



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ADELSON DA COSTA FERNANDO

**NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO: UMA ANÁLISE
SOCIOLOGICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM PARINTINS/AM**

GOIÂNIA – GO

2018



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ADELSON DA COSTA FERNANDO

**NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO: UMA ANÁLISE
SOCIOLOGICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM PARINTINS/AM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como pré-requisito para obtenção do grau de doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira

GOIÂNIA – GO

2018

F363n

Fernando, Adelson da Costa

Nas teias do comunitarismo carismático católico: uma análise sociológica da Comunidade Vida Nova em Parintins/AM/Adelson da Costa Fernando.-- 2018.
221 f.: il.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2018

Inclui referências, f. 194-206

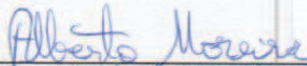
1. Religião e sociologia - Parintins (AM). 2. Catolicismo – Novas Comunidades - Parintins (AM). 3. Catolicismo - Comunidade Carismática. I. Moreira, Alberto da Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 279.127(043)

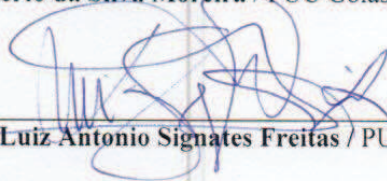
**NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO: UMA
ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM
PARINTINS/AM**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 05 de outubro de 2018.

BANCA EXAMINADORA



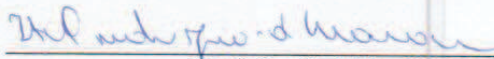
Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Presidente)



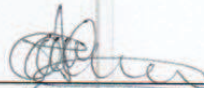
Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas / PUC Goiás



Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás



Prof. Dr. Itelvides José de Moraes / UEG



Profa. Dra. Ângela Teixeira de Moraes / UFG

Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Pedro Fernando Sahium / UEG (Suplente)

CONHECIMENTO

*Alheio às coisas básicas desta vida
Repetindo a fala de outrem, porém convencida,
De que seu cognitivo tem informações
Para debater com os de “conhecimento” as questões.*

*Os nossos conhecimentos hoje, amanhã não serão suficientes,
Temos que nos atualizar todos os dias, pois é bom para a mente,
Quando pensamos que já sabemos tudo, somos piores que antes,
Temos que reconhecer que somos apenas principiantes.*

*O desconhecido que passamos com entusiasmo a conhecer
Revela a ideologia humana que procura nos convencer
Que só mesmo os intelectuais subirão ao pódio
Esta afirmativa deixa os indolentes com ódio.*

*Quando não buscamos conhecer o desconhecido
Morremos como um lepidóptero dentro de um vidro,
Vivemos no mundo da velocidade eletrônica e individual
Ou buscamos conhecer e ser conhecido, ou seremos simplesmente um mortal!*

(Francisco Cavalcante, in: “**A voz de um poeta**”, 2017, p. 68).

Dedico esta pesquisa a Antônio Fernando, meu pai, *in memoriam*,
À minha mãe Tereza da Costa Fernando, *in memoriam*,
À Suely Fernando de Freitas e Francisco Cavalcante,
todo o meu respeito,
e à Sofia Fernando, minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

Registro, com a memória do coração e da razão, respeito e gratidão aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC/GO pelas enormes contribuições socializadas em decorrência de nossa formação acadêmica e na certificação de nosso doutoramento, especialmente aos professores Dr. Paulo Passos, Dra. Carolina Lemos, Dr. Joel Ferreira, Dr. Clóvis Ecco, Dr. Gilberto Garcia, Dr. Eduardo Quadros, Dr. Valmor da Silva, Dra. Irene Dias e Dr. Luiz Signates.

Ao professor Dr. Alberto da Silva Moreira, pela abertura do diálogo e compartilhamento de saberes, por facilitar o nosso trânsito pelo campo das Ciências da Religião, pela competência intelectual e por ter me conduzido e inspirado, na condição de orientador, nos labirintos tão complexos da construção da estrutura deste trabalho.

À banca examinadora pelas contribuições de extraordinária significância e pertinência no sentido da validação desta tese. Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas (PUC Goiás), Prof. Dr. Clóvis Ecco (PUC Goiás), Prof. Dr. Itelvides José de Moraes (UEG) e Prof^a. Dra. Ângela Teixeira de Moraes (UFG).

Agradeço a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) pelo investimento financeiro na realização deste projeto.

Pela convivência intensa e prazerosa, agradeço a todos os “instruçados” da turma PUC/GO 2014 que fizeram parte da nossa sociabilidade acadêmica, do convívio intelectual, e nos deram sentido e apoio indispensável pela ocasião de nossa passagem por Goiânia. Em especial à Deusilene Leão pelo relevo que sempre foi nesta trajetória. Agradeço profundamente pela sensibilidade, pelo acolhimento fraterno, pela polidez rara e pelas discussões extremamente significativas que realizamos.

Ao Danilo Guerra pelo apoio distintivo e pelas intelecções que compartilhamos no âmbito do PPGCR/PUC-GO. Sua dedicação científica, sua motivação, seu envolvimento com o estudo do fenômeno religioso foi contagiante.

À prof. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (PPGSCA/UFAM), eterna orientadora, sempre disposta a nos conduzir, de forma elegante, pelo labirinto complexo da busca pela originalidade científica. Exemplo de responsabilidade acadêmica e circunspeção intelectual, sob seus cuidados traduziu, com personalidade, o “problema” e o fio condutor desta pesquisa em vista da tese.

Ao prof. Dr. Allan Soljenitsin Rodrigues, diretor da Faculdade de Informação e Comunicação – FIC/UFAM, sou grato pelo suporte, pela guarida, pela motivação, pela parceria institucional e auxílios frequentes.

Gratidão e amor sintetizam meu sentimento à minha família. Com o coração enlutado pela minha mãe, agradeço profundamente à Suely pela disposição em me ajudar sempre, de “estar ao lado” (apesar da distância física e geográfica), pelas palavras sempre oportunas. Sinto-me sempre acolhido e seguro. À Sofia, a “vizinha-irmã”, meu total respeito. Reconheço suas contribuições e apoio. Somou e muito.

Agradeço ao Francisco Cavalcante, nosso poeta amazônico; sou muito grato pelos cuidados pastorais, pelos vínculos de amizade e respeito.

Gratidão aos membros da Comunidade Católica Vida Nova pela disposição, acolhimento e pelo convívio fraterno.

Não poderia deixar de registrar minha imensa admiração pelo trabalho humanizado, pelo apoio e atenção sempre recebida pela equipe que compõe a Secretaria da Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Escola de Formação de Professores e Humanidades (EFPH/PUC-GO), na pessoa de Giovanne Bastos. Vocês são fundamentais em nossa trajetória.

“Quanto mais frustrante é a sociedade, mais ela promove as condições necessárias para uma reoxigenação da vida” (Lipovetsky, 2007, p. 74)

“Em matéria religiosa, como tudo o mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades, fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Tais comunidades substituem, no campo da afetividade e da comunicação, aquelas “comunidades naturais” nas quais se tinha, outrora, um imaginário em comum” (HERVIEU-LÉGER. 2008, p. 51).

“As religiões e comunidades religiosas contribuem para a reposição da confiança num contexto social complexo e tardo-capitalista. Esta função torna-se extremamente frágil num cenário progressivo de estetização do trabalho simbólico-religioso, pois as situações de decepção (...) tendem a se acumular” (ALBERTO MOREIRA, 2014, p. 314).

RESUMO

FERNANDO, Adelson da Costa. **NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO: UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM PARINTINS/AM.** Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/GO, 2018.

Há uma mudança significativa no campo religioso brasileiro que assinala uma dinâmica no catolicismo e uma crescente pluralização religiosa. Neste campo religioso vislumbram-se fenômenos como o da desregulação institucional e um reavivamento do catolicismo proporcionado pela Renovação Carismática Católica (RCC) e pela formação de Novas Comunidades Católicas (NCC). As Novas Comunidades representam uma consolidação do pentecostalismo católico ao constituírem um novo estilo de vida, um novo *ethos* na diversidade e pluralidade do universo religioso. Muitas são as formas comunitárias que se expandem na modernidade contemporânea e a Comunidade Católica Vida Nova é uma dentre as propostas de comunitarismo e de vivência carismática que temos experimentado e que apresenta atributos muito distintos dos construtos do passado. Desta forma, este estudo apresenta uma análise sociológica sobre a Comunidade Católica de Aliança Vida Nova, com atuação na cidade de Parintins/Amazonas e pretendeu, objetivamente, compreender a tecitura do comunitarismo carismático católico, o qual, dentre os processos plurais do catolicismo, individualiza e distingue a referida comunidade; também se estudou os motivos que levam à sua adesão e os processos de empoderamento dos indivíduos para o enfrentamento das tramas e dos dilemas constituintes da modernidade contemporânea. A importância do estudo das formas de sociabilidades comunitárias, na “Comunidade de Aliança Vida Nova”, e dos fios que tecem o seu comunitarismo carismático católico, está no fato deste estudo revelar suas crenças, valores, ideologia, formas dos atores conceberem e realizarem ações significativas na tecitura societária. A construção desta tese primou pelos fundamentos da pesquisa qualitativa porque se traduz como uma busca pelos sentidos e entendimentos do comportamento social; é um desvendamento da significância que as pessoas dão às coisas e à sua vida. Percebeu-se então que o comunitarismo carismático da “Vida Nova” exerce o papel de criar solidariedade perante o caos do cotidiano, serve de anteparo à estrutura de plausibilidade que o indivíduo cria para si mesmo. Para isso, a Comunidade Vida Nova tem construído uma estrutura simbólica como fornecedora de sentido, promovendo a possibilidade de uma coesão social e de nomia entre seus membros. Pressupõe-se daí que as pessoas aderem ao comunitarismo carismático porque ele proporciona a “cura para todos os males”. O poder de cura é um dom muito valorizado e é considerado um dos atributos doutrinários do catolicismo carismático. Esta possibilidade tem atraído um contingente significativo de adeptos de volta às igrejas católicas que percebem a oportunidade de equacionar os seus dilemas existenciais e socioeconômicos.

Palavras-chave: Comunidade Católica de Aliança Vida Nova; Comunitarismo carismático; Novas Comunidades; Campo religioso brasileiro; Sociologia da religião.

ABSTRACT

FERNANDO, Adelson da Costa. **IN THE TEASES OF CATALYTIC CHARISMATIC COMMUNITARIANISM: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF THE NEW LIFE COMMUNITY IN PARINTINS / AM.** Thesis (Doctorate in Religion Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás - PUC /GO, 2018.

There is a significant change in the Brazilian religious field that points to a dynamic in Catholicism and a growing religious pluralism. In this religious field we can see phenomena such as institutional deregulation and a revival of Catholicism provided by the Catholic Charismatic Renewal (RCC) and the formation of New Catholic Communities (NCC). The New Communities represent a consolidation of Catholic Pentecostalism by constituting a new way of life, a new ethos in the diversity and plurality of the religious universe. There are many forms of community that expand in contemporary modernity and the Catholic Community Life New is one of the proposals of communism and charismatic experience that we have experienced and which presents attributes very different from the constructs of the past. In this way, this study presents a sociological analysis on the Catholic community of Aliança Vida Nova, with work in the city of Parintins / Amazonas and objectively sought to understand the texture of Catholic charismatic communitarianism, which, among the pluralistic processes of Catholicism, individualizes and distinguishes the said community; the reasons that led to its adhesion and the processes of empowering individuals to face the plots and dilemmas constituting contemporary modernity were also studied. The importance of the study of the forms of community sociabilities in the "New Life Alliance Community" and of the threads that weave their charismatic Catholic communism is in the fact that this study reveals their beliefs, values, ideology, forms of actors to conceive and perform actions significant changes in corporate structure. The construction of this thesis was based on the foundations of qualitative research because it translates as a search for the meanings and understandings of social behavior; is an unraveling of the significance that people give to things and their life. It was then realized that the charismatic communitarianism of the "New Life" plays the role of creating solidarity before the chaos of the daily life, it serves as a shield to the structure of plausibility that the individual creates for himself. For this, the Vida Nova Community has built a symbolic structure as a supplier of meaning, promoting the possibility of social and nomadic cohesion among its members. It follows that people adhere to charismatic communitarianism because it provides the "cure for all evils." The power of healing is a highly prized gift and is considered one of the doctrinal attributes of charismatic Catholicism. This possibility has attracted a significant contingent of followers back to Catholic churches who realize the opportunity to equate their existential and socioeconomic dilemmas.

Keywords: Catholic Community of New Life Alliance; Charismatic communitarianism; New Communities; Brazilian religious field; Sociology of religion.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 01 – Mapa de localização de Parintins no Amazonas
- Figura 02 - Vista panorâmica da cidade de Parintins – Am
- Figura 03 - Bumbódromo (em destaque) – Festival Folclórico de Parintins
- Figura 04 - Padre Rui Canto: Fundador da Comunidade Vida Nova
- Figura 05 - Convite 4º Congresso PHN Parintins
- Figura 06 – Slogan da Comunidade Católica Vida Nova
- Figura 07 – Convite para a reunião - Grupo Emaús
- Figura 08 - Catedral de Nossa Senhora do Carmo – Parintins
- Figura 09 - Participantes em orações fervorosas
- Figura 10 - Devotos saudando, com bandeiras, a imagem de Maria
- Figura 11 – Membro testemunhando promessas alcançadas
- Figura 12 - Devota em ato de total reverência e agradecimento a Maria
- Figura 13 - Grupo de louvor entoando cânticos festivos de celebração
- Figura 14 – Membros da Nova Aliança no culto de celebração
- Figura 15 – Membros da Vida Nova em encontro da comunidade
- Figura 16 - Momentos de adoração e louvor na reunião da Comunidade
- Figura 17 - Entretenimento - Membros brincando no balneário Canta Galo
- Figura 18 - Momento de oração nas famílias
- Figura 19 - Partilha comunitária do pão e da água
- Figura 20 - Membros da Comunidade - roda de conversa informal
- Figura 21 - Camisa com imagens religiosas: sentimento de pertença
- Figura 22 - Símbolo de pertença: o crucifixo

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Tendências do campo religioso brasileiro

Quadro 02: As religiões do Brasil em 2010

Quadro 03 – Distribuição percentual/filiações religiosas – ago/1994 a dez/2016

Quadro 04 – Percentagem católicos/evangélicos – projeção até 2040

Quadro 05 - O modelo comunidade-sociedade em Tönnies

Quadro 06 - Sistematização do conceito de Ceps

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO I – CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO, CATOLICISMO E NOVAS FORMAS DE CRER | 21 |
| 1.1 A religião em tempos de globalização..... | 24 |
| 1.2 A dinâmica do campo religioso no Brasil..... | 28 |
| 1.3 Religiões tradicionais e novas formas religiosas..... | 34 |
| 1.4 A crise dos sistemas tradicionais de produção de sentido..... | 45 |
| CAPÍTULO II – MATRIZES SOCIOLÓGICAS DE COMUNIDADE: PERSPECTIVAS DA QUESTÃO | 53 |
| 2.1 A comunidade numa dimensão utópica em Ferdinand Tönnies..... | 56 |
| 2.2 As “ressonâncias” da vida comunitária em Émile Durkheim..... | 66 |
| 2.3 Zygmunt Bauman e a comunidade na modernidade líquida..... | 72 |
| CAPÍTULO III – AS NOVAS COMUNIDADES CATÓLICAS E OS MÚLTIPLOS CATOLICISMOS | 80 |
| 3.1 O comunitarismo de libertação das Cebs..... | 86 |
| 3.2 O carismatismo católico da RCC..... | 94 |
| 3.3 A gramática das Novas Comunidades de Vida e Aliança..... | 102 |
| 3.3.1 Comunidades de Vida e de Aliança como sociabilidades comunitárias..... | 110 |
| 3.3.2 Novas Comunidades e os fundamentos da teologia carismática..... | 114 |
| CAPÍTULO IV – A GRAMÁTICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM PARINTINS/AM: NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO | 121 |
| 4.1 Comunidade Católica Vida Nova em Parintins: na rota da tese..... | 121 |
| 4.1.1 Celebração carismática: do caos ao nomos social..... | 131 |
| 4.2 A tecitura da Comunidade Vida Nova: os fios do comunitarismo carismático católico..... | 144 |
| 4.3 Fronteiras e particularidades da “Vida Nova”: tese à vista..... | 165 |
| 4.3.1 Processos de empoderamento: “dominar e livrar-se do inimigo”..... | 174 |
| ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES | 186 |
| REFERÊNCIAS | 194 |
| ANEXOS | 207 |

INTRODUÇÃO

Este estudo apresenta uma análise sociológica sobre a Comunidade Católica Vida Nova, que atua na cidade de Parintins, no Estado do Amazonas, e consistiu na compreensão dos fundamentos, das configurações e dos contornos singulares do carisma comunitário (como outra forma de comunitarismo) que borda a morfologia e a gramática da referida comunidade.

Os processos sociorreligiosos, a emergência de novos grupos comunitários informais (REINERT, 2009) e o fenômeno das assim chamadas “novas comunidades católicas” (CARRANZA, MARIZ & CAMURÇA, 2009; LOPES, 2008) têm instigado e merecido preocupações e proposituras intelectuais de teólogos, historiadores, antropólogos e sociólogos da religião. As Novas Comunidades de Vida e Aliança, como formas de vida comunitária, já estão presentes de norte a sul do país. “As regiões nordeste e centro-oeste têm sido os lugares mais férteis para o surgimento e expansão de novas comunidades” (REINERT, 2009, p. 53). É difícil saber com maior exatidão o número delas existentes. Por se constituírem dentro de uma dinâmica laical e não tanto institucional, nem sempre elas são registradas sistematicamente nas paróquias e dioceses, tendo em vista que a cada dia surgem novas.

É neste sentido, da configuração de um cenário societal contemporâneo e de efervescência, metamorfose e pluralização do catolicismo, que este estudo pretendeu objetivamente compreender a tecitura do comunitarismo carismático católico, o qual, dentre os processos plurais do catolicismo, individualiza e distingue a Comunidade Católica Carismática Vida Nova, na cidade de Parintins/Amazonas; também se estudou os motivos que levam à sua adesão e os processos de empoderamento dos indivíduos para o enfrentamento das tramas e dos dilemas constituintes da modernidade contemporânea.

As novas comunidades católicas são um novo e crescente fenômeno no atual efervescente cenário socioeclesial, o qual merece, por sua complexidade sócio-histórica, ser perscrutado, examinado criteriosamente e ponderado com profundidade; elas dizem respeito, sobretudo, a uma “forma associativa de fiéis” (cf. Código de Direito Canônico – cân 310 apud REINERT, 2009, p. 53), “distinguindo-se

dos movimentos religiosos e demais associações por conservarem particularidades próprias”. São comuns entre tais associações privadas de fiéis os votos ou compromissos propostos a todos que almejam nelas ingressarem.

As Novas Comunidades possuem algumas normatividades que seriam a “renúncia dos bens materiais (pobreza), da autonomia pessoal (obediência), e, para alguns, da atividade sexual (castidade/celibato)” (CARRANZA & MARIZ, 2009, p. 139). É uma proposta de vida radical, mas seria este justamente o elemento de desejo daqueles que as buscam (AGUIAR, 2011). Dito de outra forma,

as novas comunidades (...) são associações de fiéis que agregam pessoas casadas, solteiras, diáconos, presbíteros e religiosos, com o objetivo de viver um carisma – a identidade da comunidade relacionada à missão que assume. A convivência é regida por estatuto, e pode ser de vida ou aliança (SANTOS, 2007, p.4).

O documento Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consacrata refere-se a estas comunidades através de termos como “novas expressões de vida consagrada” (1996, nº 12) e “novas formas de vida evangélica” (1996, nº 62). Elas nascem de homens e mulheres “que se dizem autorizados e movidos por Deus a se consagrarem à evangelização” dentro de contornos mais profundos. Fundam, com tal desígnio, uma comunidade, com um carisma particular. Outras pessoas, atraídas a participar de tal carisma e estilo de vida (CARRANZA & MARIZ, 2009), juntam-se aos primeiros fundadores. Deste modo, o Subsídio Doutrinal da CNBB-3: Igreja Particular, movimentos eclesiais e novas comunidades assim se expressa ao falar do surgimento das novas comunidades:

As novas comunidades surgem como agregação de fiéis, por iniciativa própria dos leigos ou, em alguns casos, por iniciativa de algum sacerdote dirigido aos leigos. Algumas, com o passar do tempo, recebem aprovação diocesana, na condição de associações de fiéis, através de decreto do bispo da diocese onde se deu a fundação (2005, nº 25).

Há tempos em que elas vêm sendo aprovadas nas diversas dioceses, por seus respectivos bispos, e, gradualmente, vão recebendo aprovações em nível pontifício. Determinadas novas comunidades originárias, bastante familiares, já se constituíram “referências nacionais entre os católicos, sobretudo aquelas mais

diretamente ligadas à Renovação Carismática Católica, como, por exemplo, a Canção Nova, possuidora de uma emissora de TV, e a Shalom, uma das pioneiras do nordeste” (REINERT, 2009, p. 54). Estas duas comunidades originárias estão difundidas e distribuídas em vários estados do país, além de possuírem casas no exterior.

Neste sentido, quando se olha para uma mudança significativa no campo religioso brasileiro se assinala uma dinâmica no catolicismo brasileiro e uma crescente pluralização religiosa, assim como para o aumento gradativo dos “sem religião” e do trânsito religioso. O catolicismo, religião historicamente hegemônica e majoritária, apresenta um processo contraditório: por um lado, acontece uma desregulação institucional, os fiéis se tornam mais livres para brincar os conteúdos da fé, mas por outro, há um reavivamento do catolicismo proporcionado pela Renovação Carismática Católica (RCC) e pela formação de Novas Comunidades Católicas (NCC). Tais movimentos reativam e forram a identidade católica, em uma perspectiva pentecostal, em sintonia com o processo de pentecostalização do campo religioso levado a cabo pelas igrejas evangélicas. As Novas Comunidades Católicas representam uma consolidação do pentecostalismo católico ao constituírem um novo estilo de vida, um novo *ethos* na diversidade e pluralidade do universo religioso.

Há, portanto, um novo sujeito social, as novas comunidades católicas, no cenário público, dialogando com as tramas e os dramas produzidos pela sociedade contemporânea e criando possibilidades de espaços de respostas às demandas.

Este estudo situa-se no universo da Sociologia da religião, cuja preocupação é examinar o fenômeno religioso como fato social, tomado como representação referida ao sobrenatural que os atores sociais fazem do mundo e de si próprios, da sociedade, da mudança social, da trama societária, dos dilemas existenciais. A religião faz parte das idealizações, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos. Estudar tais representações é investigar a maneira como o indivíduo constrói a realidade social e um projeto de sociedade.

Nos caminhos para compreender a contemporaneização das mazelas sociais, podemos situar a análise do papel fundamental que a religião desempenha, seja no sentido da mudança ou de conformação ao *status quo*. A religião hoje

adquire uma nova tonalidade, a qual está mais preocupada com causas localizadas, subjetivas e intimistas; temos uma religião preocupada mais com a vida privada do que com a vida pública, sem comprometimento político com os oprimidos, subalternos e excluídos.

No mundo de hoje, a grande maioria das pessoas busca nos rituais religiosos uma salvação pessoal e a satisfação de desejos imediatos. Uma das grandes contribuições dessa pesquisa consistiu em participar desse debate, ou seja, mostrar as motivações dos indivíduos, ao aderirem essas novas formas religiosas, no sentido de terem suas demandas correspondidas. Nas Comunidades Católicas de Vida e Aliança a preocupação dos sujeitos é a busca de experiências religiosas, de vivência espiritual. Todo projeto religioso, defendido por elas, é marcado pela interioridade das pessoas, por isso os sentimentos individuais ganham uma importância decisiva; e são eles que devem ser contemplados e considerados nos processos religiosos.

É no solo cultural e na complexidade humana, no qual os seres humanos investiram grande parte de sua história na terra, se organizando em pequenos grupos, cada um com sua própria linguagem, sua própria visão de mundo, projetos de sociedade, com costumes e expectativas diversas, que podemos situar as nossas indicações de pesquisa e as pretensões dos nossos desafios, como pesquisador.

Entendendo a dinâmica dos processos sociais atuais e as implicações dos processos globais na estrutura social, torna-se relevante (re) fundar uma (re) flexão sobre questões que envolvem a organização plural e autônoma de grupos humanos, ou seja, suas idiossincrasias, dicotomizações, a dinâmica da diversidade cultural, os diálogos com as crises e contradições da sociedade brasileira e as formas políticas e dialógicas que os movimentos sociais têm imprimido na dinâmica da sociedade global. Nas várias formas de catolicismos, nas suas expressões e linguagens religiosas (como as CEBs, os novos movimentos eclesiais, os carismáticos católicos da Renovação Carismática Católica e as Novas Comunidades Católicas), podem-se encontrar perspectivas diferentes e divergentes de relações comunitárias, de sociabilidades, de aspectos teológicos, de relação com o mundo e práticas sociais diversas. É o que este estudo demonstra no seu desenvolvimento e nas articulações que fez com a Comunidade Católica Vida Nova, no Amazonas.

Esta pesquisa quer dar conta da dinâmica do fenômeno religioso na sociedade contemporânea e, ao se propor a fazer isso, sugere uma interlocução com o contexto contemporâneo da globalização, das metamorfoses da vida social e política, com a efervescência do mundo da cultura, e com as representações simbólicas que a sociedade faz dela mesma. Essa é uma das grandes motivações que inspira a produção desse conhecimento, num mundo em que as formas de organização social, nos últimos anos, vêm sendo moldadas pela tendência conflitante da globalização.

Partindo desses pressupostos registrados, nota-se que estamos experimentando uma diversidade de formas de crer e de pertencer, de pensar e de dar sentido e significado aos dramas existenciais. Esta conjuntura tem desafiado os olhares científicos e, de forma particular, a imaginação sociológica, tentando captar as singularidades, as dessemelhanças, mas também as reiterações das práticas socioculturais e ambientais dos sujeitos contemporâneos, imprimindo suas marcas sobre a textura societária.

O surgimento de Novas Comunidades Católicas, de inspiração carismática, na efervescência do campo religioso, de sua pluralização e da diversidade de crenças e pertencas, na sociedade contemporânea, nos propõe um novo campo empírico aberto a novas indagações teóricas.

Um estudo sociológico acerca do surgimento, formação, atuação e desdobramentos das Novas Comunidades Católicas, na sociedade brasileira, nos revela sua *dynamis* de fazer parte das relações sociais, da cultura nacional e do imaginário popular. A força pública de um movimento ou grupo é revelada pelo projeto/plano que constrói, pelos valores que sustenta, pelo impacto que suas ações provocam na sociedade civil e política, pelos desafios que enfrenta e a forma como faz isso; também se revela pelos resultados qualitativos e quantitativos que suas ações obtém (indicadores que possibilitam avaliar a força político-social e cultural de um grupo ou movimento).

A importância do estudo das formas de sociabilidades comunitárias, dos fios que tecem o comunitarismo carismático católico, experimentado na Comunidade de Aliança Vida Nova, está no fato deste estudo revelar suas crenças, valores, ideologia, formas dos atores conceberem e realizarem ações significativas na

tecitura social. Objetivamos conhecer o modo como as Novas Comunidades Católicas de Vida e Aliança constroem um conjunto de saberes que expressa a sua identidade cultural, política, religiosa e social. Podemos conhecer o conjunto de códigos culturais que definem as regras de organização e de atuação dessas Comunidades.

Estudar a morfologia da Comunidade Carismática Vida Nova, no Amazonas, a vivência comunitária e suas representações nos possibilitou realizar uma descrição da realidade desses agrupamentos sociocomunitários, que possuem grande poder mobilizador na sociedade brasileira. Ao compreendê-los pode-se identificar como eles atuam na mobilização gregária de pessoas, levando-as a fazer suas escolhas, elaborar suas convicções, dá sentido e significado à sua atuação na vida social.

Nossa inquietação e interesse intelectual por essa ação social é de entender a estrutura vital e o processo de configuração de um fenômeno social específico, vigente no cenário da realidade brasileira e, particularmente, da organização da sociedade civil nacional. A significância da análise crítica acerca da desenvoltura dessas Novas Comunidades reside na contribuição que possa dar ao debate acerca das “significações sociais” e da construção de representações coletivas.

Nenhuma religião se operacionaliza no vazio; ela sempre estabelece uma interlocução com a particularidade de um contexto humano, considerando a sua geografia, a história e o meio ambiente social concreto onde está inserida. As Novas Comunidades Católicas têm provocado repercussões e consequências políticas e sociais, tendo em vista que os movimentos religiosos, com as crises que marcam a história mundial, nunca deixaram de afetar o equilíbrio das sociedades em que se desenvolvem.

Este trabalho primou pelos fundamentos da pesquisa qualitativa porque consistiu na busca por significados e entendimentos do comportamento de grupos humanos; “ela consistiu numa compreensão aprofundada da ação e da relação dos indivíduos com a sociedade” (GIDDENS, 2012, p. 49) e um desvendamento do significado que as pessoas dão às coisas e à sua vida. Ou seja, esta pesquisa envolve a obtenção de dados descritivos, obtidos no contato direto do pesquisador (BOGDAN e BIKLEN, 1982) com as relações, processos e estruturas estudadas das

Novas Comunidades, no sentido de retratar a perspectiva dos participantes da Comunidade Católica Vida Nova, em Parintins.

Um método importante utilizado, para este estudo dos agrupamentos comunitários e sua interpretação pelas Ciências Sociais, foi a etnografia. O modelo etnográfico adotado nesta pesquisa constituiu-se em uma descrição e interpretação minuciosa da cultura dos sujeitos em estudo, onde se privilegiou o significado simbólico da vida diária. Dessa forma, nossa perspectiva etnográfica procurou compreender os fenômenos sociais do ponto de vista do “outro”, engendrado pelo encontro de intersubjetividades na pesquisa de campo. Este método exigiu que o pesquisador deixasse seu “gabinete de trabalho” e procurasse compartilhar intimidade com aqueles que se constituíram as “peças-chave” na sua interlocução. Nossa inserção no campo da pesquisa deu-se no período de dezembro/2015 a janeiro/2016; junho/2016 a julho/2016 e abril de 2017 a agosto de 2017.

Nosso procedimento etnográfico teve como objetivo selecionar os nossos interlocutores, transcrever os textos, fazer levantamentos, construir um diário de campo, produção de fotografias, levando em consideração a capacidade criativa do pesquisador em estabelecer a “descrição densa” – clara e nítida – da constituição social da comunidade carismática e perceber as regularidades culturais de um povo no trabalho de campo (GEERTZ, 1989).

Roberto Cardoso de Oliveira (1996) aponta três caminhos que fundamentam e direcionam o trabalho do cientista social: o olhar, o ouvir e o escrever. Ao direcionar-se ao trabalho de campo, o pesquisador deve estar preparado e com os sentidos (visão e audição) treinados teoricamente para perceber a realidade social. Deste modo, o conhecimento dos conceitos e das categoriais primordiais, discutidas e estudadas pelas teorias sociológicas, foi de fundamental importância nessa primeira etapa (do ouvir e ver). A outra etapa foi o do escrever. Nessa fase foram sistematizadas e ganharam sentido todas as leituras e impressões apreendidas em campo; é o trabalho cristalizado do pesquisador, é quando se torna público o conhecimento e a história da Comunidade Vida Nova em Parintins.

Na coleta de dados de campo foram usadas técnicas como câmera fotográfica, diário de campo (produzido a partir das várias visitas, convivências e participações nas reuniões da Comunidade. Neste material registrado há impressões

de toda a dinâmica do campo da pesquisa e anotações pertinentes de tudo que consideramos relevante dentro do referido contexto), gravador de voz (foram gravados todas as reuniões, celebrações, cursos de formação, acampamento que participamos), pesquisa bibliográfica e pesquisa documental.

Este método foi escolhido pelo fato de levar em consideração a análise da cultura dos grupos humanos, pela interpretação dos significados dos discursos humanos produzidos. Assim, a partir dele foi possível compreender as ações sociais com base nos elementos preponderantes de uma cultura; e na nossa visão epistemológica esses elementos são possíveis de serem observados dentro de pequenos fatos, possibilitando ao pesquisador a percepção do modo de vida de seu pesquisado, maneira pela qual se revela a eficácia e dificuldades das teorias existentes e a possibilidade de novas reformulações.

Em campo utilizamos também a observação participante (OLIVEIRA, 1996) em todo o processo de vivências e experiências na Comunidade Vida Nova, o que propiciou uma interação entre o pesquisador e o pesquisado, e permitiu interna relação entre ambos de plena flexibilidade. Tal procedimento possibilitou a produção do texto etnográfico cumprindo a vivacidade do estar no campo, ou seja, estar realmente dentro da interioridade e dessa forma conhecer de fato o comportamento, as experiências, a sociabilidade, as formas organizativas, os processos sociais, as motivações, os significados e os sentidos da vida cultural do “outro”.

Um instrumento importante na interpretação e na coleta de dados foi a fotografia devido o suporte de captação da imagem e do processo comunicativo que a compõe.

A pesquisa foi realizada na cidade de Parintins, localizada a leste do Estado do Amazonas, na ilha Tupinambarana, a 369 km de Manaus em linha reta e 420 km por via fluvial. Possui uma área territorial de 5.952 km² (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2016)). A cidade de Parintins é reconhecida mundialmente pelos bois Garantido e Caprichoso. Influenciado pela cultura nordestina, o bumba meu boi veio nas bagagens e na saudade dos maranhenses para o Norte, principalmente em tempos do ciclo da borracha.

O desenvolvimento deste estudo fundamentou-se em algumas questões consideradas norteadoras na composição da tese: Considerando o cenário de

pluralização do catolicismo, o que distingue o comunitarismo carismático da Comunidade Católica Vida Nova, que os indivíduos estão experimentando em tempos de modernidade contemporânea? Quais os motivos que levam os adeptos a aderirem a esse comunitarismo e de que forma são empoderados para enfrentarem os riscos sociais? Qual a perspectiva de mudança social defendido pela referida Comunidade, tendo em vista a especificidade do seu carisma?

No sentido de dar conta das suprarreferidas questões, a construção desta tese está composta da seguinte forma: os processos de globalização permitem uma maior circulação inter-religiosa, reforçando a falta de certezas e de convicções, comum aos credos religiosos. A única certeza é a da mudança, da transitoriedade. As grandes redes de significado se perderam e o sentido, agora, fica a cargo do sujeito, que deve construir seus sistemas simbólicos a partir de si mesmo. Perdem-se algumas pertencas religiosas, num trânsito religioso, em que, de certa forma, o sujeito da fé muda de confissão, adota novos dogmas, práticas e doutrinas, num ambiente de hibridizações, mesmo sendo incongruente com outros sistemas simbólicos de fé. Esta discussão é proposta no Capítulo I, intitulado “Campo religioso brasileiro, catolicismo e as novas formas de crer”.

O debate que aborda a questão das formas particulares diversas, das configurações históricas, dos contornos característicos, da crise e da sobrevivência da comunidade continua a desafiar a análise sociológica. Como outras diversas noções das ciências sociais, a noção de comunidade é polissêmica, comporta uma diversidade de sentidos. Daí o Capítulo II aborda as “Matrizes sociológicas de comunidade: perspectivas da questão”. Para se entender melhor as singularidades, as distinções e de como as comunidades atuais se articulam e se configuram na modernidade contemporânea, articulou-se e se discutiu aqui algumas concepções que representam, de certo modo, o princípio da preocupação sociológica a respeito da comunidade e da sociedade, e de suas relações com o indivíduo e com o mundo moderno.

O Capítulo III - As Novas Comunidades Católicas e os múltiplos catolicismos - mostra a emergência, a formação e a gramática das Novas Comunidades Católicas de Vida e Aliança, no cenário da dinâmica do campo religioso brasileiro e do

pluralismo católico; quer também entender suas formas de sociabilidades comunitárias e os fundamentos de sua atuação nos moldes do carismatismo.

Esta tese, por fim, traz um estudo das configurações singulares de um comunitarismo carismático católico na contemporaneidade, que constitui a gramática da Comunidade Vida Nova, em Parintins; traz também uma análise sobre a necessidade de adesão e empoderamento que motiva os indivíduos a fazerem parte de suas fileiras. É o que veremos no Capítulo IV.

No equacionamento destes problemas intelectuais, mostraremos, a partir de agora, as trilhas que percorremos neste labirinto complexo da construção desta tese, as articulações teórico-metodológicas e empíricas escolhidas, e os encaminhamentos formais que foram adotados para evidenciar as distinções e as particularidades desse tipo de catolicismo contemporâneo representado pelo comunitarismo carismático que individualiza a Comunidade Vida Nova, na cidade de Parintins.

CAPÍTULO I

CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO, CATOLICISMO E AS NOVAS FORMAS DE CRER

Analisando a infraestrutura das grandes metrópoles, podemos ver o contínuo desenvolvimento de uma arquitetura do medo (BAUMAN, 2008) que modificou violentamente as disposições estéticas dos paisagistas urbanos que se encontraram, então, na urgência de planejarem prédios e shoppings hiperseguros, como defesa contra as ameaças dos “outros” - nesse contexto, esses “outros” são as pessoas consideradas não economicamente viáveis e os marginais sociais (BITTENCOURT, 2010, p. 149). Esta é a estética da segurança que impõe uma lógica da vigilância e da manutenção da devida distância aos tipos humanos estigmatizados como “indesejáveis”.

A condição de vazio e insegurança das cidades retrata a paisagem social em que se encontra o indivíduo hipermoderno na sociedade contemporânea (LIPOVETSKY, 2004); ele transita numa situação histórica e condição societária que instaura aquilo que poderia ser denominado de a era das incertezas (BAUMAN, 2007; BAUMAN, 2008). Apesar de todo progresso e desenvolvimento científico e tecnológico – o qual, se supunha, conduziria o ser humano a um nível de conhecimento tal, possibilitando a afirmação e confirmação de seu posicionamento no mundo –, o que se constata é justamente o contrário. A insegurança humana se verifica em vários setores da vida e, em especial, no que tange às questões existenciais. Como os indivíduos têm lidado com este fenômeno?

