nas seqüências e nas demais formas de manifestação dos fenômenos reais. Ela examina (...) como, a partir dos elementos mais simples e em parte diretamente não-empíricos do mundo real, em seu isolamento (igualmente não-empírico) de todas as outras influências, desenvolvem-se fenômenos mais complicados, sempre levando em consideração a medida exata (igualmente ideal!).

Correndo o risco de retirar de Weber muito da originalidade que a ele se atribui, já vemos aí muitos dos elementos da proposta de tipos ideais por ele apresentada e consagrada no campo das ciências sociais. Ambos compartilham da mesma linha de raciocínio com relação à metodologia utilizada, diferenciando-se apenas no que se refere à tarefa de buscar leis gerais, já que Weber vai considerar estas o ponto de partida das análises do mundo da cultura e não seu ponto final, como pensava Menger.

A outra forte inspiração metodológica da formação da proposta de tipos ideais de Weber veio da obra do teórico jurídico e político Georg Jellineck (COHN, 2003; RINGER, 2004). Jellineck fala do tipo ideal como um instrumento de análise jurídica, distinguindo-o do

tipo empírico (COHN, 2003), que se diferenciaria daquele por não apresentar uma realidade objetiva, significando, apenas uma junção de características do fenômeno, vindas da posição adotada pelo pesquisador.

A primeira vez que Weber apresentou e discutiu a tipologia do tipo ideal foi no ensaio sobre “A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política”. A princípio procurou expor a “teoria econômica abstrata”, a qual pôde fornecer um “retrato ideal” dos processos resultantes da “ação estritamente racional” (Ringer, 2004). Depois, Weber empregou a categoria de *tipo ideal* para organizar e formular o significado dos fenômenos e suas proposições empíricas.

Nesse contexto, Weber (2001b) afirma que:

Na realidade, trata-se antes do caso especial de uma forma de construção de conceitos, próprios da ciência da cultura humana e, em certo grau, indispensáveis. Vale a pena compreender a sua caracterização mais profunda, visto que, assim, aproximar-nos-emos da questão lógica sobre a significação da teoria das ciências sociais (WEBER, 2001b, p.137).

Nessas condições, forma-se um quadro de idéias munido de relações e acontecimentos da vida histórica, o qual possui caráter utópico por ser alcançado mediante o exagero de alguns aspectos da realidade.

Para Weber (2005), o tipo ideal confere univocidade aos fenômenos, permitindo a objetividade na comparação de unidades do mesmo tipo. Com a construção dos tipos ideais, Weber pretendia dotar as ciências sociais de *meios unívocos* para representar a realidade, uma vez que esta é intrinsecamente variada e inesgotável, e para reunir de forma unilateral (e provisória) fenômenos que se apresentam difusos e multifacetados. Assim sendo, podemos compreender que o tipo ideal é uma construção racional que, cumprindo algumas exigências formais, apresenta características utópicas, salientando ainda que o tipo ideal nunca ou dificilmente possa ser encontrado na realidade empírica (WEBER, 2005).

O tipo ideal é constituído a partir de uma “intensificação unilateral” da realidade, visto que se apresenta como uma exageração de alguns de seus elementos característicos a partir de um determinado “ponto de vista”. No entanto, “(...) tal construção deve satisfazer certas exigências formais, entre as quais figuram especialmente a consistência lógica e a não-contradição interna” (SAINT-PIERRE, 2004, p. 58).

Segundo Weber,

Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. É impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada *caso particular*, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal (WEBER, 2001b, p. 138).

Outra característica da construção do tipo ideal acentuada por Weber é com relação à média. Segundo o autor, o conceito de tipo ideal não é definido nem pelas características comuns, nem pelas características médias dos dados existentes na totalidade do que é observado. E sim, é obtido a partir da “intensificação unilateral” de um ou vários pontos de vista.

Para que possamos compreender melhor, Weber (2001b) nos mostra vários exemplos do que são “tipos puros”. Dos vários exemplos os mais comentados são: o de “cultura capitalista”; o da “burocracia”; o do “conceito de valor” e o da “ética protestante” (calvinista), dentre outros.

Segundo Weber (2001b), o tipo ideal de “cultura capitalista” é organizado a partir da abstração de determinados aspectos da indústria moderna, para delinear o sentido da racionalização utópica da mesma. Em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Weber apresentou o “tipo ideal” de capitalismo. Segundo o autor, não se pode dizer que houve uma causa única do capitalismo ou que há um único capitalismo, mas sim, várias causas e múltiplos capitalisms, pois cada sociedade apresenta uma singularidade que não é encontrada em outra sociedade (ARON, 1993).

Weber (2001a) explica que:

Se existe um objeto ao qual essa expressão (espírito do capitalismo) pode ser aplicada de modo sensato, só poderá ser um indivíduo histórico, isto é, um complexo de relações presentes na realidade histórica que, devido a sua significação cultural, reunimos num todo conceitual. Ora, esse tipo de conceito histórico não pode ser definido de acordo com a fórmula *genus proximum, differentia specifica*, porque está associado a um fenômeno significativo considerado no seu *caráter* individual próprio; mas deve ser *composto* gradualmente, a partir dos elementos singulares que precisam ser extraídos um a um da realidade histórica. Portanto, o conceito definitivo não pode ser encontrado no início, mas no fim da investigação (WEBER 2001a *apud* ARON, 1993, p. 474).

De acordo com Weber (2001a), houve um princípio de capitalismo na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade Clássica e na idade Média, mas, em todos esses casos, faltava, um *ethos* particular, ou seja, faltava a racionalização que caracteriza o desenvolvimento do capitalismo moderno⁴⁴. Esse fenômeno só foi encontrado na sociedade ocidental.

Segundo Aron (1993), o tipo ideal de capitalismo moderno ocidental construído por Weber é seguido de algumas características básicas. Entre elas, a existência de empresas cujo objetivo é produzir lucro; a organização racional do trabalho e da produção, a vontade de acumular sempre, e a união do desejo do lucro com a disciplina racional.

Para ilustrar essa proposição, utilizamos uma passagem de Weber, em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”:

O desejo de ganho ilimitado não se identifica nem um pouco com o capitalismo, e muito menos com o espírito do capitalismo. O capitalismo pode até identificar-se com uma restrição, ou, pelo menos, com uma moderação racional desse impulso irracional. No entanto o capitalismo pela organização capitalista permanente e racional, equivale a procura do lucro, de um lucro sempre renovado (WEBER, 2001a, p. 9).

Outro exemplo de “tipo ideal” construído por Weber é o de “burocracia”. Esse conceito não é particular à sociedade ocidental, como o capitalismo. Percebe-se que na igreja católica, nos Estados europeus, nos grandes impérios, sempre existiu a burocracia, como existe nas empresas capitalistas modernas. Weber afirma que a burocracia é uma organização permanente da cooperação entre numerosos indivíduos, na qual cada um exerce uma função especializada. Na burocracia há um distanciamento entre a vida particular e a profissional.

Weber definiu a burocracia em “Ensaio de sociologia”, sendo sua definição sintetizada por Freund (2006) nos seguintes termos:

[A Burocracia] Repousa nos seguintes princípios: 1º, a existência de serviços definidos e, portanto, de competências rigorosamente determinadas pelas leis ou regulamentos, de sorte que as funções são nitidamente divididas e distribuídas, bem como os poderes de decisão necessários a execução das tarefas correspondentes; 2º, a proteção dos funcionários no exercício de suas funções, em virtude de um estatuto (efetivação de juízos, por exemplo). Em geral, as pessoas se tornam funcionárias para a vida toda, de maneira que o serviço do estado vem a ser uma profissão principal, e não uma ocupação secundária ao lado de um outro ofício; 3º, a hierarquia das funções, o que quer dizer que o sistema administrativo é fortemente estruturado em serviços subalternos e em cargos de direção, com possibilidade de recurso da instância inferior à instância superior; em geral, esta estrutura é monocrática

⁴⁴ Mentalidade que busca o ganho sistemático e racional (WEBER, 2001a).

e não colegiada e manifesta uma tendência no sentido de maior centralização; 4º, o recrutamento se faz por concurso, exames ou títulos, o que exige dos candidatos, o que exige dos candidatos uma formação especializada. Em geral, o funcionário é nomeado (raramente eleito) com base na livre seleção e por contrato; 5º, a remuneração regular do funcionário sob a forma de um salário fixo e de uma aposentadoria quando ele deixa o serviço público. Os tratamentos são hierarquizados em função da hierarquia interna da administração e da importância das responsabilidades; 6º, o direito que tem a autoridade de controlar o trabalho de seus subordinados, eventualmente pela instituição de uma comissão de disciplina; 7º, a possibilidade de promoção dos funcionários com base em critérios objetivos e não seguindo o livre arbítrio da autoridade; 8º, a separação completa entre a função e o homem que a ocupa, pois nenhum funcionário poderia ser dono de seu cargo ou dos meios da administração (FREUND, 2006, p. 170).

A descrição da burocracia pode ser útil para o entendimento da configuração do estado Moderno, pois as características dos fenômenos burocráticos mais antigos são patrimoniais e os funcionários não gozavam das seguranças estatutárias atuais nem da remuneração em espécie.

Com base na analítica weberiana, é possível formular inúmeras utopias dos tipos ideais abstratos, sem que nenhum se pareça com o outro, e nenhum possa ser observado na realidade empírica como ordem objetiva numa dada sociedade, mas cada um dos quais pretenda expressar uma significação cultural de um evento individual. Sobre esse ponto, Weber frisa que:

(...) apenas existe um critério, o da eficácia, para o conhecimento de fenômenos culturais concretos, tanto nas suas conexões como no seu condicionamento causal e na sua significação. Portanto, a construção de tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio do conhecimento (WEBER, 2005, p. 108).

Segundo Weber (2005), os conceitos se tornam *tipos ideais*, isto é, não se manifestam senão, na sua plena pureza conceitual. “Aqui, como em qualquer outro campo, qualquer conceito que não seja puramente classificatório nos afasta da realidade” (WEBER, 2005, p. 109).

Para tanto, weber afirma que:

Quanto mais vastas são as relações que se devem expor, e quanto mais variada tenha sido a sua significação cultural, tanto mais se aproximará do tipo ideal a sua apresentação sistemática e global num sistema conceitual e mental, e tanto menos se torna possível ficar-se com um único conceito deste gênero. E daí resulta ser tanto mais natural e necessário repetir a tentativa de construir novos conceitos de tipo ideal, com a finalidade de tomar

consciência de aspectos significativos sempre novos das relações (WEBER, 2001a, p. 143).

Segundo Ringer (2004), a construção do tipo ideal de Weber, implica três momentos:

Primeiro, ele [Weber] indica as etapas do processo de interpretação, juntamente com a estratégia mais ampla da análise causal. Numa forma teoricamente exagerada, demonstra como os diversos elementos de uma seqüência de comportamentos podem ser atribuídos aos vários fatores existentes no complexo de motivos, crenças e outras condições causalmente relevantes. Segundo, e mais especificamente, ele permite aos intérpretes articular as *relações de significado* que de acordo com eles estariam envolvidos em ações ou textos particulares. (...) Isso sugere que a relação de significados alegada por um intérprete deve estar plenamente articulada num *tipo ideal* e, portanto, separada dos procedimentos empíricos necessários para se verificar sua aplicabilidade a uma seqüência de comportamentos observada. E, enfim, a abordagem típico-ideal enfatiza o papel ativo do investigador na interpretação das ações e das crenças. Contra a ilusão da reprodução empática, ela esclarece o compromisso das normas de *racionalidade correta* do próprio intérprete (RINGER, 2004, p. 122).

Em suma, as principais características do tipo ideal poderiam assim ser formuladas: é uma *utopia*, é sempre e exclusivamente um *meio* do conhecimento científico e nunca o fim; mediatiza a comparação heurística, permitindo observar o afastamento ou proximidade entre a realidade e o quadro ideal; é uma *exageração* de alguns traços da realidade, selecionados em função da *significação* que possuem para um determinado ponto de vista que lhe confira *unilateralidade*.

Vejamos agora, como essa metodologia é utilizada por Weber na interpretação das dinâmicas do campo religioso, e em que medida a tipologia por ele proposta pode nos ajudar a entender os processos atualmente em curso no campo religioso em geral e especificamente no que se refere às reconfigurações do catolicismo no Brasil.

2.3 O CAMPO RELIGIOSO E OS TIPOS IDEAIS WEBERIANOS DE SACERDOTE, MAGO E PROFETA

A discussão que subjaz à formulação das posições típico-ideais do campo religioso é a da legitimidade. Ao apresentar os conceitos estruturantes desse campo, Weber estabelece relações e oposições entre fenômenos, sempre a partir da comparação de uns com os outros, elaboradas em relação a um sistema de posições dentro do qual o sentido e a legitimidade se constituem, a partir de combinações específicas a cada posição de elementos simbólicos e objetivos.

Weber construiu os tipos ideais puros do campo religioso, classificando-os em três categorias, a saber: a do *sacerdote*, a do *mago* e a do *profeta*. Weber designa-se *sacerdotes* aqueles profissionais de uma empresa permanente e organizada, que por meios de uma veneração influenciam os deuses em oposição aos magos que forçam os demônios por meios mágicos (WEBER, 1991).

Há diversas maneiras de distinguir o sacerdote do mago. Os sacerdotes são por vocação funcionários que exercem suas funções, baseados em um contrato individual, entre ele e a empresa religiosa, destinado a honrar a divindade. Também são classificados como indivíduos *altamente* capacitados e qualificados profissionalmente, representando e defendendo uma doutrina fixamente regulada de acordo com os moldes de cada instituição, as quais possuem templos próprios para realização de suas celebrações (WEBER, 1991). No exercício do sacerdócio, o padre, o pastor, o líder religioso seja de que espécie for, deve realizar os cultos seguindo as normas e a hierarquia da instituição, agrupando um número de pessoas motivadas regularmente em datas e local determinados. A disciplina do sacerdócio consolida-se em um sistema racional de pensamentos religiosos e em um preceito ético sistematizado.

A existência de *edifícios para cultos* e associação dos sacerdotes com eles é uma das características básicas do sacerdócio. De acordo com as análises de Weber (1991) não há sacerdócio sem culto, embora possa existir culto sem clero especial. “Tanto no culto sem sacerdote quanto no mago sem culto falta, em geral, a racionalização das idéias metafísicas, bem como uma ética especificamente religiosa” (WEBER, 1991, p. 295). Por outro lado, onde falta um clero organizado, também não existe racionalização da vida religiosa. De acordo com essa interpretação, ambos os casos mencionados anteriormente, só costumam desenvolver-se quando existe um sacerdócio profissional capacitado para a direção dos cultos e para os problemas da orientação prática *de cura das almas*⁴⁵.

Consoante Weber, o desenvolvimento de um sistema racional de pensamento religioso e de uma ética sistematizada são essenciais para a formação do sacerdócio e conseqüentemente de uma ação racional, existindo entre os tipos *sacerdote* e *magos* uma escala graduada de casos intermediários.

O *magos*, ou *feiticeiro*, outro tipo importante na composição do campo religioso em termos weberianos, difere do sacerdote por praticar uma profissão liberal, descontínua, exercida sobre indivíduos particulares em circunstâncias singulares, podendo se passar por

⁴⁵ É um produto da religião profética proposta por Weber (1991).

magos em qualquer ocasião e ainda realizar seus ritos e cultos mágicos em qualquer lugar. A legitimidade religiosa desse tipo não se refere a uma instituição nem se constrói em relação a um corpo estabelecido e reconhecido de preceitos teológicos ou religiosos, baseando-se nas relações indivíduo a indivíduo, dependendo centralmente da eficácia dos serviços mágicos oferecidos. Uma característica essencial do *magos/feiticeiro* é que seus conhecimentos são empíricos, ao mesmo tempo que se relacionam com o campo do sobrenatural e do irracional.

Para Weber (1991), essa seria a mais antiga de todas as profissões. O mago é uma pessoa carismaticamente qualificada de modo permanente, em oposição à pessoa comum, o *leigo*. Ele requisita para si particularmente o estado que especificamente representa ou transmite o carisma⁴⁶ e o êxtase como objeto de um empreendimento, em posição ao leigo, para quem o êxtase só seria acessível como fenômeno ocasional (WEBER, 1991). O mago também se opõe ao sacerdote porque atua em virtude de dons pessoais. Assim como o deus também que provar seu poder, o mago também tem de provar seu carisma.

Assim sendo, os magos, têm que provar seus poderes e sua eficiência nos trabalhos realizados por si próprios, pois qualquer erro pode acarretar na própria morte ou na perda da sua legitimidade, ao menos temporariamente. Nisso diferem radicalmente dos sacerdotes, os quais, ao contrário, podem passar de si próprios para o seu deus a responsabilidade pelo fracasso, pois eles são apenas intermediários de alguma divindade (WEBER, 1991).

Para completar a tríade estrutural do campo religioso, Weber apresenta as características do tipo ideal do *profeta* e sua relação com os outros protagonistas do sagrado, estabelecendo também uma relação com os não-sacerdotes, ou seja, os leigos.

De acordo com Weber (1991), a sistematização e racionalização da ética religiosa pressupõe a intervenção de forças extra-sacerdotais: de um lado, o portador de *revelações* metafísicas ou ético-religiosas, isto é, o *profeta*; do outro lado, a participação de todos aqueles que partilham do culto sem serem sacerdotes, isto é, os *leigos*. Antes de examinar de que forma - sob a influência dos fatores extra-sacerdotais - as religiões chegaram a ultrapassar, no decorrer do seu desenvolvimento, os diferentes graus de magia observáveis em todos os lugares sob formas semelhantes, devemos registrar algumas tendências típicas de desenvolvimento determinadas pela presença de sacerdotes interessados num culto.

Enfatizando o papel dos *leigos*, Weber argumenta que:

⁴⁶O carisma pode ser -- e somente nesse caso merece em seu pleno sentido esse nome -- um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou a pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido (WEBER, 1991, p. 280).

(...) a profecia e o sacerdócio são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa. Além disso, tem grande importância, como terceiro fator que determina o desenvolvimento, a influência daqueles sobre os quais os profetas e sacerdotes procuram influir eticamente: os leigos. Cabe examinar agora, brevemente e de modo muito geral como esses três fatores atuam em conjunto e uns contra os outros (WEBER, 1991, p. 303).

Embora haja sistematização e racionalização da ética religiosa na profecia e no sacerdócio, há um pequeno antagonismo entre ambos. Na posição profética, o indivíduo é um sistematizador e racionalizador no sentido da *conciliação* do homem com o mundo. E na posição sacerdotal, o indivíduo é capaz de ordenar e sistematizar o que compõe as tradições sagradas e a profecia, no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais (WEBER, 1991).

Para Weber (1991), o *profeta* é prenunciador de um carisma pessoal e em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou uma ordem divina. A diferença entre este e o sacerdote é o tipo de revelação pessoal da qual ele é portador. É preciso ressaltar as diferenças entre o tipo *profeta*, o tipo *sacerdote* e o tipo *mago* com muita precisão, já que, assim como o *profeta*, o *mago* também é portador de carisma. Entretanto o primeiro se distingue do segundo

(...) pelo fato de que anuncia revelações substanciais e que a substância de sua missão não consiste em magia, mas em doutrina ou mandamento. Exteriormente, a transição é fluida. O mago é freqüentemente pregador de divinização; às vezes somente isso. (WEBER, 1991, p. 303).

Outra característica do profeta é que ele propaga a sua mensagem religiosa por ela mesma e não por algum tipo de remuneração, ou seja, ele faz a propagação gratuita da profecia. Com a glorificação da virtude profética, o líder carismático afasta-se dos valores tradicionais que compõem as normas, o que o torna potencialmente e intrinsecamente revolucionário. Ele não somente propõe novos estilos de vida, ampliando perspectivas sociais, mas ele mesmo se torna o modelo, formulando para o coletivo suas aspirações, mesmo que difusas, aparecendo como proféticas por serem formatadas num discurso inovador e convincente.

Uma das principais características que acompanham o discurso do profeta, sob a ótica do enfrentamento à ordem estabelecida, é o desprezo pelo regime econômico do “mundo”, de tal forma que, fugindo da esfera dos especialistas, do domínio burocrático, a liderança carismática organiza uma relação diferente com o dinheiro, *vivendo no mundo, sem ser do mundo*, sem posses. Tudo o que o profeta possui é para viabilizar sua missão, rejeitando-se, então, o comportamento econômico *racional*, traduzindo-se num tipo de vida eclesial mais

simples, mais despojado, o que, freqüentemente, o torna também mais independente e suscetível de portar a contestação, o questionamento.

Definindo os tipos de profecia veiculados pelo profeta, Weber faz uma separação entre ele e os demais agentes e produtores dos *bens de salvação*. Os casos ressaltados por Weber são: (1) o do profeta como “legislador” ou um “mestre doutrinário”, entendido como “uma personalidade encarregada, no caso concreto, da tarefa de ordenar sistematicamente um direito existente ou constituir um direito novo, como, particularmente, o faziam os *aisimnetas*⁴⁷ helênicos” (WEBER, 1991, p. 305); (2) o do profeta como “mestre doutrinário ou ético”, o qual atuaria a serviço da defesa e propositura de uma conduta nova da vida ou de uma ética, não como os fundadores de uma escola filosófica, pois o mestre ético continua como o anunciador de uma verdade da salvação em virtude de uma revelação. Indivíduos assim reúnem em volta de si discípulos, seguidores, pessoas para aconselhar, procurando sempre, estimular a criação de novas ordens éticas (WEBER, 1991).

Uma categoria próxima da profecia é a do *mistagogo*, que costuma reunir pessoas ao seu redor, praticar salvação mágica, realizar sacramentos, porém, falta-lhe a doutrina ética, ou seja, todo o saber do *mistagogo* é adquirido da arte mágica hereditária. Por isso, não podemos considerá-lo como profeta, embora revele caminhos de salvação. Enfim, a profecia pode miscigenar-se na figura típica do *mistagogo*⁴⁸.