Em nossa sociedade Líquida, “manter-se à distância do “estranho” parece a única forma razoável de proceder”; parece que ele inspira um estranhamento que produz todas as formas de exclusão e preconceito (Bauman, 2008). Daí refugiar-se nos diversos grupos e nas comunidades parece ganhar relevância e ser uma tônica na modernidade contemporânea. A formação de comunidades carismáticas católicas têm se proliferado na sociedade brasileira, as quais tem sido uma recorrência por parte dos jovens na busca de segurança, pertencimento e nomia social. Esta

pesquisa privilegia um estudo sociológico da Comunidade Católica Vida Nova, que atua em Parintins, no Amazonas.

Muitas são as experiências de busca de segurança e de ações para eliminar os riscos sociais. Assim, uma vez que realidade exterior se apresenta sempre diante de nossa limitada percepção como ameaçadora e violenta, os muros inexpugnáveis, as grades de proteção que delimitam nosso espaço vital e o mundo de fora e as câmeras de monitoração cumprem o papel de garantir psiquicamente nossa segurança pessoal, tornando-nos, todavia, dependentes desse paranoico sistema de controle (BITTENCOURT, 2010, p. 122). Na perspectiva de Bauman,

vigias eletrônicos, alarmes contra roubo e estradas e saídas estreitas que se fecham sozinhas separam essa utopia miniaturizada do resto do mundo, abandonado a sua confusão aparentemente inextirpável. Prodígios de harmonia e perfeição são agora oferecidos como entretenimento – para os passeios de domingo e o desfrute da família. Ninguém supõe que sejam reais. A maioria, porém, concorda que melhoram a realidade. (BAUMAN, 1999, p. 239).

No campo religioso, o terreno se torna profícuo. Assim como em outras áreas da existência humana, em que se verifica essa instabilidade, a religiosidade humana, tão exacerbada nessa transição de século, caracterizada pela fundamentação de crenças fixas, revela-se nômade e circula de um lado para o outro sem nenhum constrangimento. Neste sentido, Moreira, ao refletir sobre o fenômeno do deslocamento do religioso, enfatiza que

religiões realizam deslocamentos, bricolagens, combinações ou espichamentos a partir de dentro de seus próprios códigos simbólicos. Por outro lado, nada garante, em princípio, que outras instâncias sociais não possam assumir “funções” ou papéis até então atribuídos a elas. Isso faz atualmente, por exemplo, o marketing, ao determinar, com enorme credibilidade, em que consiste a máxima felicidade do gênero humano. Religiões podem ser, portanto, também deslocadas ou realocadas a partir de elementos “de fora” delas mesmas. A situação cotidiana é a terceira, na qual as religiões, como sistemas simbólicos mutantes e conservadores, interagem o tempo todo com o seu “ambiente” (2015, p. 3B81).

A religiosidade na contemporaneidade não se fixa em um credo, mas circula entre eles, justamente por lhe faltar a convicção e a certeza para ser defendida. Para Prandi, “a religião passa a ser sem fronteira e sem território, sem, contudo, ser universal ou única” (1997, p.12). Deste modo,

está em processo um verdadeiro deslocamento ou uma transformação do religioso. Outras instituições ou instâncias sociais assumem funções das instituições religiosas no campo cultural, principalmente o complexo midiático-cultural, que envolve televisão, internet, cinema, revistas e literatura, esporte, publicidade e moda. Estas instituições, todas do e para o mercado, também produzem símbolos, sentidos, crenças, explicações sobre o real, rituais e mitos, propõem valores, estilos de vida, figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas. Este parece ser um traço fundamental da atual constelação. A religião não deve mais ser procurada apenas em igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama de religião: no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento pela técnica e pelo design, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo do esporte, das compras e dos astros midiáticos. O religioso se desloca, desborda, extravasa, migra do que era tido tradicionalmente como o “próprio” do religioso: o espaço, o tempo e os modos de sua manifestação. Alguns exemplos visualizam cotidianamente tais mudanças: o culto dos santos, sem desaparecer, deslocou-se para o culto dos ídolos do esporte e do pop-rock; o encantamento migrou para a estética, o design e a alta tecnologia; os acontecimentos midiáticos de massa se tornaram vetores da experiência religiosa; os tradicionais especialistas do sagrado são obrigados a concorrer com jornalistas, terapeutas, gurus do marketing e animadores de programas de TV (MOREIRA, 2008, p. 72).

Os processos de globalização permitem uma maior circulação inter-religiosa, reforçando a falta de certezas e de convicções, comum aos credos religiosos. Esse novo paradigma religioso – o das incertezas – reflete o que se constata nesse tempo. O tempo vivido não se configura pela defesa dos grandes ideais e das belas ideias. A única certeza é a da mudança, da transitoriedade.

As grandes redes de significado se perderam e o sentido, agora, fica a cargo do sujeito, que deve construir seus sistemas simbólicos a partir de si mesmo. Tal fato constitui a fragmentação da sociedade que, embora global, se perde no individualismo, criando o grande paradoxo desse tempo (a destruição das fronteiras, que permitiria a união dos povos, provocando, porém, um fenômeno inverso, o isolamento das pessoas, que se acentua cada vez mais). Perdem-se sentido algumas pertencças religiosas, num trânsito religioso, em que, de certa forma, o sujeito da fé muda de confissão, adota novos dogmas, práticas e doutrinas, num ambiente de hibridizações, mesmo sendo incongruente com outros sistemas simbólicos de fé.

Neste tempo, ocorre o fenômeno de conversões sucessivas, ao sabor do gosto, das escolhas e da intensidade do momento, gerando, ainda mais rotatividade.

Ou seja, as certezas definitivas se fragilizam, tudo pode ser criticado e colocado em suspeição, inclusive os dogmas religiosos.

Ou seja, estamos experimentando um processo de transformação econômica, política, econômica e cultural em escala planetária. Estamos experimentando tempos outros (ORTIZ, 1998, p. 270). Este novo momento histórico desafia as formas religiosas diversificadas. A religião, como um dos elementos centrais do campo simbólico da sociedade, não escapa a essa dinâmica cultural, em que a sociedade está envolvida, na qual o heterogêneo e o diverso contrapõem-se ao monolítico e ao homogêneo; o particular ao geral. Na era da globalização assistimos a emergência de relações sociais planetarizadas, provocando a diluição do tempo e do espaço, das formas de sociabilidade e das culturas (IANNI, 1997, p. 98). Ela consiste num processo de

decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada (PACE, 1997, p. 32).

Na dinâmica da globalização, as instituições mais características e sedimentadas das sociedades capitalistas dominantes mundializam-se, generalizam-se, tornam-se padrões para os mais diversos povos e para as mais diversas formas de organização humana. “Tornam-se patrimônio de uns e outros” (IANNI, 1995, p. 80). E as Novas Comunidades podem ser pensadas dentro desses processos históricos; elas estão desterritorializadas, são fenômenos de bricolagem, se expandem e se generalizam.

1.1 A RELIGIÃO EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

A dinâmica de globalização e de pluralismo por que passa a sociedade contemporânea afetou vários segmentos da sociedade, e de forma especial a religião. As transformações ocorridas na sociedade, tanto em âmbito mundial como continental, desafiam fortemente os grupos religiosos e os acadêmicos que os estudam, em especial em relação às formulações teóricas e às práticas e vivências

religiosas inovadoras que se destacaram nas últimas décadas do século XX “e que hoje parecem não ser mais os fatores que caracterizam a vivência religiosa em nossas terras” (RIBEIRO, 2013, p. 69). Não podemos perder de vista o que Steil acentua sobre os processos de pluralização e fragmentação religiosa:

A pluralização e fragmentação religiosa, portanto, são fruto da própria dinâmica social contemporânea. A globalização multiplica e aproxima as tradições e os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo social. A diversidade religiosa na sociedade global está associada ao mesmo processo histórico estrutural que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador (STEIL, 2008, p. 7-8).

No mundo atual, o pluralismo é um valor, constituindo-se num dos frutos do fortalecimento da individualidade (BENEDETTI, 2009; ANJOS & CARRANZA, 2010). O contexto plural da sociedade contemporânea causa a impressão de que não há limites para a diversidade (STEIL, 2001). Por isso, o pluralismo não pode ser ignorado, nem mesmo por quem pretenda construir muros de proteção em torno de seus adeptos. O pluralismo tende a ser o principal valor comum estável da sociedade contemporânea. Ele não é um fenômeno exclusivamente moderno, dado que em todas as sociedades existiram pessoas que levaram vida diferente das outras (BERGER & LUCKMANN, 2004).

Os processos de globalização precisam ser compreendidos a partir de diferentes lógicas que levem em conta a dimensão econômica, política, social, cultural e, especialmente, a partir da interação entre elas. Neste sentido, uma revisão dos estudos sobre os processos de globalização mostram-nos que estamos perante um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo. Por esta razão, “as explicações monocausais e as interpretações monolíticas desse fenômeno parecem pouco adequadas. O pluralismo religioso precisa ser compreendido dentro desse amplo e complexo quadro” (RIBEIRO, 2013, p. 62).

Uma primeira dimensão que caracteriza a religião na sociedade global é o lugar que a experiência que ocupa na configuração das práticas religiosas. A experiência estaria redefinindo a própria concepção da religião neste momento histórico, na medida em que remete para o âmbito do *self* pessoal a instância de certificação da verdade. Trata-se noutras palavras, de uma autenticidade subjetiva da verdade, a qual contrasta com a dimensão da “efervescência coletiva”, destacada por Durkheim nas sociedades primitivas (STEIL, 2008, p. 12)

As experiências religiosas na atual sociedade globalizada apresentam-se fortemente influenciadas pelo modelo econômico vigente. Em função disso, as análises não podem prescindir da relação entre religião e economia, em especial, a força sedutora do capitalismo globalizado, como força de massificação e uniformização dentro de um quadro crescente de diversidade religiosa. Evidencia-se a privatização da experiência posta no indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agradam e que contribuem para a recomposição de seu mundo e integrá-los em uma variada coloração religiosa (RIBEIRO, 2013, p. 61). Há também as teses que defendem a ideia da força do sistema capitalista como religião (LÖWY, 2000; HINKELAMMERT, 2012), subtraindo dela a importância na organização da vida.

No universo intenso e variado de ofertas de bens simbólicos é possível a participação das pessoas em mais de uma instituição ou grupo, o que gera um trânsito religioso. Os processos de trânsito religioso consistem “no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou por crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões” (RIBEIRO, 2013, p. 62). Um trânsito que se dá tanto entre as religiões institucionalizadas quanto entre as religiões e outros sistemas de práticas sociais (STEIL, 2008, p. 10).

A lógica do mercado religioso torna-se um contraponto à adesão institucional de fiéis. O mercado religioso de bens simbólicos, como produtor de sentido, está, de certa forma, aberto a todos. Por outro lado, diante da diversidade de ofertas dos bens simbólicos e de uma diversidade de novas comunidades católicas, as pessoas desejam soluções religiosas que ofereçam respostas rápidas, simples e eficazes e de mais fácil compreensão e com resultados comprováveis. Tais soluções possuem a capacidade de atrair um número maior de fiéis (RIBEIRO, 2013).

Assim sendo, destacam-se também as “religiões de mercado”, bastante evidenciadas em propostas no campo pentecostal, tanto nas versões protestantes como nas católico-romanas (RIBEIRO, 2013, p. 62).

Há também um crescente número de pessoas que desejam a experiência da fé sem a necessidade de submissão às instituições religiosas. Na fé privatizada, cada pessoa escolhe o que deseja crer, onde e como exercer a experiência religiosa, não obstante os instrumentos e mecanismos ideológicos e massificantes. É fato que há uma distinção entre privatização da fé e individuação ou pessoalização da fé. Individuação seria fazer-se indivíduo, ao alcançar o máximo de sua individualidade, entendida como a mais íntima, autêntica e profunda expressão do ser, com ampla compreensão, aceitação e permissão desta expressão de personalidade e autonomia.

No entanto, o quadro religioso não tem apresentado tais características e tem sido marcado mais por elementos de “massificação e de reprodução de formas individualistas, intimistas e com lógicas consumistas e de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar (RIBEIRO, 2013, p. 62).

Ribeiro visualiza que o contexto atual revela diferentes formas de simbioses entre religião e cultura. Sem possuir contornos fixos, os novos movimentos religiosos se multiplicam. De fato, estes movimentos possuem traços flutuantes, dispersos e plurais. “Muitos deles situam-se nas fronteiras e cruzamentos da religião com a medicina, a arte, a física, a filosofia, a psicologia, a ecologia, e, especialmente, com a economia” (2013, p. 60).

A experiência religiosa brasileira foi e tem sido fortemente influenciada por uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem por um conjunto de cosmovisões e experiências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado. Essa identidade religiosa é determinante do esvaziamento de expressões religiosas orientadas por discursos teológicos mais rígidos e formais, que não privilegiam a espontaneidade e a diferença cultural e, em certo sentido, explicam a expansão de movimentos no seio dos diversos grupos religiosos, que enfatizam o caráter espontâneo, místico e celebrativo (RIBEIRO, 2013).

A experiência religiosa na modernidade contemporânea se apresenta como um rearranjo pessoal, como resultado do desencanto da sociedade da decepção. Neste espectro, o sujeito pós-moderno busca substancializar sua individualidade e continua perguntando pelo sentido de sua existência. O fenômeno do individualismo da experiência religiosa (OLIVEIRA, s/d, p. 8) tem levado as religiões institucionalizadas a também reverem seu papel e de alguma maneira adaptar-se ao “mercado religioso” atual. “O vazio existencial persiste, mesmo para os adeptos de tais crenças”.

As grandes instituições religiosas contemporâneas perdem espaço por conta da não mobilidade delas frente à dinâmica da busca intensa de respostas imediatas e à excessiva preocupação com a manutenção de sua pretensa identidade ou de um rigor moral apregoadado como mantenedor da ordem social. Imediatamente a sociedade se torna cada vez mais heterogênea e já não comporta mais uma via única de regras baseadas em argumentos considerados, na maioria das vezes, arcaicos.

Sobretudo, as grandes e aceleradas mudanças pelas quais o mundo tem passado trouxeram diferentes contornos para a religiosidade atual, seja do ponto de vista individual ou coletivo. Algumas implicações são provocadas dentro desse processo: é a questão do questionamento das hierarquias, mas também uma crise de identidade e perda de referências que vêm certamente deixando um vazio na vida das pessoas, acrescentando a este vazio a falta de sentido. A experiência religiosa do homem pós-moderno, desse modo, não é necessariamente uma experiência transcendente, mas uma experiência que tem o próprio homem como referência.

1.2 A DINÂMICA DO CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL

O campo religioso no Brasil atual é um dos mais ricos do mundo em termos de criatividade e efervescência. Ele se apresenta para nós na sua “complexidade e

no seu desenvolvimento acelerado” acompanhando o ritmo de mudanças gerais que se dão nas sociedades atuais¹ (SANCHEZ, p. 01, s/d).

Quando se analisa a sociedade global e o seu projeto de modernidade vislumbra-se logo resultados bem contraditórios:

No campo do social constatamos desigualdades e deficiências profundas na consolidação do projeto moderno, que foi incapaz de estender às populações dos continentes periféricos as promessas de ‘bem-estar social’, no campo religioso parece que a modernidade realizou efetivamente os seus objetivos. A sociedade mundial ingressou no segundo milênio com seu campo religioso profundamente transformado e reordenado, em que diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade (STEIL, 2008, p. 08).

Para avaliar as transformações ocorridas recentemente no campo religioso, Steil faz uso dos referenciais dos tipos ideais construídos por Troeltsch: igreja, seita e mística. Steil considera que a reconfiguração do fenômeno religioso na contemporaneidade, incluindo a “crise da Igreja da libertação”, deve-se em parte a um movimento histórico da Igreja e da comunidade em direção à mística. A mística apontaria para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo (STEIL, 2003, p. 148).

É nesta dinâmica que novas formas de crer surgem, algumas religiões têm maior expansão - como algumas correntes evangélicas - e religiões tradicionais - como o catolicismo - vão-se “desencantando”. Para Sanchez, se há uma palavra que define o campo religioso atual no Brasil é mudança. A mudança de fundo que perpassa as diversas expressões religiosas tem a ver com a transição de um campo religioso, no qual a Igreja Católica Romana ocupava o lugar central, para uma diversidade religiosa de atores religiosos (p. 9, s/d).

¹ A mística, portanto, se distinguiria da igreja e até da seita, através do fato de que seus seguidores não se sentiriam obrigatoriamente ligados por uma (ou à) instituição. Marcada por traços mais individualizantes, a mística conduziria assim a formações institucionais de natureza mais polimorfa. Dessa forma, os modelos mais institucionalizados de expressão da espiritualidade cristã, como a igreja e a seita/comunidade, parecem ceder lugar na contemporaneidade a formações místicas. Estas seriam mais consoantes a uma espiritualidade “mais transversal”, inserida num panorama de fronteiras menos definidas e de destradicionalização. Para Steil, dialogando com Troeltsch e Campbell, tratar-se-ia mais de uma transformação nas formas de espiritualidade do que simplesmente nas instituições religiosas (apud LEONEL, 2010).

Quando se fala em traços predominantes do campo religioso brasileiro, é notável observar uma “referência generalizada ao cristianismo, e talvez ainda mais especificamente ao catolicismo, apesar de seu decréscimo ao longo das últimas décadas” (LEONEL, 2010, p. 398). Segundo Sanchis, é comum que os pesquisadores fiquem impressionados com essa presença continuada, mesmo que agora ela comece a escapar. Muitos se referiram ao catolicismo como “matriz”, pois seria “dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra, mas também em face dele” que as identidades religiosas, mesmo quando vindas de fora, se definiram no Brasil (SANCHIS, 2003, p. 25).

Segundo Passos et. al, as palavras de ordem para se entender os atuais movimentos do campo religioso brasileiro são: “pós-tradicionalização”, “pentecostalização”² e “modernização das práticas litúrgicas, organizacionais e proselitistas” (2011, p. 710). Uma boa chave para se entender os movimentos da religiosidade brasileira dentro de um “mercado” extremamente competitivo é a seguinte: “a competição no campo religioso tem atenuado as diferenças entre grupos confessionais no Brasil, com cada um deles copiando os elementos atraentes dos concorrentes, numa tendência de homogeneização cristã” (MACHADO, 1996).

De fato, se, por um lado, aumenta a pluralidade e a diversidade religiosa, gerando um sem número de denominações, movimentos e divisões internas nas igrejas, por outro lado, a competição e “disputa de mercado”, que vêm caracterizando essa religiosidade metropolitana, acabam por fomentar uma homogeneização das práticas religiosas e das formas cúlticas. “Efetivamente, não se pode mais estudar o campo religioso brasileiro sem se levar a sério a carismatização do catolicismo e a pentecostalização do protestantismo histórico” (CAMPOS, 2008, p. 45).

² Esse processo de “pentecostalização” ultrapassa o campo evangélico e se torna cada vez mais visível no próprio catolicismo. Se a expansão da Renovação Carismática Católica - RCC parece ser um fato – com a proliferação de grupos de oração, comunidades carismáticas, “missas de cura” e, principalmente, com a ocupação do espaço midiático através de suas próprias rádios e emissoras de televisão (PASSOS et. al, 2011, p. 707).

Quando olhamos para este referido campo religioso brasileiro percebe-se uma efervescência religiosa do catolicismo na figura das Novas Comunidades de Vida e Aliança, representando esse carismatismo católico que prima por processos comunitários singulares, temática esta que se configura como objeto de estudo desta tese.

Ao contrário do que se tem pensado, a organização católica continua centrada na hierarquia e desfrutando de prestígio; continua a ser a religião da maioria dos brasileiros, inclusive mais dinâmica nos vários aspectos, inclusive, capaz de oferecer uma prática atenta aos valores subjetivos (PASSOS et. al, 2011).

O grande desafio para o catolicismo é reformular suas estruturas, métodos e formas de ação. Não de forma fixa e rígida como em outros períodos históricos. A novidade estaria em acreditar na maioridade de seus membros como sujeitos históricos, capazes de fazer história, segundo enfatiza Pierucci. No quadro histórico das sociedades pós-tradicionais, et pour cause, decaem as filiações tradicionais.

Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais (PIERUCCI, 2005, p. 19).

Para além das tendências analíticas que se fixam no “declínio católico”, no “aumento vertiginoso” do neopentecostalismo, ou na tão repisada “teoria da secularização”, há uma tendência subjacente e mais elementar que vem se desenhando em uma duração mais alongada até as sociedades pós-tradicionais: o enfraquecimento das filiações tradicionais (LEONEL, 2010, p. 396). Ou seja, nas sociedades pós-tradicionais, os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer (PIERUCCI, 2004, p 19).

O processo social de “desfiliação”, em que os indivíduos passam a definir vínculos sociais opcionais, sincrônicos e revisáveis, obviamente afeta a “pertença” religiosa de cunho mais tradicional. Essas profundas transformações nas formas individuais e coletivas de religiosidade engendraram a possibilidade prática do multipertencimento. As Novas Comunidades Católicas, em sua formação, são

essencialmente laicais, fruto de múltiplas bricolagens e são definidas por outras formas de vínculos que estudaremos mais adiante.

Estamos presenciando, no campo religioso brasileiro atual, uma nova relação sujeito-religião na qual o sujeito tem a preponderância na definição das prioridades no âmbito do religioso. Dois problemas decorrem dessa nova relação sujeito-religião (SANCHEZ, p. 04): o primeiro problema é que a religião passa, agora, a ter um papel importante na busca da identidade pessoal, mas como decorrência daquilo que Antoniazzi chama de privatização da identidade individual. Em contrapartida, a religião adquire uma carga forte de subjetividade:

Nas sociedades tradicionais, era a sociedade ou a “cultura” que determinava a identidade do indivíduo. No mundo moderno, pluralista, é o indivíduo que pode e de algum modo deve escolher a sua identidade, determinar quem ele é. Dessa forma, é claro que as opções religiosas serão marcadas pelo subjetivismo, o que poderá inclusive aumentar (como de fato aumentaram!) as chamadas “adesões parciais”: o indivíduo aceita uma parte dos dogmas e da disciplina da religião institucionalizada, mas discorda e rejeita outra parte (ANTONIAZZI, 2004, p. 13).

Outro problema no processo de incursão intelectual nas Novas Comunidades Católicas é a valorização das questões que estão no nível da subjetividade em detrimento das questões que se referem ao mundo da política. Ao fazer referência às novas alternativas religiosas, Prandi afirma que “essas religiões populares podem, certamente, trazer as populações de adeptos para mais perto do sagrado e da magia e os levar, simultaneamente, para mais longe da política” (1997, p. 23).

Se o mundo urbano expressa a diversidade, a flutuação religiosa é uma busca de referência e identificação do indivíduo (PASSOS et. al, 2011). Há muitas religiões competindo entre si. Há muitos modos de encarar a vida e seus valores, inclusive numa mesma religião. Cada um pode fazer sua escolha de valores, comportamento e estilo de vida³. Mesmo na moral e na religião, não há mais uma regra só.

³ A liberdade religiosa, cada vez mais disseminada, e a desvalorização dos vínculos tradicionais fortaleceram a ideia da escolha individual no processo de filiação religiosa, pondo-se em destaque a perspectiva da conversão, onde há a passagem “de um *status* (religioso) *adscrito* para um *status* (religioso) adquirido (PASSOS et. al, 2011, p. 704-705). A conversão, posto que mudança de uma religião de origem para uma religião de escolha, descreve um movimento propriamente dito de mobilidade social” (PIERUCCI, 2006, p. 115). Os vínculos do indivíduo com a sua comunidade religiosa tornam-se estritamente religiosos.

A flexibilidade da religião pode ser medida pela sua capacidade de movimentar-se no campo religioso atendendo às diversas expectativas daqueles e daquelas que buscam responder às suas inquietações de ordem religiosa.

No âmbito da definição da dialogicidade da religião vislumbra-se que o potencial das Novas Comunidades Católicas consiste numa interlocução com as mudanças mais gerais em curso na sociedade, sobretudo aquelas que afetam o campo religioso, e em incorporar elementos de outras expressões religiosas num processo de mixagem religiosa. Enquanto a expressão flexibilidade da religião refere-se à relação da religião com as expectativas dos sujeitos que aderem a uma concepção religiosa de mundo, a expressão dialogicidade da religião refere-se à relação da mesma com outros atores religiosos e com a sociedade inclusiva⁴.

O campo religioso apresenta-se com esta ampla gama de opções simbólicas e ritualísticas que dão sentido à existência humana e permitem um trânsito religioso livre, mas também, por outro lado, “afloram traços de fundamentalismo e apelos de retorno à tradição em alguns grupos, tanto da RCC quanto das igrejas pentecostais, que se esforçam em definir fronteiras identitárias” (CARRANZA, 2000, p. 10).

Em um “mercado religioso” extremamente aquecido, aquelas igrejas e religiões que não se mobilizam no sentido de entrar no processo concorrencial da “disputa de almas”, de maneira mais incisiva, saem perdendo. Deste modo, é possível pensar que

o catolicismo carismático, na contramão do catolicismo tradicional, parece ter se configurado como uma opção viável dentro do atual “mercado religioso” brasileiro. Diferentemente das antigas ênfases do catolicismo tradicional brasileiro, os carismáticos, assim como os pentecostais e alguns protestantes históricos, trabalham com a ideia de conversão, com todas as já citadas implicações “pós-tradicionais” que tal perspectiva tem. Muitos católicos, antes não praticantes, agora, através de uma experiência com o Espírito Santo na RCC, se veem como (tomando de empréstimo a expressão consagrada nos estudos norte-americanos sobre o protestantismo renovado) *born again catholics*. Eles não se veem mais como católicos por vínculos tradicionais (“porque meus pais são”, “porque fui batizado na igreja” etc.), mas sim por uma experiência e uma vivência religiosas individuais (PASSOS et. al, 2011, p. 708).

⁴ Numa sociedade que foi atingida pela secularização, nenhuma expressão religiosa está isenta desses dois fenômenos. Aliás, a flexibilidade e a dialogicidade da religião são dois aspectos fundamentais de uma sociedade secularizada com um campo religioso autônomo e, portanto, com um pluralismo religioso crescente.

Sobretudo, de acordo com Pierucci (2006, p. 114), “vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, romper com o próprio passado religioso”. Machado fala dos reflexos que tal conversão gera, em algumas pessoas por ela observadas, após sua participação na RCC:

A entrada no movimento coincidia com mudanças sensíveis em seus hábitos: começavam a fazer uso sistemático da Bíblia, a desenvolver atividades religiosas assiduamente e o mais impressionante, passavam a exercer um insuspeito proselitismo junto às pessoas com que se relacionavam (MACHADO, 1996, p. 1).

A partir das reflexões supracitadas, constata-se que o destaque do catolicismo carismático parece refletir uma tendência mais ampla da religiosidade brasileira contemporânea: criação de vínculos baseados na experiência individual e não na tradição, inovações e modernizações nas práticas litúrgicas e nas formas de interação entre os membros da comunidade, proselitismo religioso intenso na tentativa de levar as pessoas a “conhecer Jesus”, uso intensivo da mídia, destaque dado às experiências extáticas com o Espírito Santo etc. Aparentemente, a RCC e as Novas Comunidades Católicas caminham em sentido oposto (ascendente) ao do catolicismo tradicional (decadente em termos numéricos).

1.3 RELIGIÕES TRADICIONAIS E NOVAS FORMAS RELIGIOSAS

Quando se faz uma análise do Censo Demográfico 2010, do IBGE, há uma demonstração de um crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. Ou seja, a proporção de católicos seguiu a tendência de redução, observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Por outro lado, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. A pesquisa afirma ainda as sete religiões com mais adeptos no Brasil segundo as pesquisas do Censo, confirmando a hegemonia católica.

Para Bauman (1998), a religião na pós-modernidade desenvolve três tipos de utilidade: a capacidade de naturalizar os ritmos cotidianos de dependência e subordinação ao sobrenatural; manter sólidos os muros da estratificação social

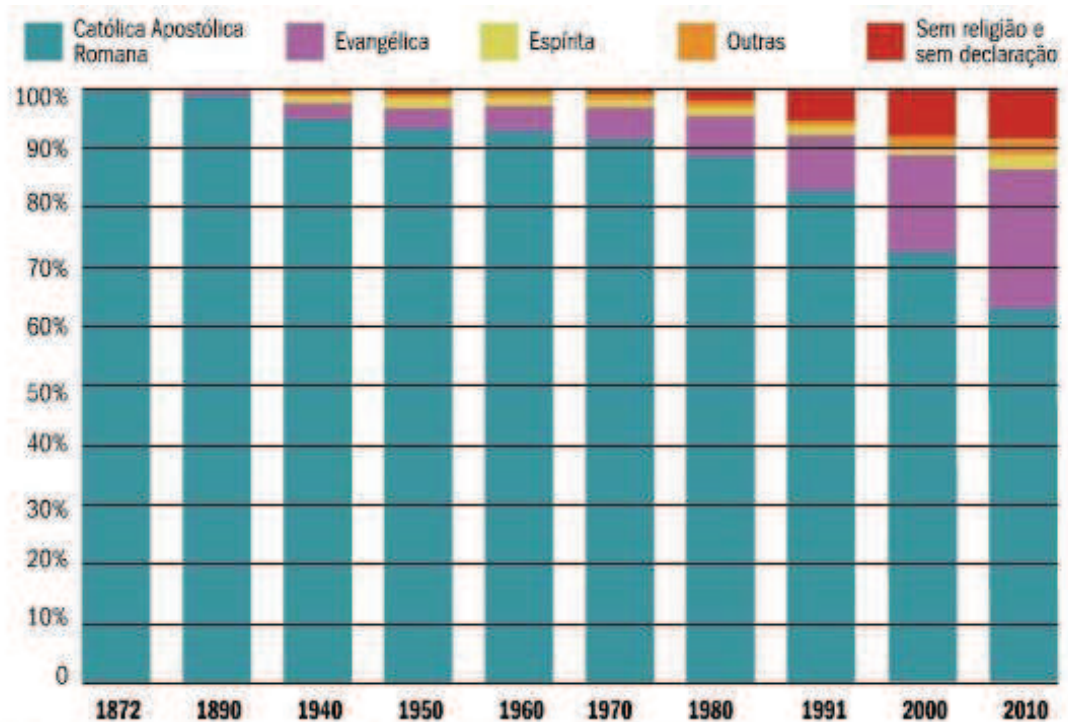
através das hierarquias eclesiásticas; dar respostas às questões ligadas ao fim último da existência humana, as quais ficaram relegadas à esfera do entretenimento, visto que as igrejas e seitas preocuparam-se mais com seu crescimento e proliferação. Esse caráter foi evidenciado na análise do Censo 2010, onde alguns fenômenos religiosos demonstram um crescimento relâmpago, como é o caso das novas comunidades evangélicas, enquanto que outros, como o catolicismo, sofrem com esvaziamento diário, com exceção dos movimentos carismáticos que surgem em resposta a esse esvaziamento e, rapidamente, se tornaram o braço jovem da Igreja católica, seja nos moldes da RCC ou das Novas Comunidades Carismáticas.

Podemos fazer uma leitura dos dados, os quais são perceptíveis nos gráficos que apresentamos abaixo. Partindo destas colocações e sob o viés da sociologia da religião, buscar-se-á, nessas reflexões dialogar com os dados e alguns autores que analisam esse crescimento. Apesar de seus limites, o Censo do IBGE apresenta dados que são muito importantes para sinalizar tendências no campo religioso brasileiro. Um dos traços que vem se delineando desde o Censo de 2010 é a progressiva pluralização e diversificação do campo em questão.

A apresentação dos dados do Censo de 2010 indica uma imagem bem significativa do atual campo religioso no Brasil. Analisando o perfil das religiões mundiais, com base em dados de 2010, firma-se um quadro significativo de sua distribuição no mundo. O cristianismo continua hegemônico abarcando 31,5% da população mundial, com cerca de 2,2 bilhões de adeptos. O islamismo vem em seguida envolvendo 23,2% da população geral, com cerca de 1,6 bilhões de adeptos. Os não afiliados vem em terceiro lugar (abrangendo 16,3% da população global, em torno de 1,1 bilhão de adeptos). O hinduísmo ocupa a quarta posição cobrindo 15,0% da população mundial, com aproximadamente 1 bilhão de fiéis. Na sequência, aparecem o budismo (7,1% - 488 milhões), as religiões étnicas ou regionais (5,9% - 405 milhões), outras religiões (0,8% - 58 milhões) e Judaísmo (0,2% - 14 milhões).

Em linha de continuidade com o censo anterior, verifica-se uma queda percentual católica, uma continuidade no crescimento evangélico e em ritmo menor, dos sem religião/sem instituição, como demonstrado no quadro 01 e 02 a seguir:

Quadro 01: Tendências do campo religioso brasileiro



Fonte: Directoria Geral de estatística, Recenseamento do Brasil 1872/1890, e IBGE, Censo Demográfico 1940/1991.

Foto: Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento do Brasil 1872/1890 e IBGE 1940/2010.

Quadro 02: As religiões do Brasil em 2010

| Religião | Pessoas | % |
|--|-------------|-------|
| Católica Apostólica Romana | 123.280.172 | 64,63 |
| Evangélicas | 42.275.440 | 22,16 |
| Sem religião | 15.335.510 | 8,04 |
| Espírita | 3.848.876 | 2,02 |
| Outras religiosidades cristãs | 1.461.495 | 0,77 |
| Testemunhas de Jeová | 1.393.208 | 0,73 |
| Não determinada e múltiplo pertencimento | 643.598 | 0,34 |
| Umbanda e Candomblé | 588.797 | 0,31 |
| Católica Apostólica Brasileira | 560.781 | 0,29 |
| Budismo | 243.966 | 0,13 |
| Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias | 226.509 | 0,12 |
| Não sabe | 196.099 | 0,10 |
| Novas religiões orientais | 155.951 | 0,08 |
| Católica Ortodoxa | 131.571 | 0,07 |
| Judaísmo | 107.329 | 0,06 |
| Tradições esotéricas | 74.013 | 0,04 |
| Tradições indígenas | 63.082 | 0,03 |
| Espiritualista | 61.739 | 0,03 |
| Sem declaração | 45.839 | 0,02 |
| Islamismo | 35.167 | 0,02 |
| Outras religiosidades | 11.306 | 0,01 |
| Hinduismo | 5.675 | 0,00 |

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010.

Durante muitos séculos o catolicismo foi a religião oficial no Brasil. Mesmo com um grande número de evasão, apontado por pesquisas nas últimas décadas, o catolicismo ainda se mantém hegemônico. Essa hegemonia pode ser compreendida através de uma análise do processo de formação desse catolicismo, ainda na construção do Brasil Colônia, e, sobretudo, pelas reformas e contrarreformas pelas quais o catolicismo passou na busca de se manter como religião de referência, a exemplo do Concílio ecumênico Vaticano II (década de 60), que consistiu na atualização da Igreja (dogmas, ritos etc.); uma releitura que pode ser feita até hoje diz respeito a fenômenos similares que aconteceram em outras religiões (KEPEL, 1995).

Ao descrever o processo de secularização, Berger aponta o seu desenvolvimento nas estruturas e nas instituições sociais. Ele afirma que “a secularização é um fenômeno presente na cultura e sociedade moderna, contudo o seu desenvolvimento não se deu de forma uniforme”. Ele aponta o seu desenrolar bastante atrelado à “dinâmica do capitalismo industrial” (BERGER, 1985, p. 119). A religião que sobrevive, atrelada aos valores familiares, produz sentido no âmbito privado e ganha um ar de individualização.

O processo de secularização é evidente na sociedade moderna, contudo ele não significa, como se pensava há tempos atrás, o recrudescimento da religião. Na verdade, o desenvolvimento da religião na sociedade secularizada traz outra dinâmica para o panorama religioso, ou seja, esse processo de secularização leva ao desenvolvimento do pluralismo, ao mesmo tempo em que o pluralismo produz a secularização (BERGER, 1985).

De acordo com Pierucci (2005), apesar desse “declínio moderado, mas constante”, a presença católico-romana é ainda muito grande. O censo revela a presença de 123.280.172 milhões de declarantes católicos, ou seja, 64,63% da população total. A retração do catolicismo não reflete na diminuição do cristianismo, já que o crescimento dos evangélicos vem se acentuando a cada década. Mudanças são, de fato, visíveis no cenário religioso brasileiro, com sinais visíveis de pluralização, mas o traço da hegemonia cristã permanece aceso.

Em outras palavras, o Brasil não está deixando de ser um país cristão, embora seja menos católico, protestante tradicional ou “evangélico de missão”, em

2010. Somando os católicos com os evangélicos chega-se a uma porcentagem de 86,8%, quase 90% de toda a população brasileira declarante.

Há que sublinhar também o traço peculiar do catolicismo brasileiro, com suas malhas largas e seu perfil plural. Um catolicismo que acolhe e convive com a diversidade, “em que Deus pode ter muitos rostos”. Sublinha-se que “talvez seja o exemplo mais fiel de uma tradição religiosa – dentro e fora do cristianismo – de um sistema de sentido pluriaberto, multicênico e em constante transformação”.

Analisando os quadros acima, podemos acrescentar que, no atual panorama religioso brasileiro, vemos a prática do trânsito institucional e religioso por parte da população que migra ano após ano, deixando claro que igrejas têm respondido suas necessidades. Isto é perceptível diante do aumento significativo da população evangélica e da perda progressiva da hegemonia católica.

O advento da pós-modernidade deu voz a outros segmentos religiosos que antes nem eram considerados religião e de outras religiosidades e dos que se declaram sem religião, expressando o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade. Ao falar dos sem religião, Hervieu-Léger (2008) afirma que os mesmos não devem ser vistos como os desprovidos de fé, mas sim como aqueles que constroem sua própria crença sem nenhum vínculo institucional.

O fenômeno religioso na pós-modernidade pode ser visto como uma explosão de religiosidades e espiritualidades. Este é um fenômeno que pode ser caracterizado pela procura por modelos religiosos que deem respostas rápidas às questões mais complexas da vivência do ser humano, e pela disputa por fiéis entre as igrejas, gerando conflitos.

A ininterrupção do crescimento evangélico esteve também evidenciada nesse Censo de 2010: ocorreu um significativo incremento na presença evangélica nas últimas décadas, com um salto de 6,6% em 1980 para 22,2% da população geral em 2010. Nada menos do que 42.275.440 milhões de evangélicos para uma população brasileira de 190.755.799. Esse crescimento não se deve aos evangélicos de missão, que permaneceram quase estacionados na última década, na faixa dos 4% de declaração de crença. Deve-se, sobretudo, aos pentecostais, que respondem por 13,3% da população brasileira, ou seja, 25.370.484 milhões de adeptos.

De outra forma, dá pra dizer que os evangélicos conquistaram, na última década, cerca de 4.408 novos fiéis por dia, e os de origem pentecostal, cerca de 2.124 por dia, sendo a Assembleia de Deus responsável por 1.067 adesões diárias.

Segundo o IBGE, o aumento no número de evangélicos é proporcional ao crescente declínio da religião católica, que perdeu 9,4% de fiéis em relação ao Censo de 1991. Ainda assim, o catolicismo é predominante no país: são mais de 123 milhões de pessoas (64,6% da população brasileira; até 2000 eram 73,6%). O Brasil é considerado o maior país do mundo em números de católicos nominais.

Mas é extraordinário esse crescimento pentecostal em termos absolutos (na faixa de 17 milhões de fiéis entre os anos de 1991 a 2010). Os analistas advertem que o crescimento evangélico, incluindo os pentecostais, não pode ser muito otimizado, já que na última década, de 2000 a 2010, esse crescimento foi menor do que o ocorrido na década anterior. O crescimento dos evangélicos entre 1991 e 2000 foi de 120%, enquanto na última década, de 2000 a 2010, esse crescimento foi de aproximadamente 62%. Vale registrar, no campo pentecostal, o decréscimo de fiéis – em números absolutos - ocorrido na última década em igrejas importantes como a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Acréscimo importante teve, por sua vez, a Assembleia de Deus, a maior do campo pentecostal – com 12,3 milhões de adeptos -, que registrou um aumento de 4 milhões de fiéis na última década.

Diante destes quadros estatísticos supracitados, podemos afirmar que os indivíduos já não possuem mais vínculos de lealdade duradoura com um ou outro grupo religioso que frequentam. Mas são meros adeptos que, movidos pelo modo de vida pós-moderno e “balizados” pelo mercado, transitam de uma tradição religiosa a outra em busca de sentido perdido e de um discurso que atenda as suas necessidades imediatas.

A religião, que antes era objeto de lealdade, de defesa inquestionável, onipotente e soberana, agora é buscada como fonte de satisfação pessoal. Esse espaço que a subjetividade tem ocupado na vida do indivíduo pós-moderno, mesmo favorecendo uma experiência religiosa pessoal, é ao mesmo tempo profundamente individual, o que não favorece o laço social, antes visto como de responsabilidade da religião. A esse respeito, Pierucci e Prandi (1996) acrescentam que

desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão do seu proveito individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo. E desta para a do consumo, onde se vê agora obrigada a seguir as regras do mercado (PIERUCCI e PRANDI, 1996, p. 260).

É notável a “diversificação por que passou o cristianismo” e o fato de que essa diversificação continua a crescer, não só “com o processo de desfiliação católica”, mas também “com o surgimento de novas igrejas e denominações cristãs” e com um “processo fluido” que faz com que igrejas que vinham apresentando forte crescimento, como a Universal do Reino de Deus, apresentem subitamente sinais de declínio (ANDRADE, p. 96).

Antônio Flávio Pierucci, buscando explicar o “declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000”, trata do refluxo do catolicismo e justifica a situação com o clima instaurado nas sociedades pós-tradicionais, com a crise das filiações tradicionais.

“Nelas os indivíduos tendem a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem, fatalmente, com isso, claro, as religiões tradicionais” (2005, p. 20).

Um dos pontos mais relevantes dos resultados dos últimos Censos encontra-se no “acelerado processo de desfiliação católica” que se observa, sobretudo, nas últimas duas décadas e no “expressivo crescimento do grupo evangélico” e dos que se declaram “sem religião” (ANDRADE, 2013, p. 95). O percentual de pessoas que se declaram “sem religião” é de 8%, sendo que apenas 0,3% se declara ateu. O grupo dos que se declaram “sem religião” teve na década um crescimento em termos relativos de cerca de 10%, mas em termos absolutos incorporou neste período apenas mais 0,7% da população.

A crescente afirmação dos sem religião nos dois últimos censos pode encontrar uma pista de interpretação nessa abordagem de Pierucci. Os declarantes que se encaixam nessa categoria estão mesmo desencaxados de laços

institucionais, situando-se, melhor, como peregrinos do sentido (HERVIEU-LÉGER, 2008). Dentre os tipos predominantes de sem religião encontram-se aqueles que se desvincularam de uma religião tradicional e afirmam sua crença com base em rearranjos pessoais; aqueles que passaram por diversos trânsitos mas que não se encontraram em nenhum deles; aqueles que mantêm uma espiritualidade leiga ou secular; aqueles que mantêm uma filiação fluida em razão da indisponibilidade de participação religiosa regular e aqueles que se definem como ateus ou agnósticos.

No Censo de 2010, foram cerca de 15,3 milhões de pessoas classificadas nessa categoria de sem religião, ou seja, 8% da população geral. E curiosamente, o grupo dos agnósticos ou ateus não é o mais expressivo dentre os declarantes, envolvendo respectivamente 124,4 mil (0,07%) e 615 mil (0,32%) pessoas.

Assistimos, assim, o crescimento da população dos sem religião que expressam o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade e, conseqüentemente, do poder de oferta das religiões no Brasil. Estes podem estar inseridos na fatia dos que creem sem pertencer, como bem aborda Hervieu-Léger (2008). Dessa forma, os sem religião não necessariamente devem ser vistos como os desprovidos de fé, mas sim como aqueles que constroem sua própria crença de forma desinstitucional.

No Brasil, por exemplo, há um “simultâneo crescimento de pessoas sem religião e o florescimento do fervor religioso”. Isso pode ser computado aos processos de secularização, entendidos não como entrave ao religioso, mas como um novo perfil cultural. Isso ocorre concomitantemente às mudanças no sistema de cristandade que devido às influências dos processos de secularização e das opções religiosas perdeu sua antiga dominação coercitiva sobre o espectro sociocultural. Assim, “o fenômeno religioso é redimensionado na afirmação da subjetividade livre da tutela da cristandade, permitindo o livre acesso à opção e à diversidade religiosa” (RIBEIRO, 2013, p. 63).

Uma imersão em pesquisas mais recentes (2016), sobre o perfil religioso da população brasileira, desenvolvida pelo Instituto Datafolha, confirmam aquilo que os censos demográficos mostram (conforme vimos acima suprarregistrado): o Brasil experimenta, de forma visível, uma espécie de transição religiosa.

O campo religioso mostra que os católicos perdem espaço e encolhem ao longo do tempo; mas os evangélicos, em suas diferentes denominações, aparecem como o grupo em constante expansão. As demais denominações não cristãs aumentam, assim como o número de pessoas que se declaram sem religião. O Brasil está passando por uma mudança de hegemonia entre os dois grupos cristãos (católicos e evangélicos), ao mesmo tempo em que aumenta a pluralidade religiosa, pois cresce e diversifica a proporção das filiações não cristãs.

Uma leitura, com dados atualizados, nos permite ver a distribuição percentual das pessoas, de acordo com as suas filiações religiosas. O período do referido estudo compreendeu ago/1994 a dez/2016.

QUADRO 03: Distribuição percentual/filiações religiosas – ago/1994 a dez/2016

Distribuição percentual das pessoas, segundo filiações religiosas, por data de pesquisa
Brasil: ago/1994 a dez/2016

| Categorias | ago/94 | out/01 | out/06 | out/10 | dez/16 |
|--------------|--------|--------|--------|--------|--------|
| Católicos | 75 | 62 | 68 | 63 | 50 |
| Evangélicos | 14 | 21 | 20 | 24 | 29 |
| Sem-religião | 5 | 7 | 5 | 6 | 14 |
| Outros | 6 | 10 | 7 | 7 | 7 |
| Total | 100 | 100 | 100 | 100 | 100 |

Fonte: Datafolha <http://datafolha.folha.com.br/>

Diferentemente do censo demográfico que faz uma representação probabilística das filiações religiosas, a pesquisa Datafolha (2016) não tem uma amostra probabilística e não representa necessariamente o conjunto da população brasileira segundo suas características religiosas. Todavia, quando se faz uma comparação entre as diversas pesquisas Datafolha é útil para avaliar as tendências internas aos referidos levantamentos.

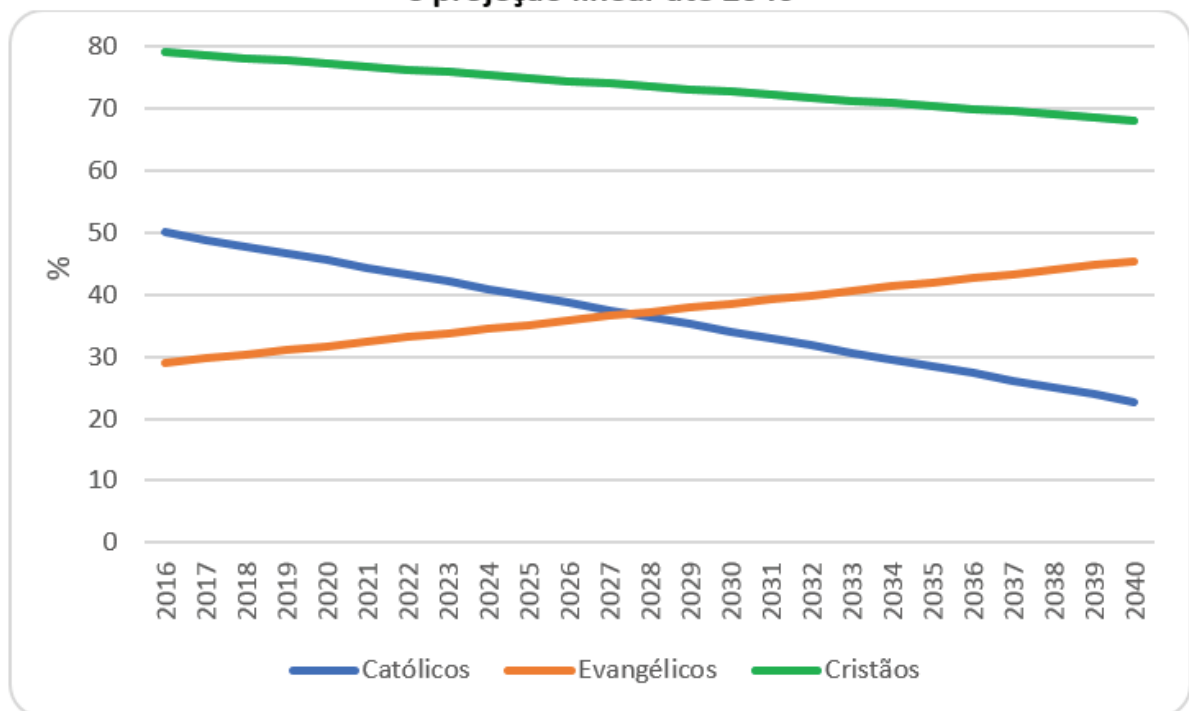
Mesmo que o nível das taxas apresentadas no Datafolha (2016) seja diferente dos censos demográficos, é possível afirmar que o padrão de mudança religiosa é muito semelhante. Ou seja: os católicos caem, enquanto os evangélicos, os sem religião e as outras religiões crescem. Mas no levantamento feito pelo

Datafolha (2016) o processo de mudança de hegemonia e de aumento da pluralidade é visivelmente mais rápido.

Fazendo uma projeção linear destas tendências até 2040, percebe-se que, em 2028, os evangélicos (com 37,2%) vão ultrapassar os católicos (com 36,4%). Em 2040, os católicos cairiam para 22,7% e os evangélicos subiriam para 45,4%. Os cristãos (católicos + evangélicos) que eram 79% em 1994, caíram para 73,6% em 2016 e devem ficar em 68% em 2040, conforme mostra o gráfico abaixo.

Quadro 04: Percentagem católicos/evangélicos – projeção até 2040

Percentagem de católicos e evangélicos na população brasileira de 1994 a 2016 e projeção linear até 2040



Fonte: Datafolha <http://datafolha.folha.com.br/>

Em um de seus trabalhos, Alves (2017) apresentou uma projeção linear até 2040 com base nos dados dos censos demográficos do IBGE. Os resultados apontaram para uma mudança de hegemonia em 2036 e um aumento da pluralidade em ritmo mais lento. Pesquisa realizada pelo instituto PEW, entre outubro de 2013 e fevereiro de 2014, encontrou, no Brasil, um percentual de 61% de católicos, 26% de evangélicos, 8% de sem religião e 5% de outras religiões.

Ou seja, tanto os dados do IBGE (2010), quanto do Datafolha (2016) e do Instituto PEW (2014), apontam para uma transição religiosa no Brasil, entendida como queda dos católicos, aumento dos evangélicos e aumento da pluralidade religiosa (queda do percentual de cristãos e aumento dos não cristãos). A diferença está na velocidade dessa transição.

No caso do Datafolha (2016), o supramencionado processo vai ocorrer de maneira mais rápida, com a inversão da hegemonia, entre os dois grandes grupos, acontecendo no ano de 2028. Segundo os dados do IBGE (2010), o quadro religioso vai se alterar totalmente em um espaço de duas décadas, enquanto para o Datafolha (2016) a inversão vai ocorrer no curto lapso de cerca de uma década, acentua Alves (2017).

A partir da leitura de todos esses dados, é necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão, por exemplo, as formas pentecostais e carismáticas ganharam apegos populares, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. “Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento” (RIBEIRO, 2013, p. 63). Aqui queremos pôr em relevo o estudo do carismatismo católico comunitário das Novas Comunidades Católicas, o qual está registrado nas próximas páginas deste trabalho.

A realidade hoje reconstrói o valor da experiência, fruto do pensamento moderno iluminista. Na atualidade, as formas de espiritualidade são cada vez menos orientadas por uma adesão formal a um conjunto de verdades estabelecidas por uma autoridade eclesial, mas, sim, por uma subjetividade influenciada por uma cultura das mídias na qual importam mais as sensações do que os valores e a memória histórica (MOREIRA, 2015). “O viés comunitário dá lugar à ênfase na experiência individualista, por vezes até mesmo hedonista e de caráter intimista e privado” (RIBEIRO, 2013, p. 64).

Constata-se que a religião, entendida aqui principalmente como instituição religiosa reguladora tradicional, experimenta um processo de fragilização de seu poder de regular o universo cultural, social e pessoal, perdendo sua marca de definidora da totalidade social e individual, do mundo.

Os indivíduos, contudo, continuam a viver dimensões religiosas, agora bem particulares, a partir da própria lógica da modernidade: “a autonomia, racional e emocional, em compor o seu mundo, a sua totalização e sentidos a partir dos fragmentos, uma vez que na sociedade secularizada a religião não mais consegue estabelecer esta totalização” (PORTELLA, 2011, p. 73). Deste modo, a religião não termina com a secularização, mas ganha novas formas e contornos, novos sabores, numa dinâmica em que, “ao mesmo tempo em que se esgota, se dilui, renasce, ressurgue e se difunde” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 36). Há uma recomposição da religião sob novas formas, mas com a perda de controle dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social (CAMURÇA, 2003).

A religião se encontra viçosamente imbricada no seio de uma sociedade secularizada, de “desregulação do religioso institucional” e afeita a “bricolagens pessoais” (PORTELLA, p. 73). Não há mais uma tradição exclusiva das velhas ortodoxias institucionais religiosas (modelo Igreja). A estrutura do crer, da religião, não é mais exclusividade de tradições religiosas convencionais, mas é operacionalizada por indivíduos, estruturas e tradições várias que há (HERVIEU-LÉGER, 1993). “O crer está disseminado em pequenas estruturas do crer”. A religião continua a existir também fora da “Igreja” (PORTELLA, 2011, p. 76), disseminada de forma subjetiva, fragmentada e fluida.

As transformações que presenciamos, nas últimas décadas, no campo religioso brasileiro, abordadas e analisadas neste estudo (no tópico 1.2), são sinais significativos de como nossa sociedade se tornou, neste período, mais complexa e diversificada e de como nela os diferentes sujeitos gozam de autonomia na construção de sua identidade religiosa, sendo cada vez mais importante não a tradição recebida, mas a busca pessoal de sentido.

1.4 A CRISE DOS SISTEMAS TRADICIONAIS DE PRODUÇÃO DE SENTIDO

Nas décadas de 1960 e 1970, o desencantamento e a secularização surgiram como processo social e histórico anunciando a supressão do sagrado do mundo, gerando certa crise das instituições religiosas. No entanto, diferentemente das predições de muitos teóricos, o que se tem verificado desde o final do século XX

e início do século XXI, é uma reinvenção e um renovado interesse pela dimensão religiosa do sujeito e pelo crescente número de adeptos conquistados pelas religiões. Tal interesse não se dá apenas pela “desorganização produzida pela crise de valores tradicionais”, mas, sobretudo, pelos “efeitos da secularização e do pluralismo religioso” que abriu o mercado religioso para o surgimento de “novos sagrados” (OLIVEIRA, p. 9). Esses movimentos são uma resposta ao secularismo e à pós-modernidade e um efeito à demanda de vazio de sentido e a busca por sentido.

Esta recorrência à experiência religiosa não mais acontece à custa de uma vida de privação, como no período antecedente à modernidade. A “versão pós-moderna da religiosidade”, de acordo com Oliveira (s/d, p. 11), procura conciliar as regras e dogmas com a nova ordem do consumo balizada pelo mercado religioso. Nessa nova ordem, as promessas de um paraíso futuro, numa outra dimensão de vida, já não mais anseiam os adeptos das religiões. A felicidade é algo para ser buscado a todo custo neste exato momento da vida, de preferência sem sacrifício ou privação.

A religião na contemporaneidade se transforma em um “bem de consumo” e as igrejas se apresentam como “produtoras de bens e serviços” para satisfazerem seus “clientes” (BAUMAN, 1998, p. 15; OLIVEIRA, p. 13). Assim, as igrejas devem se ocupar primeiro da produção de seus próprios consumidores, ampliando suas necessidades, a fim de serem satisfeitas pelo seu serviço e, desse modo, tornar seu trabalho indispensável.

As igrejas que não se marginalizaram e obtêm maior crescimento são aquelas que se assenhorearam de outras funções que não a de abastecer a preocupação com os mistérios da existência e da morte. [...] Como a dança e a pintura, a religião se torna uma atividade de lazer (BAUMAN, 1998, p.215).

Neste novo cenário, as instituições eclesiais necessariamente passam por reformulações. Seus “clientes”, agora, são balizados pelo desejo de felicidade, impelidos por uma constante busca individual de autorrealização (OLIVEIRA, s/d, p. 13). Este fenômeno apresenta grande semelhança entre o consumismo e a religião. Bauman (1998) denomina tal fenômeno de “religião do consumo”, uma vez que promove a “experiência máxima” do prazer momentâneo, de acordo com o desejo

do “fiel”. Diante do novo paradigma, até mesmo os cultos de algumas organizações religiosas ganham um novo foco. O objetivo é aliar a vida religiosa a uma vida prazerosa. O sentimento toma o lugar da fé que assume uma categoria mais prática. O show gospel e a “aeróbica do Senhor” revelam um novo espectro de possibilidades para o contato com o sagrado, não necessariamente pela via da piedade e da introspecção.

As igrejas precisam adequar-se a este novo momento oferecendo a seus “clientes” um tipo de religiosidade self service.

Se quiserem sobreviver, as Igrejas devem atender sempre mais aos desejos de seus membros. A oferta das Igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado comercial – ‘o freguês tem sempre razão’ – impõe-se também às Igrejas (BERGER & LUCKMANN, 2005, p. 61).

A sociedade contemporânea é atravessada pela ocorrência de uma crise nas instituições religiosas tradicionais, e de forma bem específica no cristianismo. Um olhar mais abrangente capta essa sangria de participação, que vem corroborada pelo crescimento dos “não afiliados” nas várias partes do mundo. No Brasil, os “sem religião” firmam-se como terceira força na declaração de crença do Censo Demográfico, como ocorreu na divulgação dos dados do Censo de 2010. Eles somam cerca de 15,3 milhões de pessoas, ou seja, 8% da população geral (TEIXEIRA, 2013).

Buscando explicar o refluxo das religiões tradicionais no Brasil, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci justifica tal situação com o clima instaurado nas sociedades pós-tradicionais, com a crise das filiações rotineiras:

Nas sociedades pós-tradicionais, et pour cause, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem, fatalmente, com isso, claro, as religiões tradicionais (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Acredita-se, inclusive, que o termo religião não consegue mais dar conta dos caminhos trilhados pelos novos buscadores da fé. Carlos Rodrigues Brandão prefere

falar em “sistemas de sentido”. Em seu texto, Brandão levanta uma questão que se coloca com cada vez mais pertinência para muitas pessoas que, como ele, vivem uma “diáspora de fé”. São pessoas que descobrem, com angústia e perplexidade, que lhes “falta um nome” para definir o universo específico de sua crença em tempos de tantas mudanças. O antropólogo traduz este sentimento que é de muitos de seus contemporâneos:

Está ocorrendo algo que a todos nós parece evidente, só que ainda pouco compreensível: tal como outros campos sociais e simbólicos dos mundos em que vivemos nossas vidas, o campo da religião já não é mais como era. E não apenas porque mudam as porcentagens dos censos e as variações das alternativas de escolhas e formas de fé, de estilos de crença e de modos de vida religiosa e/ou espiritual. Talvez a pergunta essencial não seja “quem está crendo no que”, mas de que plurais maneiras pessoas que “creem no mesmo” estão participando diferencialmente de uma mesma fé, de uma mesma crença, de uma mesma religião, de uma mesma espiritualidade (BRANDÃO, 2012b, p. 76-77).

Ao fornecer uma cosmovisão para o sujeito, uma visão de ordem da vida, a Comunidade Católica Vida Nova, em Parintins/Amazonas (objeto de estudo desta tese) torna-se aquilo que Brandão denomina de sistema de sentido que tem, portanto, um caráter explicativo. Dito de outra forma, para quem a segue, ela acaba sendo um repertório de significações indispensáveis para o enfrentamento dos grandes problemas presentes na realidade social e questões existenciais (Brandão, 1994) e, por isso, acaba sendo “lugar de síntese, de unidade num mundo fragmentado, diverso e plural”, acentua Sanchez (p. 05, mimeo).

A ocorrência de uma crise das “instituições tradicionais produtoras de sentido” é um fenômeno em curso que não provoca, necessariamente, ao contrário do que muitos especialistas prediziam, o desaparecimento da comunidade religiosa; mas, conseqüentemente, constatamos uma diversificação no modo de sua presença no tempo. Deste modo, o cenário contemporâneo é cada vez mais de uma difusão livre de espiritualidades que vão se consolidando, mesmo fora dos arranjos religiosos. Tal fenômeno representa uma das descrições típicas e inovadoras desse novo milênio.

Brandão (1994), em seu texto “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”, analisa este tempo atual como recheado de “polissemia e

diversidade de sentidos”, o qual se tornou impositivamente mais visível, tendo em vista que a sociedade vive diante de um “cenário fascinantemente diverso e dinâmico”. São elencados a seguir os principais aspectos constitutivos desta paisagem societária, conforme contribuições de Brandão:

- 1º a diversidade de domínios simbólicos e de sistemas de sentido expande-se em todas as direções sem que (...) pareça sequer haver algum preferencial;
- 2º as diferentes categorias de sujeitos sociais e de atores culturais podem optar por escolhas sempre abertas de sistemas exclusivos, próximos, alheios ou antagônicos, porque mesmo que em um momento uma religião possa estar “crescendo” em detrimento da retração de uma outra (...) todas elas mantêm-se presentes e vigentes;
- 3º Mesmo no interior de uma classe social ou de um segmento de sua cultura há diferença e divergência de escolhas em todas as direções imagináveis;
- 4º Dentro de uma mesma religião (...) existe, aberta e em expansão, a viabilidade de subconstrução comunitária ou pessoal de formas próprias de adesão e partilha de crenças e cultos;
- 5º Pode-se crer e viver a experiência mística e/ou religiosa desde as formas mais absolutamente antagônicas de individualização da pessoa ou submissão do sujeito (1994, p. 37-39).

Por outro lado, o avanço da modernidade não ocasionou a morte da religião, mas possibilitou novos arranjos para o seu exercício no tempo, conforme mostra Jean-Paul Willaime. Sublinha a necessidade de romper o esquema tradicional que vincula o avanço da modernidade com o enfraquecimento das religiões. O que se dá em verdade com o avanço da modernidade é a irrupção de novas possibilidades de presença do religioso (WILLAIME, 2012, p. 23 apud TEIXEIRA, p. 367).

No cenário contemporâneo efervesce um revival religioso escoltado de novos sagrados, mas que também são precários de plausibilidade. Apesar de denunciar a crise da modernidade, a pós-modernidade também não trouxe sentido, pelo menos por enquanto. Pelo contrário, anuncia a cada momento os sintomas da crise de sentido em todos os setores da sociedade, inclusive no campo religioso.

A incapacidade das instituições religiosas de produzir sentido, de responder a uma demanda que extrapola a mera autorreprodução institucional, parece ser um aspecto relevante nessa dinâmica do religioso moderno.

O fenômeno religioso apresenta-se hoje como uma explosão de religiosidades e espiritualidades (OLIVEIRA, s/d, p. 14). Este é um fenômeno que alguns têm denominado como “surto do sagrado”, caracterizado pela procura por

modelos religiosos e relações comunitárias que deem respostas rápidas às questões mais complexas da vivência do ser humano.

A religião, além de ser um repertório de respostas, torna-se um ingrediente de articulação das percepções, muitas vezes heterogêneas e difusas, da realidade social e humana⁵, sobretudo quando submetida a rápidas mudanças e ou envolvida numa situação de crise generalizada. Ela é, portanto, uma hermenêutica que facilita a compreensão da vida e da história para as pessoas que a praticam (SANCHEZ, s/d, p. 06).

O leque cada vez mais amplo de alternativas religiosas abre uma concorrência fragmentária, que inviabiliza a constituição de monopólios simbólico-religiosos, enfraquecendo tradições e ameaçando sua sobrevivência. Se o “fenômeno da destradicionalização” está ocorrendo, também o seu oposto se observa: “o fenômeno da tradicionalização, da recuperação e/ou reinvenção das tradições” (SOUZA, 2006, p. 22). A dinâmica religiosa moderna se dá na tensão permanente desses processos.

Há uma crescente “desinstitucionalização” da religião no tempo atual. As buscas identitárias e espirituais deixam de ser vividas com a exclusividade do passado. Tornam-se muito mais fluidas e livres. Quebra-se, de certa forma, o “monolitismo de tradições” que se apresentam como imutáveis, tradições estas firmadas em dispositivos institucionais normativos e rígidos (TEIXEIRA, 2015, p. 367). Como pontuou Pierre Sanchis,

“as estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não o fazem mais com o mesmo rigor, e até quando se reafirmam com renovado vigor, não o fazem com a mesma abrangência.” (SANCHIS, 2013, p. 13; LENOIR, 2012, p. 5).

Ao abordarmos a Comunidade Católica Vida Nova como um sistema de sentido, como um quadro ordenador da vida através de seu comunitarismo carismático, refiro-me a um dos eixos centrais do formato da experiência religiosa hoje. Esse eixo é o sujeito entendido como gerador de autonomia e de liberdade.

⁵ É nesse sentido que o conceito de sistema de sentido é útil para entender o lugar da religião no campo religioso brasileiro. A religião constitui-se num sistema de sentido na medida em que se apresenta como um amálgama de onde as pessoas tiram as explicações e respostas às grandes questões e problemas da vida humana (SANCHEZ, P. 06, MIMEO).

Agora é a consciência do sujeito que passa a ser o critério fundamental para a constituição do universo religioso e a sua movimentação na esfera religiosa.

O universo religioso tem agora uma nova referência última: “é o sujeito tendo como pano de fundo os desafios colocados pela situação presente” (BRANDÃO, 1994, p. 29). Antes, a referência última era a tradição, o passado. Agora, privilegia-se “o emergente, o ‘atual’, o happening, a experiência do momento” (SANCHIS, 1995, p. 117) e o sujeito nessa experiência. É neste sentido que as pessoas, ao aderirem a Comunidade Vida Nova, sentem-se livres para buscar, de forma autônoma, o seu próprio universo de significações (PORTELA, 2006). E estas significações, segundo Oliveira (s/d, p. 7), “vêm através de experiências que tendem cada vez mais a serem levadas a um patamar mais elevado”; como também observa Bauman: “cada nova sensação deve ser mais irresistível do que a de antes, com a vertigem da experiência máxima, total assomando sempre no horizonte” (BAUMAN, 1998, p. 224).

Para o ser humano deste tempo, a autonomia pessoal ordena a vida e as ações. Livre de todo controle e domínio, já não aceita qualquer tipo de lei, inclusive a religiosa. O próprio ser humano busca um contato de primeiro grau com a divindade. Este sentimento é a marca de uma ruptura, como demonstra Berger (2004):

Essa situação representa uma severa ruptura com a função tradicional da religião, que era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade. Restringe-se assim o poder que a religião tinha de construir o mundo, ao da construção de mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar (BERGER, 2004, p. 146).

A autossuficiência do indivíduo minou o domínio da “religião institucionalizada”, que não mais promete um caminho alternativo para a vida eterna, mas “concentra a atenção em propor tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências podem experimentar”. Este tipo de vivência religiosa “individualista,” demonstra como o sujeito pós-moderno lida com a religião e denuncia os “resquícios do individualismo da modernidade” que ainda imperam neste sujeito (OLIVEIRA, s/d, p. 7).

Essa maneira de viver denominada individualista significa que todo estilo de vida, a hierarquização dos valores, a ética contemporânea obedecem ao princípio individualista, segundo o qual o indivíduo é a referência central e onipotente na organização da sociedade. Ser o centro do mundo é o ponto único e inquestionável do momento atual. Essa máxima traz consigo consequências importantes para o dia-a-dia do ser humano, como por exemplo, a ideia de que o que vale mais é a autorreferência. Para ter valor, tudo terá que passar pelo crivo da experiência do sujeito, colocando-se em segundo plano as referências das autoridades e dos antepassados. Não vale mais a institucionalização da regra e da norma ditada pelo outro, mas somente a experiência individual (GIOVANETTI, 2001, p. 92).

O fenômeno da globalização e o processo de secularização e seus derivados, como a periferização da religião, o pluralismo religioso, a individualização da religião, a crise das instituições religiosas (inclua-se aqui a chamada crise de vocações), são elementos que viabilizam essa relativa autonomia dos sujeitos em relação às instituições religiosas. No dizer de Souza (2006, p. 28), “o resultado disso é um Deus metamorfoseado, constituído da multiplicidade simbólica que só a experiência do trânsito proporciona”; um Deus híbrido, pouco ortodoxo, redesenhado a lápis, cujos contornos podem ser apagados e refeitos de acordo com a novidade da próxima experiência, proporcionando uma permanente reinvenção do sagrado.

Por fim, a precariedade do engajamento das pessoas com as instituições religiosas e seus sistemas de crenças tem contribuído para a chamada crise das instituições tradicionais produtoras de sentido (SOUZA, 2006; BRANDÃO, 1994). O campo religioso brasileiro não foge a esse contexto de descompromisso religioso, explicitado no trânsito contínuo de fiéis que se movimentam em busca de significado. Deste modo, na paisagem social e religiosa florescem, formam-se e generalizam-se comunidades religiosas, exemplarmente a configuração de um comunitarismo carismático católico protagonizado pelas Novas Comunidades de Vida e Aliança.

CAPÍTULO II

MATRIZES SOCIOLÓGICAS DE COMUNIDADE: PERSPECTIVAS DA QUESTÃO

Com a emergência da sociologia em meados do século XIX, assim como boa parte das outras ciências sociais, que procuravam estudar e explicar as transformações e reações da época, causadas pelo Iluminismo e a Revolução Industrial, a comunidade passa a ser um tema fundamental, enquanto parâmetro de contraste com um novo quadro social que se estabelecia.

As grandes narrativas sociológicas se constituíram como bases sólidas de explicação a respeito do curso que se vinha trilhando na vida em sociedade e de todo o debate sobre a superação da tradição e do esgotamento e desaparecimento das práticas comunitárias. Nesse sentido foram fundamentais as contribuições de Karl Marx, Max Weber e Durkheim, que se empenharam em explicar, mesmo com uma noção bem diversa, as grandes transformações do século XIX e o novo desafio do processo civilizatório.

De outro modo, com a expansão e generalização das ditas Novas Comunidades Carismáticas Católicas pelo Brasil e exterior, ao desencadearmos um processo de análise da configuração atualizada da sociedade contemporânea⁶, vislumbramos algumas questões emergentes em relação aos contornos de uma noção de comunidade⁷ que, em tese, não desapareceu na modernidade atual, mas que resistiu e se ressignificou. Assim, a comunidade torna-se novamente pauta das grandes agendas intelectuais, tendo em vista que na modernidade contemporânea são várias as formas de comunitarismo que se configuram e, de certa forma, revelam a condição da própria sociedade, como expressão das transformações em curso. Ou seja, “pensar em comunidade nos dias atuais traz intrínseca a

⁶ A sociedade atual é caracterizada por alguns autores por sua fluidez e sua transitoriedade; este nível societal parece romper muitos elos de pessoalidade, pautados sobre as relações de vizinhança e de família, relações de integração (ALMEIDA et al. , 2011, p. 2).

⁷ É preciso considerar, sobretudo, que “o conceito de comunidade se inscreve dentro de uma sociedade percebida por diversos teóricos como fragmentada e incerta”. Constata-se, desse modo, que “as representações criadas acerca da ideia de comunidade evocam sobre si relações de proximidade ou de estreitamento de laços, mais do que isso, seria possível falar em formas de pertencimento ” (ALMEIDA et al. , 2011, p. 2).

necessidade de serem compreendidas as formas como este mundo moderno tem se configurado” (ALMEIDA et al., 2011, p. 2).

O debate que aborda a questão das formas particulares diversas, das configurações históricas, dos contornos característicos, da crise e da sobrevivência da comunidade continua a desafiar a análise sociológica. Como outras diversas noções das ciências sociais, a noção de comunidade é polissêmica⁸, ou seja, comporta uma diversidade de sentidos, além, também, de evocar conteúdos emotivos que lhe imprimem certa peculiaridade em relação a outras palavras (SPINELLI JÚNIOR, 2006).

Este capítulo quer contribuir para identificarmos o novo processo de comunitarismo vigente, as singularidades e suas especificidades no mundo contemporâneo e de se revelar questões e aspectos que constituem tais processos atuais. Quando comparamos as grandes tradições sociológicas, discutidas aqui, com esse comunitarismo contemporâneo (analisado e discutido no 4º capítulo desta tese) percebemos logo a grande complexidade da dinâmica societária, suas metamorfoses, suas transformações, e de que este fenômeno histórico é tecido por vários outros fios que lhe imprime uma tecitura própria e particular.

Avançando na proposição do problema desta pesquisa, a palavra comunidade pode ser usada para descrever desde aldeias, clubes e subúrbios até grupos étnicos e nações. Não obstante esse largo espectro conceitual, a definição de comunidade tem passado, sobretudo, pela afirmação de sua dimensão subjetiva: a comunidade se estrutura a partir de um sentimento de comunidade, de um senso de pertença à determinada coletividade. A dimensão subjetiva se coloca, assim, como mais significativa do que outras dimensões (como a da espacialidade, também bastante associada à ideia de comunidade). A comunidade pode ser tida como uma “entidade simbólica”, como propõe Anthony Cohen (2007), comportando um sistema de valores e um código de moral, através dos quais se definem as modalidades de pertença⁹ (SPINELLI JÚNIOR, 2006). Este mecanismo simbólico, no dizer de

⁸ A polissemia é uma das características que acompanha a trajetória do conceito, presente em tradições políticas variadas: socialismo, anarquismo e movimentos operários à esquerda, nazismo à direita, reformismo social e terceira via ao centro, todas assinalam seu compromisso com o ideal comunitário.

⁹ Na perspectiva de Cohen, portanto, a comunidade é ‘uma forma de pensar, sentir e acreditar’. “É ela um fenômeno cultural que é construído em termos do seu significado, por pessoas, através de recursos simbólicos. A comunidade é, portanto, um símbolo que expressa as suas próprias fronteiras. Enquanto símbolo, é apropriada

Lemos, “permite uma reflexão sobre a diferença cultural de seus membros” (LEMOS, 2012, p. 69).

O conceito de comunidade está sujeito a acepções diversas, pode se referir a uma partilha de bens como também a associações de trabalho, classe social, associações de consciência política ou ideológica, linguísticas e culturais. O cerne destas acepções é sempre o mesmo, a *communis*, que designa o que pertence simultaneamente a todos ou a muitos, e, em última instância, o que há de imprescindível e inviolável entre os homens.

Portanto, a força desse conceito reside num princípio. A ideia de comunidade é ou se refere a um princípio imanente da condição humana. Não é possível conceber o homem (em sua inteireza espiritual, dotado de memória, cultura, sentido e sensibilidade) desarticulado dos outros homens; mesmo abordando a questão como um biólogo, o ser humano é a sua espécie, para além da filogenia (de sua história evolutiva) e da genética. A espécie compreende um meio, assim como uma imensa diversidade de formas de vida vivem através de seus laços associativos comuns acordados na sua própria espécie. Se o homem é expressão da vida, a comunidade é a condição primeira de possibilidade da vida humana ou a comunidade é a vida.