Além disso, Weber estabelece uma diferença entre a profecia ética e a exemplar. A primeira anuncia um deus e a vontade dele, configura-se através de um homem que em virtude do encargo divino exige a obediência como dever ético. Os exemplos mais comuns nessa categoria de profecia são os de Maomé e Zaratrusta (WEBER, 1991). Na segunda categoria de profecia, encontra-se um indivíduo exemplar que mostra aos outros o caminho para a salvação. O profeta exemplar mais típico é representado por Buda. “Só quem segue absolutamente esse exemplo faz parte da congregação *exemplar* limitada, dentro da qual, por sua vez, pode haver discípulos pessoalmente vinculados ao profeta, com autoridade particular” (WEBER, 1991, p. 311). Na maioria das vezes a segunda geração da profecia exemplar se transforma em mistagogia.

⁴⁷ O *aisimneta* deve reconciliar os estamentos e criar um novo direito *sagrado*, vigente para sempre e divinamente confirmado. É muito provável que Moises tenha sido uma figura histórica. Se o foi, então ele pertence, no que se refere a sua função, aos *aisimnetas*, pois as prescrições dos mais antigos israelitas pressupõem uma economia monetária e, com isso, fortes antagonismos ou já existentes ou pelo menos iminentes dentro da confederação (WEBER, 1991, p. 305).

⁴⁸ Este pratica sacramentos, isto é, atos mágicos que garantem meios de salvação. No mundo inteiro houve salvadores deste tipo que apenas gradualmente se distingue do mago comum, por reunir em volta de si uma comunidade especial (WEBER, 1991, p. 307).

Na sua forma “pura” o carisma profético, segundo Weber, desenvolve uma outra relação com a economia, pois não institucionaliza a posse, mas a ressignifica, adquirindo quase que uma aura mística na imagem fluída de uma vida separada do “mundo” (WEBER, 1982, p. 384-391).

Depois de estabelecer as distinções entre profeta/sacerdote e profeta/mago, Weber discute a idéia de *comunidade religiosa*. Para ele, a comunidade “não aparece exclusivamente em conexão com a profecia” e seguindo uma mesma lógica, não nasce junto a toda profecia. Assim, nem toda profecia gera uma comunidade e nem toda comunidade religiosa possui um profeta. Podemos compreender que essas comunidades ou congregações religiosas além de surgirem como produto da cotidianização dos profetas, pode existir também junto aos mistagogos e aos sacerdotes de religiões não proféticas.

Com efeito, Weber argumenta que

(...) a transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma instituição permanente. Os alunos ou discípulos do profeta tornam-se então mistagogos ou mestres, ou sacerdotes ou cura de almas (ou tudo isso em conjunto) de uma relação associativa que serve exclusivamente para fins religiosos: a *congregação de leigos* (WEBER, 1991, p. 312).

Em suma, a formação das comunidades religiosas constituiu o mais forte estímulo para se alargar e conservar os ensinamentos sacerdotais, pois permite o aglomerado de fiéis em busca de doutrina.

A partir daí podemos notar que a congregação de leigos que segue um determinado líder ou uma determinada comunidade torna-se discípulos do líder e passam a compartilhar os mesmos carismas, obedecendo às regras e o estatuto da comunidade. É justamente a partir daí que vão celebrar uma vida consagrada e em comunhão com os outros.

Na compreensão sociológica do fenômeno religioso sob a ótica weberiana, a noção de carisma é indispensável. No capítulo IX dos *Ensaio de Sociologia*, Weber esboça o caráter geral do carisma nos seguintes termos:

Os líderes naturais — em épocas de dificuldades psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas ou políticas — (...) foram os portadores de dons específicos do corpo e do espírito, dons esses considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos. O ‘conceito de carisma’ é usado aqui num sentido completamente neutro em relação aos valores. [Mais adiante define] O carisma só conhece a determinação interna e a contenção interna. O seu portador toma a tarefa que lhe é adequada e exige obediência e um séqüito, em virtude de sua missão. Seu êxito é determinado pela capacidade

de consegui-los. Sua pretensão carismática entra em colapso quando sua missão não é reconhecida por aqueles que, na sua opinião, deveriam segui-lo (WEBER, 1982, p. 283).

É verdade que o poder carismático identifica-se por seu poder extra-ordinário e sobrenatural. Para todo líder carismático o que o caracteriza é a sua missão e a forma de executar essa missão. O líder carismático procura legitimar-se através de sua oposição à tradição, à ordem estabelecida. Em geral, os líderes carismáticos por um lado atacam a ordem vigente e tradicional, anunciando uma nova forma de vivenciar a religiosidade, e por outro lado, obedecem algumas leis, mensagens, liturgias e sacramentos tradicionais.

Segundo Weber é justamente no ambiente dos leigos que emerge a necessidade de rotinizar o carisma. Primeiramente, porque se reivindica a internalização da disciplina que os aproxima do seu profeta, depois, porque querem ver perpetuada a causa pela qual eles se dedicam com tanto entusiasmo. Para tanto, o carisma como força criadora, personalizada, no dia a dia do segmento dos leigos, passa para segundo plano, vindo a ser mais eficiente nos momentos em que há *emoções de massa*, as quais, geralmente, passam rapidamente.

Partindo do que foi exposto acima, faremos a distinção entre a tipologia proposta por Weber e a contribuição de Bourdieu sobre a análise dos fenômenos no campo religioso, para em seguida, enunciar nossa intenção de aplicação do modelo weberiano/bourdiesiano à análise de um fenômeno religioso contemporâneo, as CVA.

2.4. AMPLIAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE WEBER, A PARTIR DO PENSAMENTO DE BOURDIEU

A sociologia de Bourdieu foi bastante influenciada pelos clássicos da sociologia, principalmente pelo pensamento de Weber. Nesta seção, pretendemos apresentar um pouco da contribuição desse autor para a análise do campo religioso, a qual é elaborada a partir das categorias e comentários da teoria weberiana sobre a esfera da religião.

Bourdieu (2005), em seu “Gênese e estrutura do campo religioso”, focaliza os processo de autonomização do campo religioso, tendo como pressuposto a teoria weberiana, continuando na linha da discussão sobre a legitimidade e ampliando para a tematização das relações entre os agentes e leigos, bem como das dinâmicas relativas ao desenrolar do *trabalho religioso*.

Segundo Bourdieu (2005), a religião é um sistema simbólico⁴⁹ estruturante e estruturado, pois, disponibiliza aos indivíduos de maneira sistematizada vários símbolos que influenciam as ações cotidianas, estruturam as práticas e a construção das subjetividades.

Enquanto sistema simbólico estruturado e estruturante, a religião, em primeiro lugar, constrói a experiência ao mesmo tempo em que revela a *lógica em estado prático*, ou seja, define o que é susceptível de discussão em oposição ao que não merece ser discutido; em segundo lugar, pelo efeito de legitimação e consagração, absolutiza o relativo e legitima o arbitrário (BOURDIEU, 2005). Por esse motivo, pode-se afirmar que a religião está propensa a assumir uma *função ideológica*, ao mediatizar

(...) a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe, na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela “naturalização” e pela eternização) (BOURDIEU, 2005, p. 46).

Como se infere a partir dessa formulação, a eficácia simbólica da religião reside na sua forma de inculcar nos membros de um grupo ou classe um sistema de práticas e representações consagradas cuja estrutura estruturada corresponde, de modo homólogo, a uma estrutura das relações econômicas e sociais (BOURDIEU, 2005).

Segundo Bourdieu (2005) a constituição do campo religioso e a difusão dos bens religiosos, só são possíveis através de um processo de quase sistematização e moralização das práticas e das representações religiosas. Desta maneira, Bourdieu argumenta que:

A autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa, de início destinada aos produtores (BOURDIEU, 2005, p. 38).

Sendo o campo religioso constituído por sacerdotes e/ou especialistas religiosos reconhecidos como produtores e reprodutores de um *corpus* determinado e organizado de interpretações, de preceitos e de sistemas teológicos, desapropria-se, dentro dele, os que estão

⁴⁹ Conforme Bourdieu (2006) existem os sistemas simbólicos como estruturas estruturantes (arte, religião, língua) e os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas (passíveis de uma análise estrutural). Ainda mais “(...) É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, (...) para a ‘domesticação dos dominados’” (BOURDIEU, 2006, p. 11).

fora dessas categorias, transformando-os em leigos – indivíduos destituídos do capital religioso (BOURDIEU, 2005). Para o autor,

A desapropriação objetiva designa tão somente a relação objetiva que os grupos ou classes ocupando uma posição inferior da estrutura da distribuição dos bens religiosos, estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa (...), mantêm com o novo tipo dos bens de salvação resultante da dissociação do trabalho material e do trabalho simbólico bem como dos progressos da divisão do trabalho religioso (BOURDIEU, 2005, p. 39).

Na constituição do campo religioso, as diversas concepções sociais podem ser difundidas a partir das instâncias objetivamente encarregadas de garantir a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, obedecendo a distância entre dois pólos extremos: o auto-consumo religioso⁵⁰ e a monopolização completa da produção religiosa⁵¹ por especialistas (BOURDIEU, 2005).

O trabalho religioso significa *auto consumo* quando indivíduos comuns de uma dada sociedade dominam e distribuem certas crenças e práticas religiosas referentes ao sagrado. Na concepção de Bourdieu, significa que os produtores de religião são respectivamente seus consumidores. São exemplares desse grupo, nas religiões populares, as benzedeadas e rezadeiras, e ainda, os novos modelos de religiosidades desinstitucionalizadas (BERGER e LUCKMANN, 1985), devidamente combatidos pelos especialistas produtores de bens religiosos.

No outro pólo aparecem os agentes habilitados do campo religioso, seja o sacerdote, o mago ou o profeta, detentores de poderes, controladores de rituais, crenças e portadores de carismas. Esses monopolizam a *produção religiosa*, constituindo os leigos em meros consumidores de religião. Aparecem nesse pólo tanto as religiões mais institucionalizadas e sistematizadas quanto as mais subjetivas e místicas⁵².

⁵⁰ Segundo Bourdieu, auto consumo religioso significa “tipos opostos de relação objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comuns a todos os membros do grupo (...) e, de outro lado, o domínio erudito de um corpus de normas e conhecimentos explícitos, explícitos e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa” (BOURDIEU, 2005, p. 40).

⁵¹ Entende-se por mobilização completa da produção religiosa os “tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como, por exemplo, os mitos (...) as ideologias religiosas (...) que constituem o produto de uma reinterpretação letrada” (Bourdieu, 2005, p. 40).

⁵² Vale salientar que esses dois pólos são apenas simulações típico-ideais, para situar os modelos de religiosidade entre dois extremos.

Bourdieu (2005) amplia a teoria weberiana ao tomar para si a tarefa de explicar as relações da produção e do consumo dos bens de salvação em termos de campo. Isso significa pensar a dinâmica dos processos ligados à esfera da religião em termos de capital, concorrência, jogo, estratégias, competência. O autor relaciona os diferentes agentes religiosos especializados em competição entre si, na luta pela conquista do maior número de leigos. Assim, em termos bourdieusianos compreende-se o campo religioso como um espaço de tensão e conflitos, onde o controle da definição de sagrado é disputado por atores sociais na busca de atingir hegemonia. As possibilidades de ação e o poder de autolegitimação dos atores nesse campo dependeria, portanto, das posições ocupadas e pela capacidade de mobilizar ao seu favor estratégias de acumulação de capital religioso. O espaço de atuação de indivíduos e de instituições dependeria:

(...) de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa. As diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural (BOURDIEU, 2005, p. 57).

A oposição entre os agentes produtores do sagrado ou da religião, e leigos definidos como profanos ou não produtores de religião, constitui a base da oposição entre sagrado e profano, religião e magia. Por outro lado, a diferença entre sagrado e profano depende das diferenças de competência religiosa. Bourdieu (2005) apresenta alguns traços que distinguem as práticas mágicas daquelas consideradas religiosas nos seguintes termos: aquelas seriam resultantes da manipulação dos poderes sobrenaturais e teriam objetivos parciais e imediatos; estas se constituiriam com referência a uma instituição específica, a um sistema de preceitos, dogmas e teologias, além de remeterem a um sistema coerente e permanente de reuniões, ritos e de símbolos.

2.4.1 Função social da religião

O campo religioso, segundo Bourdieu (2005) desempenha funções sociais passíveis de análise sociológica. As instituições e classes de indivíduos hierarquizados no campo extra-religião “contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social

determinada” (BOURDIEU, 2005, p. 48). Assim, além das promessas de libertação das angústias existenciais, da solidão, do medo, da miséria, da doença, do sofrimento e da morte, o campo religioso contribui com estruturas de justificação dos arranjos sociais sob os quais os homens existem, transfigurando as teodicéias em “sociodicéias”, capazes de deslegitimar eventuais movimentos sociais advindos de indagações e inquietações causadas pelas injustiças e desigualdades entre os indivíduos.

Para Bourdieu:

Na medida em que os interesses religiosos (pelo menos no que tem de pertinente para a sociologia) têm por princípio a necessidade de justificar a existência numa dada posição social, eles são diretamente determinados pela situação social. Logo, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer a demanda religiosa de um grupo e, portanto, de exercer sobre ele sua ação propriamente simbólica de mobilização, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificativas de existir enquanto ocupante de uma posição social determinada (BOURDIEU, 2005, p. 86).

De acordo com Bourdieu (2005), na constituição e funcionamento do campo religioso as distintas instâncias religiosas, indivíduos e instituições, utilizam-se do capital religioso na concorrência pela autonomia da gerência dos bens sacramentais e pelo exercício autêntico do poder religioso, o qual pode propor e modificar pensamentos, representações e ações dos leigos.

Então, para obter o capital da autoridade religiosa, considera-se a estrutura das relações objetivas entre a demanda e a oferta religiosa que as instâncias (individuais e institucionais) são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de força religiosa. De outro modo, o capital religioso motiva “(...) tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso” (BOURDIEU, 2005, p. 57).

O capital religioso possuído por uma instância religiosa ou por indivíduos depende da força *material e simbólica* dos grupos que ela pode mobilizar, oferecendo-lhe bens e serviços. A natureza desses bens depende “do capital de autoridade religiosa de que dispõe (a instância religiosa) levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso” (BOURDIEU, 2005, p. 58).

Bourdieu acrescenta que a luta pela autonomia legítima do capital de autoridade propriamente religiosa sobre os leigos e a gestão dos bens de salvação, organiza-se em torno da oposição entre a igreja (na pessoa do sacerdote) e a seita profética. A igreja, com seu grupo

de especialistas do sagrado procura preservar o monopólio do capital sacramental; impedir a entrada de novos modelos de religiosidades no mercado; controlar a produção, reprodução e distribuição de bens religiosos; converter novos fiéis à religiosidade de salvação; realizar cultos previstos pela instituição, cumprindo o que promete em termos de propostas de religiosidade, de bens de salvação.

Por outro lado, o profeta e sua seita não precisam da mediação da igreja. Eles são empresários independentes e a conquista de fiéis depende exclusivamente da atratividade do seu discurso. Para obterem sua “acumulação inicial de capital religioso”, os atores do campo religioso dependem de “uma autoridade sujeita a flutuações e a intermitências da relação conjuntural entre a oferta de serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria particular de leigos” (BOURDIEU, 2005, p. 59), sendo necessário, para acumular capital religioso, a conquista incessante de novos seguidores.

Com efeito, deve-se precisar que o capital religioso é produto do trabalho religioso acumulado e também do “trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a conservação ou a restauração do mercado simbólico” (BOURDIEU, 2005, p. 59). Bourdieu insiste em dizer que só possui capital religioso quem possuir um mínimo de competência religiosa, ou seja, quem for capaz de produzir bens de salvação (sacerdotes) e serviços religiosos (leigos).

Também formulado por Bourdieu (2005), acrescenta-se ao conceito de capital religioso a categoria de “habitus religioso”, a qual significa a competência religiosa e a afinidade eletiva com uma certa religião. De acordo com o autor, a categoria de “habitus religioso” é responsável por gerar pensamentos e esquemas de ações no campo religioso, seguindo normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, “objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social” (BOURDIEU, 2005, p. 57).

2.4.2 Os protagonistas do campo religioso em Bourdieu

Bourdieu retoma as categorias de agentes religiosos (profeta, sacerdote e feiticeiro) elaborados por Weber como tipos ideais da estrutura do campo religioso, porém amplia essas categorias afirmando que há uma oposição interna entre os protagonistas do sagrado e também uma concorrência entre os produtores e consumidores de religião, ou seja, entre os agentes religiosos e a comunidade de leigos.

Segundo Bourdieu, ao elaborar as categorias do campo religioso, Weber estava enfrentado algumas dificuldades, testemunhadas por uma série de indecisões e irresoluções percebidas nos seus trabalhos. Bourdieu propõe, então, uma ampliação da análise que aquele fizera do campo religioso, definindo-o enquanto um sistema de relações de poder entre os ocupantes das posições clássicas propostas no modelo weberiano. Diferentemente deste, que centraliza sua tipologia na intenção classificatória, Bourdieu analisa a lógica das interações que se estabelecem entre agentes que se enfrentam abertamente, procurando observar com mais cautela “as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso” (BOURDIEU, 2005, p. 82).

Bourdieu (2005) avança no sentido de propor a construção de um esquema mais amplo de análise, mostrando as relações objetivas entre as posições dos agentes que compõem o campo religioso relativas às lutas pelo poder, considerando-as em termos de oposição ou de semelhança, afirmando que as interações simbólicas que nele se instauram têm sua especificidade nos interesses particulares dos agentes que se encontram em jogo. De um lado, encontram-se os serviços dos agentes religiosos que podem ser do tipo sacerdote, profeta e mago/feiticeiros; e, do outro lado, a procura dos bens religiosos pelos leigos.

Sobre a categoria de profeta, Bourdieu afirma que:

O poder do profeta baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio da sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 2005, p. 92).

O autor acrescenta que a profecia pode agir como uma força (quase) mobilizadora e sistematizadora, por trazer da sua conduta exemplar aspectos representativos e aspirações que já existiam no inconsciente social. A categoria *profeta* encontra-se como discurso de ruptura e de crítica, aparecendo geralmente em inspirações de invocação carismática. Essa é a “justificativa ideológica de sua pretensão em contestar a autoridade das instâncias detentoras do monopólio do exercício legítimo do poder simbólico” (BOURDIEU, 2005, p. 93). Por essa razão, o autor afirma que a seita profética tem maior chance de aparecer em períodos turbulentos de guerras e misérias, afetando grandes multidões, dependendo, portanto, de uma aproximação entre o habitus religioso do profeta e o dos seus destinatários (BOURDIEU, 2005, p. 94).

Outro protagonista do campo religioso, o sacerdote seria o agente sistematizador de uma ação racional relativa aos serviços religiosos, implementando a rotinização do carisma e

atuando no sentido da banalização do sagrado. Essas características explicam a afinidade entre o método religioso racional, a prática sacerdotal e as instituições do tipo igreja. Esta classe de atores procura exercer o monopólio da gestão dos bens de salvação, respondendo às demandas dos leigos (tradicionalismo laico) e enfrentando a concorrência do profeta e do feiticeiro.

Tanto Weber, como Bourdieu consideram a igreja como uma comunidade institucionalizadora que possui um corpo de profissionais permanente, regular e organizado, no que se refere à carreira, remuneração, deveres profissionais e modo de vida extra-profissional. A inovação trazida por Bourdieu é a revelação da homologia entre a igreja, que administra “um carisma de função” e a “transformação do carisma em prática cotidiana” e as instituições referidas à gestão social do cotidiano. Nas palavras dele:

(...) a igreja apresenta todas as características das instituições cotidianas; competências de função estritamente delimitadas e hierarquicamente ordenadas, série de instâncias, regulamentos, emolumentos, benefícios, ordem disciplinar, racionalização da doutrina e da atividade de função (BOURDIEU, 2005, p. 96).

Compartilhando com Weber a base do conceito de feiticeiro, Bourdieu todavia salienta o aspecto relacional da identidade deste. Para o autor, o feiticeiro é um empresário independente (liberal) que não possui lugar próprio para realização de seus cultos, sendo assim, na maioria das vezes age de maneira clandestina. Uma das características do feiticeiro é que ele exerce um ofício remunerado em tempo parcial e sobre indivíduos particulares em circunstâncias singulares. Portanto, as práticas mágicas exercidas pelos feiticeiros “contribuem para impor ao corpo sacerdotal a *ritualização* da prática religiosa e a anexação de crenças mágicas” (BOURDIEU, 2005, p. 98). Assim, o lugar do feiticeiro *atua* sobre o do sacerdote, de certa maneira exercendo um poder de moldagem.

2.4.3 Oposição entre os diferentes tipos de agentes do campo religioso

Concordando com o modelo weberiano que estabelece o sacerdote e o profeta como os dois principais protagonistas do sagrado, responsáveis pela sistematização e racionalização do campo religioso, Bourdieu (2005) acrescenta que o processo de moralização e sistematização que conduz da magia à religião, não depende apenas da racionalização desses agentes, “mas

também das transformações da condição econômica e social dos leigos”⁵³ (BOURDIEU, 2005, p. 85).