Foram vários os cientistas sociais, pesquisadores de diversas especialidades, que estudaram o conceito de comunidade e modificaram seu significado. Com isso resgataram a própria história das transformações sociais e das ideias que as explicam. Ou seja, com as “modificações desse conceito na história das ciências sociais, poderemos perceber as mudanças havidas na sociedade como um todo, tornando-a mais complexa e plural” (COSTA, 2010, p. 214). Se vivemos, então, numa modernidade contemporânea, os exemplos concretos de comunidade que temos hoje, como as Novas Comunidades Católicas, apresentam inovações em suas estruturas, contornos outros que as diferenciam das comunidades antigas, tradicionais, rurais. É o que discutiremos no 4º capítulo: a formulação e consolidação de um comunitarismo carismático que identifica, norteia, contorna e caracteriza a sociabilidade na Comunidade Católica Vida Nova que atua em Parintins/Am.

coletivamente pelos seus membros, mas os seus significados variam conforme as perspectivas pessoais” (LEMOS, p. 69, 2012).

A análise e a compreensão sociológica da comunidade contemporânea e dos fios que tecem o seu comunitarismo identitário torna-se um problema de pesquisa na medida em que exige sempre um tipo de “fixação”, definição, demarcação e articulação pouco combinado com os processos de construção de identidades nas atuais sociedades. A comunidade, no sentido mais original presente na teoria social, esvazia-se e perde importância sociológica em decorrência da plasticidade que as identidades comunitárias admitem e adquirem na modernidade contemporânea. Esta é uma questão fundamental que precisamos levar em consideração nesse debate.

Mas além dessas constatações, a comunidade pode, em certo sentido, ser percebida sociologicamente na sociedade atual; imaginada ou não, ela continua a ter expressão na realidade cotidiana das pessoas, aspectos esses que são apreendidos incisivamente e de maneira bastante característica pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman.

Para se entender melhor as singularidades, as distinções e de como as comunidades atuais se articulam e se configuram na modernidade contemporânea, articula-se e se discute aqui algumas concepções que representam, de certo modo, o princípio da preocupação sociológica a respeito da comunidade e da sociedade, e de suas relações com o indivíduo e com o mundo moderno.

2.1 A COMUNIDADE NUMA DIMENSÃO UTÓPICA EM FERDINAND TÖNNIES

Ferdinand Tönnies, autor alemão clássico da sociologia que viveu entre os anos de 1855 a 1936, é referência nos estudos de sociabilidade. Foi contemporâneo de Tarde e profundamente influenciado pelas correntes psicológicas em voga na época, “empreendendo uma análise dos fundamentos psíquicos das relações sociais, que constituem a trama de toda a coletividade humana” (LAKATOS e MARCONI, 1999, p. 50). Apresenta estudos teóricos sobre a forma como se estabelecem os vínculos sociais, delimitando o papel ocupado pela sociabilidade na teoria social.

É de Tönnies o merecimento de introduzir o termo comunidade no vocabulário técnico da sociologia (BOURDON & BOURRICAUD, 2001), por

intermédio de sua célebre obra intitulada *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) (Comunidade e Sociedade). O que era comunidade para este autor? Quais suas características básicas? Quais as comparações possíveis com o modelo de comunitarismo carismático das Novas Comunidades Católicas?

No processo de construção de suas análises, Tönnies (1995) vale-se de antinomias como comunidade/sociedade e individualidade/coletividade. Deste modo “procurava conceituar a comunidade em oposição à sociedade”¹⁰ (GASPARETTO, 2011, p. 23), ou seja, nestes termos a comunidade era considerada como tradicional (a comunidade agrega), e a sociedade vista como moderna (a sociedade desagrega). O referido autor percebe essas duas sociabilidades de forma separada e acredita serem instâncias típicas de tempos históricos diferentes.

Na interpretação de Boudon e Bourricaud, há, então, dois tipos de situação em que os homens podem estabelecer suas relações: de um lado, na sociedade “fundada na estrita individualidade de interesses, que evoca a concepção hobbesiana do choque de egoísmos” e, no lado inverso, teríamos a comunidade “estabelecida na identidade substancial de vontades, assinaladas umas às outras – nem sempre conscientes disso – pela mesma origem e destino” (2001, p. 73). Esta é a mais clássica formulação das ideias de comunidade e sociedade formuladas por Ferdinand Tönnies, superada, portanto, em tempos atuais. No estudo empreendido sobre o processo de formação da Comunidade Vida Nova no Amazonas foi possível perceber uma articulação entre questões da individualidade e das relações comunitárias, suas combinações e subjetividades.

Ao contrário do encaminhamento teórico-metodológico que estabelecemos para este estudo, Tönnies vislumbra um conceito de comunidade “pura”, idealizada, romântica, contraposta àquilo que constituiria as qualidades e distinções da comunidade na vida moderna. A comunidade, portanto, é tudo aquilo que a sociedade não é. É neste sentido que o referido autor legitima a comunidade como forma ideal de vida social.

Nessa perspectiva de Tönnies (1995), a comunidade – ou *Gemeinschaft* – é, então, um grupo social demarcado espacialmente. No caso das Novas

¹⁰ Na verdade, é bom que se diga que a distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, traduzidos como comunidade e sociedade, tem sido um ponto de partida na discussão sobre o conceito de comunidade.

Comunidades este não é um critério único e obrigatório. As Novas Comunidades são territoriais, mas também se desterritorializam; muitas se tornaram comunidades midiáticas, virtuais (Canção Nova, Shalom e outras). Desta forma, para o autor referido, grupos considerados comunitários contam com elevado grau de integração afetiva, e também com alto grau de coesão – e até mesmo de homogeneização – entre seus membros, e isso inclui conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas, e formas de agir e pensar. Nos fios que tecem, em princípio, este pensamento, a comunidade mostra-se como “uma relação física que se expressa em ações e palavras, e as relações comuns em face dos objetos são de natureza secundária, não sendo tais objetos trocados, mas possuídos e utilizados em comum” (TÖNNIES, p. 260).

Além desses aspectos já registrados, vê-se também enfatizado que as normas nessas comunidades se dão especificamente por meio dos costumes, hábitos e tradições. “As formas de relacionamento social, conseqüentemente, são predominantemente pessoais” (MOCELLIM, 2011, p. 109), e isso significa o “compartilhamento de valores” e também um “maior grau de intimidade”.

Mediante tais argumentações, a constituição da comunidade em Tönnies apresentaria a seguinte feição: “motivação afetiva, era orgânica, lidava com relações locais de aldeia, família, um lugar de calor e aconchego” (GASPARETTO, 2011, p.23). Também é nosso interesse mostrar a estrutura formal e organizada da Comunidade Vida Nova, a qual comporta elementos que estão além dos que foram pensados por Tönnies na elaboração de seu conceito. A nossa tese dá conta dessa nova tecitura. Mas acreditamos ser importante o domínio do conceito tönniesiano porque ele nos faz identificar comparativamente as novas feições da comunidade contemporânea. Deste modo, numa resenha, o próprio Durkheim mostra a “imagem de comunidade” evocada por Tönnies:

A Gemeinschaft é a comunidade. Ela constitui uma unidade absoluta que é incompatível com a distinção em partes. Para merecer o nome de comunidade, mesmo se estiver organizado, um grupo não é uma coleção de indivíduos que diferem uns dos outros; é uma massa, indiferenciada e compacta, que só é capaz de se mover em conjunto, e é direcionada pela própria massa, ou por uma de suas partes incumbida da direção. É um agregado de mentes tão fortemente coeso que ninguém é capaz de se mover independentemente dos outros (DURKHEIM, 1995, p.113),

Em tempos de pluralização cultural, de modernidade hiperindividualista e líquida, este conceito não subsiste, tendo em vista que a morfologia da comunidade contemporânea apresenta outra estrutura. A morfologia da comunidade, pensada por Tönnies, identifica-se, na sua constituição, elementos como o compromisso moral, a coesão social, a afetividade, a continuidade no tempo, a pessoalidade, a economia doméstica, os hábitos arraigados, espaços compartilhados e a informalidade. Compreendendo essa referida morfologia a partir dos fatores supramencionados, descobre-se que

Gemeinschaft tem a ver com a comunidade tradicional, ontologicamente formada por membros que compartilham o mesmo território, valores, crenças e interesses do todo. Vivem “juntos”, apoiam-se mutuamente em qualquer circunstância, compartilham um senso orgânico de vida em comum e tem como valores a família, a propriedade, a solidariedade entre os seus membros (GASPARETTO, 2011, p. 24).

Então, analisando o conceito de comunidade em Tönnies, Costa (2010, p. 215) contribui com a seguinte proposição:

Comunidades seriam organizações nas quais predominam formas de vidas tradicionais, em que a família tem especial importância, assim como os laços de parentesco. As atividades econômicas predominantes são o artesanato e a agricultura. As pessoas se relacionam de modo pessoal, e seu comportamento é amplamente pautado pelos hábitos e tradições, transmitidos para os membros do grupo por meio dos ritos e da religião. Há forte coesão social, com laços muito fortes unindo os indivíduos do grupo.

Deste modo, as relações que instituem e constituem a comunidade tönniesiana (TÖNNIES, 1995, p. 239) são “relações de sangue” (unidade de existência), com a disposição de se ampliar como “comunidade de lugar” (fundamentada na habitação comum) e que, por efeito, desdobra-se em “comunidade de espírito” (baseada em atividade em comum), sendo todas elas decorrentes do parentesco (casa), da vizinhança (convivência na aldeia) e da amizade (identidade e semelhança nas profissões). Deste modo,

a comunidade de sangue acha-se regularmente ligada às relações e participações comuns, quer dizer, à possessão comum dos próprios seres humanos. Na comunidade de lugar, as relações vinculam-se ao solo e à terra; e, na comunidade de espírito, os elos comuns com os lugares sagrados e com as divindades honradas. As três espécies de comunidades

estão estreitamente ligadas entre si no espaço e no tempo, e, em consequência, em cada um de seus fenômenos particulares e seu desenvolvimento, como na cultura humana geral e sua história (TÖNNIES, 1995, p.239).

Neste refazer dos fios complexos que tecem o pensamento tönnesiano, o autor avança na sua propositura conceitual garantindo que as características da comunidade estão relacionadas a estes três referidos gêneros de comunidades (TÖNNIES, 1995). Lemos (2012) e Peruzzo (2009), em suas interpretações, também endossam tais distintivos: a) o parentesco relaciona-se aos laços de sangue e à vida comum em uma mesma casa, mas podem não se limitar à proximidade física. Esse sentimento pode existir por si mesmo com o afastamento físico; entretanto, as pessoas sempre estarão à procura da presença física e real da família, do parentesco; b) a vizinhança caracteriza-se pela vida em comum entre pessoas próximas da qual nasce um sentimento mútuo de confiança, de favores etc. Dificilmente isso se mantém sem a proximidade física; e c) a amizade, ligada aos laços criados nas condições de trabalho ou no modo de pensar. Nasce das preferências entre profissionais de uma mesma área ou daqueles que partilham da mesma fé, trabalham pela mesma causa e reconhecem-se entre si.

Em *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), é interessante como Tönnies consegue distinguir e perceber particularidades de relações comunitárias na vida urbana, sobretudo pela indicação e pelo fato dele pressupor que a vida urbana pode ser representada pela comunidade de vizinhança. “Trata-se da tendência de Tönnies de apanhar a comunidade sempre em relação à vida em grupos coesos e unidos por interesses em comum” (PERUZZO, 2009 p. 142). A nossa constatação é de que com a globalização, com a modernidade contemporânea, as práticas comunitárias não foram subsumidas, ao contrário têm sido recorrentes ao longo da história da sociedade.

Mas é a comunidade de pensamento (que se expressa pelo conjunto coerente de vida mental), para o autor, a mais elevada forma de comunidade (PERUZZO, 2009). Diante do exposto, o autor em análise esclarece a tese de que a base da vida comunitária estaria na comunhão de pensamento e de ideais. Será que Tönnies tem razão? Esta tese resiste aos tempos atuais? Este é um dos aspectos

que vamos verificar. Esta base da vida comunitária, proposta por Tönnies, permanece ou mudou? Reinventou-se? Qual sua singularidade?

A grande percepção aqui é que “a comunidade seria marcada, necessariamente, pelo consenso, ou seja, pelos sentimentos recíprocos comuns” (SOUZA, 2010, p. 20), os quais estariam fundamentados no conhecimento familiar, íntimo, pessoal e na participação direta de uns na vida dos outros.

Na comunidade é muito importante a “compreensão” (consenso), que é um modo associativo de sentir comum e recíproco. Esta compreensão implica a posse e o desfrute de bens comuns, amigos e inimigos comuns, e também a vontade de proteção e defesa recíproca (LEMOS, 2012, p. 69).

Considerando a composição da comunidade e as particularidades já delineadas anteriormente, quando sistematizadas e articuladas entre si, pode ser considerada da seguinte forma:

As comunidades (ou grupos sociocomunitários) ou são compostas por indivíduos unidos por laços naturais (comunidade de sangue: família, parentesco, tribo, clã etc.), ou são espontâneas (comunidade de lugar, vizinhança; comunidade de espírito: baseada na amizade, na unidade de espírito e de sentimentos), ou são compostas por objetivos comuns, que transcendem os interesses particulares de cada pessoa. Os integrantes estão ligados por simpatia e afinidade, e o sentimento de pertencer ao grupo domina o pensamento e as ações das pessoas, assegurando a união do grupo e a cooperação de cada membro (LAKATOS e MARCONI, 1999, p. 51).

De acordo com a tradução que Lemos registra sobre Tönnies, diz ela, é preciso atentar para o pressuposto que rege a comunidade: “a perfeita unidade das vontades humanas como estado originário ou natural” (2012, p. 68). A comunidade, nesta concepção, está “relacionada a uma vontade comum, à compreensão, ao direito natural, à língua e à concórdia” (PERUZZO, 2009, p. 141), ou seja, a vida em comunidade baseia-se em relações sociais. Assim,

a teoria da comunidade se deduz, segundo as determinações da unidade completa das vontades humanas, de um estado primitivo e natural que, apesar de uma separação empírica e que se conserva através desta, caracteriza-se diversamente segundo a natureza das relações necessárias e determinadas entre os diferentes indivíduos que dependem uns dos outros (Tönnies, 1973, p. 98).

Ponderando sempre que a comunidade é diferente da sociedade¹¹ e a ela se opõe, o que essencialmente caracteriza a comunidade é a "vida real e orgânica" que liga os seres humanos fazendo-os se afirmarem reciprocamente (TÖNNIES apud MIRANDA, 1995, p. 239). As relações que se estabelecem são pautadas pelos graus de parentesco, vizinhança e amizade. Portanto, "tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto, será entendido como a vida em comunidade" (TÖNNIES apud MIRANDA, p. 231; LEMOS, 2012, p. 68). Ou seja, "aonde quer que os seres humanos estejam ligados de forma orgânica pela vontade e se afirmem reciprocamente, encontra-se alguma espécie de comunidade" (TÖNNIES, p. 239). Por fim, de forma sinóptica e sistemática, Milhomem consegue mostrar a comunidade idealizada e imaginada por Tönnies:

"comunidade" refere-se às estruturas como a família, as aldeias, os laços de sangue, a associação emocional com a terra e laços de lugar, a vizinhança, o grupo de amigos e até mesmo pequenas comunidades urbanas. É uma forma de organização social caracterizada por relações de íntima cooperação, construída por hábitos, costumes, até mesmo pela religião. Uma de suas características marcantes é a expressão da igualdade, o orgulho e vigor dos fenômenos e valores identitários, há um relevante espírito emocional como aspecto vinculante dos laços humanos. É uma organização fundamentada e orientada por qualidades comuns, tais como a língua, a religião, os laços de parentesco ou o território (MILHOMEM, 2016, p.41-42).

Por outro lado e ao contrário de todos os predicados acima referidos acerca de comunidade, a significação de sociedade – ou *Gesellschaft* – está longe do critério da demarcação espacial, de situá-la dentro de limites facilmente estabelecidos, pois ela pode ter uma dimensão indefinida. Compreendida por este ângulo, grupos considerados societários (ou associativos) contam com baixo grau de integração afetiva e de coesão, e que, por efeito, promove e possibilita maior diferenciação e individualização de seus membros, tendo em vista que

na sociedade cada indivíduo está por si e isolado, em um estado de tensão perante os outros indivíduos, de tal modo que cada um se defende do contato com os demais e limita ou proíbe a inclusão destes em suas esferas

¹¹ No seu estudo Tönnies e a teoria das mudanças sociais: uma reconstrução, Werner J. Cahnman (Ibid., p. 89-90) deixa claro que os conceitos *Wesenwille* e *Kürwille* correspondentes, respectivamente, das formas sociais Comunidade e Sociedade, são construções mentais, portanto, situam-se na esfera do conceito, da Sociologia pura. Porém, são o ponto de partida para que se alcance o conhecimento da realidade, o que só é possível através da Sociologia aplicada

privadas. A relação entre as pessoas é praticamente mediada pela troca material (SOUZA, 2010, p. 19).

Consequentemente os grupos considerados societários ou associativos podem contar com conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas, e formas de agir e pensar heterogêneas, que não se integram em um todo comum. As normas se dão especificamente por meio das convenções, das leis e da opinião pública. As formas de relacionamento social são predominantemente impessoais, o que significa também um menor compartilhamento de valores e também um baixo grau de intimidade:

Em teoria, a sociedade consiste num grupo humano que vive e habita lado a lado de modo pacífico, como na comunidade, mas, ao contrário desta, seus componentes não estão ligados organicamente, mas organicamente separados. Enquanto, na comunidade, os homens permanecem essencialmente unidos, na sociedade eles estão essencialmente separados, apesar de tudo que os une (TÖNNIES, 1995, p.252)

Assim, teoricamente, o que caracteriza a sociedade, do ponto de vista histórico, é a troca e o desenvolvimento histórico capitalista, cujos valores "reforçam as diferenças, acentuam a individualidade e isolam o 'indivíduo'". As relações sociais na sociedade afirmam-se com base na diferença, o que exclui a construção da identidade entre seus partícipes, já que estes se ligam através do contrato, estando despojados, portanto, dos laços que unem os homens em função da coletividade - relação social esta típica do contexto comunitário, como podemos perceber na interpretação que Lakatos e Marconi fazem:

As sociedades (ou complexos associativos) são grupos baseados na vontade livre das pessoas que os integram, ou que formam uma associação deliberada para a consecução de determinados fins (políticos, econômicos etc.). Os membros pertencem à associação, em virtude de uma decisão voluntária, por estarem de acordo com seus fins; os contatos entre os indivíduos estabelecem-se na base dos interesses individuais, consistindo em relações de competição, de concorrência ou com um cunho de indiferença (1999, p. 62).

Em contrapartida, assim como sinalizou as autoras citadas, a sociedade alude considerar avaliações mais racionais na interação social, pois nela está presente a conveniência de sujeitos autônomos em busca da realização de fins individuais. A sociedade se articula a componentes organicamente separados e

também com características de agrupamentos sociais submetidos a uma vida urbana desenvolvida e complexa, possibilitada pela intensa divisão do trabalho. Aqui o responsável pela normatividade não é mais o estatuto e sim o contrato formal.

A sociedade só pode existir com um grande número de pessoas vivendo em proximidade, e num território expandido, onde tais pessoas, com os mais diversos modos de ser, possam conviver. Assim, a sociedade se refere ao mundo moderno, às metrópoles modernas, e a cultura heterogênea das cidades, onde as mais diversas variações culturais são aceitas, até com certa indiferença. Deste modo, acentua Tönnies,

nas cidades, nas capitais e, sobretudo, nas metrópoles, a vida em família entra em declínio. Quanto maior e mais extensa a influência urbana, mais os resíduos da vida familiar adquirem um caráter puramente acidental. Poucas pessoas ultrapassam pela força de vontade um círculo tão estreito. Todos são atraídos para o exterior, separados e isolados pelos negócios, interesses e prazeres (1995, p.346).

É dentro desta dinâmica que a vida comunitária se contrapõe a vida societária. Na verdade, o que distingue a comunidade tradicional da sociedade moderna então em ascensão é o próprio “entendimento compartilhado entre todos os seus membros”, já defendia Tönnies (1995). Em uma, impera a homogeneidade, na outra a heterogeneidade; em uma encontram-se princípios gerais que orientam a ação do grupo, na outra prevalecem princípios relativos que orientam ações de membros individuais (MOCELLIN, 2011). Na modernidade contemporânea encontram-se práticas societárias nas comunidades e práticas comunitárias na sociedade. Estas fronteiras e limites entre comunidade e sociedade, descritas pelo referido autor, não existem nesta radicalidade toda; elas são uma intersecção, estão interligadas, se permitem.

Para Tönnies essa relação Wesenwille-Kürwille dá-se em oposição uma à outra, ao mesmo tempo em que são complementares. De acordo com o quadro teórico de Tönnies, a Wesenwille e a comunidade são anteriores à Kürwille e à sociedade, pois estas derivam daquelas no processo histórico da constituição das relações e valores sociais. A Wesenwille contém o pensamento; é entendida como real e natural. A Kürwille é o "pensamento que abrange a vontade, compreendida como ideal ou artificial" (TÖNNIES, 1995 apud MIRANDA, 1995, p. 273).

Quadro 03 - O modelo comunidade-sociedade em Tönnies

| COMUNIDADE | | SOCIEDADE | |
|------------------------------|---|---------------------------------------|--|
| Modo de união afetivo | | Modo de união objetivo-contratual | |
| Convivência externa | Tipo de ocupação e tendência dominante de orientação espiritual | Convivência externa | Tipo de ocupação e tendência dominante de orientação espiritual. |
| Vida de família - Hábitos | Economia doméstica | Vida na metrópoles - Convenção | Comércio - Contrato |
| Vida de aldeia - Costumes | Agricultura | Vida Nacional - Política/Estado | Indústria - Planejamento |
| Vida urbana - Religião | Arte | Vida cosmopolita - Opinião pública | Ciência - Imprensa/Opinião pública |

Fonte: Elaboração a partir do texto de Cassio Brancaloneo (2008).

Portanto, em Tönnies, a comunidade só pode ter seus aspectos demarcados e delineados a partir de seu grande contraste, com seu oposto moderno, que é a sociedade, pois só a partir de então – do momento que deixa de ser a única forma de relação social de grupo - que ela passa a ganhar centralidade. Só diante da conturbada vida metropolitana - que mesmo possibilitando um aumento dos contatos sociais levou a uma menor profundidade destes contatos – que a coerente vida comunitária passa a ser uma metáfora de tudo que é social.

2.2 AS “RESSONÂNCIAS” DA VIDA COMUNITÁRIA EM ÉMILE DURKHEIM

Uma incursão nas contribuições intelectuais de Émile Durkheim¹², mesmo que muitas vezes não seja explícito, em seu conceito de solidariedade mecânica, encontram-se “ressonâncias” da vida comunitária das pequenas aldeias. Mas também a individualização ganha seu lugar, em decorrência da diferenciação dos indivíduos nas sociedades orientadas pela solidariedade orgânica. E, mesmo que não faça referência direta a Tönnies – e mesmo que suas conclusões sobre as diferentes formas de solidariedade sejam ligeiramente diferentes das concepções de comunidade e sociedade –, de modo geral, encontra-se uma conceituação que permite entender as ideias de ambos os autores como referentes.

Pensando as características das Novas Comunidades e, de forma específica, os contornos morfológicos singulares da Comunidade Vida Nova de Parintins a partir das contribuições de alguns autores clássicos, percebe-se ressonâncias da vida comunitária encontradas na obra de Durkheim (1978), sobre A Divisão do Trabalho Social. Neste autor, o conceito de divisão do trabalho social se refere aos variados níveis de diversificação e especialização presentes nas sociedades. Para ele, a divisão do trabalho não tem uma função meramente econômica ou produtiva, ela também tem uma função social mais abrangente: seu objetivo é gerar solidariedade social. Esse postulado é muito interessante quando se entende a morfologia das Novas Comunidades Católicas. Esta tese também tem a preocupação de entender a construção de representações sociais que a Vida Nova faz dela mesma e estudar os fios que tecem o seu comunitarismo. Como a Comunidade Vida Nova é fornecedora de coesão e nomia social? O que solda os membros da Comunidade Vida Nova, em Parintins? São questões que perpassam esta investigação e ao longo do trabalho as respostas vão sendo sistematizadas.

Discutindo a questão da solidariedade social em Durkheim, ele problematiza o sentido dela gerar aquilo que ele denominou de produção de uma moral. Ou seja,

¹² Herdeiro da tradição positivista de Sant-Simon e Auguste Comte, viveu entre os anos 1858 e 1917, na construção da especificidade do objeto de estudo da sociologia, comprometeu-se em construir um campo analítico autônomo para a sociologia, a qual apresentaria conteúdo investigativo *sui generis* em relação à psicologia e às disciplinas naturais como a biologia.

há uma solidariedade que perpassa as Novas Comunidades, mesmo que não seja nos moldes aqui apresentado por Durkheim. Na Comunidade Vida Nova há alguns traços e aspectos que definem tal solidariedade e sua produção. Durkheim nos chama atenção para a produção de uma moral fundante das relações comunitárias, pautadas num tipo de solidariedade que solda os indivíduos nas suas semelhanças e diferenças. Deste modo, diz ele,

somos conduzidos a considerar a divisão do trabalho sob um novo aspecto. Neste caso, com efeito, os serviços econômicos que ela pode prestar são pouca coisa ao lado do efeito moral que ela produz, e sua verdadeira função é de criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade (DURKHEIM, 1978, p. 27).

Essa solidariedade pode ser traduzida em termos de um código moral que rege a vida em grupo. Ou seja, para que uma comunidade possa existir é necessário nela um mínimo de consenso. Dito de outro modo, a forma mais clara pela qual a solidariedade opera é a moral; e esta funciona como uma obrigação mútua que abarca todo um grupo social (MOCELIM, 2011). Não se trata somente de uma obrigação coercitiva, ela também tem seu lado “voluntário”. Abrangendo todo o grupo social, em seu aspecto cotidiano, a solidariedade pode funcionar como uma dádiva mútua, sendo indissociavelmente ‘livre e obrigada’ de um lado, e interessada e desinteressada do outro. Fundamental perceber como a Comunidade Vida Nova estabelece seus códigos morais que, de certa forma, dá coesão para o grupo. Esta é uma questão fundamental que perpassa esta tese. Ou seja, como a Vida Nova aborda essa questão das manifestações da individualidade e do social na sua contextura é outro desafio instigante para a pesquisa, o qual será discutido no item 4.2 (Capítulo IV).

Mas o caminho encontrado por Durkheim (1978) para investigar as formas de solidariedade, nos diversos tipos de sociedade, é o estudo do Direito. E por que o Direito? O Direito é o objeto escolhido porque nele pode ser vislumbrada a objetivação dos códigos morais sociais em normas, regras e leis. O Direito “é a racionalização da moral”, e, a partir dessa racionalização, Durkheim (1978, p. 24) pôde encontrar duas formas de encarar o fenômeno da solidariedade social: uma é

exprimida pelo Direito penal ou coercitivo, e a outra é exprimida pelo Direito repressivo. Nas palavras do autor

existem dois tipos. Umas consistem essencialmente numa dor, ou, pelo menos, numa diminuição infligida ao agente; têm por objeto atingi-lo em sua fortuna, ou em sua honra, ou em sua vida, ou em sua liberdade, privá-lo de algo que desfruta. Diz-se que são repressivas; é o caso do direito penal. [...] Quanto ao outro tipo, ela não implica necessariamente um sofrimento do agente, mas consiste somente na restituição das coisas nas devidas condições, no restabelecimento das relações perturbadas sob sua forma normal, quer o ato incriminado seja reconduzido à força ao tipo do qual foi desviado, quer seja anulado, isto é, privado de todo valor social. Portanto, devemos dividir as regras jurídicas em duas grandes espécies, segundo tenham sanções repressivas organizadas ou sanções apenas repressivas (DURKHEIM, 1978, p. 24).

É importante para a investigação das formas de solidariedade a ideia de consciência coletiva. Trata-se de um conceito fundamental, de um fenômeno que “constitui a base de toda e qualquer vida comunitária e mesmo de qualquer existência social que permaneça ao longo dos tempos” (MOCELIM, 2011, p. 114). A consciência coletiva atua não só como uma norma, mas também como todo um imaginário que orienta a vida social. Neste sentido, toda comunidade é estruturada por normas e por uma consciência coletiva que dá as diretrizes condutuais.

O conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; poderemos chamá-lo: consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade; mas não deixa de ter caracteres específicos que fazem dela uma realidade distinta. Com efeito, é independente das condições particulares em que os indivíduos estão colocados; eles passam, ela permanece. [...] não muda a cada geração, mas, ao contrário, liga uma às outras gerações sucessivas. Portanto, é completamente diversa das consciências particulares, se bem que se realize somente entre indivíduos. Ela é o típico psíquico da sociedade (DURKHEIM, 1978, p. 40).

A coesão, a harmonia e a unidade que solda os membros à Comunidade Vida Nova passa pela singularidade do carisma comunitário, pelo estatuto da comunidade, pelos processos e mecanismos de socialização que escolhe para evangelizar e para criar a sua consciência coletiva. Nesta comunidade é possível

visualizar uma espécie de solidariedade carismática que solda os membros entre si e com a comunidade.

Durkheim discute a existência da solidariedade mecânica como aquela expressa pelo Direito coercitivo, no qual as ofensas contra a moral do grupo são meramente punidas – servindo de exemplo aos outros membros do grupo. Em uma sociedade integrada por essa forma de solidariedade, “as formas de pensar e agir e a moral que as orienta encontram grande abrangência entre os membros da sociedade, integrando cada um deles” (MOCELIM, 2011, p. 115). A diferenciação entre os membros do grupo é baixa, e há um vínculo moral que os une.

A primeira [a solidariedade mecânica] só pode ser forte a medida em que as idéias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassam em número e em intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles. [...] Ora, o que faz nossa personalidade é o que cada um de nós tem de próprio e de característico, é o que o distingue dos outros. Portanto, esta solidariedade apenas pode crescer na razão inversa da personalidade. [...] A solidariedade que deriva das semelhanças está em seu *maximum* quando a consciência coletiva recobre exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela: mas, neste momento, nossa individualidade é nula. Ela só pode nascer se a comunidade ocupa menos lugar em nós (DURKHEIM, 1978, p. 69).

Ao contrário, a solidariedade orgânica é aquela expressa pelo Direito restitutivo, pelo qual as ofensas contra a moral do grupo devem servir para reparar o dano que foi conferido à sociedade, e não como uma mera punição “exemplar” (MOCELIM, 2011). Em uma sociedade integrada por essa forma de solidariedade, as formas de pensar e agir são diversas e existe uma mais ampla liberdade na definição das orientações morais – sendo estas cada vez menos equivalentes à consciência coletiva e podendo ser definidas por disposições individuais. Aqui, a diferenciação entre os membros do grupo é elevada, e os códigos morais não encontram grande abrangência totalizante, não vindo a integrar cada um dos membros da sociedade. A solidariedade carismática, no processo de produção de vínculos na Comunidade Vida Nova, fundamenta-se sempre na combinação entre a homogeneidade e heterogeneidade, individualidade e coletividade, singular e plural, semelhança e diferenciação. Isto significa dizer que para cada nível de organização social, para cada fase e período histórico temos um tipo de solidariedade. Ao contrário disso, para Durkheim

é completamente diferente a solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se assemelhem, esta supõe que difiram uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida pela personalidade coletiva. A segunda é apenas possível se cada um tem uma esfera de ação que lhe é própria, por conseguinte, uma personalidade. É preciso, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que aí se estabeleçam estas funções especiais que ela não pode regulamentar; quanto mais extensa esta região, tanto mais forte é a coesão resultante desta solidariedade. Por outro lado, cada um depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto mais dividido é o trabalho, e, além disto, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada (DURKHEIM, 1978, p. 70).

A preocupação de Durkheim é a radicalização da divisão do trabalho a partir do século XIX e suas consequências gerais sobre as sociedades. Maior divisão do trabalho significa maior especialização. Se, por um lado, isso gera maior individualização dos indivíduos, por meio de sua diferenciação em relação à maioria, por outro, gera maior integração, por meio da interdependência entre pessoas que dispõem de habilidades das quais outros indivíduos necessitam (MOCELIM, 2011). Individualização e integração atuam em conjunto nessa visão sobre a modernidade, e a diferenciação não implica apenas dissociação, como parece pensar Tönnies. Individualização e diferenciação são combinações que norteiam a solidariedade que solda as relações na Comunidade Vida Nova em Parintins.

Neste processo, para Durkheim, havia o risco da anomia, a qual se refere à falta de integração, de normas que regulamentam a vida social. Tanto a sociedade pode ser anômica (na medida em que não ofereça normas que orientem os indivíduos em suas ações), como também os indivíduos podem ser anômicos (na medida em que não se sintam integrados, de alguma forma, à sociedade da qual fazem parte). A fundação da Comunidade Vida Nova, que veremos no capítulo IV, está diretamente relacionada com a possibilidade de criação de nomia social. Os adeptos, com suas biografias em “desordem”, buscam sentido para a sua existência na ordem das comunidades.

A anomia parece ser fruto de uma rápida mudança social ocorrida desde a Revolução Industrial e também a Revolução Francesa e parece relacionada à crise dos valores tradicionais e à incapacidade de integração social no mundo moderno. Porém, para ele, o estado normal da sociedade contemporânea é o de solidariedade orgânica, ou seja, uma nova forma de integração. Dessa maneira, a anomia não é

algo permanente, e, como um organismo, a sociedade tende a se reorganizar e eliminar o que lhe é prejudicial. Logo, a sociedade moderna, ao menos em graus de integração, em estados normais, não difere muito de uma comunidade aldeã. Durkheim tem razão. Notamos, como já dissemos, que as pessoas aderem as Comunidades Carismáticas com o intuito de reorganizar e ressignificar a vida individual e societária.

Deste modo, em Durkheim (1978), a comunidade não aparece apenas como uma forma de organização social, mas também como uma metodologia que visa dar conta do entendimento de fatos relacionados à moralidade, ao Direito, à religião, etc. Isso pode ser mais bem evidenciado numa outra obra sua intitulada “As Regras do Método Sociológico”. Nesta obra, as características comunitárias, expostas na ideia de solidariedade mecânica, são consideradas atributos dos fatos sociais. Assim, a Sociologia deveria ocupar-se da tradição e de fatos coercitivos e externos ao indivíduo (NISBET, 1967 apud MOCELIM, 2011). É nas normas e na moralidade que podem ser encontradas as maiores expressões de tudo o que é social, e é justamente no fenômeno da vida comunitária – que para ele é o “espírito” da sociedade – que a moral deve ser investigada.

Portanto, a sociologia deve investigar a moralidade, que é sempre coletiva, mas, como esta apenas pode ser expressa na vida em grupo, a comunidade aparece como uma forma de apreensão do social, uma forma de ter acesso ao fenômeno da moralidade, que é o fenômeno mais estritamente social.

O importante notar aqui é que a visão mecânica de comunidade não impede Durkheim de perceber que os elementos comunitários não deixaram de existir, mesmo face à predominância de seu oposto, e muito mais além, eles representam uma condição natural e, portanto, insubstituível, no que concerne à relação de seres humanos em torno de ideais e interesses comuns ou como ele mesmo afirma: provindos de uma consciência coletiva. O estudo, portanto, da formação de processos comunitários contemporâneos tem em Durkheim uma base importante.

Neste sentido, os pressupostos durkheimianos, discutidos até aqui, nos possibilita vislumbrar lógicas outras que dinamizam as Novas Comunidades Católicas na contemporaneidade. Uma constatação importante é de que a modernidade originária, onde predomina a solidariedade orgânica, a diferenciação e

a heterogeneidade, não foi capaz de subsumir e eliminar relações tipicamente comunitárias.

2.3 ZYGMUNT BAUMAN E A COMUNIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA

O debate acerca da gênese/composição, consolidação, impossibilidades, crises e ressignificações da comunidade, na história da sociedade, exige um desdobramento e uma articulação fundamental com as contribuições propositivas de Zygmunt Bauman. Este texto propõe o estabelecimento de um diálogo com o pensamento e a apreensão dos aspectos centrais da leitura que Zygmunt Bauman faz da questão da comunidade na sociedade contemporânea e suas contribuições singulares, mesmo que esta tese não confirme muitos dos pressupostos do referido autor.

Em seu debate, Bauman destaca premissas que o faz afirmar acerca da impossibilidade de manutenção dos parâmetros clássicos para definir uma sociabilidade comunitária em tempos de “modernidade líquida”. A contribuição de Bauman sobre esta controversa questão dá-se a partir de um fio condutor, considerado sua marca registrada: a díade pendular constituída pelos valores segurança e liberdade.

O pensamento de Bauman se fundamenta num diálogo profundo, coerente e numa simplicidade estilística com alguns autores tão díspares como Kant, Heidegger, Tönnies, Rorty, Habermas, Beck e Hobsbawn. Sob o pano de fundo teórico da tensão entre modernidade e pós-modernidade, o autor delinea uma importante reflexão e oferece luzes sobre “as dinâmicas das interações humanas e sobre o senso de convivência em comunidade em tempos de globalização” (SOCZEC, 2004, p. 175).

Pudemos vislumbrar que na Sociologia clássica as concepções de comunidade destacam as relações de proximidade de território, relações de vizinhança e o sentimento de pertencimento a determinada coletividade. Essa noção de comunidade vem sendo ressignificada, metamorfoseada, em decorrência das alterações ocorridas na dinâmica da sociedade (LEANDRO, 2008). É disso que se ocupa o sociólogo Zygmunt Bauman e é disso que trata esta investigação: a

ressignificação e as particularidades da comunidade na modernidade contemporânea.

A construção do conceito de comunidade, em Bauman, não se restringe somente em termos semânticos, mas também a partir da ideologia que o envolve, ou seja, a partir da pré-concepção acrítica desse conceito, que nos remete sempre à ideia de uma “coisa boa”. Essa definição positiva a priori, sempre reafirmada e raras vezes questionada, é também expressa, na definição de Rosenberg citado no texto, como “círculo aconchegante”, talvez por nos remeter, segundo a definição de Redfield, a um agrupamento “distinto, pequeno e autossuficiente”.

Em uma concepção mais elaborada teoricamente, a concepção de comunidade segundo Tönnies e Heidegger relaciona-se à ideia de entendimento, não à de consenso, como enfatiza Bauman (SOCZEC, 2004). Classicamente, a comunidade é identificada como um lugar “cálido”, por isso, confortável e aconchegante. É exatamente um lugar onde é possível se resguardar dos perigos encontrados fora dela. Numa Comunidade há a segurança alijada sobre a confiança de uns com os outros, uma vez que não existem estranhos nesse meio. Na Comunidade Vida Nova em Parintins este pressuposto não resiste nem sequer como hipótese. Há duas formas de sociabilidades inerentes às Novas Comunidades: a comunidade de vida e a comunidade de aliança, além da recepção dos simpatizantes e dos visitantes e curiosos. Esta questão será discutida, exaustivamente, no item 3.3.1 do capítulo III. O conceito de comunidade formulado pelos católicos carismáticos tem a ver com o controle condutual, com a solidariedade carismática, com os processos do carisma católico, com a anomia social, busca de sentido existencial e na organização da biografia, com a combinação entre a semelhança e diferença, com o homogêneo e heterogêneo.

Na perspectiva de Bauman (2003), a ideia de comunidade é sinonímica a de um novo nome dado ao “paraíso perdido”, ao qual esperamos ansiosamente retornar, e buscamos incansavelmente os caminhos que nos podem levar a ele. Contudo, é necessário chamar atenção para a diferença encontrada entre esta ideia quase bucólica de Comunidade (o que Bauman chama de “Comunidade dos Sonhos” e a “Comunidade Realmente Existente”). Ao contrário da primeira, esta, que realmente podemos encontrar, exige rigorosa obediência em troca dos serviços que

é capaz de oferecer (ALMEIDA; FIÚZA; DOULA & PINTO, 2011, p. 6). Dito de outra forma, a manutenção da segurança exigiria, por sua vez, que se abrisse mão da liberdade, ou ao menos a mantivesse limitada pela existência da comunidade.

A comunidade tenderia a ser representada como algo pautado sobre a sensação de um lugar cálido, um lugar confortável e aconchegante, onde seria possível nós nos preservarmos dos perigos capazes de nos assolar fora dela (BAUMAN, 2003); é um ideal de comunidade que não resiste ao teste da realidade. Aliás, a realidade é, ao contrário, “não comunitária” e a insegurança está cada vez mais presente. Nessa medida, a “sua sobrevivência no mundo atual é questionada diante da incapacidade de se sobreviver ao rompante de um mundo cada vez mais interconectado por bases virtuais”. Podem-se perceber aqui os limites de sua análise ao “não considerar a possibilidade da ressignificação do próprio imaginário de comunidade” (ALMEIDA; FIÚZA; DOULA & PINTO, 2011, p. 13).

Os indivíduos sentem falta da comunidade, uma vez que ela é uma qualidade central para uma vida satisfatória; contudo, o mundo atual é cada vez menos capaz de fazê-la ocorrer. Ao contrário, o que Bauman percebe é que nos vemos cada vez mais envoltos por uma desordem fluida, rápida, transitória, caracterizada por uma insegurança do que será amanhã, uma incerteza diante da própria existência. Tais processos sociais têm motivado as pessoas a aderirem formas de sociabilidades comunitárias. Em formas bricoladas, os indivíduos leigos têm construído estruturas de comunidades religiosas com objetivos bem definidos. É o que discutiremos no Capítulo IV.

Outro problema teórico e prático que o referido autor aborda é a questão da liberdade e segurança como paradoxo da manutenção da comunidade, afinal é quase impossível que estas duas práticas exerçam seus papéis ao mesmo tempo. Pois, a segurança sempre requer o sacrifício da liberdade enquanto essa só pode ser ampliada às custas da própria segurança, acentua Bauman. A insegurança, que diz respeito a todos, se origina do mundo em que vivemos, desregulamentado, flexível, plural, competitivo e repleto de incertezas, onde cada um está deixado por conta própria. Somos convocados (...) a buscar soluções biográficas para contradições sistêmicas; procuramos salvação individual de problemas compartilhados (p. 129). É aqui que surge a necessidade de entendermos a

formação de comunidades em tempos contemporâneos. Por que são criadas? Elas resolvem mesmo a questão da segurança das pessoas? Qual o formato delas? Estas e outras questões estão na base da construção desta tese.

O mundo volátil e mutante à nossa volta induz a um investimento naquilo que podemos ou supomos controlar, qual seja, a nossa autopreservação. Para tanto, o paliativo para a insegurança é a busca por segurança que tem a ver com a nossa integridade corporal, nossas propriedades, nossa “comunidade” e que faz do estranho o inimigo a ser evitado ou combatido. Levantamos muros, compramos vigilância privada já que a pública deixa a desejar. O contrassenso se faz presente. Ao incrementarmos nosso arsenal de segurança, mais inseguros ficamos, mais os “outros” se tornam ameaçadores, mais nos distanciamos da liberdade de ir e vir. Os estranhos são a projeção dos nossos medos (BRAZ, 2004, p. 814). Será que no interior das Comunidades carismáticas temos um contingente de adeptos sofrendo de um medo patológico? São pessoas mais inseguras? O que afinal elas buscam nas comunidades religiosas?

A existência da vida em comunidade se sustentaria em um campo de forças entre a busca por segurança e o desejo de liberdade (BAUMAN, 2003). Bauman argumenta que de um lado está a segurança e de outro a liberdade, nas quais se pode conseguir se equilibrar bem ou mal, mas, de uma forma ou de outra, jamais poderão ser inteiramente bem ajustadas e encontradas sem atritos (ALMEIDA; FIÚZA; DOULA & PINTO, 2011, p. 6) . É, de acordo com o autor, em meio a este campo de forças e de polaridades, que as Comunidades podem ser pensadas no mundo atual, de que a razão de sua existência tem a ver com os contrastes sociais, com as polaridades classistas, com a crise social, com o estilo de vida das pessoas.

Em tempos de liquefação, o conceito de comunidade tenderia a ser substituído pela ideia de identidade. A identidade emergiria, assim, no momento em que a comunidade entrasse em declínio. Contudo, Bauman destaca que nenhuma das duas se encontra à disposição num mundo rapidamente privatizado e individualizado, podendo, assim, serem as comunidades livremente imaginadas e desejadas com ardor. Esta tese quer dar conta da sobrevivência da comunidade que ganha novos contornos nos dias atuais. Parece que a busca pela comunidade não diz respeito só a questão da identidade; uma não elimina a outra. Além da

identidade, está em jogo a possibilidade da segurança, do pertencimento, do equilíbrio, da transcendência, do empoderamento, da valorização.

A impossibilidade de cumprir, de maneira substitutiva, o papel da comunidade se deve, em parte, ao fato de a construção da identidade ser sempre um processo incompleto, ela nunca deve ser fixa ou determinada. A identidade é sempre flexível, sujeita à mudanças de acordo com os enfrentamentos do cotidiano; ela deve ser “vestida” para cada situação, e enquanto for necessária. Numa modernidade líquida as identidades devem ser construídas à maneira de um bricoleur, como uma colagem de tudo que é disponível, visando os fins atualmente almejados (BAUMAN, 2005). Esse trabalho de construção permanente da identidade é visto pelos sujeitos envolvidos em sua construção como uma libertação, quando comparadas às identidades fixas das comunidades pré-modernas.

Como a noção de identidade implica em ser diferente, singular, Bauman conclui que a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar (VALENTE, 2006).

A vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os seus construtores a procurar cabides para, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos (BAUMAN, 2001, p.21).

Mas é diante da impossibilidade de encontrar uma comunidade, uma nova forma de encontrar entendimento e segurança, que o conceito de identidade ganha importância.

Uma vida dedicada à procura da identidade é cheia de som e de fúria. “Identidade” significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular – e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar. E no entanto a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. (BAUMAN, 2003, p.21)

A identidade, neste sentido, se constitui como substituta contemporânea da comunidade. Mas só considerando a impossibilidade da comunidade. Ou seja, é só

uma hipótese. Isto quer dizer que a constatação da comunidade real, a identidade deixa de ser um problema; ela não funciona como substitutiva. O deslocamento da comunidade para a identidade enquanto processo central de definição dos indivíduos não significa o fim da comunidade. “A busca pela identidade favorece a emergência de um novo tipo de comunidade: as comunidades estéticas”. Bauman (2003, p.56-68) sugere que as comunidades estéticas são fundamentalmente diferentes das comunidades éticas – que seriam aquelas comunidades descritas por Tönnies. As comunidades éticas são aquelas “orientadas por normas, tradições e destinos partilhados”; já as comunidades estéticas são “flexíveis e mutáveis, não conferindo uma orientação moral duradoura, e nem um destino partilhado, e permanecem sob o risco permanente de sua dissolução”. As comunidades estéticas, criadas em consonância com as novas identidades, são reunidas em torno do entretenimento, de celebridades, de ídolos.

Uma coisa que a comunidade estética definitivamente não faz é tecer entre seus membros uma rede de responsabilidades éticas e, portanto, de compromissos a longo prazo. Quaisquer que sejam os laços estabelecidos na explosiva e breve vida da comunidade estética, eles não vinculam verdadeiramente: eles são literalmente “vínculos sem conseqüências”. (...) Como as atrações disponíveis nos parques temáticos, os laços das comunidades estéticas devem ser “experimentados”, e experimentados no ato - não levados para casa e consumidos na rotina diária. (BAUMAN, 2003, p.67-68)

Há um deslocamento da ética para a estética, no qual as autoridades não são mais os líderes morais, mas o exemplo das celebridades, e a liberdade que representam. A comunidade carismática Nova Vida não cabe nesses conceitos, pois são criadas dentro de um processo de bricolagem e dialoga com aspectos da modernidade contemporânea. A morfologia e a gramática dessa comunidade que atua em Parintins é nosso objeto de estudo registrado no Capítulo VI.

Bauman também chama estas comunidades estéticas de “comunidades-cabide – ou cloakroom communities” (2001, p.227). Esta metáfora pode ser entendida de duas formas. Primeiramente, são comunidades-cabide porque “são vestidas por indivíduos, como trajes, e utilizadas em diversas situações; e, como trajes, são deixados de lado quando saem da moda, ou quando a situação não mais os exige”. Mas também elas são o “cabide” onde os medos e preocupações

enfrentadas individualmente são temporariamente pendurados, ou seja, deixados de lado, em nome de uma identidade vivida em conjunto, mas apenas por tempo determinado – enquanto duram as festas e espetáculos que evocam uma identidade partilhada, mas que nunca são substitutos permanentes para uma comunidade reunida em torno de uma “causa comum”. “É discutível se essas “comunidades-cabide” oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas” (BAUMAN, 2003, p. 21). Questão importante: como as Novas Comunidades Católicas se organizam para responder às demandas de seus adeptos? Elas resendem satisfatoriamente?

Ao contrário do modelo das Novas Comunidades, o que as comunidades estéticas definitivamente são incapazes de gerar são responsabilidades éticas e compromissos de longo prazo. Estas são apenas comunidades passageiras, cujo objetivo é muito mais a composição de uma identidade individual do que a construção de uma coletividade. Essa não é a comunidade a que os indivíduos de jure aspiram. Estes indivíduos que querem, em vão, se tornar indivíduos de fato procuram uma comunidade ética quase que oposta à comunidade estética.

O deslocamento das comunidades éticas às comunidades estéticas evidencia uma fase de maior individualização nas sociedades modernas; e sugere que nas sociedades integradas e globais nas quais vivemos - onde não existem mais limitações locais e tradicionais que determinem de modo totalizante as ações e pensamentos – nos deparamos com a impossibilidade de uma recriação do modo de vida comunitário, em seu sentido tradicional. Bauman acerta em sua afirmativa. As Novas Comunidades Carismáticas, com seu comunitarismo católico, superam todos os aspectos tradicionais da vida comunitária, da solidariedade mecânica durkheimiana, das comunidades éticas e estéticas de Bauman e do romantismo utópico comunitário tönnesiano.

A comunidade, como uma forma de se referir à totalidade da população que habita um território soberano do Estado, parece cada vez mais destituída de substância. A exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados de mão de obra e de mercadorias inspira e “promove a divisão e não a unidade”; incentiva as “atitudes competitivas”, ao mesmo tempo em que rebaixa a colaboração e o trabalho em equipe à condição de “estratagemas temporários” que precisam ser suspensos

ou concluídos no momento em que se esgotarem seus benefícios (BAUMAN, 2007, p. 08).

A comunidade embasada em um ideal de pureza é realmente uma impossibilidade, pelos menos em seu sentido clássico. Por mais que os indivíduos se lancem na construção de sua identidade comunitária e por mais que imaginem terem obtido êxito, “esta certeza será sempre provisória, pois a fixidez exigida pelo ideal de comunidade torna-se contraditória à sociabilidade construída atualmente” (LEANDRO, 2008, p. 160). Como afirma Bauman, se a ideia de comunidade foi destruída, a de comunitarismo como “pertencer a” continua uma demanda em nossa sociedade. E é esse estudo sobre o comunitarismo contemporâneo da Comunidade Vida Nova em Parintins/Am que é a grande questão desta pesquisa. Registra-se a tese da existência de um comunitarismo carismático católico que singulariza e particulariza as Novas Comunidades Carismáticas.

Distanciando-se do pessimismo, Bauman (2003, p.134) nos desperta para o tipo de comunidade que poderá se realizar: “Se vier a existir uma comunidade no mundo dos indivíduos, só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo”; uma comunidade de interesse e de responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e com igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos.

O trajeto que fizemos pelos trilhos e pelos fios que teceram a abordagem sobre a comunidade deu-se conta de que o conceito de comunidade passa a ser cada vez mais importante nos estudos da sociedade, seja “como forma de organização social baseada na solidariedade, na homogeneidade dos modos de pensar e sentir” seja “na proximidade e identificação dos membros” (COSTA, 2008, p. 217). Registram-se alguns questionamentos: Que tipo de morfologia de comunidade tem-se experimentado na sociedade contemporânea? Quais as condições postas para a existência, sobrevivência, reprodução e expansão de novas formas comunitárias? O desafio agora, a partir do que as teorias supramencionadas desvelaram, é compreender sociologicamente as Novas Comunidades ou as Comunidades Carismáticas Católicas e, de forma, específica, o estilo de vida e o comunitarismo carismático tecido pela Comunidade Católica Vida Nova, em Parintins, no Amazonas. Sigamos os trilhos.

CAPÍTULO III

AS NOVAS COMUNIDADES CATÓLICAS E OS MÚLTIPLOS CATOLICISMOS

O desafio de explicar os motivos e os processos que levam indivíduos contemporâneos a aderirem as Novas Comunidades de Vida e Aliança, tecidas por um comunitarismo carismático católico, e a forma que elas empoderam estes indivíduos, para o enfrentamento do risco social, impõe para nós a necessidade de se compreender a tecitura da vida moderna (LEMOS, 2012). Uma incursão no pensamento contemporâneo nos possibilitou uma interlocução e entendimento das condições da modernidade tardia e reflexiva, da sociedade líquida e consumista que têm provocado fragmentação, desregulamentação, riscos, medos e inseguranças nos indivíduos.

Em todo o decurso do século XIX, com Marx e Engels, mas também com muitos outros pensadores, a modernidade foi encarada como um processo social, econômico, político e cultural amplo que, na extensão de seu movimento histórico, derretia todos os sólidos existentes. Assim, o grupo de parentesco, a comunidade tradicional fechada e isolada, os laços e obrigações sociais fundados na afetividade e na tradição, a religião, dentre outros, foram, numa certa perspectiva, “derretidos” pelo progresso moderno, processo esse que pode ser expresso na frase clássica de Marx, “tudo que é sólido se desmancha” (Manifesto Comunista, 1848).

O mais interessante é que tal projeto moderno não se satisfazia em somente derreter esses antigos sólidos que moldavam a vida humana desde milênios. O anseio da modernidade articulava-se com a possibilidade do melhoramento, o alcance do progresso e da razão. Mas, por outro lado, os sólidos que se derretiam eram reconstituídos e recolocados (refinados de seus antigos rudimentos das credices e irracionalidades), na dinâmica da ordem social vigente.

“A modernidade pode ser articulada como um processo de destruição criativa que desenraizava o velho para reenraizá-lo com outro formato” (FRAGOSO, 2011, p. 109). O cenário da modernidade contemporânea é caracterizado justamente pela dissolução das forças ordenadoras que permitiam ativamente reenraizar e reencaixar os antigos sólidos em novas formas sociais modernas. Os padrões sociais de referência, que balizavam a ordem social da modernidade,

tornaram-se liquefeitos, derretidos e fragmentados. A classe, o Estado-nação, a cidadania, juntamente com a livre expansão global das forças de mercado, e o retrocesso da veia totalitária da ordem moderna, libertaram os indivíduos de seus grilhões atados a uma ordem rígida e racional-instrumental. Conforme Bauman:

O “derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p. 12).

Mas essa conjuntura de instabilidade econômica, que ora experimentamos, guardada as proporções dos transtornos que têm causado em nossa infraestrutura social e em nossa organização familiar, pode ser resolvida com medidas políticas eficientes. Vivemos situações de violência que cada vez mais se ampliam, não apenas nas grandes metrópoles, mas também em todos os espaços ocupados por seres humanos; e é contra os transtornos dessa situação tensa que nossa ordem social mais se vê obrigada a elaborar mecanismos de fuga psíquica e defesa coercitiva.

A formação das Novas Comunidades, por pentecostais católicos carismáticos, pode ser pensada dentro desse contexto, onde os indivíduos têm se refugiado em comunidades religiosas. Pois esse indivíduo é exatamente o alvo atingido por essa reação protetora, que é excluído da moral hedonista-consumista-líquida (que sustenta seus parâmetros valorativos na ausência de compromissos interpessoais efetivamente bilaterais).

No auge da era da liquidez, o ser humano se despersonaliza e adquire o estatuto de coisa a ser consumida, para em seguida ser descartada por outrem, quando esta figura se cansa do uso continuado do objeto “homem”, facilmente repostos por modelos similares. Na atual conjuntura das relações interpessoais, ninguém é considerado insubstituível. Podemos dizer que essa disposição valorativa é uma espécie de violência simbólica contra a dignidade da condição humana, que é a de haver para cada pessoa uma singularidade própria, intransferível.

Esse processo de despersonalização do indivíduo, imerso no oceano da indiferença existencial, é a característica, por excelência, da ideia de “vida líquida”, problematizada por Bauman. Trata-se de uma vida precária, em condições de incerteza constante: “A vida na sociedade líquido-moderna é uma versão perniciosa da dança das cadeiras, jogada para valer. O verdadeiro prêmio nessa competição é a garantia (temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo” (BAUMAN, 2007b, p. 10).

Para Bauman (2001), a modernidade entrou numa fase aguda de privatização e individualização, que desvinculou os poderes de derretimentos dos sólidos da tradição de seu reenraizamento na ordem moderna, e, dessa forma, possibilitou uma cisão entre a construção individual da vida, a “política-vida” e a construção política da sociedade. O fenômeno mais aparente dessa desvinculação é o processo de desregulamentação política, social e econômica que se manifesta na expansão livre dos mercados mundiais, no desengajamento coletivo e esvaziamento do espaço público (FRAGOSO, 2011, p. 110).

Na modernidade líquida, os indivíduos não possuem mais padrões de referência, nem códigos sociais e culturais que lhes possibilitem, ao mesmo tempo, construir sua vida e se inserir dentro das condições de classe e cidadão. Atingimos, no entender de Bauman (2001), a era da comparabilidade universal, onde os indivíduos não possuem mais lugares preestabelecidos no mundo, onde poderiam se situar, mas devem lutar livremente, por sua própria conta e risco, para se inserir numa sociedade cada vez mais seletiva econômica e socialmente. Esse paradigma do estabelecimento da ordem civilizada se modifica na “vida líquida” da pós-modernidade.

Criamos comunidades homogêneas em padrões de comportamentos e valores como forma de nos contrapormos ao tipo existencial de outros estilos de vida diferentes, e sua desagradável diferença axiológica em relação aos parâmetros que dogmaticamente consideramos eternos e sagrados; esta é, nessas condições, a nova estrutura civilizatória que gerencia nossa existência no conturbado mundo líquido. Tememos a proximidade com a diferença, com a alteridade, com o outro (que se organiza de maneira diferente), pois “este, na visão distorcida que dele faz, traz sempre consigo uma sombra ameaçadora, capaz de desestabilizar o frágil

suporte de nossa organização familiar, de nossa atividade profissional e de nossa sociedade como um todo” (BITTENCOURT, 2010, p. 146).

Considerando os modos diferentes de se viver, o tomamos como os verdadeiros culpados por todo infortúnio da vida corriqueira; tudo aquilo que é feito para minar a sua dita influência maléfica, sobre nós, se torna válido. O agravante de tal situação é que muitas vezes colocamos o outro em situações vexatórias ou em condições vitais degradantes e, ainda por cima, esperamos dele respostas positivas. Para suprimirmos os efeitos destrutivos da agressividade social, temos atualmente, ao nosso dispor, uma série de recursos de segurança, elaborados em prol da manutenção de nosso bem-estar pessoal e familiar diante das “ameaças” que sofremos, cotidianamente, diante do caos urbano e da onda de violência que impera em nossa vertiginosa e líquida sociedade tecnocrática.

Todavia, apesar dessa imensa oferta de aparatos de proteção pessoal e dos mecanismos de afastamento e repressão aos elementos considerados “socialmente indesejáveis”, será que de fato estamos realmente seguros diante das ameaças que espreitam nossa frágil organização familiar e profissional? Para Christopher Lasch, “em uma época carregada de problemas, a vida cotidiana passa a ser um exercício de sobrevivência. Vive-se um dia de cada vez” (LASCH, 1990, p.9).

O sentimento de medo diante da massa social marginalizada estimulou a criação de sofisticados aparatos de segurança, mas apesar de utilizarmos todas as combinações possíveis de instrumentos de proteção, não nos sentimos a salvo dessas situações incômodas. Tanto pior, o medo, de tanto afligir a afetividade do homem pós-moderno, torna-se um sentimento abstrato, não sabemos mais efetivamente quem o motiva e por quê. Então, por um princípio de economia, transferimos a responsabilidade moral desse medo para o “outro”, sempre ele, e quem encarna a máscara da alteridade, nesse jogo dicotômico, é o grupo dos deserdados socialmente.

Em decorrência da resolução dessa questão, cabe então que se faça outra: Qual o critério valorativo para determinarmos o teor e a intensidade corrosiva dos nossos medos? Não seria nossa ansiedade talvez decorrente de nossa tendenciosa incapacidade de desenvolvermos autênticas relações interpessoais e dos nossos contínuos preconceitos cotidianos diante de todos aqueles que percebemos como

incompatíveis ao nosso modo de ser? Toda pessoa que destoa de nosso padrão pré-estabelecido de conduta e valores é prontamente estigmatizada como o “diferente”, portanto, como “desagradável” e potencial fonte de perigo para a manutenção de nosso conforto existencial. “Diga-me quais são os seus valores e eu lhes direi qual é a sua identidade”, comenta ironicamente Bauman (2006, p. 125).

Afinal, a massificação da cultura visa, acima de tudo, eliminar as supostas características discrepantes entre os indivíduos, de modo que todos devem ser “iguais”, isto é, seguir os mesmos padrões de comportamento, consumir as mesmas coisas e se guiar fielmente aos ditames da moda em voga. Bauman salienta que desde o começo, o Estado moderno foi confrontado com a tarefa assustadora de administrar o medo (BAUMAN, 2007a, p. 65). O fator problemático é que o poder normativo do Estado depende da passividade pública que sucumbe perante o medo de vir a perder a parca qualidade de vida duramente conquistada, e legitima suas ações arbitrárias mediante a ausência de uma genuína práxis transformadora no povo. É por tal motivo que as sociedades tirânicas apelam continuamente para a infiltração de elementos irracionais e supersticiosos na ideologia dominante, como forma de conter, de antemão, a possibilidade de surgir os ímpetos reivindicadores de uma dada população, quando esta se sente prejudicada pelos abusos do poder despótico. Como destaca Erich Fromm, “o poder, de um lado, e o medo, de outro, são sempre os esteios em que se apoia a autoridade irracional” (FROMM, 1983, p. 22).

Os indivíduos comuns, a massa de pessoas que compõem o restante da sociedade, são submetidos a um Estado ordenador total na modernidade sólida. Eles poderiam ter a liberdade de construir suas vidas individualmente, mas os parâmetros sociais estavam dados; essa construção somente poderia ser feita a partir deles. No momento da modernidade líquida, os indivíduos foram justamente “condenados” a serem livres. A segurança da ordem social, dada na modernidade sólida, que poderia garantir um “seguro coletivo contra os infortúnios individuais” se liquefez, jogando aos indivíduos a solitária responsabilidade pelos seus problemas. A insegurança em relação ao futuro decorre justamente do fato de que o poder moderno não é mais público (voltado para manutenção e segurança do mundo público), mas é privatizado, contingente e, para os indivíduos, fugaz.

O poder na era da liquidez não é mais aquele que se materializava na disciplina da fábrica fordista, na torre de controle panóptica¹³ (FOUCAULT, 1987), na administração pública. O poder agora é extraterritorial; o seu objetivo não é mais impor à sociedade um ordenamento rígido, mas simplesmente, através de uma aceleração compulsiva do tempo e do domínio total do espaço, expor todos os lugares do planeta à livre ação da globalização econômica do mercado capitalista.

O advento da pós-modernidade, no cenário da cultura ocidental, coincide no tempo (década de 1960) com a revisão do Catolicismo ocorrida no Concílio Vaticano II. Nesse encontro, as principais autoridades da Igreja definiram o diálogo com o mundo moderno como a forma adequada para a participação da instituição e dos católicos na sociedade. Esse novo posicionamento da Igreja possibilitou a emergência de vários catolicismos e de novos movimentos religiosos. Além dos “católicos tradicionais”, que desenvolvem práticas populares de devoção aos santos, de promessas, milagres e peregrinações aos santuários,

também no catolicismo há um outro segmento significativo que está sob a orientação de uma outra modalidade de engajamento: são os católicos das Comunidades Eclesiais de Base, as Comunidades de Renovação Carismática Católica, os encontros de casais com Cristo, os grupos de jovens e outras variadas formas de organizações de culto. Os carismáticos católicos apresentam-se com um perfil diferente dos católicos tradicionais, uma vez que a religião é vista por eles como uma escolha, em que os valores e atitudes desejados são explicitados e enfatizados. O significado da adesão a esses movimentos implica a ideia de conversão, de reorientação religiosa. No caso dos sequazes tradicionais, ao contrário, professa-se a religião de seus pais, na qual foram educados. A tradição religiosa é hereditária. Na primeira, visualiza-se a ideia de liberdade de consciência religiosa, de livre escolha; enquanto na segunda, aparece o sentido e a ideia da imposição, da obrigação, a ideia de que a religião dos pais deve ser incondicionalmente a dos filhos (FERNANDO, 2014, p. 29).

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) estão fundamentadas em relações e processos advindos da tão propalada teologia da libertação, enquanto que a Renovação Carismática Católica baseia-se nas motivações e sentidos que

¹³ Esta é uma figura arquitetural idealizada por Jeremy Bentham, onde este dispositivo funciona dissociando o par ver-ser visto; era vista como uma nova forma do exercício de poder (você e sempre visto, mas não pode ver quem te vigia da torre central). O homem moderno não se esconde, pelo contrário, se torna constantemente visível, e por consequência, plenamente individualizado. A essência do panóptico se constitui como o poder disciplinar moderno (códigos de barra, cartões de crédito, carteira de identidade, câmeras de vigilância, telefones monitorados).

bordam a teologia carismática, as quais dinamizam, de formas diversas, a atuação social e espiritual da instituição católica (CAES & OLIVEIRA, 2012, p. 109).

Assim, este capítulo pretende mostrar a emergência, a formação e a gramática das Novas Comunidades Católicas de Vida e Aliança, no cenário da dinâmica do campo religioso brasileiro e do pluralismo católico, entender suas formas de sociabilidades comunitárias e os fundamentos de sua atuação nos moldes do carismatismo.

Para isso, considerando que o catolicismo se diversificou no contexto da pluralização do campo religioso (MARIZ, 2006, p. 53), para entendermos melhor a organização morfológica das Novas Comunidades no Brasil e sua proposta de carismatismo comunitário foi imprescindível situarmos os fios que tecem o comunitarismo das Cebcs e a estrutura da Renovação Carismática Católica (RCC), da qual as Novas Comunidades se desdobram.

3.1. O COMUNITARISMO DE LIBERTAÇÃO DAS CEBCS

Em várias partes do país florescem experiências comunitárias de vida na Igreja. As comunidades eclesiais de base (Cebcs), organizadas desde meados dos anos sessenta, representam na prática, uma tentativa concreta de viver a fé neste sentido; elas representam uma realidade incontestável na Igreja do Brasil. Sua multiplicação foi um fator de discussão e chamou a atenção de cientistas sociais, teólogos, sociólogos e historiadores, que compreendem a sua articulação dialética fé e vida, ou seja, o relacionamento dos cristãos com as bases populares, como um dos fenômenos eclesiais mais significativos desta época.

Na América Latina, os ecos conciliares soaram através da Conferência Episcopal de Medellín (1968), onde a Igreja latino-americana teria consolidado sua “opção preferencial pelos pobres” a partir de uma teologia voltada para a realidade do continente configurada por uma expressiva desigualdade social proporcionada pelo sistema capitalista que por aqui se desenvolveu. Tal Conferência fomentou um novo modelo de catolicismo preocupado com os problemas sociopolíticos e, ao mesmo tempo, deu legitimidade a uma nova forma de comunitarização (COSTA, 2010, p. 36), pautada na formação de Comunidades Eclesiais de Base,

consideradas unidades muito importantes para a divulgação, proliferação e consolidação das ideias e propostas de uma teologia libertadora (COSTA et al., p. 34). Elas foram fundadas no Brasil a partir da década de 1960, “visando suprir a carência de ministros ordenados, constituíram o lugar de um processo de conscientização dos cristãos em face dos problemas sociais e eclesiais” (REGIDOR, 1996, p. 27).

A Teologia da Libertação surge no contexto pós-conciliar como uma nova forma de olhar teologicamente as relações sociais na América Latina, de forma especial no Brasil (FERNANDO, 2014); dela surge um dos mais notáveis frutos que são as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's); sua metodologia exige a análise da realidade na perspectiva da maioria excluída social, econômica e politicamente, privilegiando como eixo central de sua ação a opção preferencial pelos pobres. Assim, o trabalho de fiéis e padres católicos na reorganização das lutas sociais no Brasil conecta-se a práxis da Teologia da Libertação, que no início da década de 1960 vivenciou uma forte disseminação por toda a América Latina.

Löwy (2000) prefere denominar esse movimento religioso de cristianismo da libertação por acreditar que as práticas de comunitarismo ligadas a essa doutrina não se limitam aos horizontes institucionais da Igreja. “O principal mote desse pensamento é colocar a Igreja frente aos pobres, entendendo-os como sujeitos de sua própria libertação” (SOUZA, 2012, p. 53). Aliás, faz-se necessário acentuar que o termo libertação aparece com primazia no vocabulário das CEBs. Neste sentido,

ela se expressa nos cânticos, na meditação do evangelho, na modificação do modo de produção capitalista. A libertação proposta pelos grupos de base está longe de querer ser subjetivista; ela não quer sugerir medidas momentâneas, superficiais e sem aprofundamento para as questões sociais, mas num regime fundamentado em elementos ditatoriais, que provoca a subtração política e econômica do povo; o essencial é o desvelamento da raiz das mazelas sociais. As CEBs, pela sua ousadia, quer evidenciar a contradição entre o capital e trabalho. Com elas, os membros que eram orientados a buscar na religião um sedativo para os sofrimentos, encontram agora um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante e de organização popular capaz de resistir à opressão (FERNANDO, 2014, p. 35).

Algumas inovações radicais frente à tradicional visão católica dos pobres, como agentes de caridade, ganham contornos críticos: luta contra a idolatria dos

novos Faraós (Estado, dinheiro, bens materiais, riqueza), libertação humana histórica como antecipação da salvação messiânica, crítica da teologia dualista tradicional – que coloca a história de Deus e a dos homens em separado, nova leitura da Bíblia, dando destaque ao Êxodo, forte crítica moral e social do capitalismo, uso do marxismo como teoria para compreender o mundo terreno, solidariedade com os pobres em sua tarefa de autolibertação e entendimento das comunidades de base cristãs como nova forma de sociabilidade comunitária em oposição ao individualismo capitalista (LÖWY, 2000, p. 61).

A teologia da libertação¹⁴, que inspira e fundamenta as Comunidades Eclesiais de Base, segundo Bosi (2007), realiza uma demolidora crítica ao individualismo capitalista e decreta a falência dos valores burgueses, substituindo-os por noções de comunidade e solidariedade. A consciência política dos processos destrutivos do capitalismo nacional e mundial deve ser incentivada nos explorados e oprimidos, incluindo índios, camponeses, proletários, negros, que devem se direcionar rumo a propostas transformadoras, enfatiza Souza (2012). Contudo, Löwy (2000) nos lembra que esse cristianismo de libertação não possui um programa político a ser seguido.

A formação de comunidades eclesiais de base na contextura latina deu-se de formas diversas, desde o seu surgimento até os dias de hoje. É possível sistematizar alguns conceitos estabelecidos por alguns autores. Essa comparação conceitual nos possibilita uma amostra das características primordiais dessas comunidades, suas singularidades/diversidades e sua forma organizativa e comunitária.

¹⁴ Esta forma popular de catolicismo, o da libertação, trouxe a centralidade da bíblia, as celebrações vinculadas à vida coletiva e um novo modo de organização eclesial como uma das inovações significativas do ser igreja; ela pode ser considerada a expressão erudita da vida religiosa que nela se desenvolve e que tem sua raiz numa espiritualidade fundada na leitura bíblica na perspectiva dos empobrecidos (FERNANDO, 2014, p. 34). Assim, a bíblia é assumida por leigos e leigas das camadas populares, numa forma contestatória de amplas implicações, em direção a uma crítica de ordem social, econômica e política, mas também da própria religião.

Quadro 04 – Sistematização do conceito de Ceb

| Frei Betto | Luiz Couto Teixeira | Mainwaring | Lebauspín |
|---|--|--|---|
| As comunidades eclesiais de base (CEB) são pequenos grupos organizados em torno de uma paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. As primeiras surgiram por volta de 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda segundo outros. De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEB podem ter dez, vinte ou cinquenta membros. [...] São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem a mesma Igreja; essas pessoas vivem uma comunhão em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. De base, porque são integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares) (BETTO, 1985, p. 16-17). | São comunidades pelo fato de reunir pessoas que comungam da mesma fé e que se unem por laços de solidariedade e de compromisso de vida. Estas pessoas se reúnem normalmente em pequenos grupos e de maneira geral pertencem a uma mesma vizinhança geográfica. São eclesiais porque constituídas de cristãos reunidos em razão da fé e em comunhão com toda a Igreja. É justamente este dado eclesial que confere a identidade às que integradas por essas pessoas das camadas populares (TEIXEIRA, 1988, p. 305-306). | Uma CEB é um grupo pequeno (com média de 15 a 25 participantes que geralmente se reúnem uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância face às questões contemporâneas). Seus membros são responsáveis pelas cerimônias religiosas do grupo, assim como por muitas decisões. No Brasil, ao contrário da América Central, as CEB foram quase em sua maioria, criação de sacerdotes ou freiras (MAINWARING, 1989, p. 127). | As pessoas possam se conhecer “pessoalmente”. É uma associação voluntária: participar dela implica em uma escolha, um engajamento. Essas pessoas se reúnem em razão de suas crenças religiosas: para rezar, celebrar, refletir sobre as relações entre a Bíblia e sua vida, para participar dos sacramentos. Essas comunidades desenvolveram-se em meio popular, seja nas zonas rurais, seja nas periferias e nas favelas (LEBAUSPIN, 1997, p. 50). |

Fonte: Construção própria.

É difícil estabelecer com exatidão o surgimento da primeira Ceb no Brasil, mas de acordo com Caramuru já existia, por volta de 1967, uma dezena dessas comunidades difundidas pelo país. De forma geral, o contexto eclesial brasileiro¹⁵ e universal contribuiu para a eclosão do fenômeno das Ceb. Neste contexto, muitos movimentos contribuíram em diferentes níveis para o fenômeno das Ceb: uns ajudaram a criar um espaço de renovação eclesial, outros, acentuadamente a Ação Católica, abriram o caminho para reflexão crítica da mensagem teológica e do

¹⁵ No caso brasileiro, vivia-se uma crise na instituição Igreja, expressa principalmente pela falta de padres, a chamada “crise da paróquia” (CARAMURU, Raimundo. Comunidade de Base: uma opção pastoral decisiva. Petrópolis: Vozes, 1967). Havia uma grande necessidade de renovação desta instituição, que acabou contribuindo para valorizar timidamente o leigo nos trabalhos pastorais.

compromisso político, uma vez que a Igreja no Brasil sempre teve uma história de alinhamento e subordinação ao poder dominante.

O contexto eclesial brasileiro não fornece, porém todos os dados da complexa questão do nascimento das Cebcs. É necessário alinhá-lo com as mudanças que se delineavam na estrutura da Igreja Universal. A fundação do CELAM (Conselho Episcopal Latino Americano) e principalmente a convocação do Vaticano II, e o seu convite a um *aggiornamento*¹⁶, abriram caminhos promissores para que então frações não hegemônicas, que lutavam por reformas internas na Igreja, ganhassem cada vez mais espaço dentro de sua milenar estrutura. (SOARES, 2010, p. 75).