Bourdieu compartilha do pensamento weberiano sobre a diferenciação entre o profeta e o sacerdote, no que concerne à divisão do trabalho religioso, porém faz algumas diferenciações entre esses agentes. Para o referido autor, os profetas se diferenciariam dos sacerdotes basicamente por produzirem uma visão (quase) sistemática do mundo enquanto os sacerdotes seriam responsáveis pela reprodução dos bens religiosos. As igrejas se organizariam com o intuito de modificar o conhecimento dos leigos, inculcando-lhe um novo modo de pensar e agir conforme a imposição do clero e da hierarquia eclesiástica. Enquanto a força do profeta baseia-se em ações extraordinárias e descontínuas, a ação do sacerdote “exerce-se por força de um método religioso de tipo racional” (BOURDIEU, 2005, p. 89), realizando-se uma ação contínua, sistemática e organizada.

De acordo com Bourdieu (2005), a profecia tem uma grande pretensão que na prática dificilmente consegue realizar:

A profecia não pode cumprir totalmente a pretensão (em que ela implica necessariamente) que tem de poder modificar de modo duradouro e em profundidade a conduta da vida e a visão do mundo dos leigos, a não ser que chegue a fundar uma comunidade capaz de perpetuar-se numa instituição apta a exercer uma ação de imposição e de inculcação duradoura e contínua (relação entre a profecia de origem e o corpo sacerdotal) (BOURDIEU, 2005, p. 89-90).

Ainda sobre a diferença entre a profecia e o sacerdócio, Bourdieu (2005) ressalta que o profeta precisa continuamente conquistar e reconquistar a atenção dos leigos, dependendo da relação que se estabelece a cada instante em meio à oferta dos bens e serviços religiosos e a demanda da religião pelos leigos. Ao passo que o sacerdote é portador de uma autoridade de função que o dispensa de estar conquistando fiéis ininterruptamente, pois a igreja, instituição que o legitima, protege-o das conseqüências do fracasso é ela que deveria conquistar e reconquistar o seu público. Ao fracassar, o sacerdote pode passar a responsabilidade e sua falha a Deus, sem falar que pode encontrar uma explicação racional para os fiéis. Segundo a

⁵³ “Os interesses mágicos distinguem-se dos interesses propriamente religiosos pelo seu caráter parcial e imediato, e cada vez mais freqüentes quando se passa aos pontos mais baixos da hierarquia social, fazendo-se presente sobretudo nas classes populares e, mais particularmente, entre os camponeses (“cujo destino está estreitamente ligado a natureza, dependendo em ampla medida de processos orgânicos e de acontecimentos naturais e pouco disponível, do ponto de vista econômico, a uma sistematização racional”)” (BOURDIEU, 2005, p. 84).

qual, a responsabilidade do fracasso não é apenas culpa do Deus, mas do mau comportamento dos próprios fiéis.

Então,

(...) percebe-se que o profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre (BOURDIEU, 2005, p. 89).

Mais uma diferença salientada entre os agentes do campo religioso é aquela entre o profeta e o feiticeiro. Vale lembrar que ambos são opostos às práticas sacerdotais, e também muito diferentes entre si. Enquanto na profecia há uma quase sistematização da conduta em torno de princípios éticos, cujas manifestações são o ascetismo, as penitências físicas, a renúncia ao lucro e às coisas mundanas e a ambição de realmente exercer um poder religioso. Na feitiçaria, o agente religioso abre mão do discurso, expressa características como vendedor/cliente, divulgando e realizando serviços em troca de remuneração material.

De acordo com Bourdieu (2005) o feiticeiro se opõe ao sacerdócio no que se refere à virtude dos bens pessoais. Da mesma forma que o feiticeiro tem que provar seu carisma e a eficácia nos trabalhos por si próprios, pois qualquer erro de sua parte será fatal.

Analisando as oposições entre os diferentes agentes religiosos e os leigos, Bourdieu (2005) afirma que várias relações de força se estabelecem no campo religioso:

Sendo o poder religioso o produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos, na qual os sistemas de interesse particulares a cada categoria de leigos devem encontrar satisfação, todo o poder que os diferentes agentes religiosos detêm sobre os leigos e toda a autoridade que detêm nas relações de concorrência objetiva que se estabelecem entre eles, derivam seu princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre as quais exercem seu poder (BOURDIEU, 2005, p. 92).

A concepção teórica de Bourdieu demonstra continuidade com a análise weberiana, nesse caso, pelo compartilhamento da noção de campo religioso. Todavia, ele propõe uma mudança absolutamente radical em relação a Weber, afirmando que o campo religioso é um espaço no qual agentes (sacerdotes, padres, pastores, profetas, feiticeiros, leigos) lutam pela imposição legítima não só do religioso em si, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. Isso significa pensar os diversos campos, incluindo o da

religião, como espaços onde se desenrolam as lutas para que se delimitem competências, reconhecimento e a autoridade deles decorrentes (BOURDIEU, 2005).

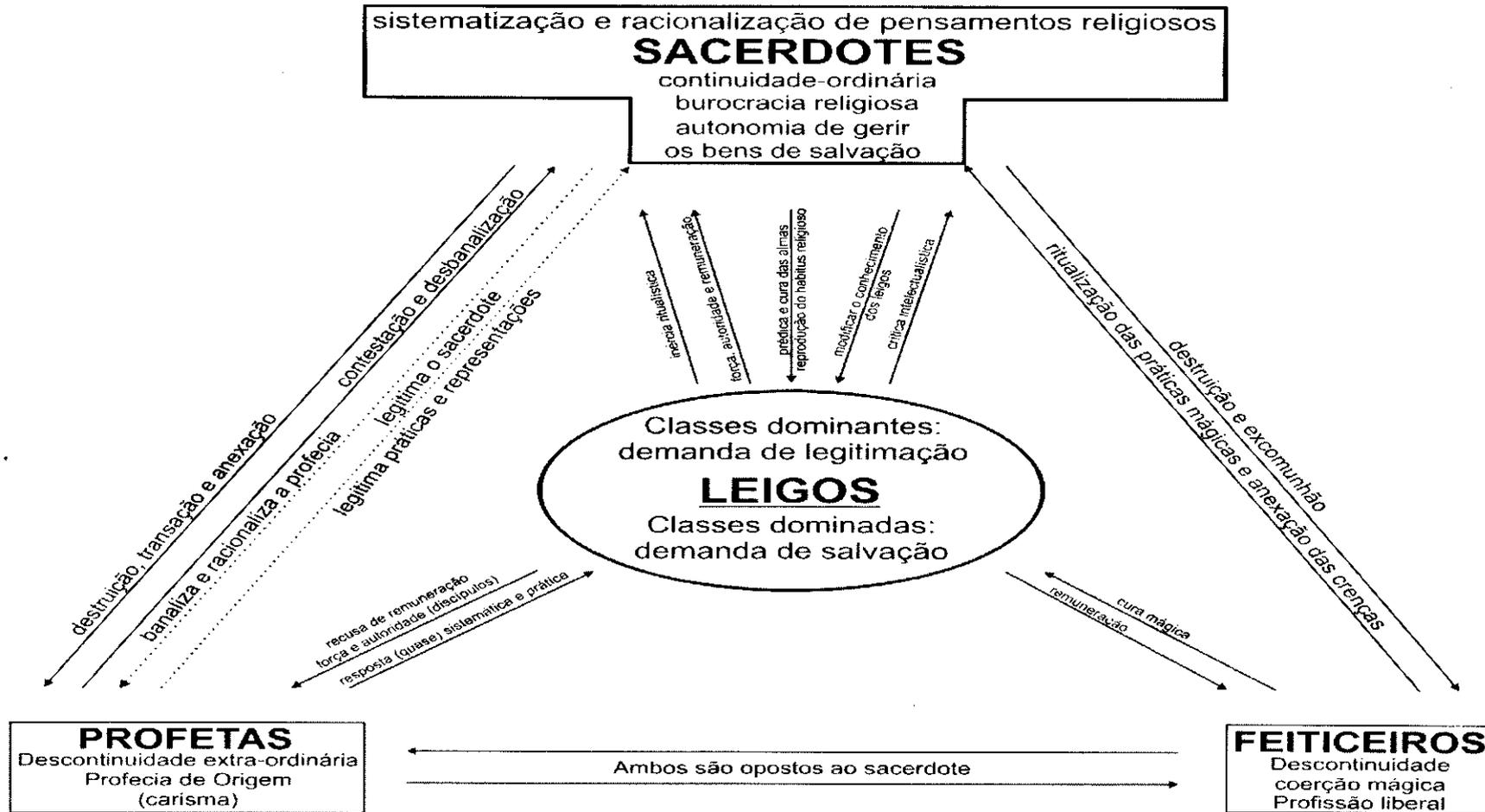
Essas lutas ocorrem como resultado de oposições, alianças e conquistas de hegemonias parciais e momentâneas, operações estas realizadas em referência ao volume e estrutura de capital acumulado pelos atores envolvidos, bem como em relação aceitabilidade dos produtos e bens religiosos colocados em circulação pelos agentes atuantes no campo.

É em referência ao modelo weberiano e à ampliação e problematização do mesmo realizadas por Bourdieu, as quais apresentamos a seguir, que pretendemos analisar as comunidades de Vida e Aliança.

Depois de tomarmos conhecimento sobre o campo religioso, a concorrência entre os agentes desse campo, o trabalho religioso, o capital religioso e *habitus* religioso, passamos agora ao quadro proposto por Bourdieu e reinterpretado por nós, ao caso das CVAs, ao qual acrescentamos além da relação entre oferta e procura, já enfatizada por Bourdieu, a incessante concorrência dos agentes religiosos pela preferência dos leigos. Argumentamos que no mercado religioso, aqueles que produzem os melhores e mais atrativos bens de salvação detêm maior poder de conquista dos fiéis.

Como podemos conferir no gráfico a seguir, as linhas que ligam os agentes do campo religioso (sacerdote, mago e profeta), indicam uma relação de concorrência interna no campo religioso, e as linhas que conectam os leigos com cada agente do campo religioso, indicam uma transação entre produtores e consumidores de bens religiosos, cada um dos agente procurando estabelecer junto à comunidade de leigos o seu monopólio religioso.

Figura 1 – Esquema do Campo Religioso



* Quadro proposto por Bourdieu em “A economia das trocas simbólicas”, 2005. E reinterpretado por nós para esclarecimentos a respeito da relação entre oferta e procura nas CVAs.

CAPÍTULO III

A *REMIDOS NO SENHOR*: NARRATIVAS DE FUNDAÇÃO, IDENTIDADE E POSICIONAMENTOS NO CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO

3.1. O INÍCIO

Nessa dissertação temos como objetivo refletir sobre os significados posicionais da Comunidade *Remidos no Senhor* (CRS) com base nas posições de profeta, sacerdote e mago, categorias essas criadas por Weber em sua análise do campo religioso, bem como em referência às reinterpretções do modelo weberiano elaboradas por Bourdieu.

Para operacionalizar a comparação desse fenômeno concreto com os modelos típico-ideais acima citados, fizemos entrevistas com líderes e com outros membros da comunidade RS, ao mesmo tempo em que mantivemos algumas conversas informais com participantes dos grupos de oração oferecidos pela comunidade, registrando relatos e experiências na própria comunidade, fruto de sessões de observação participante nos encontros de oração e outros eventos organizados pela instituição estudada. Ainda registramos e analisamos testemunhos de palestrantes e *formadores*, veiculados durante os encontros nos quais participei.

3.1.1 Como tudo começou

A Comunidade Católica de Vida e Aliança “Remidos no Senhor” foi fundada em Pombal⁵⁴, PB. Os primeiros trabalhos iniciaram-se em 1991, com oito jovens, depois ficaram apenas cinco⁵⁵. Esses jovens participavam de um grupo de oração da RCC. A comunidade originou-se de um grupo que já contestava o catolicismo tradicional e aprofunda ainda mais essa contestação institucional, na medida em que radicaliza a sua participação na instituição. A líder da comunidade, que era também a coordenadora do grupo, *sentiu um chamado de Deus*, e, mesmo tendo seus planos de vida já semi-estabelecidos, decidiu *largar tudo e seguir com a obra que Deus lhe revelara*. A partir daí começaram a se reunir com mais frequência para rezar, contemplar e vivenciar os ensinamentos de Deus. Ela *resolveu entregar a Deus o que tinha de mais precioso, que era sua própria vida*. Nas suas próprias palavras, *declarara*

⁵⁴Município brasileiro do estado da Paraíba, localizado no sertão paraibano.

⁵⁵ Os três integrantes do grupo de oração que saíram, acharam que *não precisava de tanta radicalidade para vivenciar a religiosidade católica*.

todo o amor que sentiu ao receber o chamado e colocá-lo em prática doando-se aos trabalhos de evangelização. E continua:

Há 17 anos atrás nos éramos um grupo de jovens. Nós éramos o JUnC, Jovens Unidos em Cristo, um grupo que tinha toda a sua espiritualidade carismática. Nos reuníamos semanalmente. O perfil das nossas reuniões era o perfil das reuniões de um grupo de oração da RCC, animação, louvor, pregação, intercessão, enfim. E tínhamos os nossos trabalhos ali na paróquia: eucaristia, a catequese para o batismo. Celebrávamos os tempos fortes nos bairros, na cidade, então tínhamos a nossa vida de um bom grupo de jovens, né? (Líder e fundadora da CRS).

Primeiro, formou-se a Comunidade de Aliança. O grupo se reunia periodicamente, continuando a ajudar nos trabalhos da paróquia, nos grupos de catequese e no trabalho de evangelização, já que existia apenas um sacerdote na cidade de Pombal. Depois de algum tempo conheceram a Comunidade Shalom⁵⁶, a líder do grupo teve a oportunidade de visitar, em Fortaleza – CE. Lá fez um curso de formação. Quando voltou, a partir do modelo dos agrupamentos de vida comunitária que existiam na comunidade visitada, fundou a Comunidade de Vida, ou seja, ela e os outros quatro integrantes do JUnC resolvem morar numa casa comum e compartilhar uma *vida de doação em prol do amor que sentiam por Deus*, passando a viver para evangelizar e ajudar na formação e comunicação do catolicismo. Hoje, a CRS é reconhecida pela Igreja Católica como *uma Associação Privada de fiéis visando um futuro enquadramento canônico*, dentro de um grupo que a igreja hoje denomina de Novas Comunidades Eclesiais (NCE). Foi reconhecida diocesanamente em 2005, pelo então Bispo Dom José González Alonso, Bispo de cajazeiras⁵⁷. Para essa aprovação diocesana, a CRS preparou um documento, informando o carisma e a forma de vida que os participantes dela desejavam levar, junto com um conjunto de leis e regras de conduta formalizadas pela líder da comunidade, que apresentava como um dos seus principais objetivos a conquista de novos fiéis através da evangelização.

⁵⁶ Nascida de um grupo de jovens, a Comunidade *Shalom* surgiu de um *ardente desejo de evangelizar os jovens mais afastados de Deus*, partindo da transformação de uma lanchonete em um meio de atrair esse segmento para a Igreja Católica. A comunidade *Shalom* foi organizada por um jovem solteiro e uma mulher casada em Fortaleza no Estado do Ceará, em 1982. Ela é formada por homens e mulheres *que se doam a Deus*. O carisma da comunidade *é responder às necessidades da Igreja, evangelizando e formando os filhos para Deus*. Evangelizam através de estações de rádio, possuem uma revista mensal, e divulgam a mensagem de Deus pelos demais meios de comunicação; desenvolvem trabalhos de evangelização e apoio a menores em situação de risco; cuidam e evangelizam crianças, jovens, adultos e idosos abandonados; reintegram à sociedade jovens e adultos dependentes de álcool, drogas e/ou com distúrbios na sexualidade. Possuem casas em Fortaleza, no Rio de Janeiro, no Pará, na Bahia e em vários outros estados brasileiros. A vocação dos membros pode ser vivenciada de duas formas que se complementam: a Comunidade de Vida e a Comunidade de Aliança. Júlia Miranda (1999) estuda essa comunidade fazendo análises mais detalhadas.

⁵⁷ Ver o decreto em anexo.

Vejamos os detalhes da narrativa da origem, a partir da fala da líder do grupo:

Com o passar do tempo, a palavra de Deus foi tendo uma força sobre nós. Particularmente na minha vida. Foi assim onde começou, comigo. Um chamado interior, um desejo interior, de viver o evangelho com mais intensidade, com mais radicalidade, a sensação de que o que eu já fazia era pouco. Eu queria mais. E assim, a palavra bíblica que inquietou a minha vida, que mudou os rumos da minha vida, foi a palavra do evangelho de João, onde diz assim: “*de tal forma Deus amou o mundo que foi capaz de entregar o seu único filho para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna*”. Então eu fiquei assim martelando, que amor é esse que faz um pai, que é Deus, todo poderoso, criador, entregar seu filho, para com os outros, por causa dos outros. Que amor é esse, que se entrega, que ele como todo poderoso não precisaria fazer isso. (...) a partir desse meu sentimento interior, eu passei a rever a minha vida. E como eu era a coordenadora de um grupo de jovens, esse sentimento, essa vivência pessoal, ela começou a ser partilhada, repartida com os outros, rezada com os outros. Então daí a pouco um pequeno grupo que na época era como se fosse a liderança daquele grupo de jovens. Então esse pequeno grupo começou a rezar nesse sentido, a contemplar Deus dessa forma, como um amor incondicional. (...). Não tínhamos nada concebido, nessa época eu não conhecia nenhuma comunidade, eu era muito jovenzinha, muito adolescente (...) eu tinha minha vida normal. Só que com essa experiência pessoal as coisas foram tomando uma nova direção e naturalmente a gente foi vivendo o que a gente não sabia definir. A gente começou a se reunir periodicamente, e cada vez mais esses períodos iam se aproximando mais (Líder e fundadora da CRS).

A líder da comunidade é a responsável pela organização, desenvolvimento e estrutura, bem como pelo nascimento do carisma da *Remidos*, pois este *foi a ela revelado por Deus*. Com isso ela detem o capital religioso, a legitimidade para o trabalho religioso e o monopólio dos da gestão dos bens de salvação. Um dos membros de vida consagrada⁵⁸ relata que, logo no início dos primeiros trabalhos de formação da comunidade, eles estavam vivendo uma boa experiência religiosa, mas ainda não tinham um projeto definitivo de como seria a comunidade. A líder narra que sentiu um chamado de Deus, e essa experiência pessoal fez com que ela buscasse novas pessoas para seguir o movimento, impulsionando, a partir de encontros periódicos e orações, a entrada de outros jovens que queriam vivenciar essa experiência. Como ela era a líder do grupo de oração, ela incentivou os outros jovens que também faziam parte do antigo grupo para vivenciar essa *nova experiência com Deus*.

A *Remidos no Senhor*, dentro do campo das CVA brasileiras pode ser considerada uma comunidade pequena. Possui apenas 29 membros *de vida* e aproximadamente 30 membros de *aliança*, divididos em casas na cidade de Pombal e na cidade de Campina Grande

⁵⁸ Esposo e co-fundador da Comunidade Remidos no Senhor.

e numa *casa de missão*, no sítio Marinho, no município de Campina Grande. Lá em Pombal fica a Comunidade de Aliança e um núcleo de *vida consagrada*. Eles têm uma casa de missão, continuando o trabalho de proselitismo através de grupos de oração e da evangelização e outros eventos desenvolvidos no município. Em Campina Grande está a maior parte dos *membros de vida*, divididos em membros do postulante e membros do discipulado, e está iniciando a primeira turma do *vocacionados de aliança e de vida*. Há ainda grupos de oração, para os simpatizantes, ou não-comunitários.

A CRS chegou a Campina Grande e começou a *comunicar a missão* e a preparar pessoas nos grupos de oração para realizar seu carisma. Atualmente, a casa matriz⁵⁹ fica em Campina Grande, onde moram a líder e outros membros de vida. Criaram um complexo que reúne lanchonete, restaurante e pizzaria, além de um amplo espaço de lazer, também usado para realização dos eventos, missas, nos quais exercem sua atividade de proselitismo.

É interessante notar que toda a estrutura da comunidade se organiza a partir do carisma desempenhado e transmitido pela líder e seguido pelos outros integrantes, que a cada dia vão compartilhando essa *obra do Senhor*.

3.1.2 O Paradigma do Carisma: O Carisma da *Remidos no Senhor*

O termo carisma, na sociologia, vincula-se a Weber, que o elabora no âmbito da análise da dominação. Todavia, sabe-se que esse termo derivou-se do discurso teológico cristão, dentro do qual é empregado como *dom da graça*. Para os cristãos, o carisma significava o conhecimento intuitivo por parte das pessoas leigas de que um *santo* tinha *contato íntimo com Deus*. Expressava também uma qualidade heróica ou extraordinária, manifestada pela “graça” e o “dom” divinos.

Em sua descrição do carisma, como um tipo simbólico de autoridade pessoal exercida por um líder com supostas qualidades sobrenaturais, Weber pensa em comunidades, por isso, para ele, o carismático só pode existir em relação a seus seguidores, confirmando-se pela capacidade de atração exercida sobre as pessoas.

O portador do carisma geralmente é o profeta, um líder *natural*, que se reveste de autoridade simbólica graças à qual o que é dito ou pedido é aceito pelos discípulos. A base da legitimidade do líder carismático é o reconhecimento de suas qualidades extra-naturais. O líder carismático procura legitimar-se através de sua oposição à tradição, à ordem estabelecida, às normas, fazendo dele uma pessoa revolucionária e radical, formulando e

⁵⁹ Casa onde reside o líder da comunidade.

expressando para o coletivo aspirações e uma ambição missionária. Além de propor novos estilos de vida, procura ser o modelo e as regras que todos devam seguir. Na analítica weberiana, a figura carismática é um mobilizador afetivo que amplia dispositivos afetivos de adesão apoiados na confiança (WEBER, 1992).

O discurso do profeta, sob a ótica da contestação da ordem estabelecida, representa uma indignação relativa ao regime econômico do “mundo”. Ele procura viver *no mundo, sem ser do mundo*, vivendo uma vida simples, sem posses. Tudo o que consegue é para viabilizar a sua *missão*, rejeitando, portanto, a ordem vigente e o comportamento econômico racional, testemunhando seu desapego aos bens materiais.

Pensando a CRS, podemos dizer que, por um lado ela questiona a ordem institucional católica vigente e tradicional, anunciando uma nova forma de vivenciar a religiosidade, já que inaugura um tipo de comunidade que quebra o modelo mono-sexista praticado pela igreja, já que nas CVA moram juntos homens e mulheres leigos, preparando-se para o serviço à igreja e ainda anunciando as *manifestações do Espírito Santo*, através do exercício dos dons carismáticos. Por outro lado ela ressignifica algumas mensagens, liturgias e sacramentos tradicionais da igreja, reforçando o catolicismo exclusivista e a renovação dos métodos de *evangelização* e proselitismo.

A história das CVA indicam processos de rotinização do carisma, através dos quais este é passado para os outros membros da comunidade, com o intuito de interiorizar a disciplina que os aproxima da líder e em seguida eternizar a causa pela qual lutam com entusiasmo e vitalidade.

As CVA se aproximam da posição profeta e carismática, se consideramos características tais como: a admiração devotada à líder carismática, o revestimento profético da sua ação, a centralização de suas atividades na subjetividade, a formação de um agrupamento de seguidores, os mecanismos disciplinares e devocionais, o discurso que salienta seu desinteresse mundano, enfatizando uma vida ascética e com desapego às *coisas mundanas*, o *não querer possuir*. As CVA pregam, ao mesmo tempo, o retorno à tradição, uma volta ao catolicismo mais comprometido com os pobres e a implantação de novas práticas e vivência comunitária, iniciadas com a descoberta individual dos *dons carismáticos*, propondo reestruturações da vida religiosa as quais, sob moldes reativos à sociedade de consumo e expressões fundamentalistas, se constituem em espiritualidades católicas alternativas, nos meios urbanos.

As Novas Comunidades Eclesiais (NCE) são conduzidas por um carisma fundador, ou seja, uma mensagem, uma revelação enviada por Deus. Assim, cada Comunidade possui uma

vocação missionária específica, um carisma fundante. A CRS afirma como sua principal preocupação, a evangelização. Sua missão seria *compartilhar a experiência de um encontro com Cristo, testemunhá-lo e anunciá-lo de pessoa a pessoa, procurando salvar os homens do pecado*. Vejamos uma ilustração disso no trecho de uma das entrevistadas, membro de *vida*:

Como resultado da vivência do carisma, nós temos como missão evangelizadora construir uma vida nova. Acreditamos que a partir da experiência do amor de Deus, as pessoas podem aí ganhar uma vida nova. Então a nossa missão, em particular, é construir vidas novas (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

Segundo a líder da comunidade o carisma é a força motriz da comunidade, ele significa:

(...) *uma graça* que comporta um novo estilo de vida, que Deus nos chama a alcançar, para ser, no mundo, um sinal e uma resposta, entendeu? Todo carisma é isso, é uma resposta de Deus a uma situação própria do contexto histórico e cultural atual. Os carismas são derramados para isso (Líder e fundadora da CRS).

O carisma da comunidade Remidos no Senhor é “amar, consolar e manifestar ao mundo o prazer que é Deus”. Esse carisma é definido pelos participantes da comunidade como “um dom, mandado por Deus à fundadora e aos seus seguidores num momento de espiritualidade muito íntimo e profundo com Deus” (Co-fundador da CRS).

A missão evangelizadora da Remidos no Senhor, conforme ressalta a líder da comunidade é *amar o mundo através desse carisma que lhe foi confiado* e, para isso, eles precisam espalhar essa missão e conquistar novos adeptos. Ela afirma que a comunidade **precisa**

(...) amar cada vez mais esse Deus e cada vez mais torná-lo a amar. Como? Comunicando esse amor aos outros, para que os outros também possam amar. E acreditamos piamente que, com o nosso estilo de vida, com o nosso jeito de viver, queremos ser um **sinal profético** no mundo, só isso! Não queremos resolver nada, não queremos salvar nada. Tenho plena consciência que o mundo já foi salvo, que é Jesus Cristo o salvador, e que, sabe? não é um herói que vai levantar e vai mudar as coisas, não. A questão é o coração humano, quando esse coração se curvar diante de Deus, aí sim, de dentro dele sairá coisas melhores. (...) Então a comunidade Remidos, ela não quer ser solução pra nada, ela só quer ser um sinal no mundo. Um sinal que se descobriu que é amor, e um amor que é doação, pronto, só isso [negrito nosso] (Líder e fundadora da CRS).

De acordo com os discursos dos participantes da CRS, o fiel católico das comunidades de vida são pessoas que tiveram uma *experiência forte de/com Deus* e que sentem a inspiração de passar essa sua experiência para os outros. Esse que seria o carisma da CRS se constitui numa especialização do trabalho religioso a ser realizado dentro do campo das Comunidades de Vida e Aliança em nível nacional. A CRS quer mostrar para o mundo *o prazer que é ter Deus e viver da sua providência*. Seus membros se auto-definem como *homens e mulheres de profecia*, porque *anunciam com sua vida, suas inspirações, uma profecia de Deus para a Igreja de seu tempo*.

Conforme o conceito de profeta em Weber, pode-se dizer que a líder da comunidade é a portadora das revelações ético-religiosas divinas, exercendo um significativo poder de inculcar nos leigos a mensagem recebida, anunciando-a como advinda de Deus, bem como as regras novas que devem servir de parâmetro para uma nova catolicidade, o que indica seu caráter profético. A líder afirma que quer “ser um sinal profético no mundo”.

No que refere aos padrões de religiosidade propostos para os fiéis, um traço marcante é a ênfase no auto-sacrifício como uma das maiores virtudes do seguidor. É o que podemos notar no seguinte trecho da fala da líder da CRS:

Vale tudo para amar ao senhor. Então com a intenção de amar Deus e tornar Deus amado, pra mim vale pregar, vale evangelizar, vale conversar com você, vale sorrir pra quem vai passando, vale lavar uma pia de pratos, vale preparar uma pizza para ter uma oportunidade de se aproximar de alguém e passar acolhimento, passar calor fraterno, entende? Então, vale tudo para amar ao senhor, entendeu? E essa experiência, para nos é fundamental. Eu não vou manifestar a esse mundo que Deus é o sumo do prazer, prazer que é o ídolo no mundo na cultura. Todo mundo vive hoje em torno do que tem de fazer, então, com o nosso jeito de viver precisamos, primeiro que tudo, constatar que Deus basta ao ser humano. Como ele mesmo disse na palavra, “basta-te a minha casa”. Eu tenho que fazer essa constatação na minha vida. Não é somente aderir a teorias que eu achei interessante, que eu achei lógicas, que eu achei bonitas. Não! Não funciona. Eu tenho que de fato, constatar que esse Deus me basta, me realiza, então a partir disso aí, da minha vida realizada em Deus, a minha vida se torna essa manifestação ao mundo, de que Deus é o sumo prazer. Que faz o que o dinheiro não faz, faz o que o poder não faz, faz o que todos os prazeres em todos os sentidos, o prazer do consumo, o prazer do sexo, o prazer da comodidade, não faz, Deus faz (Líder e fundadora da CRS).

Os membros da comunidade Remidos no Senhor encaram o carisma como um chamado, uma missão, mas ao mesmo tempo marcada pelo prazer. Vejamos abaixo um trecho ilustrativo de como os participantes narram a experiência na CRS:

(...) para mim, não há maior prazer do que me encontrar com esse Deus, amar esse Deus, ser amado por esse Deus e conseqüentemente entregar a minha vida em favor do próximo, do outro, para o outro, isso é que é a nossa expressão de vida primeira, por isso o nosso carisma e o nosso jeito de ser na igreja e no mundo é manifestar a esse mundo e a essa igreja, com a nossa vida e não com outras coisas, que não há maior prazer do que Deus (Líder e fundadora da CRS).

Podemos dizer que a vida em comunidade e o carisma dos membros é uma experiência construída gradativamente. O ciclo começa com (1) a preparação para a entrada – (2) a entrada – e (3) o amadurecimento. Esses momentos constituem um caminho a ser percorrido em busca do *discernimento da mensagem de Deus-Espírito*, na direção da compreensão do que realmente eles *escolheram vivenciar*, revelado em termos de carisma individual.

Com base na contribuição weberiana a respeito da dinâmica do carisma, podemos pensar num tipo específico de socialização do carisma, que é possuído com mais intensidade e legitimidade nos líderes, mas seria distribuído para todos os participantes da CRS, representando também uma tática para a divisão social do trabalho religioso a ser coletivamente realizado.

Cada membro descobre o carisma com o qual mais se identifica, ou melhor, os dons para desenvolver dentro da comunidade em função de *ajudar o outro*, podendo ser o de *aconselhar*, de *acolher*, de *pregar a palavra*, de *discernimento*, de *cura das almas*, dons musicais, dentre outros.

3.1.3 O discurso ritual e simbólico

Os novos movimentos no catolicismo, surgidos a partir do *aggiornamento* introduzidos pelo Concílio Vaticano II, têm contribuído para a *restauração* dos rituais e da mística na Igreja. Os rituais representam elementos importantes na constituição dos grupos, pois estabelece características e atribuem identidade a seus membros, dentre eles a Renovação Carismática e as Comunidades de Vida e Aliança, (MIRANDA, 1999).

As práticas ritualísticas que ocorrem nas comunidades carismáticas são atribuídas à presença do Espírito Santo. As principais revelações subjetivas são a *oração em línguas*, a *profecia*, a *cura*, a *forte presença de Deus*, da *Virgem Maria* e dos *santos e anjos*, traduzidos em termos de uma forte ênfase na liturgia católica tradicional e nos *sacramentos* da igreja. Todos essas manifestações constituem marcas fortes nos rituais carismáticos e das CVA.

Os carismáticos procuram reviver o dia de Pentecostes através do ritual dos Grupos de Oração e da vivência dentro das comunidades de vida e aliança. O ritual é um instrumento

decisivo desse processo de *rememoração* (Berger, 1985). A partir dele a identidade católica tradicional é reafirmada e em alguma medida redefinida com base em parâmetros que se contrapõem aos do modelo de religiosidade católica culturalmente hegemônico no Brasil. Vejamos a seguir algumas das marcas do estilo paradoxal da RCC e das CVA.

3.1.3.1 A experiência espiritual subjetiva: a efusão do Espírito Santo

Já dizia Oliveira (2003) que a missão primeira dos carismáticos e pelos participantes das CVA é a proposta de “viver no Espírito”, “mergulhar no Espírito de Deus”, “repousar no Espírito”, estabelecendo o que eles consideram ser *um contato íntimo com Deus Espírito Santo*. O observado pela autora citada se confirma na CRS. Uma das entrevistadas fez a seguinte afirmação:

A vivência da comunidade de vida e de aliança de modo especial é o desejo de viver uma vida no espírito. E como diz o evangelho: sejam adoradores do espírito em verdade. (...) Então, quando nós recebemos essa graça do Espírito Santo, Deus que é o autor de nossas vidas, ele começa a revelar em nós, a manifestar em nós os dons necessários para responder as situações elementares da vida (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

É importante salientar como mostrou Troeltsch (*apud* OLIVEIRA, 2003) que há muito tempo no cristianismo, sobretudo no catolicismo, houve uma linha de pensamento mística, tendo como principal representante Santa Tereza D'Ávila e João da Cruz. Trazer de volta esse viés místico, como vemos nas CVA, representaria uma *magicização* do catolicismo, operacionalizada basicamente pela distribuição dos carismas, através do Espírito Santo.

Os *efeitos* simbólicos, da atuação do Espírito Santo na vida dos membros da CRS revestiria a mensagem que eles colocam em circulação de um atrativo semelhante ao oferecido, por exemplo, pelos pastores da Igreja Universal do reino de Deus (IURD), com uma vantagem comparativa e portanto um diferencial competitivo, já que esse poder seria repartido pelos participantes da CRS, à medida em que o Espírito lhes capacite para a produção dos *bons frutos*, como ilustra o seguinte trecho:

Eu creio e eu sou testemunha de que a ação do Espírito na vida de uma pessoa, ela pode realizar milagre, pode transformar a realidade da vida dela. Você sendo impulsionada pelo Espírito, tanto pode mudar a própria vida, como pode mudar a vida do outro. Ela (a presença do Espírito) tem uma

força sem dimensão. A efusão do espírito é uma ação simples, é uma ação de Deus na vida de uma pessoa para que ela descubra ela mesma. Ela na relação com Deus (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

A atuação do Espírito Santo é definida em termos da manifestação de dons como os da glossolalia, do *discernimento da palavra*, da *ciência*, *sinais* que indicam rumos a serem seguidos, *profecias* dos pregadores e *curas* emocionais. As pessoas as quais eu perguntei sobre a efusão no Espírito, me respondiam comumente que era uma “ação simples”, era uma “graça de Deus”, ou um “derramamento do amor de Deus” sobre eles, como um momento de *enchimento e transbordamento dos frutos do Espírito: a bondade, a caridade, a paz, a paciência, a alegria, a afabilidade, a fidelidade, a brandura e a temperança*.

Um dos momentos descritos pelos participantes como sendo de *efusão do Espírito Santo* pode ser assim descrito: em um dos encontros de que participei na CRS, num certo momento da pregação, o pregador disse que estava “sentindo a presença de Deus”, que “Deus está aqui nesse momento curando as dores físicas e espirituais de alguém que está no salão”, continua sua oração em voz alta e profetiza dizendo que existe um jovem no salão que anda muito preocupado, estudando muito e saindo de perto da família, a qual lhe dá todos os subsídios materiais. Nesse momento de tensão, grita “Jesus te chama para segui-lo”. As pessoas que estão no salão se sentem tocadas pela graça do Senhor e começam a orar mais alto e a expandirem sons estranhos, a maioria deles está de olhos fechados e de cabeça baixa, outros de joelhos. A pessoa que está com o microfone pede que todos continuem rezando, façam seus agradecimentos, orem pelas famílias, pelo matrimônio, pelas crianças. Peça bênçãos, peça curas para sua vida, pedidos de decisão, pedidos de caminhos a serem seguidos.

Outro caso narrado enquanto momento público da manifestação do Espírito Santo na Comunidade Remidos no Senhor, se passou durante o momento da eucaristia e adoração ao santíssimo. No final do Encontro “Eu e minha casa: encontro de oração pela família”, houve uma missa de encerramento. Nela, presenciei na hora da adoração ao *santíssimo*, quando o Padre passa com o ostensório pelo corredor central do salão, todos os fiéis olhando com muita atenção, orando com muita fé; uns só se contentando ao tocar no objeto que simboliza o cristo, outros como que mostrando *ao santíssimo* fotografias de familiares e *pedindo-lhe* bênçãos e graças para essas pessoas. Outros mais se ajoelham e rogam felicidades, bênçãos, fazem pedidos de cura, de proteção.

Nossa observação confirma o que Silveira (2000) encontrou, estudando a RCC, descrevendo a relação íntima de afeto e emoção entre os fiéis carismáticos e os objetos das

práticas sacramentais. O Espírito Santo impulsiona, modifica e movimenta a vida dos comunitários e dos carismáticos em geral.

Na CRS isso não é diferente. Os fiéis, impulsionados pela *fé e adoração ao Espírito Santo, esperam nele a presença viva nas celebrações, o encontro festivo*, um momento descrito como *de consonância entre o fiel e a divindade*.

Mais um momento de manifestação do Espírito que presenciei aconteceu num encontro da “Família Remidos”. Nesse evento, encontravam-se presentes todos os que faziam parte da comunidade: desde as pessoas que participavam dos grupos de oração, até os *comunitários* de aliança e de vida consagrada. De acordo com narrativas dos membros da CRS, a efusão do Espírito geralmente acontece quando os comunitários estão em momentos eufóricos de louvor e oração. O ministério de música começa com toques e músicas suaves. O pregador, que conduz a oração ao microfone, acompanha as músicas e ao mesmo tempo vai pedindo *graças* especiais e também fazendo agradecimentos, louvando o nome de Jesus e as suas bênçãos já alcançadas. No evento que acompanhei, registrei um texto do pastor nos seguintes termos: “meu Deus, hoje mais do que ontem eu me interesso por ti. Dá-me Senhor, contemplar esse amor imenso que derramas sobre nós. Nós somos nesse momento objeto do teu olhar, da tua graça, Senhor”. E continua com a oração *espontânea*. Depois pede que as pessoas ergam os braços e ajudem a pessoa que estiver do seu lado, reze por ela e peça graças para sua vida. O pregador pede que os consagrados que já se *entregaram ao amor de Deus*, rezem sobre os que ainda estão à espera desse encontro com Deus. As pessoas se entregam e se abandonam ao amor de Deus. Oram em línguas estranhas, enquanto continua a canção que está compondo o momento de louvor. Sempre guiados pelo pregador, vão fazendo orações em voz alta e *bendizendo o nome do Senhor*. Enquanto todos estavam orando, embalados pela música e pela oração, eu procurava observar os olhares, rostos e quaisquer movimentos que se passavam. Sempre atenta, buscava cada detalhe do que se passava no local. Como estava a observar, percebia que também estava sendo observada. Então, disfarçava a minha inquietude e começava a imitar os mesmos gestos dos outros que estavam no local.

Nos eventos e rituais que acontecem na CRS, os momentos para invocação do Espírito Santo geralmente ocorrem no *momento de louvor*⁶⁰. Nos momentos da *homilia* durante os

⁶⁰ O *Momento de Louvor* é uma parte da reunião em que normalmente se passa a direção a uma banda, ou grupo musical, que lidera os participantes num conjunto de músicas. Esse elemento da liturgia nas reuniões da CRS originou-se no campo dos evangélicos e agora encontra-se também na liturgia católica (ver sobre isso GUERRA, 2003).

encontros, é comum muitos cantos, oração em *línguas* e por fim a pregação⁶¹, baseada num trecho bíblico. Depois da pregação, sucede-se o momento espontâneo da *efusão do Espírito*. O animador pronuncia no microfone ritos verbais como: “Vamos dar as mãos”, “Diga para seu irmão do lado que Jesus o ama”, “abraçe o seu irmão do lado” entre tantos outros bordões. Este é um momento de louvor coletivo, onde todos oram ao mesmo tempo.

3.1.3.2 A providência divina

Um símbolo muito forte nas Comunidades de Vida e de Aliança é *viver da providência divina*. Os fiéis da Remidos narram várias *provas* de sua *dependência da vontade e da graça de Deus*. Nas entrevistas realizadas sobre esse ponto, os fiéis declararam receber *diariamente sinais sobre o que deve e o que não deve ser feito*.

De acordo com os entrevistados, a providência divina se revela através de orações, novenas, pela evocação do Espírito Santo, nos sonhos e revelações, sendo necessário, para saber interpretar os sinais enviados por Deus, estar em *sintonia com os seus ensinamentos*. Eles dizem que para ter certeza da vontade de Deus, rezam, pedindo a confirmação de sua vontade através de revelação.

Vejamos no texto de uma das formadoras do discipulado, e consagrada de vida CRS, como a providência divina também significa confiança, acreditar que Deus vai enviar o alimento espiritual e humano de que a comunidade precisa a cada dia. Segundo ela, a providência agiria a cada dia, não sendo preciso se preocupar com o futuro, pois *Deus, como provedor de todas as coisas haverá de mostrar o caminho*. Uma das entrevistadas diz o seguinte:

A providência sempre chega quando agente mais precisa, (...) então, quando eu digo que agente vive da providência, é porque agente vive dessa intervenção de Deus, dessa sabedoria de Deus que vai conduzir as coisas em nossa vida (Formadora do discipulado de 2º ano e membro consagrada de vida da CRS).

Fato comum nos momentos de oração e em palestras nas comunidades é ouvir do palestrante ou pregador do grupo, que tinha preparado sua fala sobre o tema a ser debatido, mas na hora da palestra ou pregação, Deus mudara tudo, sendo usadas novas palavras e

⁶¹ A pregação consiste na leitura de uma palavra bíblica seguida de comentários e orações, as quais podem ser mais emotivas e espontâneas.

expressões⁶². Isso remete a um estilo de liturgia freqüentemente encontrado nas reuniões dos pentecostais evangélicos, representando um questionamento do estilo litúrgico tradicional católico, no qual os textos estão escritos, devendo ser lidos pelos celebrantes e repetidos *ad infinitum*, em cada celebração.

A relação muito próxima da mágica, implicada nesses discursos sobre a atuação da providência divina, observa-se em exemplos que remetem para eventos de significado e grandiosidade diversa. No encontro “Eu e minha casa”, por exemplo, um Padre da diocese de Palmares, que veio pregar na comunidade, falando sobre a atuação da providência na sua paróquia, contou que coordenava um grupo de oração naquela diocese e certo dia não ia acontecer a reunião porque não tinham impresso o material para a realização do encontro. O material não tinha sido preparado porque faltavam recursos para a compra do papel para uma impressora matricial. Ele contou que foi ao *santíssimo*, orou muito e pediu que se fosse da vontade de Deus, a realização do encontro com os jovens missionários do grupo de oração, mandasse papel para a realização da impressão do material. Depois de muitas súplicas e orações, saiu do santuário e foi para a casa paroquial. Ao chegar lá, alguém tinha deixado uma caixa de papel própria para a impressora matricial e ele, muito entusiasmado, pegou aquela caixa de papel e foi imprimir o material do encontro. Narrativas como essa apontam para uma relação do fiel com seu Deus que é bem próxima ao que se observa em outros modelos de religiosidade concorrentes, a exemplo das neopentecostais e outras igrejas, nas quais a teologia da prosperidade é oferecida como principal atrativo.