O elemento detonador das Cebcs no Brasil foi exatamente a experiência do Vaticano II. Ele revelou seu potencial pastoral em sua abertura para o mundo e, ao mesmo tempo, sua densidade de reflexão, postulando a imagem da Igreja como sendo o “povo de Deus”, contribuindo ainda para criar um clima de autocrítica no interior da Igreja, haja vista que vários movimentos com tendências progressistas (bíblico, litúrgico, teológico, etc.), ganharam mais espaço e legitimidade.

Com o Concílio, a Igreja teceu críticas ao sistema capitalista, apresentando a incompatibilidade entre acumulação capitalista e a ética da equidade. Pela primeira vez esta Instituição reconheceu aspectos positivos do socialismo, especialmente no que concerne à justiça social, ao mesmo tempo em que reiterou sua incompatibilidade política com o “socialismo real” (PAIVA, Vanilda. A Igreja no Brasil. Religião e Sociedade. número 11, 1984 apud SOARES, 2010, p. 75).

O Concílio Vaticano II (1962-1965) dá legitimidade a certas orientações que afetam a Igreja Católica desde a II Guerra Mundial. Novas correntes teológicas surgem na Alemanha e na França, trazendo noções de um cristianismo social mais aberto às contribuições da sociologia (LÖWY, 2000). Enquanto isso, na América Latina, a hegemonia do capital internacional e as políticas de desenvolvimento começam a mostrar seus sinais mais negativos, como o êxodo rural, a dependência e o crescimento urbano, apoiado pelo empobrecimento da classe trabalhadora. O processo de maturação da Teologia da Libertação também se apoia na inesperada vitória da Revolução Cubana, declarada socialista dois anos depois da chegada dos

¹⁶ O *aggiornamento* representava um novo posicionamento da Igreja em relação às questões sociais, econômicas e políticas do mundo, principalmente na América Latina.

guerrilheiros liderados por Fidel Castro e Che Guevara em Havana, em 1959. A sucessão de golpes militares pelo continente e a crise de legitimidade do sistema político potencializaram o aparecimento de diversos movimentos guerrilheiros, sob inspiração da teoria foquista de Guevara (SOUZA, 2012, p. 54).

Em outras palavras, o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do cristianismo da libertação não começou de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações “de origem popular” e, sim, da periferia para o centro. As categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar a força impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição: movimentos laicos e seus consultores, especialistas laicos, padres estrangeiros, ordens religiosas. Os primeiros bispos a serem afetados foram geralmente aqueles associados a uma ou outra dessas categorias (LÖWY, 2000, p. 71).

As CEBs, por exemplo, têm a “convicção da necessidade da práxis libertadora e do engajamento político e social, e que é somente através destes artifícios que haverá transformações na sociedade”, amenizando, assim, os incontestáveis impactos negativos da globalização sobre os “oprimidos” (FEITOSA et. al., 2011, p. 68).

[...] as CEBs procuram ser espaços onde homens e mulheres experimentam uma nova maneira de se relacionar. Vão descobrindo seu papel social, buscam tratar-se na igualdade e respeito. Formam uma nova consciência de que é juntos que irão construir uma sociedade sem dominação, sem submissão (CARDOSO, apud, RIBEIRO, 1997).

Essas pequenas comunidades cristãs, com número variável de participantes (entre 20 e 100 membros), eram consideradas um novo sujeito popular, dotadas com a potencialidade de promover a reversão da situação de pobreza e injustiça, em vista de uma nova sociedade que primasse pela justiça e fraternidade. Os cristãos envolvidos em causas populares passaram a articular, de forma profícua, uma crítica moral ao capitalismo proveniente de uma releitura do Evangelho somando-se a isso desde avaliações do marxismo até as práticas de luta delas decorrente, algo que coloca o socialismo como o objetivo central da luta pela liberdade. Um dos livros que mais influenciaram esse movimento foi Teologia da Libertação: perspectivas de Carlos Gutierrez. O jesuíta peruano, leitor de Mariátegui, lança, em 1974, essa obra

que propõe uma crítica à modernização e ao desenvolvimento e defende a utilização do Êxodo como modelo de salvação terrena. Para ele, os pobres devem ser os protagonistas de sua própria libertação, assim como o foram os escravos hebraicos. Na compreensão distintiva e qualitativa dessas comunidades, dá pra ressaltar que elas podem ser caracterizadas pelos seguintes aspectos:

por valorização da vivência religiosa que enfatiza os interesses coletivos das classes sociais desfavorecidas, a famosa 'opção pelos pobres'. Acreditam na participação militante dos católicos no mundo, de modo a promover a transformação material da sociedade, que consideram socialmente injusta. Atribuem por isso menos importância à esfera da vida íntima como espaço privilegiado da religião. Por sua politizada concepção de mundo, (...) têm estado associadas aos mais diferentes movimentos sociais de reivindicação e de construção de identidades no campo e na cidade, muito próximas dos partidos políticos de esquerda, sobretudo o Partido dos trabalhadores e, em menor grau, o Partido Comunista do Brasil, tendo-se mostrado eficientes na 'produção de militantes', ou seja, na formação de lideranças comunitárias e partidárias de esquerda" (CARRANZA, 2000, p. 38).

Deste modo, as CEBs, por meio da organização dos leigos, das reflexões acerca do cotidiano e dos problemas diários tendo como referência a bíblia, além do apoio de padres e bispos para a mobilização popular, acabaram gerando e/ou apoiando vários movimentos sociais por todo o país, tanto no meio urbano quanto no rural. Em geral, os intelectuais vinculados à Igreja Católica atribuem à Instituição boa parte dos ganhos dos movimentos populares (LESBAUPIN, 2000; LESBAUPIN et al., 2004; OLIVEIRA, 2001; PETRINI, 1984; RODRIGUES, 1997; TEIXEIRA, 1996 *apud* COSTA, p. 36).

No entendimento de Frei Betto, a sociabilidade que contorna as CEBs não permite que elas se fechem em si mesmas: "as questões levantadas nas reuniões raramente deixam de ser questões sociais, ligadas à sobrevivência das classes populares" (BETTO, 1985, p. 24). A ação das comunidades eclesiais de base dá-se de modo intraeclesial (celebração de culto, festas litúrgicas, novenas, catequese, preparação aos sacramentos, estudo de documentos da Igreja) e de modo extraeclesial (vinculação às lutas populares, na cidade e no campo) (BETTO, 1985, p. 32).

Na dinâmica comunitária dessas comunidades, os cultos eucarísticos se constituíam de momentos de busca no sentido de mostrar a identidade e o propósito

que a comunidade tem diante dos desafios em que se encontram seus fiéis nas realidades concretas do cotidiano. Nesta corrente católica, a evangelização está voltada para a realidade social, que é contemplada também nos grupos de reflexão e nas pastorais sociais existentes na paróquia (FEITOSA et al., 2011, p. 79). Neste *modus operandi*,

fé e política se religiam, baseadas na mística do cristianismo primitivo. Jesus, o “primeiro revolucionário”, passava a encarnar as aspirações de justiça social, democracia e de melhoria na vida cotidiana da população (para alguns, até mesmo da revolução). Suas palavras saíam das quatro paredes das igrejas, e eram então reivindicadas nas ruas, em greves, passeatas, piquetes e mutirões. O povo de Deus seria também o povo da luta. (FERNANDES, 2010, p. 64).

Os membros das Comunidades Eclesiais de Base são, em geral, pessoas de remuneração salarial inferior a dois ou três salários mínimos mensais, moram em casas populares e buscam na religião, de acordo com Frei Betto, não um “sedativo” para os sofrimentos, mas um espaço de discernimento crítico frente a ideologia dominante (BETTO, 1985, p. 20). Mas elas têm uma importância histórica muito significativa no Brasil. As consequências sociais e políticas destes grupos vinculados à teologia da libertação são muito relevantes.

No movimento interno da própria igreja católica, as Cebes se propunham rever a estrutura piramidal e autoritária que cerceava a participação popular e impunha decisões de cima para baixo. Incentivadas pelas decisões do Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela Conferência de Medellín (1968)⁴, que apontaram para um deslocamento das bases sociais da Igreja, estas comunidades vislumbraram uma maior participação dos leigos e um processo mais participativo na tomada de decisões (SOARES, 2010). De acordo ainda com a compreensão de Soares,

as Cebes surgiram então como alternativas pastorais neste contexto, amparadas internamente por movimentos, que mesmo de maneira bastante limitada, procuravam valorizar os leigos, quando à priori, em 1966, a CNBB, na elaboração do Plano de Emergência, faz uma opção pelas comunidades de base, com o objetivo de tornar a Igreja mais viva, atuante e integrada à sociedade. Surgiram dessa forma, as primeiras iniciativas de formação concretas das comunidades de base no Brasil (SOARES, 2010, p. 76).

O Brasil foi o principal expoente da “igreja dos pobres” na América Latina; vários foram os leigos, religiosos, padres, bispos e teólogos que assimilaram o novo discurso católico e aderiram a esse projeto, seja na organização de CEBs pelos confins do país, seja na articulação de sindicatos e movimentos sociais, ou mesmo na produção de uma vasta literatura militante sobre a Teologia da Libertação.

As Cebcs continuam existindo, apesar de está experimentando a precariedade dos investimentos formais da igreja oficial, tendo em vista que o caminho trilhado por estas comunidades ao longo da década de 1970, marcado pela grande autonomia em relação ao Estado, o seu crescente engajamento social e partidário, bem como a possibilidade de conferir, a partir do próprio cotidiano, aspectos de crítica social contundente, parece, porém, ter extrapolado os limites propostos pela própria Igreja. Além de que, na nova conjuntura dos anos oitenta, marcada pela crescente abertura política e reorganização da sociedade civil, com o ressurgimento de sindicatos independentes, partidos políticos e associações diversas, pareceu difícil as Cebcs manterem a mesma dinâmica. A Igreja deixou de ser o único espaço visível de presença crítica e aglutinadora das oposições (SOARES, 2010, p. 77).

Nos dias atuais, devido a conjuntura político-econômica e eclesial, marcada principalmente pela ascensão das forças conservadoras no interior da Igreja, as Cebcs se encontram em refluxo, reelaborando sua própria presença na sociedade. Evidentemente que esses grupos, que sempre acreditaram e viveram uma igreja hierárquica, apegada às tradições e ao poder estabelecido, de todas as formas possíveis se opõem a esse processo de transformação e abertura proposto pelas Cebcs.

3.2 O CARISMATISMO CATÓLICO DA RCC

A Renovação Carismática Católica (RCC) surgiu em meados da década de 1960¹⁷, nos Estados Unidos, inspirada nos movimentos pentecostais (centrados no

¹⁷ Ao contrário das CEBs, o movimento carismático centra sua perspectiva religiosa em aspectos da vida pessoal, como a moralidade no âmbito da família, normas rígidas nos costumes e no comportamento sexual, a vida dentro do grupo religioso e a despreocupação com os problemas sociais. Sua referência mais importante, no terreno religioso, são os dons do Espírito Santo, sobretudo o dom de falar em línguas (glossolalia) e o dom da cura, fato que o aproxima bastante do movimento pentecostal. Por outro lado, os carismáticos

Espírito Santo) das igrejas evangélicas. Retomando o uso dos carismas pelos fiéis católicos, ela foi considerada, desde sua origem, como fenômeno próximo ao pentecostalismo protestante, uma espécie de “ramal evangélico” da Igreja Católica ou pentecostalismo católico, pregando uma fé que espetaculariza os encontros, supervaloriza a espiritualidade individualizada e explora a comunicação direta com Deus. Sua marca é a atualização e contemporaneidade que imprime aos dons do Espírito Santo, distribuídos entre os apóstolos, a partir do episódio de Pentecostes (NICOLAU, p. 78). A Renovação Carismática cresceu bastante a partir da década de 1980, apoiada pelas medidas conservadoras do Papa João Paulo II, “cuja preocupação central era o fortalecimento interno do Catolicismo visando à contenção da perda de fiéis” (CAES & OLIVEIRA, 2012, p. 110).

A Renovação Carismática também se beneficiou da grande expansão neopentecostal, que emergiu como um adversário perturbador, mexendo com os brios dos católicos. Mesmo mantendo a unidade e certa coerência de princípios, a Renovação Carismática também experimenta a diversidade interna, caracterizada pela crença na emergência dos carismas, isto é, das formas diversificadas de manifestação dos dons do Espírito Santo (CAES & OLIVEIRA, 2012, p. 110).

O movimento de Renovação Carismática (RCC) surge na revivescência pós-conciliar, representando uma modulação do catolicismo no diálogo com a era pós-moderna. Oferece uma nova subjetividade religiosa, fundamentada nos paradigmas neopentecostais de emotividade, se estabelecendo como uma agência moderna de aflição. Nasce nos Estados Unidos, no final da década de 60, espraiando-se, de forma surpreendente, por todos os cantos e recantos dos continentes. Atinge a sociedade brasileira, aproximadamente no ano de 1969.

O movimento católico pentecostal começou em Pittsburgh, Pensilvânia, Estados Unidos, na Universidade de Duquesne, dirigida pela fundação “Padres do Espírito Santo”. Em 1966, dois professores leigos de teologia, de Duquesne, Ralph Kiefer e Bill Storey, começaram uma busca espiritual que os levaram a ler os livros “*A Cruz e o Punhal*”, de David Wilkerson e “*Eles Falam em Outras Línguas*”, de John

defendem fortemente sua identidade católica, valorizando a devoção a Nossa Senhora, a Eucaristia e a fidelidade ao Papa (CAES & OLIVEIRA, 2012, p. 110).

Sherril. Depois de ler estes livros, os dois homens começaram a procurar alguém, na região de Pittsburgh, que tivessem recebido o batismo no Espírito Santo, com acompanhamento de línguas. Com o tempo, e com a ajuda de um sacerdote da Igreja Episcopal, entraram em contato com um grupo de oração, liderado por presbiterianos. Neste grupo de oração pentecostal, Kiefer e Storey foram batizados no Espírito Santo e falaram em línguas que nunca tinham aprendido.

Os dois professores realizaram um retiro de fim de semana, para várias pessoas, com a intenção de sentirem a experiência do Espírito Santo na Igreja Católica. Aproximadamente trinta leigos católicos, entre professores, estudantes formados e suas esposas, reuniram-se durante o fim de semana, de 17 a 19 de fevereiro de 1967, em Pittsburgh, para a primeira reunião católica de oração, em busca do Espírito Santo: “insatisfeitos com seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e, sobretudo, com suas experiências religiosas, buscavam uma forma de renovação espiritual, que viria a afetar drasticamente a própria Igreja” (PRANDI, 1997, p. 32). As reuniões foram realizadas numa grande casa de retiro conhecida como “A Arca e a Pomba”. Este encontro ficou conhecido como o “fim de semana de Duquesne”.

O Movimento de Renovação recebeu diretamente influências de grupos avivados protestantes. Tais grupos participavam dos retiros espirituais, aproveitando o desejo de todos na experiência da transformação que o Espírito Santo podia favorecer na vida das pessoas. As pessoas envolvidas nesses encontros espirituais tinham consciência do que queriam:

Sentiam que o aprofundamento da vida espiritual não podia resultar simplesmente da ação humana, o que sempre deixaria cada um sentir-se como órfão invadido pelo vazio e pelo desânimo. Acreditavam que era o Espírito que renovava a face da Igreja e do mundo, através de sua ação nas pessoas (PRANDI, 1997, p. 33).

A Renovação Carismática Católica se organiza em torno de *grupos de oração* e *Seminários de Vida no Espírito*. Outras reuniões como cenáculos, rebanhões, encontrões, festivais são outras atividades que provocam aglutinações massivas.

Os grupos de oração na RCC podem ser interpretados como espaços religiosos que permitem ao fiel procurar uma satisfação espiritual, desligando-se do mundo material. Ao ser essa satisfação desligada simbólica e ideologicamente da própria experiência material dos membros, que se confrontam na vida cotidiana com conflitos pessoais e de classe, o mundo objetivo das relações de produção e reprodução da existência humana ficam exteriores ao grupo. Conseqüentemente, ao não ser trazida para dentro do grupo essa realidade objetiva, é mais difícil que os grupos possam vir a ser agentes de transformação social (ROLIM, 1995, p. 95).

Mas são os grupos de oração o alicerce social da estrutura do Movimento. Sua atividade central é a oração, louvor, ação de graças, oração em línguas, de contemplação, de libertação e de cura. Vive-se, nos grupos de oração, um clima de emoção, de manifestação de experiências pessoais (testemunhos, depoimentos, relatos de experiências), de leitura bíblica e cantos variados. Há um clima emotivo e festivo que acontece aproximadamente durante duas a três horas. Há orações em línguas (glossolalia), curas interiores e físicas. Ao aderir os grupos de oração, os fiéis estão à procura de uma resposta religiosa para os seus sofrimentos cotidianos. Estas características assemelham os carismáticos aos pentecostais, e os diferenciam de outros grupos religiosos, atuantes no interior da Igreja Católica.

A proposta religiosa da RCC (Renovação Carismática Católica) se torna visível nos grupos de oração e na ritualização da Palavra, e é através deles que acontece a adesão dos fiéis como membros. É assim que se forma a base social do Movimento. Por outro lado, a formação das comunidades carismáticas representa a base da estrutura da RCC. Todos os grupos de oração devem objetivar viver a experiência de comunidade. O amadurecimento da Renovação deve levá-los a organização de comunidades de formação.

Movimento originariamente de classe média, é necessário assinalar que a RCC tem penetrado no segmento mais popular e pobre da população, através de suas atividades massivas. Na verdade, “essas classes contribuem mais para a formação da clientela religiosa flutuante do que como membros incorporados para engrossar o movimento” (CARRANZA, 2000, p. 49). A expansão da RCC pode ser explicada pela forma de penetração no universo simbólico e religioso da classe popular. A proposta religiosa da RCC relaciona-se, estreitamente, com o modelo católico tradicional da sociedade brasileira e da classe popular.

O Movimento Carismático atinge o Brasil em 1974, na cidade de São Paulo, através dos padres jesuítas, em especial do Pe. Harold J. Rahm. A cidade escolhida foi Campinas. Harold J. Rahn é um jesuíta que veio dos EUA para o Brasil, investido da incumbência de estimular aqui o movimento carismático católico. Mas quais os fatores sociológicos que contribuíram para que a RCC se enraizasse e consolidasse nesta cidade? É preciso considerar os fatores conjunturais, no final da década de 60. A Igreja de Campinas queria consolidar um tipo de catolicismo por opção ou convicção, tendo em vista a crise do catolicismo urbano que a igreja enfrentava, perante as transformações sociais que a cidade estava envolvida. O catolicismo urbano tradicional de Campinas estava em crise, na metade da década de 60. O esforço da igreja concentrou-se na pregação de um catolicismo por opção ou convicção, o qual teria expressividade na classe média, que através dos movimentos revivalistas assumiria a tarefa de retomar a hegemonia da Igreja, como uma missão profética.

A estratégia de começar o movimento carismático, nessa cidade do interior de São Paulo, se prende ao fato de lá se concentrarem muitos missionários evangélicos norte-americanos, significando assim uma ameaça às tradições católicas campineiras. De Campinas, a RCC se espalhou para todo o Brasil. A expansão do movimento deu-se rapidamente entre os católicos, apesar das restrições impostas pelo clero brasileiro. Atuando clandestinamente, o movimento praticamente tornou-se de leigos, e poucos padres apoiavam.

O movimento de Renovação Carismática surge como um fenômeno articulado e com estreitas relações com o pentecostalismo protestante, sendo denominado, no seu início, de pentecostalismo católico. A pentecostalização, da Igreja Católica, traz uma nova espiritualidade cristã que prioriza o gosto pela leitura da bíblia, a crença nos dons recebidos no batismo pelo Espírito Santo. Desde a sua origem, a Renovação Carismática estabeleceu alguns caracteres diferenciadores com o pentecostalismo protestante, materializados na noção de autoridade, de obediência e de identificação à Igreja Católica.

À medida que a RCC ia penetrando na geografia brasileira levantava suspeitas sobre suas expressões pouco ortodoxas – sobretudo ligadas ao pentecostalismo. Além disso chegavam ao país informações descontraídas sobre o pentecostalismo católico difundido na Europa e

Estados Unidos. Tudo isso suscitou na CNBB a necessidade de solicitar informações e esclarecimentos dos fundadores sobre esse novo movimento espiritual no Brasil. De tal maneira que, em 31 de maio de 1973, com a presença do Pe. Haroldo e mais outro sacerdote, realizou-se uma reunião na CNBB, Brasília, em que foi definida, pela primeira vez em solo brasileiro a RCC como um novo modo de ser Igreja (CARRANZA, 2000, p. 37).

Os carismáticos nascem pentecostais. Centralizavam tudo na pessoa de Jesus, impulsionados pelo Espírito Santo, em detrimento ao culto a Maria, aos santos e a outras práticas específicas do catolicismo. Na década de 70, a RCC marca já a sua atuação significativa no Brasil provocando, no interior da Igreja, rejeição e apoio, assimilação e domesticação do movimento (CARRANZA, 2000). Os anos 80 representam tanto a sua consolidação institucional como seu avanço pela sociedade nacional.

Configurando-se como um movimento de massa, sua base social está além da classe média. Atinge também grande parte do setor popular do catolicismo. Quando se faz uma comparação entre os movimentos neopentecostais (de tradições religiosas distintas), como, por exemplo, de um lado o carismático, dentro do território católico, e de outro o pentecostal, na tradição protestante, dá-se conta que a hegemonia histórica, da Igreja católica, no campo do pluralismo religioso brasileiro, tem sido desafiada pelo processo de pentecostalização. Em todos os limites territoriais carismáticos (nos cultos de celebração e missa, nos grupos de oração, nas comunidades, no seu cotidiano), constata-se que os fiéis católicos estão adotando práticas e estilos de celebração típicos da conduta religiosa e do modo de ser pentecostal.

Tanto a crença pentecostal como a carismática é veiculada através de textos bíblicos, que evocam a força do Espírito Santo, e depoimentos sobre a mudança de vida que possa levar à conversão de outros. A tônica é viver a manifestação dos poderes de Deus intensamente, seja através de curas e do dom de falar línguas, seja através da oração em línguas e por meio de profecias. Mas se no pentecostalismo a comunicação com o sagrado ocorre sem a mediação de agentes especializados, nos carismáticos aparece a figura de Maria na função de intercessora.

Os carismáticos, portanto, na disputa por adeptos, colocam-se no universo de competição religiosa aproximando-se do estilo pentecostal. Neste

processo de diminuição das diferenças com os pentecostais, copiam o que estes grupos tem de mais atraentes, provando a tendência contemporânea da homogeneização dos grupos religiosos cristãos. Mas a tradição católica tem um peso muito grande e faz com que os adeptos deste movimento [dos carismáticos] vivam uma tensão entre as crenças pentecostais e as doutrinas e normas da Igreja católica (MACHADO, 1996, p. 187).

A expansão inusitada e o êxito da Renovação Carismática podem sugerir a relevância, o valor e o significado do pentecostalismo, como ideologia estratégica, na conquista de adeptos. Com esta força, o mundo católico assimila esta visão de mundo, esta cosmovisão e esta forma doutrinária e ética de conduta. Os carismáticos bricolam, dos movimentos pentecostais, algumas “receitas” para adquirir mais popularidade e visibilidade. A aceitação da matriz discursiva pentecostal revela um descontentamento do “povo” católico com o catolicismo tradicional e, por outro lado, possibilita a visibilidade de uma não socialização satisfatória e sólida das pessoas, à estrutura hierárquica católica, como se imaginava.

Considerando o exemplo da experiência espontânea, típica da estrutura pentecostal, a RCC reinventa a pedagogia eclesial. Os fiéis tomam consciência, ao contrário da igreja oficial, tradicional, que podem exprimir sua crença, livremente, com espontaneidade de gestos e palavras; que podem ter acesso a Deus através do diálogo da oração. A socialização do pentecostalismo católico, em vários lugares, acontece com o reconhecimento e obediência à autoridade papal, interesse pela leitura bíblica, zelo missionário, primazia e relevância aos dons e carismas, a experiência do falar em línguas estranhas (a glossolalia), culto ao Espírito Santo, a Virgem Maria e o fundamento básico da oração.

Quem estuda a Renovação Carismática Católica (RCC) no Brasil tem se surpreendido com o surgimento e o crescimento das chamadas “comunidades de aliança e vida no Espírito Santo”. No Brasil, esse é um fenômeno recente, registrado pelos pesquisadores apenas a partir do final da década de 1990 e nos anos de 2000 (MARIZ, 2005, p. 253). Criadas por participantes de grupos de oração carismática, essas comunidades são um fenômeno internacional, já observado por Thomas Csordas (1997) nos Estados Unidos e por Martine Cohen (1990, 1997) na França:

Em França e nos EUA, algumas dessas comunidades já completaram quarenta anos de existência, como mostram os estudos de Martine Cohen (1997), para o caso francês, e de Thomas Csordas (2007), para o caso norte-americano. No Brasil, elas são mais recentes; surgiram no final dos anos 80, fundadas na sua maioria por leigos, embora algumas o tenham sido por sacerdotes, como é o caso da mais antiga delas, a Canção Nova (MARIZ, 2009, p. 162).

Uma importante referência das transformações que ocorreram no catolicismo no século XX foi o Concílio Vaticano II (1962-1965)¹⁸. Pode-se dizer que houve uma Igreja antes e uma depois deste Concílio. Anterior a esse marco, a Igreja se apresentou totalizadora, unívoca e medievalista. Ela se fechou diante das mudanças sociais, científicas, enfim, do mundo moderno (SANTOS, 2007, p.1). Nesse período hermético, os leigos não eram reconhecidos como agentes e membros efetivos da Igreja: a eclesiologia tradicional a definia pela sua estrutura hierárquica. Isso resultou na noção de que ela se resumia somente ao clero, enquanto os leigos ficavam à margem de sua estrutura e atividades eclesiais. Leigos decidem se reunir para se dedicar ao louvor, à adoração ao Santíssimo, à evangelização, à cura espiritual e às mais diversas obras sociais. No léxico das comunidades, essas atividades são chamadas de “carismas”.

Com as portas abertas para acessibilidade da participação laical, observa-se na Igreja o surgimento de diversos movimentos. Todavia, vale ressaltar que antes do Vaticano II havia movimentos leigos, como a Ação Católica, mas eram poucos. O surpreendente no período pós-conciliar consiste na quantidade e diversidade de expressões de novos movimentos eclesiais, como também a intensa formação de associações de fiéis participando e assumindo diversas atividades na vida da Igreja. Exemplos desses movimentos são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), os Focolares e a Renovação Carismática Católica (RCC)” (SANTOS, 2007, p. 2-3).

¹⁸ Notavelmente no final dos anos 60, década estas de inúmeras manifestações culturais e sociais, a religião católica acompanha as mudanças. Lança novos movimentos eclesiais, nova dinâmica na prática e na vivência religiosa do devoto. O destaque dessa mudança é o movimento das comunidades eclesiais ligadas ao movimento da Renovação Carismática – RCC, que surgiu no ano de 1967, pós-Concílio Vaticano II, que reordenou as bases da Igreja Católica frente às indagações que a sociedade da época desejava. Nesta perspectiva, surgiram comunidades, estas de vida e aliança, de pessoas que largavam tudo, familiares e pertences, em busca da evangelização. Aqui no Brasil podemos destacar como grandes difusoras desse processo de Renovação Carismática Católica são as comunidades Canção Nova e Shalom, consideradas as duas maiores ligadas a esse movimento no Brasil (OLIVEIRA, 2015, p. 1962).

Foi com o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, que surgiram as duas principais correntes do catolicismo brasileiro: A RCC (com as Comunidades de Vida e as Comunidades de Aliança) e o Cristianismo de libertação (com as Comunidades Eclesiais de Base). A Igreja Católica estava propondo transformações, com a pretensão de incentivar a renovação litúrgica e bíblica, rever a função do leigo no mundo e na Igreja, enfim, procurar novas relações entre a Igreja e a sociedade moderna e outras religiões (NICOLAU, 2006).

De acordo com Pinto, a partir dos anos 1970 e 1980, faz-se notar internacionalmente, entre os católicos, a “retomada do ideário de vida comunitária cristã, pelo viés do influxo da espiritualidade fermentada no interior do movimento de Renovação Carismática Católica”. No Brasil, este ideário de vida comunitária toma forma a partir de uma dinâmica laica que reinventa os moldes de consagração e cria um tipo de vivência comunitária que se define por uma peculiar apropriação de determinados espaços urbanos e pela centralidade de uma ascese denominada, no léxico nativo, como “carisma” (2011, p. 315).

3.3 A GRAMÁTICA DAS NOVAS COMUNIDADES DE VIDA E ALIANÇA

A Igreja Católica Apostólica Romana desde meados do século XX, até o presente vem passando por transformações em vários aspectos, dentre outros: litúrgico, concepção eclesiológica ou de igreja, e participação do laicato. Estas mudanças têm como contexto um mundo marcado por grandes transformações ocorridas nas esferas política, econômica, social, cultural, etc.

Considerando todo o “processo histórico que possibilitou a abertura das portas para o ingresso, promoção e participação laical, observa-se na Igreja o surgimento de diversos movimentos”. Contudo, é importante destacar que antes do Vaticano II já havia movimentos leigos, como, por exemplo, a Ação Católica, mesmo que poucos quantitativamente (SANTOS, 2007, p. 2).

É dentro deste contexto em metamorfose que é possível vislumbrar novas configurações que nas últimas décadas emergiu na Igreja, de forma singular o fenômeno das Novas Comunidades, contornadas e tecidas singularmente por fios que caracteristicamente denominamos de comunitarismo carismático católico.

Diferentemente das comunidades de base dos anos 1970, as Novas Comunidades não têm como característica a preocupação de uma militância sociopolítica. Hoje, a grande maioria das Novas Comunidades oferece uma experiência fraternal, um recomeçar na fé e um chamado a servir a Igreja e a sociedade. “Entre todos os tipos de novas comunidades que surgiram nas últimas décadas, o impacto das Novas Comunidades, em termos de número e influência, parece ser bem maior comparado aos dos modelos comunitários militantes” (FRANCISCO, 2012, p. 45).

A relação das novas comunidades com a Igreja particular é um grande desafio na definição de sua eclesialidade. Os “ministérios” ou outras atividades evangelizadoras, na comunidade, ocorrem geralmente, de modo autônomo, sem relação com as pastorais ou movimentos da paróquia ou diocese. Há novas comunidades que, embora querendo, não alcançam a devida inserção nas paróquias por falta de abertura e apoio. Nos casos de recusa de assistência do pároco, o recurso à assistência de outros sacerdotes pode agravar as dificuldades, seja pelas tensões que pode provocar, seja pelo fato de esses sacerdotes nem sempre terem as condições para o devido acompanhamento e orientação da comunidade. Além disso, a sustentação econômica, especialmente através do dízimo e de doações, bem como a administração dos bens, também costuma restringir-se ao âmbito interno da comunidade, sem prestação de contas, contribuição ou ligação com a Igreja particular (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Subsídios n. 03, 2006).

As Novas Comunidades Carismáticas, portanto, nesses termos, são herdeiras de uma Teologia do Laicato bastante elaborada, mas na prática pouco conhecida. Foi através do Concílio Vaticano II¹⁹ que a Igreja tem promovido o protagonismo dos leigos. Na modernidade contemporânea constata-se uma difusão e propagação, inclusive midiática, de Novas Comunidades cuja iniciativa, na maioria dos casos, parte dos fiéis leigos e não dos ministros ordenados.

O Concílio Vaticano II influenciou de forma significativa muitas alterações experimentadas pela e na Igreja no Brasil. Na verdade, a abertura para o laicato em conjunto com a ênfase na missão social, outra mudança significativa do Vaticano II, proporcionaram espaços para novos modelos de Igreja. Aqui o que se denomina de

¹⁹ O Concílio Vaticano II foi o Concílio que mais deu atenção aos fiéis leigos e sua participação na Igreja. João Paulo II foi o Papa que deu maior abertura e notoriedade às Novas Comunidades. O Papa chega a definir as Novas Comunidades como sinais de esperança para o bem da Igreja e dos homens.

modelos têm por base a classificação feita por Scott Mainwaring (2004): neocristandade, reformista, modernizadora (neoconservadora) e popular (SANTOS, 2007, p. 2). Comparativamente, em termos desses modelos,

as Novas Comunidades são diferentes das fundações das Congregações Religiosas que exigem o celibato, comunidades separadas (masculinas e femininas) e os votos. As Comunidades são formadas majoritariamente por leigos. Muitos destes grupos são advindos da Renovação Carismática e outros não. No que concerne a vida religiosa, as categorias são mescladas. Há grupos que têm um estatuto de Instituto de Vida Consagrada. Deste ponto de vista, eles não se diferenciam dos Institutos mais antigos. Muito além do estatuto canônico, estes grupos são marcados pelo seu contexto de nascimento e sua inscrição na corrente das Novas Comunidades (FRANCISCO, 2012, p. 41-42).

Segundo alguns estudiosos, as características da sociedade global contemporânea, tais como a tecnologia e o capitalismo, permitem entender o sucesso desse movimento religioso, pois o novo cenário que é constituído possibilita que os/as jovens que a ele aderem desenvolvam o discurso da esfera religiosa como redentora. Cecília Mariz sugere que o sucesso das religiões e grupos religiosos pode depender da sua capacidade de recuperar e acionar mitos e símbolos que atribuam sentido as experiências de desenraizamento e de um estilo de vida mutável.

As novas comunidades católicas surgem num contexto social marcado pelo individualismo (CARDOZO, 2013, p. 75), e que “estas se apresentam como uma forma de reação e fuga a um mundo profundamente individualizado e carente da lógica comunitária”.

A expressão “novas comunidades”, considerando os estudos de Mariz, foi articulada na linguagem da hierarquia e dos fiéis da Igreja Católica no Brasil e no exterior para se referir às várias comunidades que surgiram inspiradas pela Renovação Carismática Católica (2009). Em termos de sociedade brasileira, “a Renovação Carismática tem crescido muito dentro da Igreja Católica, reanimando a prática religiosa, reunindo os fiéis em grupos e criando comunidades de dimensões nacionais”, algumas com regras similares a ordens religiosas e com projetos missionários (MARIZ, 2009, p. 171).

Baseado nas reflexões de Sílvia Fernandes, estas Comunidades Católicas emergem na sociedade moderna, de certa forma, pondo em discussão alguns

aspectos das práticas religiosas tradicionais do sistema religioso católico. Como há uma relação simbiótica entre modernidade e religião, é possível sustentar a ideia de que

o campo religioso altera algumas dinâmicas do novo contexto epocal tanto quanto dele recebe influências e reconfigura os processos de mudança social. As demandas modernas antes defendidas (liberdade, autonomia, livre escolha) - hoje também causadoras de conflitos - podem ser vistas como mecanismos que possibilitam a presença da religiosidade como fenda de escape (FERNANDES, 2014, p. 158).

Outrossim, as referidas comunidades religiosas católicas têm crescido rapidamente no Brasil, capitaneadas por um novo modelo de Igreja, mais centrado nas dimensões espiritual e missionária. Esse modelo insere-se na esteira dos movimentos revivalistas como a Renovação Carismática Católica e produz, de alguma forma não intencional um questionamento sobre a rigidez das estruturas clássicas da vida religiosa (VR). Neste sentido, as novas comunidades religiosas católicas no Brasil têm desafiado as congregações religiosas tradicionais na medida em que produzem formas inovadoras de adesão à vida religiosa. De modo diverso, “essas formas conjugam tradicionalismo e flexibilidade”: rapazes e moças, membros das novas comunidades religiosas, “podem aderir aos chamados votos evangélicos de pobreza, castidade e obediência, ao mesmo tempo em que moram com os familiares e possuem suas vidas privadas” (FERNANDES, 2014, p. 137). Tais comunidades associativas se fundamentam sobre o direito de associação da Igreja, as quais precisam obedecer algumas diretrizes e condições:

elas são o resultado de cristãos que se associam para viver e desenvolver tal aspecto da sua vida de fé. As Novas Comunidades pertencem a esta categoria porque são organizadas em associações de fiéis. Estas associações gozam de uma legítima liberdade, porém devem estar em conformidade às normas fixadas pelo Código de Direito Canônico e devem satisfazer aos critérios de eclesialidade precisados pelo Papa João Paulo II na sua exortação apostólica *Christifideles Laici* aos fiéis leigos: primado dado à vocação de cada cristão à sociedade, responsabilidade em professar a fé católica, testemunho de uma comunhão sólida e convicta, conformidade e participação na finalidade apostólica da Igreja, empenho de uma presença na sociedade humana (FRANCISCO, 2012, p. 42).

Geralmente, as novas comunidades são oriundas ou receberam influências de grupos de oração da RCC. Por isso, a sua maioria tem uma espiritualidade

pentecostal²⁰. Normalmente, elas se diferem dos novos movimentos eclesiais basicamente pela união de três peculiaridades: a vivência comunitária, a utilização em comum de símbolos ou vestimentas, e o fato de o processo de consagração de seus membros ser semelhante aos das congregações e ordens religiosas, tal como a franciscana e a beneditina, tendo: vocacionado, aspirantado, postulante, noviciado, consagração com votos simples e votos perpétuos (SANTOS, 2007, p. 3). Neste sentido, na leitura que Sofiati realiza sobre as contribuições de Carranza, as Comunidades Carismáticas são desenhadas sob a seguinte configuração: elas “a) advogam um catolicismo intransigente; b) defendem o primado da autoridade e da estabilidade doutrinal; c) primam pela subserviência à Roma e pela defesa da moralidade, consagrando-se como ‘fiéis bastiões da neocristandade’” (CARRANZA, 2009, p. 41 apud SOFIATI, 2009, p. 118).

Com o passar dos anos, estas novas comunidades foram se delineando como alternativas à vida comunitária proposta pelas tradicionais Ordens e Congregações da Igreja Católica. Estas comunidades, assim como sua forma de surgimento e legitimação perante a Igreja Católica, acompanham e remodelam uma configuração já bastante conhecida no campo religioso contemporâneo, a saber, a religiosidade midiática, a ritualística do show-missa, louvor e adoração realizados em rincões, ginásios esportivos e estádios de futebol, acompanhados da performance carismática da dança, música e gestualidade, e somados a toda a sorte de produtos da fé, tais como CDs, livros, camisetas, terços, cordões, bíblias estilizadas (PINTO, 2011, p. 315).