É muito conhecido na CRS o exemplo da *graça da providência divina* contado pela fundadora da comunidade, inclusive, como o motivo da permanência da comunidade na cidade de Campina Grande. Depois de uma etapa um pouco frustrante, em que a pizzaria que abriram não dera muito certo, começaram a fazer preces e orações para a permanência do meio rentável que eles tinham para sobreviver na cidade. Vejamos como a líder conta a atuação da *providência divina* naquele caso:

Então começamos a rezar e pedir a Deus que nos desse sinais, que se fosse realmente da vontade dele, que ele desse um jeito. Aí apareceu uma pessoa aqui. Ele chegou aqui como um publicitário, que prestaria essa ajuda, essa contribuição. Se dispôs a fazer a avaliação, como publicitário, marqueteiro, sobre o que era que tava dificultando a vinda das pessoas e o que nos deveríamos fazer. Ele disse assim, eu sinto que a solução pra vocês seria um restaurante e eu, claro por educação, ouvi calada. Mas dentro de mim dizia “a gente já não está conseguindo com uma pizzaria, imagine com um

⁶² É comum ouvir estórias dos líderes carismáticos, ressaltando a inspiração e o controle do espírito Santo nos grupos de oração e nas CVA, li coisa parecida em Oliveira 2003.

restaurante, e ele vem nos falar de restaurante”. Então, no coração eu descartei automaticamente. Essa pessoa não apareceu mais, ficou de fazer o projeto e não apareceu mais. Aquela palavra me incomodou, e aí eu comecei a pedir sinais a Deus, se fosse da vontade dele. Começamos assim a fazer uma sondagem do que seria possível para nós trabalharmos com restaurante, mas a primeira coisa era uma campanha publicitária. E o quê que ia soar para as pessoas? Uma pizzaria aberta por um ano e não deu certo, e agora agente fecha e abre um restaurante. Mas aí veio um, sabe assim, quando Deus dá um estalo no coração da gente? (...). A idéia era, não fechar a pizzaria e em comemoração de um ano, a gente acrescentaria o restaurante. Só que para fazermos essa campanha precisávamos de, poderia ser a campanha mais simples que fizesse, pelo menos mil reais. E nós não tínhamos de onde tirar, tudo que procurávamos saber custava mil reais (...). Então comecei a fazer uma novena de santa Terezinha do menino Jesus (...) e os devotos de santa Terezinha quando fazem a novena, eles pedem uma rosa. Então eu pedi esse sinal. Eu disse: “se o restaurante fosse a provação que Deus estava dando pra que a gente sobrevivesse do ponto de vista de sustentação, ele me desse como sinal aquela rosa”. E aí foi engraçado porque a primeira rosa que eu recebi eu tava pregando num retiro e quando eu cheguei na sala de pregação tinha uma rosa. Eu perguntei, “quem colocou essa rosa aqui?” Ninguém tinha colocado. E eu pensei que poderia não ser um sinal. E aí eu passei a apresentar na novena que eu queria rosas vermelhas ou brancas, mais uma exigência, vamos dizer assim. Um dia depois, eu recebi uma sacolinha de flores brancas e vermelhas, da minha filha. Mais aí eu disse pra Deus: “não vale, porque minha filha me dá flores quase todos os dias. Então isso aqui pra mim também não vai ser sinal”. Dias depois fui madrinha de um casamento, e no buffê, na recepção, a noiva me achou por bem me ofertar o *bouquet* dela que era vermelho, então eu pensei comigo, “meu Deus, será que é o sinal? Eu já terminei a novena já faz uns dias, então não vai mais ta valendo”. A gente fica lutando contra Deus, mas nada é impossível para Deus. Aí eu disse pra Deus: “se o senhor quiser mesmo e for vontade sua, faça com que apareça uma doação de mil reais”. Poucos dias depois chegou um envelope com mil reais na comunidade. Eu guardei, não disse nada a ninguém. Mas fui rezar e disse pra Deus: “mil reais só vai dar pra publicidade e vai ter que fazer investimento na cozinha. Se o senhor mandar mais mil (risos) aí eu vou me convencer que realmente é um sinal”. Poucos dias depois a gente recebe outra doação. E aí foi quando agente se reuniu e fez o que agente chama na nossa linguagem, uma leitura dos sinais de Deus. Então ousamos partir para um restaurante sem barrar a pizzaria. No dia em que reunimos um grupo de pessoas para montar um cartaz, aí veio de novo a providência de Deus. Chegou uma pessoa a nossa casa, dona de um restaurante que se dispôs a nos ensinar e a nos oferecer um estágio, no restaurante dela, de uma semana. Refez o cardápio conosco, passou todos os truques do restaurante e aí a gente ficou assim, besta! Mas, ainda mesmo sem fé, fomos preparar o primeiro almoço para 40 pessoas. E, providencialmente, no primeiro dia de funcionamento, tínhamos preparado uma comida pra 40 pessoas e atendemos 140 pessoas. E daí até hoje, taí o restaurante funcionando, a pizzaria passou a funcionar. Então, assim, pra nós, foi uma grande providência de Deus (Líder e fundadora da CRS).

Outra narrativa de *casos da atuação da providência divina* muito significativa para a comunidade, feita pela líder é sobre a aquisição de uma emissora de Rádio, na cidade de Pombal. Durante o carnaval, a CRS começou a mobilizar um grande retiro que mobilizava

grande parte dos católicos da cidade. Dado o sucesso dessa iniciativa da CRS, a prefeitura decidiu não mais patrocinar o carnaval, que aos poucos foi deixando de existir. Expressando a opinião de setores da cidade, uma emissora de Rádio da cidade resolveu fazer manifestações para tentar trazer de volta o carnaval de rua em Pombal.

Provocada, a CRS começou a mobilizar os fiéis pra dizer *não* ao carnaval de rua e *sim* ao retiro, argumentando que com ele tinha diminuído significativamente a violência na cidade em época de carnaval. Mobilizados, os fiéis começaram a rezar pedindo pela não aceitação do carnaval, sofrendo por parte de um radialista da cidade ataques ostensivos, com insultos e palavrões veiculados em seu programa radiofônico.. A fundadora da comunidade diz que estavam todos horrorizados com a atitude do cidadão e pediram que o Senhor providenciasse a resolução desse problema. Vejam os detalhes da versão da líder da CRS:

Tudo que a gente podia fazer era rezar, para que Deus fizesse a justiça dele, calasse aquela voz e sustentasse o que era dele, só. Passou o tempo, ele cansou, parou de falar. Com os tempos, esse radialista teve um AVC e ele ficou com uma seqüela na voz de modo que ele não pode mais trabalhar como comentador. Um pouco mais tarde essa emissora de rádio fechou e passou 2 anos fechada. Depois de 2 anos, num retiro de carnaval, numa segunda feira de retiro de carnaval, o proprietário nos convidou para uma reunião e nos ofereceu essa radio. Ele recebeu uma proposta de compra de outra entidade, mas não sei porque, queria saber se nos não queríamos a emissora. Naquela hora nos não tínhamos condições nenhuma de assumir aquela rádio. Não tínhamos como reunir o conselho da comunidade, já que estávamos em pleno evento. Mas mesmo assim, eu perguntei qual seria o custo, pra se colocar a emissora no ar depois de 2 anos fechada e ele deu pra nós um valor de 10.000 mil reais. Depois de mostrar a situação em que a radio se encontrava. E eu disse pra ele que a gente não tinha de onde tirar, né? E aí a conversa ficou ali, ficou pra depois do retiro agente reunir o conselho da comunidade e voltar a procurá-lo se aparecesse interesse da nossa parte. Naquela mesma manhã, às 10h começou o momento de adoração ao *santíssimo*. Aquela conversa começou a martelar aqui na minha cabeça, e eu dizia no meu coração para Jesus, aquilo é pra quem pode, pra quem tem dinheiro. E eu senti Deus dizer: “se é pra quem pode, então é pra mim, porque eu posso, eu posso todas as coisas”. Aí eu me incomodei demais com aquela palavra. (...) então a gente reuniu todo o conselho de modo que, de noite a gente tava fechando negócio com a rádio. No final do dia, tínhamos reunido dez mil reais, mas viram que com todos os trabalhos que tinham para colocar a radio no ar esse dinheiro não bastava. O mais complicado era a antena da rádio, pois precisava de fios de cobre para dar magnetismo, mas os fios foram supostamente roubados. Então nós começamos a rezar, pedir a Deus que nós fizesse entender e a providência dele agir. Então ele nós deu uma palavra, o manto de nossa senhora é *godê*, palavra estranha, né? O manto de nossa senhora é godê, mais aí você pensa, uma saia godê é uma saia rodada, redonda. O meu problema é dentro de uma circunferência, então Deus estava me dizendo que o manto de nossa senhora está cobrindo aquele lugar, tem que ter cobre naquele lugar. A essa altura agente já tinha procurado muito esse cobre, mais reunimos de novo toda a

comunidade, fizemos um mutirão e nós mesmos fomos escavar a terra. E aí rezávamos, cristo tem poder e o manto de nossa senhora é godê. Com algumas horas de trabalho, começamos a desenterrar todo o cobre que estava lá. Taí a imagem de nossa senhora do manto godê que é a virgem que com o seu manto cobre toda uma cidade, todo o seu povo. O manto das graças dela. E aí, pronto! Com aproximadamente trinta dias nos estávamos colocando a emissora de rádio no ar. E está no ar até hoje (Líder e fundadora da CRS).

Essas duas narrativas apontam para o trabalho religioso (cf BOURDIEU, 2005) executado pela liderança da CRS, através do qual os bens religiosos - no caso a idéia da providência divina - são formulados e disponibilizados para o consumo dos participantes. O capital carismático acumulado pela líder fundadora constrói o caráter mágico da relação com deus, com os santos, colocando em circulação uma proposta de religiosidade mágica que se assemelha com a oferecida pro grupos concorrentes fora da igreja, e se diferencia de modelos de catolicidade, expressando um certo tipo de crítica eufemizada ao modelo tradicional de liturgia e de teologia..

3.2. A ORGANIZAÇÃO

3.2.1 As formas de compromisso assumidas e vivenciadas pela CRS

As comunidades de vida e aliança representam uma nova forma de compromisso com a *vida consagrada* da igreja. Uma das diferenças mais marcantes em relação às antigas congregações religiosas é a oportunidade da consagração laica, produzindo um compromisso mais forte entre o leigo e a igreja e entre o leigo e as comunidades. O compromisso é firmado a partir da aceitação do carisma coletivo e do carisma individual. Toda comunidade possui um carisma fundador e a partir dele realiza seu trabalho religioso relativo ao campo eclesial católico

Nas comunidades existem dois tipos de vínculos: os comunitários de vida e os comunitários de aliança. Ambos firmam um compromisso com Deus, tendo em vista as regras estabelecidas dentro da comunidade. A líder da comunidade Remidos no Senhor, explica detalhadamente o que significa esse arranjo de vida e de aliança na comunidade:

Comunidade de vida, como nos definimos, são pessoas que elas rompem com toda a sua vida no mundo secular. Elas rompem com o trabalho, com sua *vidinha* particular, com seu mundo de projetos. Ela faz uma experiência de romper, não no sentido de rejeição e negação da família, mas romper no sentido do chamado de Deus. E aí elas passam a viver em comunidade, moram em residências comuns, e elas passam a ter o trabalho do carisma, o

apostolado da sua missão, como seu trabalho, o carisma como seu projeto de vida. Elas vivem do seu carisma, da sua ação apostólica. E o grande desafio é pessoas diferentes, em seus diferentes contextos, de diferentes culturas, diferentes temperamentos, elas são como que afinadas pelo Espírito Santo, para viver aquela graça que as faz comum no mundo, entende? Então uma graça que realmente nos afina, e faz esse dom que Deus me concedeu está muito acima do meu temperamento que é muito diferente do seu, mas que torna possível conviver em comunidade, como uma nova família. Isso é a comunidade de vida (Líder e fundadora da CRS).

Assim, podemos entender que as formas de vida comunitária são consideradas famílias eclesiais, que se dedicam a um mesmo estilo de vivência religiosa. A idéia é substituir os projetos individuais pela dedicação à Igreja.

A comunidade de aliança tem o mesmo chamado para viver um compromisso de comunidade, de ser um só coração, uma só esperança, um só amor com o outro, uma aliança com o outro, mas ela não tem residência comum. Ela se concretiza porque simpatiza com o mesmo carisma, a mesma espiritualidade, mas há também um sinal concreto de comunhão de bens. Os compromissos da comunidade de aliança são definidos pelo seu carisma, porque o que rege as Comunidades é o carisma, ele é essencial para nos (Líder e fundadora da CRS).

Como vemos, o carisma é o fio condutor de unidade dos membros de vida e aliança em qualquer comunidade. Vale lembrar que o processo de consagração tanto dos comunitários de vida quanto o dos comunitários de aliança representa um maior compromisso com a doutrina e os ensinamentos da igreja católica, com uma prática de oração diária, aceitação e veneração dos sacramentos e mandamentos da igreja, participação de rituais e reuniões, evangelização constante, entre outros compromissos do leigo com o sagrado.

Além da comunidade de vida e de aliança, a CRS organiza grupos de oração semanalmente, para o ingresso de fiéis católicos, promovem eventos, retiros e simpósios educacionais.

Os grupos de oração da comunidade são acompanhados por comunitários de vida. Esses grupos seguem uma formação definida pelo conselho geral da comunidade, organizada a partir da vivência do carisma. Eles dizem que nos grupos de oração é oferecida toda uma formação querigmática⁶³ para os membros em geral.

⁶³ O querigma é o primeiro anúncio da boa nova. Então entende-se por querigmática a evangelização profética passada para os que querem entrar na comunidade. O querigma possui oito fases: experiência do amor de Deus, consciência do pecado perante Deus, encontro pessoal com Jesus, ato de fé, aceitar Jesus, pedir e receber o Espírito Santo, integra-se à comunidade cristã e por fim a transformação de vida.

O processo para tornar-se membro da CRS começa no grupo de oração de iniciantes. Em seguida, os membros passam para o *grupo de crescimento* e por fim o *grupo de seguimento*. Gradualmente os estudos vão se aprofundando, começando no grupo de oração, definido como uma reunião de ensinamentos e formação cristã. Os membros de grupo de oração são acompanhados semanalmente e têm toda uma relação de harmonia com a comunidade, realizando trabalhos voluntários e ajudando nos projetos de evangelização da comunidade.

Existe também na CRS, o *seminário de vida no Espírito Santo*, no qual acontece um encontro com sete palestras proferidas pela liderança da comunidade, depois dos quais o fiel é batizado, dando início a uma nova vivência comunitária. Podem fazer o seminário de vida, as pessoas que participam dos grupos de oração da comunidade, pessoas que participam de outros grupos de oração carismática. A partir desse primeiro momento de recebimento de graças, o fiel, a depender da sua vontade, pode ingressar no vocacionado, e depois entrar na comunidade, seguindo as etapas formativas do carisma evangelizador da comunidade.

Alguns membros do grupo de oração afirmaram que as reuniões são muito proveitosas para a harmonia da vida profissional, familiar e conjugal e nessas reuniões já começam a discernir o amor de Deus em suas vidas, através das conversas e dos dons derramados pelo Espírito Santo.

As CVAs são formas heterogêneas de organização religiosa contemporânea. Mesmo compartilhando traços comuns com outras comunidades e com a RCC, elas são dotadas de carismas. Cada uma tem sua missão evangelizadora específica, trabalhando de modo independente. Uma tem carisma para a evangelização através da mídia, outras para os ideais franciscanos, outras a devoção a Nossa Senhora, outras ainda para evangelização de jovens, e assim por diante. A RCC e as CVA representam hoje um leque de disposições religiosas que congrega “misticismo, ortodoxia e política” (OLIVEIRA, 2003: 201).

Não existe um órgão, ou uma comunidade que tenha autoridade sobre as outras, cada uma delas procura uma maneira de vincular-se a instituição através da prédica aos discípulos e missionários de Jesus Cristo. O que é comum para todas as comunidades é um evento que acontece anualmente, chamado *Fraternidade das Comunidades*. Nesse evento encontram-se lideranças de todas as comunidades nacionais para discutir a missão dessas na dinâmica do catolicismo contemporâneo.

3.2.2 As etapas de formação na comunidade Remidos no Senhor

Desde o início as comunidades de vida e aliança seguem o propósito formador das antigas ordens e congregações com relação às etapas formativas de vida religiosa, porém com algumas mudanças na tipologia ou nomenclatura. Tanto nas comunidades de vida como nas de aliança, os leigos fazem seus votos de compromisso, havendo uma pequena diferença no modo de vivenciar esse compromisso de consagração nas de vida e nas de aliança.

Em relação às comunidades da aliança, a primeira etapa é o *vocacionado*, que acontece antes de se entrar na comunidade. Ela pode ter a duração de seis meses a um ano. É o momento em que o interessado em entrar conhece o modo de vida da comunidade, sendo chamado a passar por um processo de *discernimento e purificação da alma*. Nesse momento, a pessoa recebe uma formação individual pra saber *qual caminho seguir*. Para os que querem entrar na comunidade de aliança, há encontros vocacionais, grupos de estudo, além de um acompanhamento feito pelos formadores do grupo. Para os que querem entrar na comunidade de vida, também há os encontros vocacionais, os grupos de estudo, somando-se a isso o encontro de convivências, que consiste na passagem de 15 dias convivendo na comunidade, observando e experimentando o jeito de viver nela, com os horários, com os trabalhos, com a espiritualidade, conforme a comunidade.

A fase seguinte é o *postulantado*, à qual a pessoa passa depois de decidir vivenciar essa religiosidade mais radical. O *postulantado* tem a duração de 1 ano, durante o qual os candidatos a membros têm uma formação teológico-pastoral, para aquisição de conhecimento dos ensinamentos bíblicos e de experiência da vivência comunitária. Os candidatos a membros conhecem o carisma da comunidade, vivem essa experiência com os outros, seguindo as regras e normas que ditam seu estatuto. No final desse primeiro ano, há uma cerimônia de passagem onde os candidatos passam a ser membros/discípulos da comunidade.

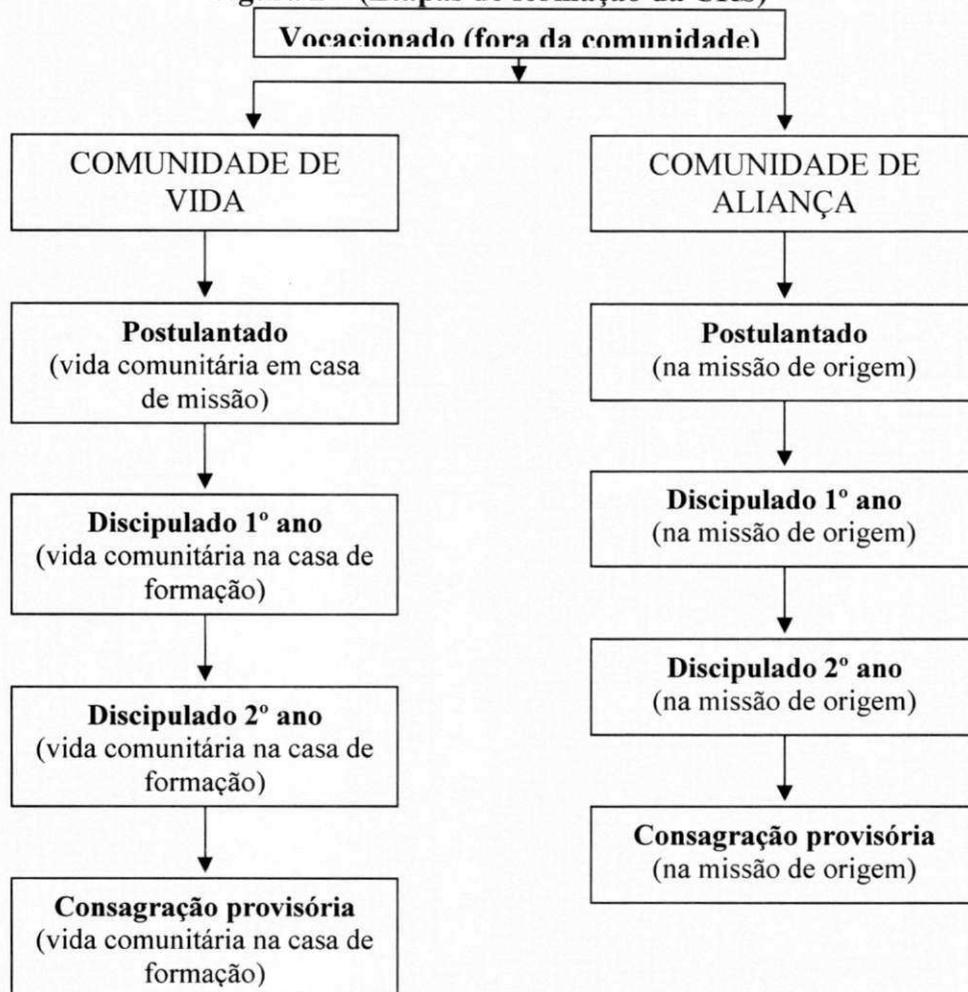
O *discipulado* representa um compromisso mais forte, tendo a duração de 2 anos. Há, portanto, os discípulos de primeiro ano e os de segundo ano. As pessoas que estão no discipulado já tiveram todo um processo de formação e tempo suficiente para se identificar com o carisma e com a forma de vida da comunidade. Os discípulos do segundo ano têm um ano de intenso estudo, formação contínua e oração. Nesse momento eles são informados e instruídos de tudo o que consiste a vida consagrada. Ao término desse ano, eles vão tomar a decisão referente a realmente ingressar na vida consagrada.