Na maioria das vezes, as novas comunidades são oriundas ou receberam influências de grupos de oração da RCC. Por isso, a sua maioria tem uma espiritualidade pentecostal. Normalmente, elas se diferem dos novos movimentos eclesiais basicamente pela união de três peculiaridades: a vivência comunitária, a utilização em comum de símbolos ou vestimentas, e o fato de o processo de

²⁰ Entende-se pentecostal, uma espiritualidade que dar ênfase a ação do Espírito Santo, baseada na vivência do pentecoste cristão da igreja primitiva: o momento de efusão do Espírito Santo e a manifestação de dons como a glossolalia, cura, profecia, e outros, tal como descrito pelo apóstolo Paulo no capítulo 2 do livro bíblico Atos dos Apóstolos. Semelhante aos movimentos pentecostais protestantes do início do século XX. A RCC é um movimento muito próximo do pentecostalismo protestante, pois nos seus grupos de oração e celebrações são perceptíveis a evocação do Espírito Santo e as manifestações dos dons e carismas espirituais.

consagração de seus membros ser semelhante aos das congregações e ordens religiosas (SANTOS, 2007), tal como a franciscana e a beneditina.

As Novas Comunidades surgem dentro do catolicismo em um contexto de pluralidade²¹ que marca as relações sociorreligiosas na modernidade, onde a abrangente racionalização das relações sociais aponta para o próprio homem como medida de si e de suas ações no mundo, o que obriga a religião a perder parte significativa de sua supremacia como mantenedora e sustentadora de uma moral hegemônica, contribuindo, assim, para o enfraquecimento de sistemas estruturais das grandes narrativas religiosas como o catolicismo, por exemplo (CARDOZO, 2013, p. 74).

As novas comunidades religiosas católicas são capitaneadas por um novo modelo de Igreja, mais centrado nas dimensões espiritual e missionária. Esse modelo insere-se na esteira dos movimentos revivalistas como a Renovação Carismática Católica e introduz uma consequência não intencional na Vida Religiosa clássica, a saber, o questionamento sobre a rigidez das estruturas. Rapazes e moças membros das novas comunidades religiosas podem aderir aos chamados votos evangélicos de pobreza, castidade e obediência, ao mesmo tempo em que moram com os familiares e possuem suas vidas privadas (FERNANDES, 2014).

Por outro lado, no entendimento de Nicolau, “as comunidades se constituem como fenômenos religiosos de linha fundamentalista, com pretensão de retorno a um cristianismo primitivo, fazendo-se presente em uma época na qual se previa o desaparecimento da religião” (2006, p. 83). Entretanto, como sugere Hervieu-Lèger (2005), são as próprias transformações da modernidade que sustentam um lugar de importância para a religião, pois suscitam crises, criando um universo de incertezas, cujo efeito é de um vazio social e cultural produzido pela mudança e vivido como ameaça pelos indivíduos e pelos grupos.

Assim, os sistemas religiosos tradicionais vão se reordenando sob novas formas, perpetuando-se e permanecendo com um grande poder de atração sobre os indivíduos e a sociedade, como acontece com a RCC. Aqui, as pessoas encontram,

²¹ A presença marcante do pluralismo no seio do catolicismo também é uma questão importante. Conforme nos informa Teixeira (2009, p. 18), “o catolicismo no Brasil revela uma rica complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil”, complexidade esta que “[...] se expressa nas frestas de uma pretensa homogeneidade; ela brilha na ‘metamorfose das práticas e crenças reelaboradas’ ou reinventadas” (p. 29).

na vivência comunitária e na prática religiosa, explicações e sentido para a vida, quando não os encontram no mundo.

O movimento das “Novas Comunidades” tem como elemento central a “Regra de Vida” e a “entrega” total à orientação do Espírito Santo, inspirada na tradição da “vida consagrada”, que é marcante na história do catolicismo (CAES & OLIVEIRA, 2012, p. 111); tais comunidades, especialmente no Brasil, se veem como uma forma nova de consagração de vida na Igreja.

Dessa maneira, a despeito das inúmeras novidades, as Novas Comunidades possuem a sabedoria de acolher muitas riquezas do imenso patrimônio da Igreja, no que concerne à grande tradição da Vida Consagrada. Assim é que os códigos de normas das Novas Comunidades têm se inspirado nos códigos tradicionais da vida religiosa. [...] Assim, o uso da Regra de Vida e Estatutos deve ser constante, pois não se trata de um livro, mas de uma fonte na qual o mistério de Cristo manifestado pelo Carisma constantemente alimenta aquele que lê e reza com o texto, sob a forma de lectio divina. Por isso a leitura deve ser, o quanto possível, orante e diária. [...] Por fim, temos o testemunho de muitos santos que alcançaram a santidade, seguindo a trilha de uma Regra de Vida, Constituição ou Estatuto. Para Santa Terezinha do Menino Jesus, a obediência (que naturalmente remete aos superiores e à Regra) é uma bússola certa que leva o consagrado ao porto seguro do coração de Deus. “Somos felizes”, dizia ela a suas irmãs, “pois temos essa bússola que muita gente não tem”. Santa Tereza de Jesus, por sua vez, afirmava para suas filhas que a santidade não era outra coisa senão a observância da Regra (NOVAS COMUNIDADES, 2008, p. 203 - 215 -216).

As Novas Comunidades fazem parte de uma resposta dada à sociedade contemporânea ocidental que é marcada pela presença de um paradigma cuja centralidade é a subjetividade do indivíduo, onde prevalecem as mais diversas formas de sociabilidade, em sua maioria, alicerçadas sobre o efêmero, o passageiro, o emocional fluido, o trânsito e o instável (CARDOZO, 2013); elas trazem implícita uma expectativa de mudança social, traduzida numa mudança pessoal, no estado de vida, comportamento e postura, que faz crescer o número de adeptos, multiplicando-as.

As Comunidades Carismáticas, sob o olhar de Hervieu-Léger (2008), representam a inclinação característica da modernidade religiosa, que é criar comunidades fundadas em afinidades sociais, culturais e espirituais. As comunidades carismáticas não se inscrevem em um vazio, mas num contexto

formado por um tecido humano, social, político, histórico, geográfico e institucional que favoreceu seu aparecimento.

Baseando-se num diálogo com as proposituras de Berger (1995), é possível olhar as Novas Comunidades Católicas Carismáticas como uma espécie de ordenadora da experiência no mundo de quem a constitui, promovendo sentidos e significados comuns; estas referidas comunidades são processadas como um empreendimento humano formador de uma ordem existencial, um cosmos sagrado.

No interior dessas comunidades carismáticas visualiza-se uma complexidade múltipla de fios tecidos construindo uma ordenação existencial de sentidos e significados às experiências vividas pelos seus membros. Ou seja, tais comunidades se constituem num sistema simbólico (GEERTZ, 1989), o qual estabelece disposições e motivações morais e estéticas e uma ordem existencial fundamentada a partir de um “conjunto de símbolos produtores de padrões culturais ou modelos que dão significado à realidade” (SANTOS, 2007, p. 8).

Em outras palavras, o carismatismo católico dessas comunidades fundamenta ações, comportamentos, regras e diretrizes sob os quais os membros dão um novo sentido às antigas práticas de piedade: adoração ao Santíssimo, reza do terço, procissão, capelinhas, culto à Virgem Maria, devoção aos santos, romaria a Santuários; também valorizam a liturgia a partir do momento que eles aprendem seu verdadeiro sentido. Nesse estilo de vida também se apropriam da leitura e estudo comunitário da Sagrada Escritura. No interior dessas comunidades, os adeptos partilham experiências vividas à luz do Evangelho. E por conta de assumirem a radicalidade,

muitos leigos retomam as práticas de oração litúrgica e passam a rezar a Liturgia das Horas. Comungam diariamente ou se esforçam para participarem do maior número possível de missas durante a semana. Passam a valorizar o sacramento da Reconciliação. São obedientes à hierarquia da Igreja: amam o Papa, são fiéis ao bispo e servem com fidelidade e respeito o padre. (FRANCISCO, 2012, p. 44)

Os estudos de Francisco (2012, p. 40) revelam o quanto é basilar, nas Novas Comunidades, “a vida de oração e a educação da fé católica carismática de seus membros”; o autor acentua que tais comunidades dão “ênfase à vida comunitária” que se exprime pela quantidade de tempo dado aos encontros e

reuniões, pela valorização dos gestos de reconciliação, pela colaboração assídua das tarefas e serviços, pelo estilo de vida simples, fundamentado no Evangelho.

3.3.1 Comunidades de Vida e de Aliança como sociabilidades comunitárias

A estrutura e as práticas das Novas Comunidades sinalizam para novos modelos de catolicismo, pautados em mecanismos societários que funcionam a partir de um jogo paradigmático (PINTO, 2011), as quais estão estruturadas e tecidas por dois tipos de vínculos e ou formas de sociabilidades conhecidas como Comunidade de Vida e Comunidade de Aliança, e elas estão relacionadas com o feito em que ocorre a consagração. Os fios que tecem o catolicismo carismático se constituem numa tecitura comunitária. Assim,

sendo de vida, quando os fiéis deixam sua “vida secular” (emprego, família, etc.) para viver inteiramente uma “vida religiosa” (dedicação exclusiva para a comunidade). De aliança, quando os fiéis assumem um compromisso com a comunidade de viver o carisma e seguir o estatuto, mantendo a “vida secular”. Todos que fazem parte da comunidade seguem um processo formativo visando à consagração a Deus por meio da vivência comunitária. Geralmente, as novas comunidades estruturam suas atividades em ministérios, que parecem ser o equivalente às pastorais da paróquia, só que seguem outro dinamismo. Exemplos: ministério de evangelização, de dança, de música, entre outros (SANTOS, 2007, p. 04).

Na Comunidade de vida se encontram aquelas “pessoas que se sentem chamadas a viver intensamente o carisma e a missão da Comunidade, levando uma vida em comum com outros membros, morando em casas da Comunidade e estando disponíveis para serem enviados a qualquer parte” (GOMES, 2008, p. 82). De acordo com Sofiati, as opções que os adeptos fazem aqui são mais radicais (2009, p. 118), tendo em vista que eles se consagram a Deus na comunidade, professam os conselhos evangélicos e votos religiosos (pobreza, obediência e castidade) de acordo com seu estado de vida, vivem sob o mesmo teto e colocam em comum seus bens (REINERT, 2009; HÉBRARD, 1992). Os membros da comunidade de vida vivem integralmente na comunidade, dedicando-se totalmente a ela.

A comunidade de vida tem, em sua constituição, tanto solteiros como casados, e a grande maioria abdica da vida profissional; eles “abandonam o convívio

da família para morar em casas comunitárias”, partilhando os bens e vivendo da “providência” (NICOLAU, 2006, p. 83).

Para isso, a comunidade de vida exige de seus membros “que morem sob um mesmo teto (em geral os homens solteiros têm casas separadas das mulheres solteiras, e por vezes os casais têm certa privacidade residencial)” os quais estão submetidos a horários e tarefas comuns compartilhando e dividindo os gastos de subsistência. São esses grupos que devem assumir “a responsabilidade de manter a espiritualidade e a estrutura da comunidade, consagrando-se ao seu serviço e empreendimentos” (CARRANZA et al., 2009). A constituição dessa forma carismática de comunidade está voltada basicamente para o exercício prioritário do louvor, da adoração ao santíssimo, para a evangelização, para o processo da cura e para a prática de obras sociais (SOFIATI, 2009; MARIZ, 2005).

A rotina diária dos membros é dedicada aos compromissos espirituais: oração pessoal, estudo bíblico através do método da Lectio Divina, terço e Eucaristia, cantos de louvores ao Senhor, através da oração das Laudes, reunião de formação comunitária e partilha de vida. Além dessas atividades espirituais, desenvolvem trabalhos relativos à evangelização. Segundo os integrantes, eles vivem para louvar, adorar e bendizer ao Senhor, cultivando os carismas do Espírito Santo (NICOLAU, 2006). Como se pode perceber, o estilo de vida na comunidade é muito próximo ao estilo de vida religiosa, com uma rotina de oração e de trabalho, na qual as atividades “mundanas” e a circulação por outros espaços sociais são interditas. Inclusive, é o que colocam como proposta de estilo de vida.

A Comunidade de vida é mantida por contribuições²² dos membros da comunidade de aliança, por doações de terceiros e por atividades realizadas por seus membros (como venda de livros, Cds, artigos religiosos, etc.). As Novas Comunidades têm suas peculiaridades, suas distinções em relação às formas tradicionais religiosas, mas é possível dizer que “a comunidade de vida se assemelha muito às tradicionais comunidades religiosas, mas a possibilidade de

²² Isso significa dizer que a sustentação econômica dessas Novas Comunidades, baseadas especialmente nos dízimos e doações, mas também na administração dos bens, costumam restringir-se ao âmbito interno da comunidade, sem necessidade de prestação de contas, contribuição ou ligação com a Igreja particular (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 28).

casais com filhos morarem juntos é o aspecto *suis generis* desse tipo de vida comunitária” (GOMES, 2008). Na pesquisa realizada por Nicolau,

o que mais chama a atenção no estilo de vida dos membros da CV é a tendência a “auto-segregação”. Eles se vestem com simplicidade, circulam apenas pelos ambientes sociais relacionados às igrejas e ao Shalom, têm um modo de falar calmo, transmitindo compreensão e aceitação do outro, uma alegria que se expressa pelo sorriso constante no rosto e que dizem ser motivada pela comunhão com Deus. Não frequentam cinema, bares ou qualquer outro lugar considerado impróprio (2006, p. 83).

Outra forma de existência das Novas Comunidades é a Comunidade de Aliança: esta é “formada por aquelas pessoas que tendo se sentido chamadas a viver o carisma da Comunidade, continuam a viver no mundo, com sua vida profissional e própria família. Apesar disso, estão disponíveis para servir à Comunidade²³” (GOMES, 2008). Ou seja, este tipo de comunidade “é formada em geral por membros que se reúnem periodicamente e estão comprometidos de modo organizado, mas continuam inseridos na sociedade pela profissão ou habitação” (SOFIATI, 2009, p. 118).

Posto assim, de qualquer forma, embora estejam totalmente engajados na vida religiosa, os integrantes desta comunidade não precisam morar em residências coletivas, como na CV, morando em sua própria casa e desenvolvendo suas atividades profissionais fora da comunidade. Encontram-se aí pessoas dos mais “diferentes perfis socioeconômicos” (NICOLAU, 2006, p. 83) que também assumem a mesma forma de vida (regra da comunidade), se consagram, professam os votos, comungam do mesmo carisma e estilo de vida da comunidade, sem, contudo, deixar a vida secular, isto é, “continuam exercendo sua profissão e residindo em suas próprias casas” (REINERT, 2009, p. 54). Ou seja, esse tipo de comunidade agrega

todos os membros que se identificam com o carisma da comunidade, mas exercem suas atividades profissionais fora das estruturas comunitárias, preferindo morar e trabalhar fora, mas estabelecem os mesmos vínculos de pertença que os anteriores (CARRANZA et al., 2009, p. 147).

²³ Tem-se notado que é esse aspecto de vida comunitária, seja na comunidade de vida, seja na comunidade de aliança, que tem atraído a maioria das pessoas que procuram as Comunidades. As pessoas sentem que o grupo de oração ou a paróquia não atendem a suas demandas por relações intersubjetivas mais íntimas e para um aprofundamento na fé; elas têm sido interpretadas como lugares de superficialidade na vivência cristã. Segundo afirmações de Gomes, os indivíduos estão buscando algo mais: uma experiência de fraternidade (2008, p. 83).

Exemplificando este tipo de estilo de vida, pode-se recorrer à narrativa de Estela, cofundadora da Comunidade Shalom, consagrada e membro da comunidade de vida. Ou seja, as pessoas que escolhem e atuam na comunidade de aliança,

continua no mundo, a missão dela é no mundo. Então se você é um promotor da justiça, você é promotor da justiça de Deus, se você é um médico, você é médico de Deus, se você é empregada doméstica, você é empregada doméstica de Deus. E na aliança tem toda essa gama de profissionais, de estudantes. Então a gente tem desde a empregada doméstica, que é analfabeta mesmo, mas que é um dos testemunhos mais bonitos, porque ela entende de Deus pra burro, até gente de nível mais alto.

Comunidade de Vida e Aliança são duas dimensões de uma só realidade (as Novas Comunidades), mas que fazem, ao mesmo tempo, parte de um todo (REINERT, 2009). Mas é possível vislumbrar outra forma de pertença à comunidade: são os que, sem emitir os votos, são simpatizantes, comungam do mesmo carisma, colaboram na obra através de vários ministérios e serviços. São chamados “amigos da comunidade”, “colaboradores”, “membros comprometidos”, “voluntários”, “terceiro elo” (SANTOS, 2004, p. 36).

Os integrantes dessas comunidades fazem três votos de compromisso: pobreza, obediência e castidade. O primeiro determina que os bens sejam disponibilizados para uso de todos. Os integrantes da CA devem destinar dez por cento dos rendimentos para a obra, além de uma contribuição mensal para o fundo de comunhão, como sinal de solidariedade com os mais necessitados. O voto de obediência é o compromisso de obedecer a Jesus Cristo, ao seu Evangelho, à Igreja, às regras de vida Shalom e às autoridades constituídas segundo a vontade do Senhor. O voto de castidade é vivido de maneira diferente, entre os consagrados solteiros e os casados, obedecendo ao estado de vida de cada um. Segundo explicações de um informante, “encontram-se os três estados de vida²³: celibato, matrimônio e sacerdócio. Todos com direitos e deveres, abraçam todas as bênçãos e exigências próprias desta vocação” (NICOLAU, 2006, p. 82).

Estas estruturas de pertença são constituídas por uma heterogeneidade significativa de estados de vida. Jovens, adultos, homens e mulheres, até mesmo crianças, casais, famílias participam nas mais diversas comunidades difundidas pelo país. Mas o que chama a atenção é, sobretudo, o grande número de jovens que são atraídos e aderem a essas comunidades.

Os membros das comunidades estão imersos num processo formativo; sobretudo são nas comunidades de vida que essa formação se dá num percurso

bem mais profundo, aos moldes da formação da vida religiosa consagrada (REINERT, 2009). O processo dá-se da seguinte forma,

antes de emitir os votos, os membros fazem o postulante, que compreende um tempo de experiência dentro da comunidade (entre seis meses e um ano); noviciado, tempo forte de formação inicial (aproximadamente dois anos). Após o noviciado, a formação continua ao longo da pertença à comunidade, por meio da formação pessoal e comunitária, tendo cada membro um orientador espiritual (REINERT, 2009, p. 55).

Cada comunidade, progressivamente, vai criando certa estrutura formativa. Com distinção, as comunidades maiores e melhor estruturadas (como a Shalom e a Canção Nova que já obtiveram aprovação diocesana), contam com membros vocacionados ao sacerdócio. Parte da formação acontece na própria comunidade, parte na diocese juntamente com outros seminaristas. Sobretudo, “a formação desses presbíteros tem sua autonomia, enquanto realizada na casa de formação da própria comunidade, mas é acompanhada pela autoridade diocesana” (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2006, p. 25). Depois de ordenado “são incardinados na diocese onde está sua comunidade, colocando-se à disposição integral da comunidade” (REINERT, 2009, p. 56).

3.3.2 Novas Comunidades e os fundamentos da teologia carismática

A maioria das Novas Comunidades é oriunda do Movimento da Renovação Carismática Católica – RCC - (cf. Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé, nº 26). Elas nascem geralmente de um grupo de oração da RCC, que são a organização mais básica do movimento carismático.

Os grupos de oração representam a base social da estrutura do Movimento. Eles se identificam com nomes como, por exemplo, Raboni, Maranathá, Fé, Água Viva, Filhos de Jesus e Maria etc. A maneira espontânea de difusão explica a variação dos grupos em sua forma e número de membros. Um grupo de 10 pessoas já é considerado grupo de oração. Frequentemente é composto mais de mulheres do que de homens. Pode-se, eventualmente, estar integrado apenas por jovens (DÁVILA, 2002, p. 45).

Desses grupos, constantemente, surge um líder carismático, seja leigo ou clero, que se sente inspirado a fundar uma nova comunidade, dando origem, assim, a um processo de construção, implementação e consolidação própria e independente do grupo de oração da RCC. “Isto não significa que todo grupo de oração tenha que se tornar uma comunidade de vida ou aliança” (REINERT, 2009, p. 56), contudo, é esta a tendência que se verifica: unirem-se em pequenas comunidades, gozando de uma sede própria, estatutos ou regras de vida, carisma, registro civil de entidade (cf. Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé, 32).

As Comunidades Novas, como uma forma inovadora de vida consagrada na Igreja Católica, possui uma vocação específica, com características próprias de espiritualidade, carisma e missão. O tecido dessas formas associativas comunitárias é bordado pelos fios da espiritualidade da RCC, mas suas características católicas transcendem tais referências, uma vez que bricolam também com a espiritualidade pentecostalizada²⁴; é dessa forma que o processo de construção de suas bordas e de suas configurações identitárias expressam especificidades no campo do pluralismo religioso.

A singularidade do nosso tempo se dá em função de que a espiritualidade tem sido vista como uma dimensão profunda, um espaço de paz em meio aos conflitos e problemas sociais e existenciais²⁵ (BOFF, 2006). Conforme Oliveira e Junges (2012), a espiritualidade pode ser vista como relativa à experiência de contato com o que transcende os aspectos corriqueiros da vida. Na verdade, dizendo de outro modo, o contexto sociocultural da pós-modernidade coloca o ser humano diante de uma crise de identidade. Apesar do alto grau de independência e domínio, possibilitado pela ciência e a técnica, os indivíduos vivem numa situação de desamparo e ansiedade existencial (GIDDENS, 2002). Como reação a essa sensação de desamparo, constata-se o “surgimento de uma forte tendência de

²⁴ Forma pentecostalizada da vivência da fé se refere à espiritualidade neopentecostal, marcado pelo intimismo religioso, pela ênfase na emoção, teologia da prosperidade, necessidade de milagres para a prova da existência em Deus, moralismo (REINERT, 2009, p. 57).

²⁵ Apesar da ciência, desde o final do século XIX, ter se firmado como conhecimento autônomo, distanciando-se dos aspectos ligados à religião, na atualidade, os fenômenos relacionados à experiência espiritual têm sido tratados como elementos facilitadores de equilíbrio e bem estar dos indivíduos (PANZINI & BANDEIRA, 2007; PERES, SIMÃO, & NASELLO, 2007; STROPPIA & ALMEIDA, 2009).

busca de valores sobrenaturais do mundo da religiosidade” (OLIVEIRA & JUNGES, 2012, p. 469).

Em termos de fundamentação compreensiva, a literatura especializada entende que a espiritualidade é a dimensão peculiar de todo ser humano e o impulsiona na busca do sagrado, da experiência transcendente na tentativa de dar sentido e resposta aos aspectos fundamentais da vida (GOMES et al., 2014).

Todas as religiões têm como base a experiência com uma realidade misteriosa e fascinante que se apodera do ser humano, manifestando a presença de algo transcendente que é sentido no cotidiano da existência humana e com grande capacidade de transformar a vida²⁶. E a espiritualidade refere-se a essa experiência de contato com algo que transcende as realidades normais da vida²⁷. Significa experimentar uma força interior que supera as próprias capacidades (BOFF, 2006).

Numa incursão aos estudos e debates sobre o tema da espiritualidade, no campo da literatura psicológica, ela é vislumbrada “como estratégia de enfrentamento dos fenômenos advindos da trajetória da vida nos contextos de saúde e doença dos indivíduos” (GOMES et al., 2014).

A espiritualidade de grande parte das novas comunidades se baseia principalmente na espiritualidade da Renovação Carismática Católica, enfatizando a experiência pessoal de Deus, a oração, o dom das línguas, a cura e a libertação pessoal, o uso da Bíblia (cf. Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé, 32). Este documento registra que essa espiritualidade

é marcada (a) pelo uso dos carismas do Espírito Santo, que revela sua origem na RCC; (b) por devoção mariana, como oração do Rosário e do Ofício de Nossa Senhora da Conceição; (c) por adoração ao Santíssimo Sacramento, seja durante a celebração da missa ou fora dela, pois os membros de várias Comunidades devem passar alguns minutos, diária ou semanalmente, em adoração ao Corpo de Cristo consagrado e/ou participar

²⁶ No início do século XX, Otto (1915/1985) inaugurou um novo modo de estudar o fenômeno religioso, continuado depois por Eliade (1992). Eles se apartaram das análises tradicionais que enfatizavam a comparação entre as diferentes religiões para apontar as diferenças. Esse novo enfoque punha o acento na experiência religiosa que teria elementos semelhantes em todas as religiões.

²⁷ Fundamentados nos argumentos de Oliveira e Junges (2012, p. 470), a espiritualidade se manifesta como religiosa quando ela consiste numa transcendência que repercute de tal forma na transformação da vida da pessoa que o experimentado não se explica apenas por forças contidas em sua interioridade, mas é sentido como a presença de um absoluto, identificado como Deus. Vasconcelos (2006) afirma que essa forma de espiritualidade foi também chamada de mística.

da celebração da eucaristia (missa); (d) por devoção a alguns santos considerados padroeiros ou baluartes da Comunidade, sendo os mais populares Santa Terezinha do Menino Jesus, São José, São João Evangelista, São Padre Pio, entre outros (ALVES, 2009, p. 64).

Ou seja, “as novas comunidades nascem geralmente dos grupos de oração da RCC, incorporam sua espiritualidade e aos poucos vão se organizando a partir de um carisma próprio, assumindo uma missão na Igreja e no mundo” (REINERT, 2009, 57).

Trata-se de uma espiritualidade por meio do qual os leigos também se sentem **portadores** do sagrado, ao sentirem-se autorizados e legitimados a exercerem os dons distribuídos pelo Espírito. Os carismas são entendidos pelos integrantes das comunidades como dons e talentos recebidos por Deus para a construção do Reino, vontade de Deus para a comunidade (REINERT, 2009, p. 58).

Deste modo, notamos que “a espiritualidade não é monopólio das religiões ou de algum movimento espiritual”. Ela é inerente ao ser humano, de acordo com a perspectiva de Gomes et al. (2014, p. 109).

Ao aprofundar o sentido da espiritualidade, Boff (2009 apud GOMES, 2014) a considera capaz de captar totalidades e orientar os indivíduos através de visões transcendentais que dão sentido à vida.

Kátia Alves (2009), ao realizar uma compreensão, uma articulação teórica e os nexos entre vocação, espiritualidade, carisma, fundadores e missão das Novas Comunidades, recorre às contribuições de Emir Nogueira (cofundadora da Comunidade Shalom), para esclarecer sobre a espiritualidade das Novas Comunidades:

A espiritualidade da Comunidade Nova “é a forma de manifestar o mistério cristológico da vocação na vida espiritual, fraterna e apostólica” (NOGUEIRA, 2007, p. 6). Os membros das Comunidades, sejam de vida ou de aliança, devem dividir o tempo entre trabalhos e orações. A espiritualidade é tida como o alicerce da vida em comum e da vida de trabalhos, por isso, o tempo para estudo bíblico, orações pessoais, adorações, participação na celebração eucarística, deve ser preservado.

A partir do discurso ora recorrente e registrado da líder carismática, essa suprarreferida espiritualidade permite ao ser humano ser mais criativo frente aos

problemas existenciais (ZOHAR e MARSHALL, 2012 apud GOMES et al., 2014, p. 109).

A espiritualidade/religiosidade, quando bem integrada na vida do sujeito, contribui de forma positiva para a sua saúde mental²⁸. Com base nos resultados obtidos, é importante salientar que a definição de espiritualidade/religiosidade como “experiência” deve levar em consideração a forma como o sujeito se deixa afetar e como interpreta essas experiências, e o que ela produz enquanto sentido para a sua vida (OLIVEIRA e JUNGES, 2012). Neste sentido, a teologia carismática, nas Novas Comunidades, organiza e estrutura um conjunto de crenças que dão significado e sentido para a existência social de seus adeptos.

A teologia carismática satisfaz uma centralidade relevante no cotidiano das novas comunidades; uma observação atenta apreende, de forma significativa, que essa teologia tece a própria organização desses agrupamentos sócio-comunitários. “Cada comunidade está estruturada ao redor de um carisma próprio, que conserva nos membros a consciência de sua identidade enquanto membros de uma nova comunidade eclesial” (REINERT, 2009, p. 57). O carisma próprio é o que une a diversidade de estados de vida dos membros das Comunidades Novas.

O carisma próprio de uma Comunidade Nova provém de uma experiência de fundação²⁹ vivida pelo fundador (a) ou fundadores da comunidade, da qual obtém um “chamado” para viver de forma específica um dos aspectos da realidade divina ou da vida humana de Cristo. Os fundadores, em geral, percebem o “chamado de Deus” por meio de experiências de oração que, aos poucos, vão sendo confrontadas com a vida, levando-os a perceber o projeto de Deus sobre si e sobre outras pessoas, uma identidade a ser assumida, uma imagem divina a ser vivida na própria história, uma semelhança com Deus a ser manifestada (ALVES, 2009, p. 65).

Os mais distintos carismas que estruturam as mais diversas comunidades (evangelização dos jovens, evangelização através da mídia, cuidado dos pobres,

²⁸ Em 1988, a Organização Mundial de Saúde (OMS), incluiu a dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde, remetendo a questões como significado e sentido da vida, e não se limitando a qualquer tipo específico de crença ou prática religiosa. Para ela, acentua Oliveira e Junges (2012, p. 469-470), a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido.

²⁹ Essa experiência de fundação, vivida pelos fundadores das Comunidades Novas, pode ser considerada uma “hierofania” (algo de sagrado se nos revela), termo utilizado por Mircea Eliade (1996, p. 16), para quem o sagrado “manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’ (...) como algo absolutamente diferente do profano”.

obediência, unidade, e tantos outros), desempenham uma função de identidade sociorreligiosa em cada comunidade (REINERT, 2009, p. 57).

Nas Comunidades Carismáticas, os portadores dos carismas exercem um grande poder simbólico entre os seus membros. Existe, ainda, o carisma da comunidade, pois cada uma se identifica como tendo um carisma específico, sendo este tomado como uma missão ou vocação da comunidade, sua essência, enfim (NICOLAU, 2006, p. 79).

Reinert ainda acentua que “o cultivo da espiritualidade e a vivência a partir de um carisma [...] não passam despercebidos nas novas comunidades. Agregada a espiritualidade, a ênfase na vida em comunidade é sua marca registrada. Pode-se falar de uma espiritualidade mais comunitária” (2009, p. 60).

Muitas Comunidades consideram como missão as ações evangelizadoras através de diversos meios: rádio, TV, eventos, shows, pregações, cursos, visitas às casas, saída pelas ruas, engajamento nas atividades da paróquia e diocese. Organizam Projetos de Evangelização, que são realizados dentro dos espaços da igreja paroquial ou fora dela, nas ruas, casas, escolas, espaços para eventos, são, em geral, planejados conforme a abertura que a Comunidade encontre. Algumas possuem “Centro de Escuta da Vida”, que é um projeto mais específico e, presumidamente, deve ocorrer dentro da própria comunidade ou em um espaço na igreja paroquial.

Na estrutura das Comunidades estão previstas, em geral, missões sociais das mais variadas formas, como o acolhimento a pessoas doentes, abrigos de idosos, de crianças, de alcoólatras ou dependentes químicos, pessoas portadoras de HIV, ação social com comunidades carentes, visita aos hospitais e aos presídios, educação com menos favorecidos.

Muitas comunidades também possuem missões no campo educacional, possuindo, inclusive, escolas e universidades. As ações sociais, nessas missões, normalmente só acontecem após algum tempo de vivência comunitária e trabalhos com a evangelização.

Os membros da Comunidade de Vida deixam tudo e passam a morar em uma casa da comunidade, em “missão”; esses membros se organizam para

arrecadar donativos ou receber, pela “providência divina”, os bens necessários para viver, como alimentos, roupas e sapatos.

Muitas Comunidades carismáticas arrecadam donativos de benfeitores ou recebem doações espontâneas e as dividem entre os membros, a partir de subgrupos, deixando um responsável pelas necessidades das pessoas que dele fazem parte. Outras dividem os donativos por meio de mesadas para os membros casados. E há ainda aquelas que permitem que os casais com filhos trabalhem fora da comunidade e repartam sua renda entre a comunidade e as necessidades dos filhos.

A produção e venda de livros, revistas, CD's, DVD's, objetos artesanais, artigos religiosos em geral, também são fontes de renda; bem como são fontes de renda o aluguel de casas para retiros de grupos, a venda de roupas usadas em brechó, a venda de alimentos e bebidas (doces, salgados nas lanchonetes e restaurantes).

A Comunidade Canção Nova possui aproximadamente 700 missionários da comunidade de vida (celibatários, solteiros, casados e sacerdotes), ou seja, pessoas que deixam tudo e moram em uma casa de missão da Canção Nova. Eles trabalham oito horas por dia, apesar de não receberem salário no final do mês. Para suprir as necessidades básicas dos que moram em casa de solteiros, a comunidade oferece uma quantia quinzenal, entregue a uma pessoa da casa, chamada “caixinha”. (REBOUÇAS, 2008).

Há comunidades que dão a permissão aos seus membros de Vida (que moram nas casas da comunidade) para trabalharem e/ou estudarem fora. Nesse caso, a renda é revertida para toda a comunidade ou é dividida também com os filhos, caso os tenha. Em sua grande maioria, o trabalho ocorre dentro da própria “obra”, como é chamada a comunidade, seja com evangelização, através de rádios, TVs, livros, eventos (retiros, shows), visita às casas das famílias, fazendo parte da missão da Comunidade. Entrando no campo propriamente dito da pesquisa, faremos agora uma análise dos fios que tecem aquilo que estamos denominando de comunitarismo carismático católico na contemporaneidade, que constitui a gramática e a morfologia da Comunidade Vida Nova, em Parintins.

CAPÍTULO IV

A GRAMÁTICA DA COMUNIDADE VIDA NOVA EM PARINTINS/AM: NAS TEIAS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO

A sociedade contemporânea tem sido caracterizada como essa possibilidade, mesmo que paradoxal, de expansão e proliferação de experimentos comunitários que representam tanto a busca pela segurança existencial como pela proteção à liberdade individual histórica conquistada na modernidade. Mas a configuração de um comunitarismo, na atual tecitura societária, não significa necessariamente um regresso à comunidade, no sentido clássico ou moderno do termo, ou aos moldes pensados por Tönnies, Durkheim e Bauman (estudados no 2º capítulo desta tese).

Este capítulo traz um estudo das configurações singulares daquilo que estamos denominando de comunitarismo carismático católico na contemporaneidade, que constitui a gramática da Comunidade Vida Nova, em Parintins. Em segundo lugar, traz também uma análise sobre o processo de adesão e empoderamento que motiva os indivíduos a fazerem parte de suas fileiras. Percebe-se então que o comunitarismo carismático, tecido pela Comunidade Católica Vida Nova, funda uma espécie de comunidade institucional, na qual as relações são costuradas por fios mais fortes, na maioria das vezes formais, normatizados e essencialmente presenciais.

4.1 COMUNIDADE CATÓLICA VIDA NOVA EM PARINTINS: NA ROTA DA TESE

O objeto de estudo desta tese é a Comunidade Carismática Católica Vida Nova, localizada na cidade Parintins, estado do Amazonas, a qual representa a primeira experiência, nos moldes das Novas Comunidades, que foi implantada na referida cidade.

Parintins é um município brasileiro no interior do estado do Amazonas e pertence à mesorregião do centro amazonense e microrregião de mesmo nome; localiza-se no extremo leste do estado, distante cerca de 369 quilômetros da capital

Manaus, conforme podemos visualizar na figura 01. Sua população foi estimada em 2017, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 113 832 habitantes, sendo considerado o segundo município mais populoso do estado do Amazonas. Sua área é de 5 952 km², representando 0,3789% do estado do Amazonas, 0,1545% da região norte do Brasil e 0,0701% do território brasileiro. Desse total, 12,4235 km² estão em perímetro urbano.

Figura 01 – Mapa de localização de Parintins no Amazonas



Fonte: www.pt.wikipedia.org/wiki/Parintins

A economia de Parintins está baseada em uma agricultura de subsistência; com relação à pecuária, tem o maior rebanho bovino e bubalino do Amazonas. Também desponta como um dos principais entrepostos de pesca, tanto para o consumo local como exportação para outros municípios. A vegetação, típica da região amazônica, é formada por florestas de várzea e de terra firme, tendo, ao seu redor, um relevo composto por lagos, ilhotas e uma pequena serra. A principal forma de transporte entre Parintins e os demais municípios é o fluvial, além do aéreo.

A fundação da localidade ocorreu em 1796 por José Pedro Cordovil, que veio com seus escravos e agregados para se dedicar à pesca do pirarucu e à agricultura, chamando-a Tupinambarana³⁰. Tupinambarana foi elevada à missão religiosa em 1803 pelo capitão-mor do Pará, o Conde dos Arcos, que incumbiu sua direção ao frei José das Chagas, recebendo a denominação de Vila Nova da Rainha.

Em 25 de julho de 1833 passa à freguesia com o nome de Freguesia de Nossa Senhora do Carmo de Tupinambarana. Em 24 de outubro de 1848, pela lei provincial do Pará, a lei nº 146, elevou a freguesia à categoria de vila com a denominação de Vila Bela da Imperatriz, e constituiu o município até então ligado a Maués. Em 15 de outubro de 1852, pela lei nº 02, foi confirmado a criação do município. Em 14 de março de 1853 deu-se a instalação do município de Parintins. Em 24 de agosto de 1858 foi criada, pela lei provincial, a comarca, compreendendo os termos judiciários de Vila Bela da Imperatriz e Vila Nova da Conceição. Em 30 de outubro de 1880, pela lei provincial nº 499³¹, a sede recebeu foros de município e passou a denominar-se Parintins (SAUNIER, 2003, p. 39).