Depois desse período de intenso estudo, eles passam por uma cerimônia que marca a entrada na *vida consagrada*. Primeiro faz-se uma profissão provisória e posteriormente a

profissão ou votos definitivos. Por enquanto, os membros da CRS só fizeram votos provisórios, pois a comunidade só foi reconhecida como associação privada de fiéis há três anos. Hoje a líder, junto ao conselho da comunidade, está elaborando um novo documento, que se baseia principalmente na vivência dos comunitários. Para preparação do novo documento está sendo analisado o que tinha sido escrito e vivenciado e então modificado. Segundo uma entrevistada “tudo se constrói a partir daquilo que agente vive. Tudo vai nascendo a partir da vivência dos membros. Então esses três anos foram suficientes para notarmos que muitas coisas precisam ser reafirmadas e outras mudadas” (Formadora do discipulado de 2º ano e membro consagrada de vida da CRS).

Os *membros de aliança* passam também por 1 ano de *postulantado* e 2 anos de *discipulado*, porém fora da comunidade, conhecendo o carisma da comunidade e seguindo práticas relativas à obediência à *palavra de Deus* e *vida simples*. Vejamos no quadro abaixo uma representação dos passos seguidos pelos candidatos até se tornarem membros de comunidades de vida e de aliança:

Figura 2 – (Etapas de formação da CRS)



3.2.3 Estrutura hierárquica da comunidade

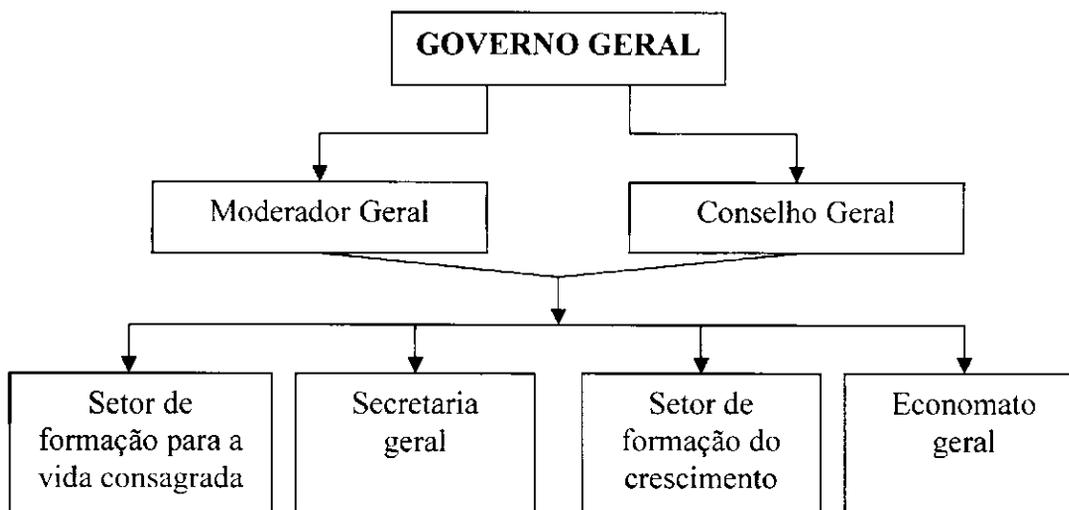
A CRS possui um fundador que é o portador principal do carisma, o moderador geral e um Governo Geral, em que são tomadas as decisões mais gerais da comunidade. Dentro deste Governo Geral há núcleos específicos para a organização dos trabalhos e da implementação da missão da comunidade.

O Governo Geral também representa a comunidade frente à hierarquia da igreja Católica e a sociedade em geral, estabelecendo e modificando as regras relativas à conduta de seus membros e de vivência na comunidade. Também decide sobre a organização das missões e dos grupos de oração. Também se responsabiliza pela formação vocacional e aceitação de novos membros, a passagem desses para uma nova fase de formação e ainda a saída deles da congregação. Ele decide sobre os aspectos da vida particular dos membros (namoro, casamento, faculdade). Portanto, quase todas as decisões da comunidade passam pelo governo geral, que para responder a todas essas expectativas decisões é composto por um Moderador Geral e um Conselho Geral. O moderador geral é o principal responsável pela comunidade, podendo ser o fundador ou alguém do conselho geral, escolhido através de votação. Atualmente, o Moderador Geral é a fundadora da CRS.

O Conselho Geral tem como função auxiliar o Moderador Geral na administração das atividades da comunidade, ligando-se diretamente aos Núcleos Apostólicos. Cada casa de missão tem seus núcleos específicos: setor de formação para a vida consagrada (responsável pela formação e assessoria do vocacionado, postulante, discipulado e consagração); secretaria geral; setor de formação do crescimento (responsável pelos grupos de oração da comunidade); economato geral (responsável por todas as finanças da comunidade e também se responsabiliza pela aquisição de bens necessários à manutenção e sobrevivência dos membros de vida).

A representação gráfica do modelo seria aproximadamente a seguinte:

Figura 3 – (Forma de governo da CRS)



3.2.4 As atividades desenvolvidas: missão evangelizadora

As Comunidades de Vida e de Aliança católicas apresentam uma significativa diversidade de atividades dentro do campo eclesial católico. Uma se concentram na evangelização de jovens, outras na *promoção humana*, outras ainda em realizar eventos de massa, retiros e simpósios educativos, outras mais em capacitar leigos através de cursos de formação para propagar a mensagem da comunidade e do evangelho. A CRS exerce varias atividades dentro do campo eclesial católico regional.

Primeiramente, um dos marcos de evangelização da CRS são os grupos de oração, organizados pela comunidade em três categorias, a dos iniciantes, a do crescimento e a do seguimento. Cada um desses grupos possuem características próprias, com músicas e pregação escolhidas visando a formação espiritual dos membros. Eles replicam o formato dos grupos de oração da RCC, acrescentando-lhe um acompanhamento específico, de acordo com o carisma da comunidade.

Há também uma equipe de aconselhamento e oração que fica disponível para atendimento de pessoas, funcionando como uma espécie de *tutoria espiritual*, oferecida aos membros da comunidade bem como a fiéis de fora dela. Em alguns casos a procura por esse serviço se refere a necessidades de enfrentar algumas dificuldades momentâneas, ou variados tipos de problemas. Essas pessoas procuram membros da comunidade para rezarem, orarem e

intercederem por elas para a resolução dos seus problemas. Algumas pessoas acabam voltando e participando dos grupos de oração da comunidade.

Não deve ser minimizada a importância desse serviço religioso semi-mágico oferecido pela CRS nos moldes do que se encontra em outras religiosidades concorrente ao catolicismo, tanto para a construção da legitimidade da CRS junto aos leigos, bem como em termos concorrenciais no âmbito do mercado religioso local.

A comunidade também evangeliza através da promoção de eventos específicos. Há uma série elaborada de eventos de finais de semana, datas comemorativas e em feriados prolongados, os quais reúnem um número considerável de membros da comunidade, tanto da de vida quanto da de aliança e ainda os que compõem os grupos de oração, além de novas pessoas que buscam e são buscadas pela comunidade.

Um dos maiores eventos promovidos pela comunidade é um retiro de carnaval, o qual funciona simultaneamente na cidade de Pombal e na cidade de Campina Grande⁶⁴. O retiro acontece nos dias do carnaval, como uma programação alternativa. Nele reúne-se um grande número de pessoas atraídas pelas pregações, músicas e diversão saudáveis para o corpo e para o espírito⁶⁵. O retiro conta com um palestrante da comunidade, geralmente a líder e também com a presença de pessoas de outras comunidades, para darem seus *testemunhos de vida*.

Outro evento que acontece anualmente é o simpósio universitário, cada ano com um tema diferente, significativo para a comunidade⁶⁶, sempre com um caráter formativo e servindo para reunir estudantes e pesquisadores universitários que se interessam pela temática escolhida, sem falar dos vários membros da comunidade, desejosos do aprendizado e do debate. Normalmente a CRS convida um palestrante externo, um pesquisador que tenha conhecimento sociológico e filosófico.

Outros eventos são realizados conforme a necessidade e a oportunidade da comunidade. Ano passado, por exemplo, foi celebrado um *Encontro pela Família*, tendo como tema “Eu e minha casa”. Veio uma pregadora de outra comunidade, a co-fundadora da Comunidade Shalom. Foram debatidos temas relacionados à família e aos jovens, tendo com o principal objetivo a formação dos membros da comunidade em relação aos assuntos abordados.

⁶⁴ Ver Guerra (2003) sobre as táticas de proselitismo mobilizadas pela Igreja Católica, as quais repetem fórmulas historicamente associadas aos evangélicos, a exemplo desses retiros de carnaval, anteriormente consideradas “coisas de *crentes*”.

⁶⁵ Ver em anexo um exemplo de cartaz de um dos retiros de carnaval promovidos pela CRS.

⁶⁶ Ver em anexo o folder do simpósio universitário 2007 e do simpósio universitário 2008.

Há ainda um evento muito significativo para a CRS, o encontro da “Família Remidos”. Geralmente se dá em um final de semana escolhido pelo Conselho Geral, às vezes em Campina Grande e às vezes em Pombal, sendo exigida a presença de todos os que compõem a CRS. Nesses encontros discute-se a formação, a evangelização e o andamento dos trabalhos desenvolvidos pela comunidade, sem falar dos momentos de descontração, louvor e oração.

Com relação às estratégias de evangelização, a CRS capacita seus membros para trabalhar de várias maneiras, para evangelizar em diferentes situações, seja de *porta em porta*, seja na escola, seja nos bairros ou no restaurante e lanchonete que possuem no centro da cidade. Lá, as pessoas são bem recebidas, sempre com uma palavra de aconchego, podendo acontecer, durante a permanências dos que vão lancha ou fazer refeições maiores, iniciativas de evangelização por parte dos membros da comunidade. Esses missionários da CRS apresentam a comunidade e os serviços por ela oferecidos.

A CRS também conta com os meios de comunicação para a evangelização, através de uma rádio na cidade de Pombal. Através da programação semanal, durante todo o dia, a rádio distribui formação espiritual e religiosa nas diversas missões. E também com um programa de rádio em Campina Grande. A outra forma de divulgação e evangelização da comunidade é o Centro de Cultura da Vida, onde funcionam restaurante, lanchonete e pizzaria. E também numa lojinha que funciona no centro, com a venda de artigos religiosos.

3.3 APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS EM RELAÇÃO AOS TIPOS IDEAIS WEBERIANOS

3.3.1 Comunidade *versus* catolicismo tradicional: aproximação e afastamento (autonomia disfarçada)

A igreja católica, através de seus rituais simbólicos e da hierarquização, procura sempre firmar sua autoridade institucional. Desde sempre, a instituição eclesiástica católica exerce um poder institucional muito forte sobre os leigos, baseado na necessidade ritual e simbólica da presença e intermediação religiosa exercida pelo sacerdote. No catolicismo tradicional o sacerdote se define como o intermediário entre o leigo e a divindade, sendo apenas os consagrados eclesiasticamente e reconhecidos pelo pontífice portadores do poder de ministrar os sacramentos da igreja para os leigos em geral.

De acordo com a visão weberiana, os sacerdotes são qualificados e treinados profissionalmente de acordo com os dogmas e ordens católicas, atuando como *funcionários*

de Deus, a serviço da instituição. Com a emergência, primeiro, das CEBs e depois da RCC e das CVA isso vem sendo mais ou menos explicitamente questionado, sendo, inclusive, fonte de tensão entre a hierarquia católica tradicional e os agentes religiosos leigos. Nas comunidades carismáticas em geral e nas CVA, especificamente, os leigos constroem práticas que resultam na diminuição da importância simbólica dos padres, na medida em que eles desenvolvem propostas de religiosidade que podem perfeitamente existir sem a dependência de sacerdotes hierarquicamente reconhecidos. A *efusão do Espírito* e os dons carismáticos, acessíveis a todos pode representar um questionamento velado ao monopólio do poder simbólico dos sacerdotes.

As relações entre sacerdotes, agentes religiosos hierárquicos e os leigos, interpretadas por Weber são voltadas a satisfação das demandas religiosas laicas, já a re-interpretação feita por Bourdieu, acontece em termos de relação entre diferentes posições dentro do sistema nos quais as ações se definem. Numa visão mais atual, as CVA parecem ser questionadas, nessas novas comunidades as relações entre religiosos e leigos se processam de modo inteiramente diverso daquele descrito por Weber e reinterpretado por Bourdieu, no sentido de que, nestas, os leigos não são apenas consumidores de bens religiosos, mas também produtores e inovadores de práticas e saberes religiosos.

Assim, os membros das comunidades de vida e aliança não são apenas receptores do sagrado, mas também produtores de bens religiosos, na medida em que passam a se comunicar diretamente com a divindade, atuando na economia religiosa através dos carismas recebidos e descobertas nas práticas dos grupos de oração e na missões evangelizadoras.

O que observamos é que na CRS, como em outras CVA, bem como na RCC e também nas CEBs, constrói-se uma posição que pode ser definida como um misto das posições clássicas (conforme Weber) de *profeta* e de *sacerdote*, na medida em que encontramos o reforço dos dogmas e sacramentos católicos, ao mesmo tempo em que se questiona o modelo de mediação clássico no qual o protagonismo da ação estaria nas mãos do padre.

A lógica de distribuição socializadora dos dons carismáticos faz com que se observe no campo eclesial católico uma significativa preocupação da igreja com a aceitação das novas comunidades e de seus respectivos carismas. Ao mesmo tempo em que, nos tempos atuais de alta competição e de perda de fiéis da Igreja Católica para outros grupos concorrentes, a atuação das CVA e da RCC é altamente valorizável, setores do sacerdócio hierárquico apresentam reservas em relação às demandas de autonomia relativa que esses novos produtores de bens religiosos, pelo menos de forma velada, apresentam e representam.

Em fala para a nação brasileira católica, na sua última visita, o Papa João Paulo II afirmou que as comunidades novas representam uma *primavera para a igreja*, que elas estariam *desabrochando novas vocações no seio católico*. O seu sucessor, Bento XVI, afirmou na sua recente visita ao Brasil, que “os movimentos eclesiais e as novas comunidades são hoje, sinal luminoso da beleza de Cristo e da Igreja, sua esposa”⁶⁷. Essas declarações simbolizam apenas uma aceitação da parte interessante para a igreja católica que precisa, inclusive, reagir à perda de fiéis atestada pelos últimos censos nacionais. Que elas atuem como agências evangelizadoras inclusive auto-financiadas, nesses tempos difíceis de retomada de campanhas financeiras, tudo bem! No que se refere às inovações teológicas propostas o Papa ainda não consegue acolher o principal produto celebrado pelas novas comunidades, que é a proliferação dos dons carismáticos, a partir da *efusão do Espírito Santo*. Também, podemos notar que ainda há rejeição a esse novo modelo de catolicismo por parte de alguns Bispos e Padres da hierarquia católica.

No caso do Bispo de Campina Grande, por exemplo, podemos perceber uma certa aceitação e acolhimento das novas comunidades eclesiais, ao mesmo tempo em que se revela um certo temor. Muitas vezes ele é convidado a celebrar nas comunidades carismáticas e aceita sem nenhuma restrição. Todavia, ele ressaltou em entrevista para a autora que *é preciso acompanhar e acolher, mas indubitavelmente, preservar a eclesialidade, ou seja, zelar por uma igreja “una, santa, católica e apostólica”*. De acordo com ele, o grande desafio para as comunidades hoje, é preservar os dogmas da igreja. Para ele:

(...) é um fenômeno novo, precisa ser orientado e acolhido, porque se nós, se a hierarquia, se a igreja institucional não estiver aberta para acolher, para formar, para ajudar o crescimento e contar com a ação evangelizadora desses membros, eles vão ficar, algo assim, a parte e vai se criar um problema muito sério para igreja (Bispo de Campina Grande, 2008).

O Bispo de Campina Grande, assim como outros agentes hierárquicos relacionam-se com esse novo ator do campo eclesiástico católico estrategicamente, *acolhendo*, mas ao mesmo tempo *orientando*, com o objetivo de moldá-los. Isso significa *aparar as arestas* proféticas e mágico-místicas que poderiam colocar em risco a posição sacerdote.

Em sua preocupação de manter o caráter unificador demonstrado pela Igreja Católica ao longo de sua história, o receio da hierarquia é perder, pelas dificuldades que a luta simbólica entre a posição tradicional e a posição profético-mágica adotada pelas CVAs, um

⁶⁷ No II congresso mundial dos movimentos eclesiais e das novas comunidades.

conjunto de atores que representam uma força importante nesse momento de reação católica à perda de fiéis.

Mesmo com alguns pedidos de cautela nos momentos de expressão dos dons carismáticos, o Bispo de Campina Grande prefere a unidade harmoniosa entre a instituição e as CVA.

De acordo com membros da CRS, essas tensões entre o clero e a comunidade acontecem porque a igreja sempre foi e será muito criteriosa em relação a tudo que esta sob seu domínio. Isso também acontece por serem as CVA um movimento novo na igreja, o que causa sempre alguma restrição dentro do campo eclesial católico, mobilizando-se a hierarquia para manter seu capital simbólico em alta, reservando-se, inclusive, o poder de classificar o movimento no que se refere a sua legitimidade teológica, autenticidade e verdade.

Nessa discussão a respeito da catolicidade das CVA, os próprios membros das comunidades fazem comparações entre essa proposta e alguns vultos de inspiração profética, tais como o de São Francisco de Assis. Vejamos um exemplo dessa associação das CVA com a posição profeta:

Ele foi rejeitado pela própria igreja, porque a igreja não via nele sinais de uma vivência como forma de manifestação de Deus. As novas comunidades passam por esse mesmo procedimento de desconfiança e questionamento. E hoje podemos conferir que a ordem franciscana depois de passar por várias contestações é reconhecida e aceita pela igreja. Sem falar que representa um dos pilares para a evangelização e o seu grande lema é a pobreza, obediência e castidade, prédicas também assumidas na comunidade Remidos no Senhor no ato da consagração (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

As CVA abrem uma nova inserção de *vida consagrada* na igreja, até então não prevista no Código Canônico. Hoje, já existem várias CVA reconhecidas por dioceses e uma comunidade brasileira reconhecida pontificalmente⁶⁸, a Comunidade *Shalom*. Em 2007, o Papa Bento XVI reconheceu e autorizou como autêntico o carisma dessa comunidade. Hoje a CRS é reconhecida diocesanamente pelo Bispo Dom José Gonzáles Alonso, na época Bispo de Cajazeiras PB.

Do lado da CRS há também o reconhecimento das tensões com a posição sacerdote. Os líderes e fiéis apresentam sempre um discurso conciliador sobre os atritos já ocorridos, o

⁶⁸ Reconhecimento Pontifício é quando a Igreja se pronuncia quanto a aprovação das regras de vida ou estatutos de uma associação pública, congregação ou entidade religiosa; é a Igreja dando o seu reconhecimento a uma determinada instituição dizendo de forma direta de que essa instituição está em comunhão com a Santa Sé e tendo toda a aprovação do Papa.

que pode ser entendido pela posição ambígua que sua proposta representa. Ao mesmo tempo em que fazem uma crítica eufemizada ao catolicismo tradicional, nominal, que resultaria numa religiosidade *morna*, sem *compromisso radical com o amor de Deus*, introduzem elementos historicamente associados com o pentecostalismo evangélico, responsável pela inovação da proposta da CRS, dando-lhe um caráter ao mesmo tempo profético e mágico-místico. Não lhes interessa um enfrentamento aberto com a hierarquia católica, que termina por ser contemplada com o reforço do culto a Maria e dos dogmas e sacramentos tradicionais observado na CRS, bem como pelo trabalho de conquista de fiéis de fora e de dentro do catolicismo.

Pensando as divergências e aproximação entre a hierarquia da Igreja Católica e as CVA, podemos assinalar pequenas tensões. A primeira vista, é fácil apontar a distância no que se refere aos aspectos litúrgicos, à adoração ao santíssimo, à recepção dos sacramentos, devido às subjetividades que se propagam nos rituais e encontros organizados pelas comunidades carismáticas. Muito embora, os comunitários consagrados afirmem que são católicos tradicionais e que professam a mesma fé católica, seguindo plenamente os dogmas da igreja, podemos observar várias iniciativas de re-significação da doutrina católica.

Os membros da CRS reforçam o apego à eucaristia e enfatizam com mais fervor os sacramentos da igreja, revigorando o tradicionalismo e a volta ao evangelho. Todavia, se distanciam quando evidenciam em seus encontros e orações as práticas espontâneas, místicas e subjetivas de conceber o divino. Em suma, aproximam da instituição quando reforçam os sacramentos, a ética religiosa, as condutas de moralidade e as práticas de evangelização, e se afastam, quando promovem encontros espontâneos entre o fiel e a divindade sem a intermediação do sacerdote, recebem a *efusão do Espírito Santo* e enfatizam os dons carismáticos (cura, profecia, discernimento, línguas estranhas).

Os membros de comunidades carismáticas e individualmente os *Remidos* no Senhor fazem uso com frequência de elementos da doutrina católica, mas não perdem sua particularidade, que é *exaltar* os dons do Espírito Santo.

Como já mencionei, uma divergência disfarçada se dá em relação à liturgia⁶⁹. É perceptível o subjetivismo carismático frente à previsibilidade dos ritos enfatizados na *santa missa*. Uma celebração carismática é mais demorada, há mais cantos e *performances* espontâneas. No ato penitencial, em celebrações carismáticas, há a exaltação de pedidos e

⁶⁹ É o conjunto de sinais sensíveis e eficazes de santificação e de culto da Igreja. É também a oração oficial da Igreja, isto é, o conjunto de celebrações estabelecidas por ela para o culto comunitário. Seu centro e ápice é a celebração da eucaristia. Liturgia são os sacramentos, a liturgia das horas, as bênçãos. É ação sagrada por excelência.

curas milagrosas, o leigo tem mais espaço para se expressar, pois o padre permite que os fiéis expressem seus pedidos em voz alta. Ao contrário, numa celebração mais tradicional, realizada por um padre não carismático, há mais previsibilidade, e no final do ato penitencial um pequeno espaço para os pedidos da comunidade, feitos em silêncio.

Os comunitários de Vida e Aliança têm formação litúrgica, fazem cursos formativos para o conhecimento dos ensinamentos da igreja, conheçam a eucaristia, os sacramentos e vivem em oração comum (*laudes*, *vésperas*, *completas* e *vigílias*). A líder da comunidade ressalta que a principal diferença existente entre a CRS e o catolicismo tradicional é o significativamente maior espaço para a subjetividade e espontaneidade carismática que ela oferece. E confirma entusiasmada,

A liturgia católica é belíssima! Ela é assim, o caminho orante da nossa igreja. **Ela exige que seja vivido, celebrado com toda a intensidade dos nossos afetos, da nossa sensibilidade, da nossa subjetividade.** Também do nosso entendimento. (...) E, então, as comunidades, elas têm um traço que faz a diferença, quando ela parte para espiritualidade. Eu diria, é um conhecimento, mas também um ardor, porque nos vivemos esse ardor. Entende? A fé católica, o amor a Deus arde dentro de nós, tem sentido dentro de nós, tem sabor dentro de nós. (...) Os estilos de cantos mais animados, de cantos mais serenos, isso é o menos importante, porque sinceramente se você me perguntar assim, se uma missa mais animada ela mexe mais ou ela envolve mais, eu vou dizer pra você que isso é muito relativo. As vezes animação demais pode se tornar mero barulho. E a liturgia não é pra isso. A missa não é pra isso. Mas o rito, ele é o mesmo, o mistério, ele é o mesmo. Se eu tenho o ardor e o conhecimento, eu vou estar na eucaristia com a mesma intensidade, seja com os cantos animados, seja nos cantos mais serenos [Negrito nosso] (Líder e fundadora da CRS).

É possível ver na fala acima citada como os elementos subjetivos são relevantes para marcar essa distância entre o clero hierárquico e as CVA. Embora a entrevistada mencione que não é a animação e descontração com os ritos e símbolos (cantar em voz alta, levantar os braços, tocar nos que estão próximos, dançar ao som dos cânticos, bater palmas, fechar os olhos, entre outras manifestações) que marca essa diferença, chamando a atenção para a intensidade da fé e da certeza de que o Espírito Santo está derramando naquele momento sinais indicativos da verdade, a própria enunciação da lista diz muito da distância entre as concepções colocadas em presença tensa no campo eclesial católico.

Nossas observações de grupos de oração carismáticos e os da CRS permitem que afirmemos uma diferença de grau no que se refere à expressão da espontaneidade nas manifestações públicas da religiosidade. Nos grupos de oração da CRS, há uma maior cautela e vigilância com relação à performance simbólica dos ritos, mesmo havendo espontaneidade e

subjetividade, do que nos grupos de oração da RCC, nos quais os participantes fazem questão de mostrar sua alegria e animação. Talvez isso ocorra devido ao tamanho e estilo da CRS, que possibilitam um controle mais efetivo de todos.

Quando pergunto ao Bispo de Campina Grande sobre a diferença entre a liturgia tradicional católica e a liturgia efetuada nas CVA, ele relata que a liturgia é a mesma, porém, há um *acréscimo* no modo de rezar, falar em *línguas* e evocar o Espírito Santo. Dom Jaime deixa claro que não concorda com a oração em línguas estranhas, pois diz que o próprio São Paulo disse que, “se é pra falar em línguas, fale numa língua que todos entendam”⁷⁰. Para ele, essas são as pendências mais acentuadas. Nossa hipótese interpretativa desse discurso é a de que os elementos citados são os mais preocupantes para a hierarquia da igreja porque o recebimento dos carismas e a subjetividade exaltada através do Espírito Santo, pode representar uma *socialização do carisma*, colocando em risco o monopólio da gestão dos bens de salvação colocado tradicionalmente nas mãos dos padres.

A aceitação das CVA pelo clero institucional acontece em graus diferentes, alternando-se entre a rejeição total, a aceitação condicional, justificada pela precaução com a novidade que elas representam para a igreja e a aceitação total, justificada pela concepção delas como um *dom de Deus para a igreja* e pela crença de que realmente elas sejam um *sinal profético para a igreja*, muito embora considere-se que devam passar pelo exame de clericalização para ser mantido domínio e controle hierárquico sobre elas.

Outra divergência entre as CVA e o tradicionalismo da igreja é com relação a prática dos sacramentos. Nas missas e eventos realizados na comunidade Remidos no Senhor, das quais participei, pude perceber que a adoração ao santíssimo toma novas proporções. Isso se fez visível no momento de preparação para receber o corpo e sangue de Cristo, ou melhor, na ocasião em que o padre passa no meio do salão com o ostensório levantado, pedindo que as pessoas olhassem e fizessem a sua reflexão. Muitos dos fiéis ficam incontinentes de subjetividade e alegria extrapolada. Os fiéis, por sua vez mostram fotos e vários outros objetos para serem *abençoados* com a passagem do padre a dar voltas pelo salão. Naquele momento de adoração e encantamento, o que mais interessa aos fiéis é a figura simbolizada no ostensório, do Deus vivo. No andamento do ritual simbólico o padre é apenas um mediador, sua figura quase que desaparece. Isso é preocupante para o clero. O Bispo que entrevistei disse que quando celebrava em uma comunidade carismática na cidade de Natal-RN, a sua figura era um pouco esquecida, ele era apenas o celebrante, mas o pastor dos fiéis

⁷⁰ A CNBB adverte parcimônia e contenção no dom de línguas, na evocação do Espírito Santo e no uso do carisma da cura (CNBB, 1994a).

era o líder da comunidade, os fiéis criam mais nas palavras carregadas de subjetividade e espontaneidade do seu líder do que na previsibilidade do sermão do Bispo.

Com relação à construção da aceitabilidade das CVA em geral e da CRS especificamente por parte do clero católico, destacamos principalmente a ênfase na ética-moral religiosa e na disposição missionária cultivada nessas novas comunidades. Com relação aos valores ético-morais, os comunitários seguem um modelo de ascetismo intramundano nos moldes dos evangélicos radicais. Eles têm uma vida mais ascética, sem desejos materiais e sem vícios, conservadora no que se refere à sexualidade, à monogamia e à fidelidade religiosa. Eles costumam discutir sobre o que é a verdade, o certo e o errado, o pecado, adotando um discurso e um conjunto de práticas definidas em relação à *busca da santidade*, significando submeter-se às regras da igreja e às suas proibições, tais como o sexo antes do casamento, o divórcio, o homossexualismo, o uso de contraceptivos, as pesquisas com células tronco.

Um elemento central no discurso dos participantes da CRS é o amor a Deus e ao próximo, o que é interpretado como um traço profético da posição que eles ocupam no campo eclesial católico atual. Como que declarando a centralidade dos mandamentos em que Jesus Cristo resumiu a lei judaica, a vivência desse amor a Deus e ao próximo conduz para a vida que agrada à divindade, baseando-se no retorno radical ao evangelho. Esse discurso é feito tendo como interlocutor principal o modelo hegemônico de catolicismo, que teria se perdido em outros modelos humanos, institucionais de religiosidade, os quais trairiam o espírito da proposta cristã. Vejamos como uma entrevistada da CRS fala sobre isso:

O importante é que todos vivam o evangelho, agora se o evangelho não for vivido, aí sim, agente vai ter que bater de frente com alguns setores e dizer, não!! Pode viver como for, seja o seu dom, mas precisa ta enraizado na vivência de cristo, no amor fraterno, na caridade. A igreja tem muitos setores que vai minando a caridade fraterna, o amor fraterno, o amor ao próximo. É preciso estar imbuído desse amor de Deus, desse amor ao evangelho. Então na vida cotidiana o que aproxima aí é o desejo de tornar acesa a igreja, ninguém precisa ser como as Comunidades Novas, nem como a Comunidade Remidos, ninguém precisa viver como nos vivemos, só quem é chamado, agora quem é chamado agente faz questão que venha viver, né (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

3.3.2 Comunidade versus a RCC: aproximação e afastamento

Muitos teóricos falam que as novas comunidades de vida e aliança nasceram da RCC. Isso é verdade no que se refere à construção dos grupos de oração, pois a maioria das

comunidades foi formadas por pessoas que já haviam ou ainda participavam de grupos de oração carismática dentro da igreja católica e porque ambos os movimentos nascem da *renovação do Espírito* no cristianismo e particularmente no catolicismo.

Os próprios participantes da CRS reconhecem essa matriz fundadora, a exemplo do que declarou um dos membros de vida sobre esse tema:

Depois do concílio Vaticano II, houve uma renovação espiritual dentro da igreja católica. Dessa graça dada pela renovação na igreja surgiram as diversas formas de vida, acrescenta-se que essa graça do espírito se repassa de diferentes maneiras e com diferentes dons. A RCC é um movimento dentro da igreja, hoje, nascido da graça da renovação do espírito na igreja e as CVA são uma parte dessa graça da renovação do espírito dentro da igreja (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

Cada comunidade possui autonomia em relação à RCC e em relação a outras comunidades, pois são concebidas a partir do carisma recebido. Tanto a RCC quanto as CVA são formas de renovação da igreja, embora ambas se diferenciem na forma de estrutura e governo. A RCC possui o seu governo geral e a sua forma de comunicação com a hierarquia da igreja. As CVA também possuem suas particularidades, cada comunidade possuindo um carisma, que as alimenta e define⁷¹.

As CVA se aproximam da RCC no que se refere às manifestações do Espírito Santo, à vivência, à espiritualidade, a uma forma de vida mais resguardada, mais ascética. Na fala da líder, aparece o reconhecimento dessa herança comum:

Temos muito em comum (a RCC e a CVA) na espiritualidade, porque agente diz assim, a espiritualidade mais pentecostal, mais espontâneas, do louvor espontâneo, da oração que não é decorada, que não é lida, ela flui. O louvor, o uso dos carismas, que é o que aparece, tanto nos eventos das comunidades, como nos eventos da renovação. É Porque que aparece, comumente? Por isso que eu já te falei, nós viemos do mesmo veio, esse veio carismático, veio mais espontâneo (Líder e fundadora da CRS).

Podemos notar que eles têm uma linguagem muito parecida, muito próxima, diferenciando-se pelo carisma que cada CVA recebe, que vai moldar a linha de ação e funcionar como fonte de organização e de inspiração espiritual, como vemos no trecho da entrevista com uma líder da CRS:

⁷¹ Sugerimos que podemos ver nessa distribuição de carismas entre comunidades (bem como entre membros das mesmas) uma divisão social do trabalho religioso a ser executado no campo eclesialístico católico (e internamente às comunidades), bem como a formação de um subcampo católico, com as características apresentadas por Bourdieu (2005).

Se aproxima na vivência. A nossa vivência traz esses traços da RCC. A forma de rezar, tudo isso. Só que quando se descobre que a comunidade tem um dom particular, ela vai trilhar aí um caminho para descobrir essa espiritualidade. (...) Então, nas comunidades de Vida e Aliança, vivemos uma espiritualidade que foi iniciada na RCC, mas que hoje, bebe da sua própria fonte, que é o carisma. Não deixa de ser traço da RCC, mas hoje, se abastece não do movimento RCC, mas do carisma fundante que veio de forma específica para ser comunidade (Líder e fundadora da CRS).

Quando se trata da distância entre a RCC e as CVA podemos compreender que se afastam apenas no modo de estrutura e hierarquias com a igreja, pois cada uma possui sua forma de governo e de relacionamento com igreja.

Então, nos não estamos, nem distantes, nem próximos demais, no que se refere à estrutura. Quando se fala de hierarquia, são duas instâncias de movimentos diferentes dentro da igreja, mas quando se fala de espiritualidade, ambas vieram da renovação do espírito na igreja (Líder e fundadora da CRS).

Podemos compreender que há uma enorme semelhança entre RCC e CVA, mas que hoje cada movimento tem suas particularidades e sua comunicação com o clero, embora sejam católica renovadas. Existe um órgão na igreja que regula a RCC e outro que regula as comunidades novas.

3.3.3 Tensão e pertencimento: a relação com a posição do sacerdote

Ao mesmo tempo em que os comunitários leigos de vida e aliança questionam o poder institucional da igreja por permitir a vida consagrada e o pertencimento institucional apenas para os consagrados em congregações que estão inseridas no cânon (sacerdotes, monges, padres, freis e freiras), eles como simples leigos reforçam o pertencimento à instituição revigorando a liturgia, os sacramentos, o cumprimento às regras de conduta, a vida ascética e o compromisso com a evangelização.

Nessa seção pretendo focalizar a configuração ambivalente da comunidade Remidos no Senhor com relação à posição sacerdote. Nesse momento interpreto a comunidade como sendo portadora de aspectos institucionais e desinstitucionais, pois engloba ao mesmo tempo experiências de perfil questionador, como a crítica à não aceitação de leigos na hierarquia e também por apresentar experiências de caráter místico, subjetivo e espontâneos revelado através dos dons carismáticos, sobre os quais vou me deter posteriormente; e experiências que

reforçam a doutrina da igreja, como a apologia dos atos litúrgicos, dos dogmas católicos e das regras ético-morais em geral e o compromisso com a evangelização.

Podemos afirmar que as maiores tensões entre hierarquia e as CVA em geral e a CRS em particular está, em primeiro lugar, na não aceitação por parte da igreja dos leigos como integrantes da hierarquia maior e em segundo lugar na visibilidade dos dons carismáticos entre os membros daquelas.

Na CRS, os carismas mais exaltados são os relativos à atuação místico-mágica do **Espírito Santo** na vida dos comunitários. Eles rezam e *chamam* o Espírito Santo para resolver problemas; enfatizando também a força da **providência divina**; realçam a *profecia* e a *cura das almas*; ressaltam ainda a experimentação de **fenômenos extraordinários** (visões, aparições e profecia), conclamando à decisão de *entregar a vida* nas mãos do Espírito Santo como base para o acesso às experiências místicas ligadas à *efusão do espírito santo*.

A ligação institucional com a igreja católica e a legitimação da sua hierarquia é afirmada pelo convite a padres e bispos para a realização de missas e outras celebrações na comunidade. Nessas celebrações é enfatizada a volta de uma liturgia baseada no conhecimento, são praticados e reafirmados os sacramentos da eucaristia. Na vida dos comunitários consagrados há todo um comprometimento com um conjunto rigoroso de regras de conduta.

Os membros da Comunidade Remidos também pregam a fidelidade doutrinária plena à igreja. Eles são vistos como exclusivistas, pois defendem a adesão exclusiva dos fiéis à religiosidade e instituição católicas, comunicando ao mundo que não participam de outras formas de religiosidade.

3.3.4 Os dilemas da autonomia relativa

Machado e Mariz (1998) ponderam em seus estudos sobre a RCC, que estes já se empenhavam desde as suas origens em manter uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica através da experiência pessoal com o Deus, porém não se desvincula dos dogmas da igreja, afirmando continuamente seu pertencimento a estrutura eclesial.

Também analisando a RCC, Sousa (2004) percebe uma autonomia sutil a RCC em relação à instituição católica. Segundo o autor, a força dos líderes carismáticos está contida nos dons e poderes que lhe foram atribuídos por Deus. “Os líderes da RCC dificilmente assumem uma posição claramente contrária à hierarquia, exatamente pela necessidade de

legitimação do movimento. Porém, afirmam sua identidade carismática através de estratégias sutis e algumas burlas” (SOUSA, 2004: 126).

Assim como em relação à RCC, podemos encontrar tensões entre o poder institucional católico e a CRS, ligadas aos anseios de perda do monopólio da gestão dos bens da salvação exercido pelos padres, bem como pelas práticas mágico-místicas presentes nas reuniões dos grupos de oração nas CVA em geral e na CRS em particular.

De acordo com os dados que obtive nas observações e entrevistas realizadas, percebo o delineamento de uma posição híbrida ocupadas pelas CVA como um todo e mais especificamente na CRS, que, enquanto movimento religioso, tem como característica uma certa ambigüidade: nem está totalmente afirmando a linha das fronteiras institucionais e de seus figurinos canônicos, e nem inteiramente fora dessa fronteira. Ao mesmo tempo em que engloba características tradicionais permite uma abertura para a manifestação socializada dos carismas e também para a denominada socialização emocional (cf. HÉRVIEU-LÉGER, 1997).

3.3.5 Equilíbrio frágil: a relação com a posição do profeta

De acordo com Weber (1991) a glorificação da virtude profética torna o líder carismático uma pessoa revolucionária, propondo novos estilos de vida e ampliando perspectivas sociais. ao mesmo tempo em que ele se torna um exemplo de vida para os outros. Tudo o que um líder mais almeja é viabilizar sua missão. Para isso, procura traspasar para o coletivo suas aspirações e jeito de viver, abandonando o comportamento econômico e procurando viver o mais simples possível.

No caso da CRS, observa-se essa prática de questionar a instituição e sugerir uma vida mais radical, mais ascética, de efervescência e manifestação do sagrado, de evangelização. Estudiosos já detectaram práticas semelhantes na RCC, porém com menos ênfase e com menos radicalidade no que se refere ao nível individual. Na CRS, o dom da profecia é concebido como mandado por Deus e recebido pela líder da comunidade. Ela é definida como fundadora e responsável pelo carisma da comunidade, tendo, a partir de então, o dever de comunicar esse dom a outras pessoas com o intuito de proliferar a missão recebida.

Gostaria de acrescentar que o profeta não é um homem extraordinário, como falava Weber, mas sim um homem de situações extraordinárias, como afirmava Bourdieu. O profeta segundo Bourdieu é capaz de incorporar condições para mobilizar os grupos e as comunidades de leigos que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem. No caso

da CRS. os que ali se amontoam são chamados, através da evangelização e da inculcação por parte da líder da comunidade, a mostrar uma *novidade radical de vida*. Os que se tornam membros, procuram vivenciar o carisma e o propósito sugerido pela líder.

O discurso da CRS ganha tons de profético em relação à sociedade envolvente, pelo fato de rejeitar os objetivos e sonhos da cultura de consumo. A transformação na vida dos membros da CRS se referem à adoção de um estilo de vida mais simples, como se estivessem vivendo fora do mundo, mesmo estando inserida nele. Os membros da CRS procuram viver simplesmente, comer simplesmente e não ter ostentações. Vivem em casa comunitárias e dividem todas as despesas. Trabalham em comunidade para potencializar seu próprio sustento.

A mensagem da CRS também assume nuances proféticas nas propostas que fazem relativas à uma reforma da vida eclesial. inovando ou trazendo de outros tempos modos de vida, de convivência e de evangelização, esta última tendo como alvo não os de fora da Igreja, mas os de dentro dela.

Como em outras profecias que emergiram no campo eclesial católico, a CRS propõe uma volta ao *cristianismo primitivo*. Os participantes dela são chamados a voltar à vida dos primeiros apóstolos, seguindo os passos do evangelho em seu estado inicial. É o que vemos num trecho da entrevista com um dos membros da CRS que reproduzimos abaixo:

O que eu digo que eu gostaria de ver na igreja católica em relação a vida cotidiana dos fiéis, era isso, a vivência original, aquilo que foi pensado por cristo no evangelho, essa vivência autêntica. Construir vida nova é o nosso impulso missionário. Então aonde a gente for, temos a missão de evangelizar (Assistente de formação e membro de vida consagrada da CRS).

3.3.5 O charme do mistério: a relação com a posição do mago

Além de falar a partir da posição *sacerdote*, afirmando dogmas, sacramentos, ritos, e a ética da Igreja Católica; da posição *profeta*, ao disseminar uma proposta de reforma do catolicismo na direção de uma volta ao modelo *traído* do cristianismo primitivo, a CRS também se aproxima da posição *magico*.

É muito evidente o caráter mágico-místico da CRS. Os membros da comunidade estão sempre ressaltando elementos subjetivos/mágico-místicos e a espontaneidade e emotividade dos grupos de oração e da vida cotidiana comunitária. Os elementos místicos mais enfatizados são a efusão do Espírito Santo e com ele o recebimento de vários dons espirituais tais como o dom de línguas, de profecia, de cura, discernimento, a comunicação com o Deus-Espírito que

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei mostrar ao longo dessa dissertação o significado posicional das Comunidades de Vida e Aliança na atual configuração do catolicismo brasileiro, tomando como objeto empírico a Comunidade Remidos no Senhor, cuja sede se localiza na cidade de Campina Grande, Paraíba. Essas novas comunidades consistem em grupos de fiéis católicos que optam por morar juntos e vivenciar cotidianamente um conjunto de práticas religiosas relativas ao carisma recebido, atuando como missionários leigos dentro do catolicismo. Pudemos constatar que a CRS ocupa, assim como outras CVA, uma posição híbrida na atual configuração do catolicismo, apresentando elementos dos três tipos ideais weberianos, concernentes ao campo religioso. A partir da inspiração bourdieusiana, pudemos refletir a situação particular estudada em termos das relações de poder simbólico que determinam a economia da produção de bens simbólicos dentro do subcampo do catolicismo nacional e local.

A CRS e várias outras CVA têm como matriz dentro do campo religioso citado a RCC, que representou a *retomada do espírito* no catolicismo brasileiro. O caráter híbrido dessas novas instituições, em termos típico-ideais weberianos, é demonstrado pelo fato de apresentarem características relacionadas, ao mesmo tempo, à defesa da institucionalidade (posição *sacerdote*), quando reforçam o seu pertencimento à igreja católica e à reprodução de sua doutrina através do exercício dos ritos e o reforço dos seus símbolos, da liturgia e dos sacramentos; à crítica do modelo hegemônico de catolicidade (posição *profeta*), propondo a volta a princípios do cristianismo primitivo - uma vida mais ascética e voltada a exercer a santidade através do cumprimento de regras ético morais e de uma maior efervescência para a evangelização; à tendência à exacerbação mística (posição *magô*) e do extra-ordinário dos milagres, das curas, quando evocam em seus encontros as manifestações do Espírito Santo através dos dons carismáticos (cura, profecia, ciência, discernimento, aconselhamento) e também quando *entregam suas vidas nas mão de Deus*, esperando nele intervenções de certo modo mágicas para a resolução de seus problemas, através da sua *providência*.

As CVA possuem como principal proposta a formação contínua de seus membros e a evangelização. Eles procuram, ao máximo, mostrar para esses novos adeptos que a igreja precisa de pessoas empenhadas para a conquista de novos fiéis, pois o mercado de bens simbólicos está cada vez mais competitivo e os modelos de religiosidades estão desenvolvendo novos produtos e símbolos para a conquista do público religioso.

Através da pesquisa etnográfica e das leituras da bibliografia especializada sobre a temática, constatamos as táticas de legitimação institucional, tais como o convite a padres para celebrar missas na CRS; a defesa de um conjunto de preceitos éticos alinhados com a orientação do Vaticano (tais como a condenação ao divórcio, ao sexo antes do casamento, ao uso de contraceptivos, ao homossexualismo). Junto a toda essa defesa da tradição e da instituição acontece paralelamente a movimentos de ressignificação de modelos, da qual é emblemática a relação com o Espírito Santo e seus desdobramentos litúrgicos, só para citar um exemplo.

Na CRS observamos a centralidade da *retomada do espírito*, traduzida nos encontros da comunidade, na oração em línguas (estranhas), na efusão no Espírito, a qual produz para alguns membros o *poder de discernir a palavra* e a *cura*, a sensibilidade corporal para *sentir a presença de Deus e do Espírito Santo*. Além da ambigüidade posicional das CVA encontrada, vale destacar o que denominamos de *socialização do carisma* entre as CVA e entre os membros, dentro de cada uma delas, que pode explicar em certa medida as tensões dessas com a hierarquia católica, já que isso representa mais um sinal de hibridismo nesse campo, ao agregar à posição dos leigos o consumo e a produção de bens religiosos

Assim, nossa hipótese interpretativa em relação às CVA, segundo a qual nesse fenômeno acontecem de forma dialética processos de ressignificação dos elementos tradicionais da doutrina da igreja, e de questionamento profético se confirmou na análise do caso da CRS, já que na sua atuação e características constitutivas encontramos dinâmicas nas duas direção indicadas.

A CRS, ao mesmo tempo, valoriza o catolicismo tradicional e se submete à ortodoxia católica, questionando também a ordem vigente no campo católico, ao propor o primado do carisma e dos dons do Espírito Santo. Enfim, para o nascimento e desenvolvimento das comunidades de vida e aliança, o processo de ressignificar elementos institucionais, assim como o subjetivismo e espontaneísmo, parecem imprescindíveis.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. R. **Milagre político: catolicismo da libertação**. 2006. 341f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- ARON, R. Max Weber. In: **As etapas do pensamento sociológico**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 461-540.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Revista Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, 2000. p. 9-24.
- BERGER, P. e LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOUDON, R. e BOURRICAUD, R. Comunidade. In: **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 1996, p. 72-77.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. Sobre o poder simbólico. In: **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 7-16.
- CARRANZA, B. **Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências**. Aparecida. São Paulo: Santuário, 2000.
- _____. **Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição**. 2005. 575f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- CARVALHO, J. J. O Encontro de Velhas e Novas Religiões. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. **Série antropologia 131**. Brasília, 1992. p. 1- 23.
- COHEN, M. Les renouveaux catholique et juif en France. In: CHAMPION, F e HERVIEU-LÉGER, D. **De l'émotion en religion; renouveaux et traditions**. Paris: Centurion, 1990, p. 123-169.
- _____. La regulation catholique dès pratiques pentecôtistes au sein du Renouveau Charismatique Français. In: BERTIN, G. e ROSSEAU, M. C. **Pentêcote: de l' intime au social**. Nantes: Siloë-Université Catholique de l'Ouest, 1997. p. 131-150.
- COHN, G. **Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CNBB. Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. São Paulo: Paulinas 1994a (Documento da CNBB 53).
- CSORDAS, T. **The Sacred Self: cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkeley: University of Califórnia Press, 1994.
- _____. **Language, Charisma, and Creativity: the ritual life of a religious movement**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- DA. **Documento de Aparecida**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

DILTHEY, W. Introdução a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. **Revista de Occidente**, Madri, 1956.

_____. **Gesammelte Schriften**. 4. ed. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

ECO REDES. A comunidade alternativa. **Revista trimestral de Práticas Comunitárias e Sustentáveis**, n. 1, 2002. Disponível em: <<http://www.abra144.com.br/ecoredes/numero1/comunidades.htm>>. Acesso em: 16 de jan. 2008.

FINKE, R. e STARK, R. **The churching of America – 1776-1990: Winners and losers in our religion economy**. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press, 1992.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. ANTONIAZI, A. et al., **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª edição. Petrópolis: vozes, 1996, pp 67-131.

GIDDENS, A. **A vida em uma sociedade pós-tradicional**. In: BECK, U. et al. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GUERRA, L. D. **Movimento carismático na Igreja: Uma estratégia de concorrência da mensagem católica no mercado de Trocas Simbólico – Religiosas?** In: XIMENES, Tereza (Org.). *Novos paradigmas e realidade brasileira*. Belém: NAEA, 1993.

_____. **Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião**. João Pessoa: Editora Idéia, 2003.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religion pour mémoire**. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

_____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião. **Revista Religião & Sociedade**, v. 18, n. 1, 1997, p. 31-47.

MACHADO, M. D. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados/ Anpocs, 1996.

MACHADO, M. D. e MARIZ, C. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. In: **Comunicações do ISER**, n. 45, 1994.

MAIA, K. F. **Transformações recentes nas identidades religiosas no campo dos católicos e no campo dos evangélicos**. 2005. 106f. Monografia. (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2005.

MAINWARING, S. **Igreja católica e a política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo. Brasiliense, 1989.

MANSFIELD, P. **Como um novo pentecostes**. Rio de Janeiro: Louva-Deus, 1995.

MARIANO, R. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. **Revista Civitas**, v. 3, n. 1, 2003, p. 111-125.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados** 18 (52), 2004, p. 121-138.

MARIZ, C. L. “Comunidades de Vida no Espírito Santo”: um novo modelo de família? In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 07., 2004. Coimbra. **Anais...** Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004.

_____. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da igreja? **Revista Civitas**, v. 3, n. 1, 2003a, p. 169-186.

_____. A sociologia da religião de Marx Weber. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003b, p. 67-93.

_____. "A Juventude e Religião: reflexões a partir de dados sobre as Comunidades de Vida no Espírito Santo". **Revista Tempo Social**. v. 17, n. 2, 2005. p. 253-273.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MENGER, K. **Problems of economics and sociology**. Cidade: s/e, 1963.

MIRANDA, J. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso no político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

OLIVEIRA, E. M. **O novo canto da Canção Nova**. 2003. 202f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

_____. "O mergulho no espírito de Deus": interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova). **Revista Religião & Sociedade**, v. 24, n. 1, 2004. p. 85-112.

ORO, A. P. A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53, 2003, p. 53-69.

ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 08 out. 2007.

PORTELLA, R. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. **Revista de Estudos de Religião**, São Paulo: n. 2, 2006, p. 71-87.

PRANDI, R. **Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1997.

RIBEIRO OLIVEIRA, P. A. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 177-197.

RICKERT, H. **Introducción a los problemas de la filosofía de la história**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1961.

RINGER, F. K. **A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais**. São Paulo: EDUSP, 1997.

SAINT-PIERRE, H. L. **Max Weber: entre a paixão e a razão**. 3. ed. Campinas: EDUNICAMP, 2004.

SILVEIRA, E. S. **Tradição e modernidade na renovação carismática católica: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem**. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2000.

SOUSA, R. J. **Carisma e instituição: relações de poder na renovação carismática católica do Brasil**. 2004. 235f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004.

STARK, R. e IANNACCONE, L. R. Sociology of religion. In: BORGATTA, E. F. e BORGATTA, M. L. (Eds.). **Encyclopedia of sociology**. New York: Macmillan, 1992, p. 2029-2037.

THOMAS, J. B. Comunidade. In: OUTHWAITE, W. e BOTTOMORE, T. (Eds.). **Dicionário do pensamento do social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 115-117.

WEBER, M. Introdução: o homem e sua obra. In: GERTH, H.H. e MILLS, C. W. (Org.). **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. p. 15-94.

_____. **Economia e Sociedade**. 4. ed. v. 1. Brasília: EDUnB, 1991.

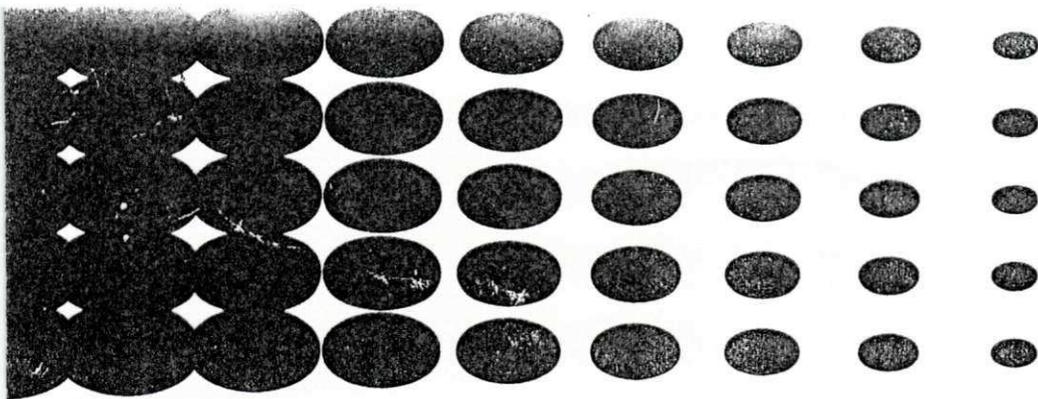
_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 2001a.

_____. **Metodologia das ciências sociais**. 4. ed. v 1. São Paulo: Cortez, 2001b. p. 107-154.

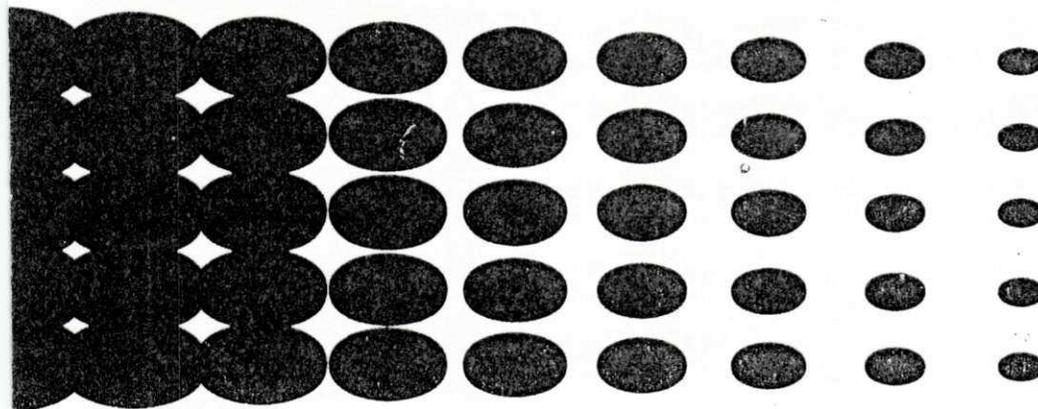
_____. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: Cohn, G. (Org.) **Weber**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2005, p. 79-127.

WINDELBAND, W. Geschichte und naturwissenschaft. In: GADAMER, H. G. (org) **Philosophisches Lesebuch**. Frankfurt: Fischer Verlag, 1970, p. 34-219.

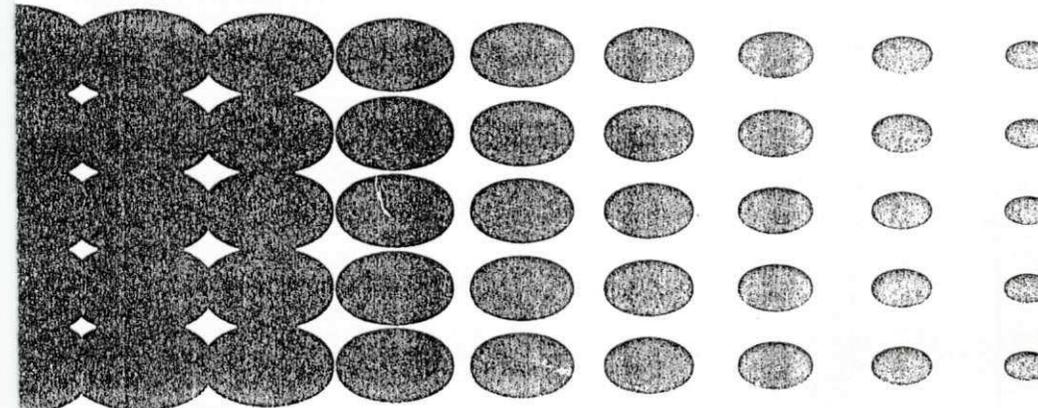
ANEXOS



REMIDOS



2005



que é a verdade?

02 A 05 DE FEVEREIRO NO REMIDOS CENTRO DE CULTURA DA VIDA
Rua: Vila Nova da Rainha, 169 Centro - Campina Grande-PB
Informações e Inscrições: (83) 3322.5403
E-mail: remidos@uol.com.br - site: www.remidosnosenhora.com.br



Pe. Gleuson



Dom Jerônimo



João Valter



Ronaldo



Alessandra



Pe. Assis



Tempo de Recomeçar

Gráfica Andyara 3431.2257 / 3431.3257 - Pombal-PB

UFCG/BIBLIOTECA

SIMPÓSIO REMIDOS DE UNIVERSITÁRIOS 2008

A INTELIGÊNCIA DA FÉ - CRESCER EM CONHECIMENTO



DISCUSSÕES

- FÉ E CIÊNCIA
- CIÊNCIA E VIDA
- RELIGIÃO E SOCIEDADE DE CONSUMO
- FÉ, CIÊNCIA E CRESCIMENTO HUMANO
- CONHECIMENTO MARAVILHOSO ASSIM ME ULTRAPASSA

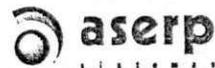
CONFERENCISTA PRINCIPAL
PROF. JESUS HORTAL - REITOR DA PUC-RJ

INSCRIÇÃO
R\$ 10,00*

*PREÇO PARA ESTUDANTES
(INTEIRA R\$20,00)

COM DIREITO A CERTIFICADO

PATROCINADORES



Rua Vila Nova da Rainha, 169 - Centro - Campina Grande - PB
Informações: (83) 3322.5403 | www.remidosnoseñhor.com.br



17 E 18 DE MAIO

LOCAL: REMIDOS CENTRO DE CULTURA DA VIDA

APRESENTAÇÃO

O Simpósio Remidos de Universitários 2008 traz o tema "A inteligência da fé - Crescer em conhecimento", buscando promover a aproximação entre religião e ciência, abrindo diálogo com o mundo acadêmico. O Simpósio tem o público acadêmico em geral (professores, estudantes, pesquisadores, administradores) como principal alvo de suas atividades.

PROGRAMAÇÃO

17 SÁBADO

MANHÃ

09:00h – Abertura
09:30h – Primeira conferência: Fé e ciência (Prof. Jesús Hortal - Reitor da PUC-RJ)
10:30h – Intervalo
11:00h – Debate

TARDE

15:00h – Segunda conferência: Ciência e vida (Prof. Jesús Hortal - Reitor da PUC-RJ)
16:00h – Debate
16:00h – Intervalo
17:00h – Mesa: Religião e sociedade de consumo (Ronaldo José de Sousa - FACCG)

18 DOMINGO

MANHÃ

09:30h – Terceira conferência: Fé, ciência e crescimento humano (Prof. Jesús Hortal - Reitor da PUC-RJ)
10:30h – Debate
11:00h – Intervalo
11:30h – Palestra: Conhecimento maravilhoso assim me ultrapassa (Ronaldo José de Sousa - FACCG)

*Programação sujeita a alterações

FICHA DE INSCRIÇÃO

- A ficha de inscrição deverá ser entregue na Comunidade Remidos no Senhor até o dia 16 de maio de 2008;
- O estudante deverá comprovar sua condição apresentando documento de identificação estudantil, comprovante de matrícula ou declaração de sua instituição de ensino;
- As vagas são limitadas.

| | | | | | |
|------------------|--|---|--|--|--|
| Nome | | CPF | | Sexo <input type="checkbox"/> M <input type="checkbox"/> F | |
| Nome para crachá | | Número | | Bairro | |
| Endereço | | UF | | E-mail | |
| Cidade | | Instituição | | Metrícula | |
| Curso | | <input type="checkbox"/> Estudante (R\$10,00) | | <input type="checkbox"/> Profissional (R\$20,00) | |

COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO

Nome _____
Instituição _____ Curso _____

Rua Vila Nova da Rainha, 169 - Centro - Campina Grande - PB
Informações: (83) 3322.5403 | www.remidosnashor.com.br

Abertura: Dia 02 de Setembro (Sábado), às 9h.
Local: Auditório do Remidos
1º Conferência: "As razões da fé"
Conferencista: Prof. Dr. João Carlos Almeida

Tarde: Início às 14h
Local: Auditório do Remidos
2º Conferência: "As razões da esperança"
Conferencista: Prof. Dr. João Carlos Almeida

Mesas:

"O papel da ciência e da Tecnologia na sociedade atual"
Prof. Dr. Walman Benício de Castro

"Religião e Universidade: relações e perspectivas"
Prof. Dr. Ronaldo José de Sousa

Data: 03 de Setembro (Domingo), 8:30h
3º Conferência: "As razões da caridade"
Conferencista: Prof. Dr. João Carlos Almeida

Apoio

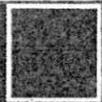


Simpósio Remidos de Universitário

A inteligência da Fé A inteligência da Fé

01 e 02 de Setembro de 2007

Campina Grande - PB



A inteligência da Fé A inteligência da Fé

A inteligência humana tem conduzido o mundo ao progresso científico e figura, desde o advento da modernidade, para a principal via de aquisição do conhecimento. Entretanto, a fé nunca deixou de perpassar as ações dos homens, mesmo nos ambientes em que a racionalidade é o paradigma principal. Um debate aberto e despreconceituoso pode revelar a inteligência da fé, assim como alimentar a crença com premissas outorgadas pela ciência. Fé e razão são os principais elementos deste simpósio. Sem ignorar a tensão existente entre esses dois pólos do pensamento humano, buscar-se-á uma visão de complementaridade, pela qual se reconhece a necessidade da busca de um conhecimento supra-racional, que esconda às questões existenciais e transcendentais da pessoa humana.

Público-alvo

Universitários e Professores de todas as áreas do conhecimento

Conferencistas

Convidado Especial



Prof. Dr. João Carlos Almeida

Bacharel em Estudos Sociais pela Fundação Educacional Brusque (FEBE). Pós-graduação em Psicopedagogia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (Viamão-RS). Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestrado em Teologia Sistemática pelo Instituto Santo Inácio (Belo Horizonte-MG), Doutor em Teologia Sistemática pelo Centro Universitário Assunção (São Paulo-SP). Doutorando em Educação pela USP. Diretor Geral da Faculdade Dehoniana. Recebeu recentemente mais um título de Doutorado pela Faculdade Gregoriana de Roma. Escritor, Músico, atua nas mais diversas Meios de Comunicação Social. Pesquisador e autor de livros.

Prof. Dr. Walman Benício de Castro

Doutor em Ciência e Engenharia de Materiais
Professor da UFCG.

Prof. Ms. Ronaldo José de Sousa

Historiador, Filósofo e Doutorando em Sociologia pela UFCG.
Professor da FACCG.

Prof. Dr. Flávio Luiz Honorato da Silva

Engenheiro Químico pela UFPB, Doutor e Mestre em Engenharia de Alimentos pela UNICAMP.
Professor da UFCG.

E convidados

Inscrições:

Remidos
Rua Vila Nova da Rainha, 169 - Centro
Campina Grande - PB
remidos@uol.com.br
(83)3322-5403
(83)9914-1116

Valor da Inscrição: R\$ 5,00

Eu e minha casa

Encontro de oração pela Família

17 e 18 de Novembro

Tema:
Família, solo sagrado

Pregadores: Emmir Nogueira
(Comunidade Shalom - Fortaleza)

Pe. Bráulio Ferreira
(Diocese de Palmares - Pernambuco)

Local: Remidos

Rua: Vila Nova da Rainha, 169 - Centro

Campina Grande - PB

Informações: (83)3322-5403/9914-1116
remidos@uol.com.br

Apoio:



Vagas abertas para hospedagem

Entrada franca

Manifestando ao mundo
o prazer que é Deus!
Comunidade Católica Remidos no Senhor



Para Jovens
Sábado 16:00h
Para Crianças (Brinquedoteca)
Sábado 09:00h às 11:00h
Grupo de Oração
Quinta-Feira 19:30h

Grupos de Oração



*Dê um pouco do seu tempo para
Deus, que vê teu coração.*

Reze conosco!

Missas - Segundas-feiras
12:00h (meio-dia)

Novena - N.S do Perpétuo Socorro
Terças-Feiras 12:00h (meio-dia)

Adoração SS.Sacramento
Quintas-Feiras 12:00h (meio-dia)

Aconselhamento
Terça à Sexta A partir 14:00h

Comunidade Católica Remidos no Senhor
Rua Vila Nova da Rainha, 169 - Centro
Campina Grande - PB
(Em frente a Maternidade - ISEA)
Fones: (83)3322-5403/9914-1116
remidos@uol.com.br