O nome Parintins surgiu oficialmente a partir de 1880 e foi escolhido pela Câmara Municipal e encaminhado à homologação da Assembleia Provincial do Amazonas. O objetivo da nominalização da cidade, criada pela lei 499, de 30 de outubro de 1880, foi homenagear os índios parintintins - um grupo de índios Tupis que os moradores julgavam serem antepassados deles. Contudo, Braga (2002) mediante pesquisas históricas, afirma que as terras da Ilha Tupinambarana estariam fora dos domínios dos Parintintins, porém “não impede o fato de alguns deles perambularem na Serra de Parintins, próximo à Ilha, na segunda metade do século XIX, (...) praticando guerra contra rivais” (BRAGA, 2002, p. 312). Na figura 02 é possível visualizar, de forma panorâmica, a atual cidade de Parintins.

³⁰ Segundo Cérqua (2009), a palavra Tupinambá era usada para designar “homem viril, forte”; Tupinambarana, dela derivada, significava “tupi não verdadeiro”. De acordo com Souza (2013, p.32), é a partir de 1796 que “tem início o processo de produção de Parintins enquanto cidade”.

³¹ O autor do projeto foi o deputado provincial, Dr. Emílio José Moreira, sendo apresentado à Assembleia Legislativa Provincial a 21 do mesmo mês.

Figura 02 - Vista panorâmica da cidade de Parintins - Am



Fonte: www.radiotoada.com.br

Parintins é uma cidade conhecida por suas festas, seja para festejar os bois bumbás, as pastorinhas, quadrilhas ou seus santos protetores; estes eventos tornam-se particulares, assim como são seus costumes e sua história (FIGUEIREDO, 2017). É reconhecida mundialmente pelos bois Garantido e Caprichoso. Influenciado pela cultura nordestina, o bumba meu boi veio nas bagagens e na saudade dos maranhenses para o Norte, principalmente em tempos do ciclo da borracha. Neste sentido, o folclore “traduz ao vivo a alma de uma raça, pois é específico e genuíno no seio de cada povo, distinguindo-os de outras coletividades”. O Festival Folclórico de Parintins é o mais popular do município e uma das maiores manifestações culturais do Brasil.

No mês de junho o Festival Folclórico de Parintins torna-se o palco da maior manifestação cultural do norte brasileiro, que divide o município, seus moradores e os turistas entre as cores azul e vermelha, das agremiações do Boi Caprichoso e do Boi Garantido. Os grupos se apresentam durante três noites no Centro Cultural e Esportivo Amazonino Mendes, conhecido como Bumbódromo (cf. figura 03 - foto em destaque). Essa particularidade da disputa entre os dois grupos de boi teve início em

1966, e tem sido reproduzida, em menor escala, em outras cidades amazônicas, como Nova Olinda do Norte (AM), Guajará-Mirim (RO) e em Porto Velho (RO).

Figura 03 - Bumbódromo (em destaque) – Festival Folclórico de Parintins



Fonte: www.radiotoada.com.br

Parintins é também considerada uma cidade religiosa, na qual acontece a festa de Nossa Senhora do Carmo (a padroeira da cidade), e nela atua a Comunidade Carismática Católica Vida Nova (foco de estudos deste trabalho), a qual foi oficialmente fundada em 24 de setembro de 2002, mas a partir do ano 2003 foi escolhido o dia 14 de setembro (dia que acontece a solenidade da Exaltação da Santa Cruz), como o dia da Festa Litúrgica da Comunidade. Nesse dia, os membros efetivos da Comunidade renovam os seus compromissos de vida de oração, vida fraterna e vida apostólica na vocação Vida Nova.

A Comunidade Carismática faz 16 anos de existência em 2018 e é a primeira experiência no que diz respeito ao modelo das Novas Comunidades ou Comunidades Carismáticas, na cidade de Parintins, o qual se baseou na Comunidade Canção Nova como modelo de referência. Outra Comunidade Católica que foi fundada em Parintins e que está numa fase ainda bem inicial de estruturação

é a Comunidade Fanuel, com apenas 2 anos de trajetória. Esta pesquisa registra a história, desenvoltura, forma de sociabilidade e adesão e, sobretudo, os fios que tecem o comunitarismo da Comunidade Vida Nova.

A escolha pela referida Comunidade, como objeto de pesquisa, deve-se ao fato de ser uma Comunidade com uma estrutura mais desenvolvida e que por isso passa a representar uma espécie de modelo para todas aquelas que pretendem se estabelecer em Parintins.

Em relação à circunspeção do carisma da Comunidade Vida Nova este foi um dos desafios enfrentados pelo fundador Padre Rui Canto (em destaque na figura 04) e sua liderança.

Figura 04 – Pe. Rui Canto: Fundador da Comunidade Vida Nova



Fonte: <http://portaldoamazonas.com.br/site>. acesso em 13 de maio de 2017.

A leitura e as representações que o Pe. Rui Canto faz da Comunidade a definem da seguinte maneira:

A Comunidade é receptiva a todas as pessoas que se sentem chamadas pela vocação de abraçar o caminho seguido por Jesus Cristo, sob o signo da Santa Cruz. É uma associação de leigos, homens, mulheres, batizados, casados, solteiros (...). Uma associação de fiéis para dar impulso ao trabalho da igreja, que é a evangelização, sendo que a Comunidade Vida Nova se enquadra na especificação das chamadas novas comunidades, um novo formato de agregação religiosa (cf. www.reporterparintins.com.br. – acesso 22 de fevereiro de 2017).

A Comunidade Católica Vida Nova é um grupo de leigos pertencentes às chamadas novas comunidades que abraçam um estilo de vida fraterno a partir de seus membros. É formada por leigos casados, solteiros, jovens, adultos, e o próprio fundador como sacerdote, que buscam desenvolver seu

trabalho de evangelização através de várias atividades (cf. www.ojornaldailha.com.br. – acesso em 02 de março de 2017).

Houve, no início, dificuldade de articulação do carisma da Comunidade, tendo em vista que o embasamento e fundamento de todas as Novas Comunidades pelo Brasil considerava sempre como modelo a Canção Nova; “todas sempre se constituíram como imagem e semelhança dela”, enfatiza o fundador. Em Parintins não foi diferente, aliás, o congresso PHN (a figura 05 ilustra a propaganda do evento) realizado, desde o início, pela Vida Nova (considerado o evento principal da Comunidade por ser mais atrativo) e também o acampamento de oração são empréstimos que se fez desse modelo. Ou seja, a Vida Nova era muito similar à morfologia e composição da Canção Nova.

Figura 05 - Convite 4º Congresso PHN Parintins



Fonte: www.acritica.com.br.

Fonte: www.comunidadevidanova.com.br

O PHN (Por hoje eu não vou mais pecar) “é um movimento juvenil que se desenvolveu no interior do movimento carismático e possui significativa influência sobre os jovens que acompanham a *Canção Nova*, particularmente no interior de São Paulo”; é uma proposta específica de evangelização dos jovens católicos (SOFIATI, 2009, p. 110), a qual foi idealizada por José dos Santos, conhecido como Dunga; é o setor juvenil da Canção Nova e é o acampamento de oração mais visitado pelos jovens (apresenta diversos cantores católicos e promove várias atrações e momentos de louvor, celebração e festa para os carismáticos).

Diante de tal cenário de total articulação com o modelo oferecido pela Canção Nova, o desejo do Pe. Rui Canto foi romper com esta dinâmica e criar um

carisma próprio da Vida Nova. A interpretação preliminar e o julgamento que o fundador defendia, em todo processo de distinção do carisma, era de que a Comunidade (que é diocesana) deveria atender e estar a serviço diretamente da Igreja.

Até hoje os membros que compõe a Vida Nova provém de vários lugares da cidade, mas são orientados e “chamados” a atuar também em seus próprios bairros; eles fazem parte de outros movimentos e comunidades eclesiais na cidade de Parintins, alguns atuam como catequistas, em uma paróquia, ou nas diversas pastorais e estão incluídos como cristãos católicos nesses outros lugares, fora do ambiente da igreja-instituição (no trabalho, na universidade, na escola). Aliás, em uma das missas de renovação de compromisso, o bispo diocesano de Parintins, Dom Giuliano Frigeni, enfatizou que a Comunidade Vida Nova se tornou um grupo de pessoas que estava “sendo igreja em todos os lugares”.

Padre Rui entende que a Vida Nova é uma espécie de “braço de apoio” da igreja diocesana e que os membros da comunidade são levados a essa percepção. Em suas palavras, “eu sou da Vida Nova, mas nada impede nossa atuação nos diversos lugares e setores de serviço da igreja”³². Conforme registra o sacerdote Rui Canto, em uma de suas manifestações públicas,

a Vida Nova surge a partir dos anseios de amigos que se conheceram por meio da fé em Jesus Cristo e na Igreja Católica. (...) São pessoas que compartilham experiências de devoção a Cristo em caminhadas de anos atrás e que aos poucos foram compreendendo que deveriam seguir o caminho de Deus. Nosso empenho é para que nossa vida contribua para a finalidade última da igreja que é a evangelização, isto é, identificar a nossa vida, de fato, com Cristo e com o seu jeito de ser (cf. www.reporterparintins.com.br. – acesso em 22 de fevereiro de 2017).

O fundador entende que o carisma da comunidade Vida Nova está diretamente relacionado ao que ele denomina “ato de servir, é estar a serviço da igreja e da evangelização”. Nesta linha de entendimento, a espiritualidade e o carisma da comunidade seriam “adorar e servir”.

³² Esta é uma fala registrada em um dos encontros de formação dos membros da Comunidade Vida Nova, em Parintins.

O carisma, na interpretação do fundador (como mostra a figura 06 do slogan da comunidade), representa a vivência e testemunho da possibilidade de uma “Vida Nova” que brota da cruz, na vivência da “radicalidade do Evangelho”: adorar e servir. A missão da comunidade é o anúncio da Boa Nova, no poder do Espírito Santo, ou seja: evangelizar, dentro de uma identidade carismática, “com novo ardor”, novos métodos, novas expressões. “Viver e promover a unidade na Igreja”, este é o grande desafio enfatizado pelo fundador. A comunidade, portanto, é formada para a unidade social, para o consenso, para promover a anomia, formas estas que refletem o tipo de dialogo e perspectiva com que se aborda a dinâmica da sociedade e sua dialética (tema este que iremos abordar neste 4º capítulo).

Figura 06 – Slogan da Comunidade Católica Vida Nova



Fonte: www.vidanova.com.br

É neste sentido que, articulado ao seu carisma e fundamentado nele, há sempre uma espiritualidade que alicerça a atuação da própria Comunidade. No processo de construção e formação da Comunidade há uma assimilação e articulação estratégica com a espiritualidade da Renovação Carismática Católica (RCC), mas mesmo absorvendo tais alicerces, a Vida Nova apresenta arranjos particulares e diferentes da RCC e das outras formas católicas (no item 4.3 esta abordagem se verticaliza; aliás, como resposta em vista da tese). Conseqüentemente isso traz diferenças importantes no culto, liturgia ou em outras expressões religiosas da Comunidade. A espiritualidade pode ser a mesma entre os

grupos e comunidades, mas o carisma varia, particulariza, dá identidade, dá os contornos diferenciais. E são várias as atividades que a Comunidade Vida Nova desenvolve: o grupo Vida Nova, a Hora da Misericórdia e a Missão Emaús³³, que é uma missão especificamente com a juventude. Em destaque (figura 07) podemos visualizar um convite para a reunião do grupo, feito com uma linguagem bem específica.

Figura 07 – Convite para a reunião do GRUPO EMAÚS



Fonte: www.vidanova.com.br

As reuniões/celebrações da Vida Nova acontecem todas as quintas-feiras, às 19h. No início de sua fundação, ainda na Catedral Nossa Senhora do Carmo, a Comunidade priorizava somente a adoração e a presença na chamada “exposição do Santíssimo” (culto à hóstia consagrada), que acontecia sempre após a realização das missas. Atualmente, as atividades da Comunidade ressaltam a relevância da didática do grupo³⁴, ou seja, acolhida, animação e a pregação da palavra, sendo o foco principal a adoração. Vejamos agora uma descrição da cultura carismática e os processos de interação (as ideias, as práticas normativas de comportamento e os

³³ Esta atividade começa como um grupo de jovens e depois passa a ser entendido especificamente como uma missão.

³⁴ Esta didática de grupo deriva e tem apoio na Renovação Carismática Católica.

hábitos dos católicos carismáticos) que se manifestam na paisagem da supramencionada igreja.

4.1.1 Celebração carismática: do caos ao nomos social

Esta pesquisa deu relevo à Comunidade Católica Vida Nova em Parintins pelo fato dela apresentar uma estrutura organizativa mais sistematizada e elaborada, o que nos permitiu ter uma visão mais ampla de toda a dinâmica e dos fundamentos característicos do carismatismo comunitário.

Nas reuniões semanais do Grupo de Oração Emaús e da Comunidade Vida Nova acontecem cerimônias de genuína euforia, nas quais os participantes experimentam uma forte carga emocional. Estas reuniões possibilitam o trânsito das pessoas de sua condição ordinária para o reino do extracotidiano. Ou seja, a Comunidade todo tempo exercita essa “possibilidade da mudança pelo carisma” (Participante, 22 anos), mas dentro de uma compreensão e de uma leitura religiosa da realidade que não leva em consideração a dinâmica contraditória do capital e de seus contrastes determinantes. Para este aspecto, pela sua importância, reservamos no 4º capítulo uma discussão que quer dá conta de uma espécie de empoderamento e de renovação espiritual proposta pela comunidade. Mesmo assim, aqui é necessário que se registre que nessas reuniões o mais importante é que os presentes tenham uma experiência emocional com o Espírito Santo.

Na Comunidade Vida Nova se experimenta aquilo que se considera ser o mais relevante na vida carismática, traduzido pela vivência das mais diversas formas de adoração e louvor, como meios de “superação” das crises e contradições pelas quais vivem o povo brasileiro. As celebrações, encontros e atividades da Comunidade são possibilidades que os fiéis têm de cantar, pular, extravasar as tensões e de se sentirem empoderados, talvez momentos únicos que não encontram em outros espaços nessa dinâmica de comunicar, de serem livres, de viverem a fraternidade e laços de confiança. Vive-se na sociedade da decepção (LIPOVETSKI, 2007), do risco e da insegurança. Estes espaços, criados na comunidade, podem significar uma manifestação, mesmo que simbólica, à sociedade caótica e ordinária em que se vive. Por isso que o culto carismático se constitui em um lugar de

manifestações hierofânicas, onde os membros experimentam uma relação com seres e objetos sagrados “que estão além dessa ordem, desse cotidiano, dessa mesmice”, já exclamava uma líder do grupo.

Além de participar de outras atividades e encontros da Comunidade Vida Nova, também estivemos em várias de suas celebrações, com o objetivo de verificar as expressões simbólicas, a comunicação dos membros da comunidade com os santos e seres divinais (dentre estes a Nossa Senhora do Carmo). A igreja onde se realiza frequentemente as celebrações é a catedral de Nossa Senhora do Carmo, cuja arquitetura pode ser visualizada abaixo (figura 08).

Figura 08 - Catedral de Nossa Senhora do Carmo - Parintins



Fonte: www.acritica.com.br

A Catedral de Nossa Senhora do Carmo foi fundada em 31 de maio de 1962; ela é toda de tijolos aparentes e foi projetada na Itália. Ao seu lado esquerdo encontra-se uma torre de 40 metros que acompanha o estilo da Catedral. É a edificação mais alta do município e pode ser vista a quilômetros de distância. A igreja fica localizada na Av. Amazonas, s/n (uma das principais ruas da cidade).

A Catedral de Parintins se organiza todas as quintas-feiras para a realização do culto carismático, no qual percebemos a participação de um conjunto significativo de católicos, geralmente jovens, que buscam um “relacionamento específico” com as

coisas sagradas e uma consagração para viverem experiências religiosas de produção de sentido para suas vidas e também nomia social.

Recorrendo a George Mead, O’Dea (1969) sustenta que o ato de culto, o ritual religioso (linguagem, gesto, canto, refeições sacramentais e sacrifício), que dá continuidade a uma experiência religiosa, não é prescrito com um objetivo prático, nem mesmo com o objetivo de solidariedade social (pode ser um dos seus efeitos, mas não o seu objetivo). O culto começa como expressão espontânea, mas com o tempo ocorrem a elaboração e a padronização, sendo estabelecidos preceitos litúrgicos definidos. Neste processo de institucionalização e padronização, “o culto tornou-se a representação da experiência religiosa e a maneira pela qual os crentes exprimiam sua relação com o sagrado” (O’DEA, 1969, p. 60). Assim, a institucionalização do ritual (padronização de palavras, gestos e procedimentos) “significa um tipo de participação e objetivação das atitudes originalmente subjetivas e espontâneas dos crentes (...)”. O resultado disso é o estabelecimento do ritual, que provoca atitudes. O ritual, deste modo, representa a formalização de comportamento na presença de objetos sagrados (O’DEA, 1969, p. 61).

Com base nestes fundamentos, olhar para o culto carismático na Catedral de Nossa Senhora do Carmo (Padroeira de Parintins), pode revelar muitos detalhes importantes, uma vez que se percebe que a prática e o exercício do culto estabelecem e propõem a função primordial de estreitar os laços que unem o fiel ao seu deus (DURKHEIM apud ERICKSON, 1996). As práticas de culto, quaisquer que sejam, não são movimentos inúteis e gestos sem eficácia, elas objetivam o estreitamento dos vínculos que soldam os indivíduos à sociedade na qual estão inseridos (cf. figura 09). O culto religioso é o lugar privilegiado de expressão das coisas sagradas; é o lugar, por excelência, onde se estabelece vínculos próximos e diálogos estreitos com um ser sobrenatural, dotado de uma força que não se confunde com a humana.

Entrando na Catedral Nossa Senhora do Carmo notamos centenas de pessoas se aglomerando e já amontoadas no salão do templo. O público é misto. Encontram-se lá adultos e idosos, homens, mulheres e crianças. Mas a maioria dos participantes é constituída por jovens. Notei logo uma expressividade de orações fervorosas, louvores e cânticos de adoração.

A figura 09 também nos mostra uma celebração carismática na qual é criado todo um clima sacral e celebrativo, onde através da animação coordenada do dirigente da reunião se estabelece um diálogo no qual os fiéis emocionados respondem com “aleluias e glórias a Deus”. A exaltação e a euforia aumentam quando é anunciada a possibilidade da operação de curas divinas e de expulsão de demônios; ao mesmo tempo ouve-se o nome de Jesus sendo preferido e reconhecido por aplausos constantes e demorados. E no som do cântico é como se os crentes vislumbram-se e estabelecesse uma comunicação com o Espírito Santo:

Ô ôh ô vem Espírito Santo de Deus!

Vem Espírito Santo de Deus!

Preciso em seus dons me identificar!

Ô ôh ô vem Espírito Santo de Deus!

Vem Espírito Santo de Deus!

Pois quero à serviço me colocar!

Eu sei que Deus não escolhe os capacitados

Mas sim prepara e capacita os escolhidos

Vinde pra me capacitar porque preciso!

Nas mãos de Deus ser instrumento de serviço!

Me dá ciência, inteligência e conselho!

Peço também sabedoria e piedade!

Na fortaleza quero me amar em Cristo

E no temor a Deus deixar-te conduzir-me

Vou adorar, vou te escutar em oração

Vou persistir e transformar meu coração

Para seu agrado!

Figura 09 - Participantes em orações fervorosas



Fonte: Arquivo da pesquisa

O culto inicia com uma procissão de entrada. O som de um louvor melódico (que desperta mais ainda a emoção e a euforia nos presentes) traz pela porta principal o sacerdote e seus ministros, todos eles exibindo um aparato simbólico (cruz, bíblia, o corpo e o sangue de Cristo, etc.). A cerimônia começa sempre com invocações, agradecimentos e súplicas a Maria e ao Espírito Santo, com leituras e cânticos.

A cerimônia formal, propriamente dita, é dirigida pelo padre que incita e motiva os fiéis a um sincronismo gestual surpreendente (cf. figura 09). Por intermédio de palmas e de acenos com as mãos, saudando Jesus e a entrada de Maria Santíssima, todos são levados a se sentirem partícipes e colaboradores da celebração. Aqui são várias as expressões de reverência, de submissão, de euforia diante das imagens, dos agentes especializados (Bourdieu, 1998), do padre, dos símbolos que revelam a presença do divino naquele lugar: cabeças erguidas para o alto, olhos fechados ou abertos, braços levantados exprimindo gestos trêmulos, rostos escondidos entre as mãos, mãos sobre o peito.

A curta procissão, que chega ao altar, é comandada pelo padre que cumprimenta a todos com o sinal da cruz, sob a regência de músicas, aplausos e uma aeróbica corporal extraordinária. O culto prossegue com o padre conclamando a todos para que “sintam a presença do Espírito Santo”; “Ele tem o poder de transformar a vida dos pecadores”. Ao som de um louvor, todos cantam, acenando simbolicamente aos seres miraculosos, “presente naquele lugar”, através de bandeiras multicoloridas (figura 10). Os olhares dos séquitos estão voltados para a mesma direção (para o altar); é como se fosse exatamente possível uma interlocução naquele lugar.

Figura 10 - Devotos saudando, com bandeiras, a imagem de Maria.



Fonte: Arquivo da pesquisa

É típico das celebrações carismáticas da Comunidade Vida Nova momentos de alegria e efervescência emocional, como se observa na figura 10. Lá, no momento de confissão, cria-se um ambiente em que os participantes são levados a reconhecer sua condição de pecadores, seus limites, impotências e fragilidades humanas. Todos são incitados a fazer uma retrospectiva e uma análise da sua

condição diante do divino, para assumirem uma atitude de dependência e subalternização diante das diretrizes dos deuses e santos.

O momento do ato de piedade (de penitência) é a oportunidade que todos têm para pedir perdão dos “pecados” que cometeram a alguém e a si mesmos. Nesse clima, o padre aconselha e persuade os crentes a se arrependem e a registrarem o pedido de perdão de suas culpas e de seus pecados. Mais tarde, no decorrer dos vários momentos da celebração, podemos ouvir menções e homenagens à “figura santificada da virgem Maria”, através das músicas, dos pedidos de intercessão e das declarações públicas de amor e respeito e de conquista da confiança da santa.

Na liturgia da palavra, o líder da reunião, vestido de batina ou não, leva os participantes a uma reflexão e os aconselham a não deixarem de “confessar seus pecados” à autoridade eclesiástica, pois somente ela poderá imputar a penitência. Dá-se início à homilia. Em seguida acontece o momento da profissão de fé e logo depois a oração dos fiéis. Na medida em que cada pedido é encaminhado, invoca-se a providência de Deus em busca da obtenção de uma resposta. Ao som de uma música do ofertório os auxiliares exibem para os presentes uma cesta: é a hora do recolhimento das contribuições. Feita a procissão das oferendas, “consagra-se” o pão e o vinho em “corpo e sangue de Cristo”. Com a amostra da hóstia, que “simboliza o corpo e sangue de Jesus”, todos se colocam de joelhos, manifestam-se por louvores e muita reverência. Todos vibram, cantam, deliram. O padre vai exibindo para toda a igreja o “corpo de Cristo”, a hóstia, a qual é aclamada por aplausos.

Faz-se, em pontos estratégicos do templo, uma fila para se receber a hóstia. Os ministros dão assistência aos fiéis que vão recebê-la. Um clima de seriedade toma conta do templo. Muitos recebem o “corpo de Cristo”, em seus respectivos lugares, porque não é possível todos entrarem na fila, no centro da igreja. Enquanto uns assumem uma atitude de interiorização, de recolhimento e introspecção, outros se manifestam festivamente, exteriorizando a sua gratidão, a sua alegria através de contínuos louvores que são entoados no momento da comunhão eucarística.

Abre-se uma sessão ritual de testemunhos da atuação do “Espírito” (cf. figura 11). A intenção é revelar a materialização do poder de Deus e de sua ação no

meio do povo. A cada verbalização de “visões” e testemunhos (como confirmação das “visões”) da adepta abaixo referida, os presentes exaltavam a Jesus com expressões de “gloria a Deus!”, “Aleluia”, aplausos calorosos. Estrategicamente, tudo isso culmina na reafirmação da fé de cada um.

A integrante da Comunidade (conferida na figura 11), na ocasião, já esclarecia que aquele “momento de testemunho objetivava alicerçar a fé e reavivar a crença no poder da ação do sobrenatural”, da transcendência. Aqui o devoto e adepto tem autonomia, tem voz e vez pra dizer que seus “problemas” foram notados e recepcionados por Deus e elas se sentem importantes porque conseguiram “convencer” os deuses a “resolverem suas causas”. Aliás, encaminhamentos estes que se tem a impressão de que é “mais rápido e viável do que recorrer ao Sistema Único de Saúde” (SUS), que funciona de forma precária e não dá conta da enorme demanda.

Figura 11 – Membro testemunhando “graças” alcançadas



Fonte: Arquivo da pesquisa

No final do rito, o clima parece ser de grande satisfação: todos “parecem” revigorados e fortalecidos para enfrentar os problemas do cotidiano; conseguiram

aquilo que queriam: um sentido para as suas vidas. É o *nomos* que cria definições e limites; isso pode ser notado, por exemplo, na linguagem empregada, que além de definir limites também gera um *corpus* interpretativo que será partilhado na comunidade da qual participa o sujeito (BERGER, 1985). A razão humana, segundo Berger (1985), constitui o *nomos* do indivíduo, ou seja, organiza e confere sentido ao seu viver no mundo. Conforme acentua o referido autor, o *nomos* é uma espécie de escudo contra o terror; ou seja, uma forma de aliviar a dor e o sofrimento que inevitavelmente atinge o ser humano, como é o caso da morte. Este conceito é importante uma vez que ele está diretamente relacionado ao fato da construção da experiência religiosa.

A Comunidade Vida Nova, através de seus cultos e celebrações, lidando sempre com as contradições e paradoxos da existência humana, configura-se como uma produção social que estabelece um cosmos sagrado. Nela cria-se um entendimento do cosmos dentro de uma visão sobrenatural. O movimento dialético da produção social também se aplica à religião, uma vez que esta também é construção social, sendo o ponto máximo da exteriorização do homem no mundo (BERGER, 1985).

A ruptura com o *nomos* pode resultar em consequências individuais ou sociais de perda de sentido do viver existencial, ou de perda de parcelas da identidade, ocorrendo o que se chama de anomia, que pode variar muito em intensidade. O culto tem importante papel na conexão das diversas dimensões do mundo, conectando *nomos* e *cosmos*, reestabelecendo a totalidade (cosmos) sob a égide do sagrado. Em suma, a religião, para Berger (1985), fornece sentido ao homem, pois o conecta com o cosmos e com a sociedade da qual ele faz parte, pois ela atende aos ensejos individuais e sociais desse indivíduo, dando a ele a certeza de estar sob a proteção do sagrado. Assim, "(...) o homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado..." (Berger 1985, p.39).

Antes de dar a bênção final, o padre convida a todos para levantar os seus objetos, seus pertences, seus materiais para serem abençoados. Ele vai "liberar" poder: "e se alguém crê algo de sobrenatural pode acontecer", exclama o padre.

Todos saem “aliviados” do templo; estão se sentindo revitalizados e empoderados para retornar à rotina da vida, comentava um membro. Todas as quintas-feiras têm-se a oportunidade de tomar uma “porção e dose mágico-religiosa” para revitalizar a vida. A celebração carismática, encenada e teatralizada na Catedral, se desenrola toda num clima extremamente sacral, onde se pretende fornecer sentido e nomia social para todos aqueles que se aglomeram no salão da igreja, porque necessitam reorganizar o caos do seu mundo real, concreto.

Para isso, nas celebrações e cultos carismáticos estudados, na cidade de Parintins, os participantes são levados a uma vivência de transcendência individual com a experiência do transe do Espírito Santo e o uso de uma linguagem glossolálica. Tal linguagem empodera e capacita os “consagrados” e “ungidos” a uma comunicação mais intimista com os deuses e com as entidades sagradas (cf. figura 12); nem todos possuem esse tipo de “dom de línguas”; ele deve ser buscado “porque é um ótimo sinal” (membro da comunidade, 31 anos): sinal de compaixão, de misericórdia, de ter sido “escolhido”, de ser “ungido” – é um critério, inclusive, de diferenciação social e de distinções de pertencimento na Comunidade Vida Nova.

Figura 12 - Devota em ato de total reverência e agradecimento a Maria



Foto: Arquivo da pesquisa

Como mostra a figura acima (figura 12), a corporeidade, a gestualidade e as expressões diversas dos indivíduos no culto sinalizam para um processo de comunicação entre o mundo real que dá sentido e acesso a um mundo do mistério, ao mundo sacral. As (os) adeptas (os) se sentem empoderadas (os), distintas (os) dos demais, porque possuem a “senha” e o “segredo” para uma aproximação mais intimista ao mundo dos deuses, dos santos e dos anjos.

O amplo uso de orações e cânticos (comandados por um grupo de louvor – cf. figura 13), que criam um ambiente festivo, é uma forma de louvar o Espírito Santo e preparar os participantes para receber as dádivas dele, levando-os a uma experiência mística insuspeitada para quem se habituou a ver o catolicismo, especialmente o das comunidades de base, como religião que buscava o sentido religioso no exercício da razão, ou, se não isso, “como religião desinteressada do êxtase religioso e que adotara como prática regular, entre os fiéis e até mesmo entre seus seminaristas, a sua interdição, afastando com rigor a euforia mística e controlando os místicos” (PRANDI, 1997, p. 63).

Figura 13 - Grupo de louvor entoando cânticos festivos de celebração



Fonte: Arquivo da pesquisa

Na comunidade carismática referida tem sempre um grupo (ministério) de louvor (cf. figura 13) que comanda a festa; que dá o tom necessário para a experiência religiosa; é como se o grupo tivesse o grande papel de fazer o “céu descer” ou de fazer “transcender o indivíduo aos céus”.

O recrutamento e participação no grupo de louvor se dão de forma criteriosa, vocacional, é necessário preencher alguns requisitos (compromisso, santidade, liderança, disponibilidade, reputação); acredita-se que é o grupo mais visado pelas “ciladas de satanás” (ênfatisa um integrante, 21 anos). “Nem sempre temos um grupo de louvor em unidade; as confusões são muito constantes”. Considerando as escolhas criteriosas, a prática das orações e cânticos na Vida Nova não acontece de qualquer forma. Existe toda uma organização ritual, uma sequência litúrgica dirigida pelo animador do encontro, que se utiliza dela para administrar todo o processo de desenvolvimento da cerimônia.

O culto carismático, na comunidade pesquisada, tem possibilitado a criação mesmo do sentido e da razão de se fazer parte de uma identidade religiosa; ela ganha sustentabilidade no interior do culto devocional. Por isso que é preciso fazer acontecer cultos, ritos e cerimônias periódicas e extraordinárias, nas quais os adeptos garantam a revivificação de sua fé comum, manifestando-a diante de todos, pois o culto favorece a reafirmação dos sentimentos do crente e de suas crenças.

“O culto é um veículo estratégico em que a comunidade religiosa restabelece sua relação com os objetos sagrados e, através destes, com o além e a partir disso reforça sua solidariedade e reafirma seus valores” (O’DEA, 1969, p. 61), e as relações de companheirismo. É pelo culto que o indivíduo é incorporado ao grupo, que o sustenta moralmente e, ao possibilitar a repetição da experiência religiosa, liga-o à fonte de força e bem estar, diante do caos em que se encontra.

Berger (2004) ressalta a legitimação exercida pela religião, que confere coesão e ordem à vida dos indivíduos. O mundo socialmente construído se legitima a si mesmo em virtude da sua facticidade objetiva, através da tradição e dos ritos a transmissão das fórmulas, seja para adultos ou crianças rememorando, tornando presente os dogmas. E a legitimação pode ser de ordem subjetiva ou objetiva, sendo esse seu objetivo essencial. O valor simbólico das práticas surge antes da sua teorização, e surgida a prática pode ser que ela se desconecte de seu momento

originário, passando a gozar de certa autonomia. “Surgido o sentido do mundo, além de conferir identidade ao que lhe pertence, cabe-lhe também servir de ponto de reflexão para as situações marginais da consciência, como nos sonhos” (BERGER, 1985, p. 55).

Em sua significação religiosa, o culto representa o conjunto de ritos, símbolos e cerimônias pelos quais os fiéis exprimem ou alimentam seus sentimentos de submissão e devoção a seres miraculosos e superiores. Os variados gestos que os fiéis fazem têm algo de dominador. É como se o seu próprio pensamento desconhecesse a noção de medida, permitindo levá-lo a todo tipo de exageros. “É que ele sente em si como que uma plethora anormal de forças que o ultrapassam e que tendem a se difundir fora dele”. Pode-se até ter a impressão de estar dominado por “força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete” (DURKHEIM, 1989, p. 264-265).

O culto carismático suscita e é onde se exercita vários sentimentos e emoções (alegria, euforia, introspecção, entusiasmo, mudança, transcendência, paz, serenidade), que significa a prova experimental de suas crenças. No meio daquela assembleia, animada por uma paixão comum, o fiel torna-se suscetível de sentimentos e de atos (figura 12) que pode ser incapaz quando conta apenas com a sua força, quando ela se dissolve, quando o adepto se encontra só com ele mesmo, volta-se ao seu nível considerado normal (DURKHEIM, 1989, p. 264). Tais processos provocam nos fiéis um sentimento de poder.

Na Comunidade Vida Nova os membros participam de cultos, de grupos de orações, de estudos, de grupos de ações, de reuniões vocacionais, de formação. Na própria dinâmica do culto e da celebração da referida Comunidade, é notório a expressão de assuntos e temas relacionados com a vida particular e subjetiva das pessoas; elas esperam que essa mediação seja favorável e possa minimizar pelo menos os problemas que elas enfrentam; e segundo elas, em seus testemunhos, há uma eficácia simbólica nesse sentido.

A Comunidade Vida Nova se compõe e justifica o direito à sua fé (cristã), baseando-se na Palavra de Deus, a partir de uma linguagem que justifica a sua existência exclusiva. Tendo como referencia a linguagem e a simbologia, o ser humano produz instrumentos de toda espécie imaginável que perpassam todos os

aspectos de sua vida. O ser humano necessita de um contínuo “pôr-se em equilíbrio”, em relação ao seu corpo, ao seu mundo, um constante “pôr-se em dia consigo mesmo”. Neste processo, ele produz o próprio mundo e assim se estabelece e realiza a própria vida (BERGER, 1985, p.18-19).

A manutenção e reprodução da ordem social não se dão somente pela coercitividade e legitimação das relações de forças, “mas também pela imagem que dá de si mesmo através da representação dos atores, ritualizando sua vida coletiva” (RIVIÈRE, 1996, p. 75). São os ritos profanos, mais do que os ritos religiosos, que mais intervêm nas relações sociais. E essa simbolização do social pela representação ritual demonstra que os ritos profanos e sagrados são primordialmente fatores de “unificação e ordem social”.

Por conseguinte, a “voz moral” é mais importante para o funcionamento da sociedade do que a força da coerção (ETZIONI, 1999). O declínio moral está entre os mais importantes problemas não econômicos que a sociedade contemporânea enfrenta. Um problema que, ao contrário dos que pensam alguns, não pode ser resolvido apenas com ordenamento jurídico e com reforço das instituições coercitivas. Uma sociedade não pode depender da vigilância externa de instituições de controle para manter possível a convivência entre os indivíduos (SOUZA, 2010). Ela precisa de sistemas de valores interiorizados, capazes de frear, ainda em sua gênese, as paixões individuais que ameaçam o consenso social. Assim, entender os fios do comunitarismo carismático, que cria a tecitura da Comunidade Vida Nova, é fundamental para exemplificar concretamente como se produz o nomos frente ao caos social.

4.2 A TECITURA DA COMUNIDADE VIDA NOVA: OS FIOS DO COMUNITARISMO CARISMÁTICO CATÓLICO

A comunidade é um princípio central no Antigo e no Novo Testamento, bem como é fundamental à teologia e, até hoje, ao pensamento social de judeus e cristãos. De algum modo, todos os grandes movimentos sociais e intelectuais inspirados em ideais comunitários do Ocidente foram influenciados por esse referencial.

No pensamento cristão teve notável repercussão a experiência das primeiras comunidades cristãs. Essas comunidades caracterizaram-se pela abertura a pessoas de distintas classes sociais, nacionalidades e culturas; pela colocação em comum dos bens de todos os membros, uma espécie de comunismo de bens; pela estrutura doméstica (os cristãos reuniam-se nas casas, e as reuniões domésticas abarcavam em torno de 50 a 60 pessoas); e pela destinação de um espaço inovador para as mulheres. De acordo com Schmidt (2010), essas comunidades tiveram sentido profundamente transformador na sociedade romana, provocando conflitos e reações, até a transformação do cristianismo em religião oficial do Império Romano.

A partir disso, o conceito cristão de comunidade passou a ser lido em sentidos distintos e até opostos, desde a legitimação da ordem social até a contestação e a pregação revolucionária. As comunidades religiosas de inspiração cristã são um fenômeno intercontinental³⁵ e elas têm a ver com processos contextuais de comunitarismo.

O que se entende por comunitarismo? O termo comunitarismo tem trajetória relativamente curta. Segundo Etzioni, o termo foi cunhado apenas em 1841 por Barmby, que fundou a Associação Comunitarista Universal. No uso que lhe foi dado no século XIX, comunitarista passou a significar “membro de uma comunidade formada para pôr em prática teorias comunistas ou socialistas”. O significado contemporâneo – “de, pertencente a ou característico de uma comunidade” – apareceu no Dicionário Webster’s, em 1909 (ETZIONI, 1998, p. ix). A popularização do termo na literatura das ciências sociais aconteceu tão somente a partir dos anos 1970 com o debate entre liberais e comunitaristas (ETZIONI, 1998 apud SCHMIDT, 2011, p. 301).

O adjetivo comunitário é utilizado como uma espécie de salvaguarda das intenções públicas e coletivas de um sem número de iniciativas e movimentos, tanto no âmbito da sociedade civil (por exemplo: ação, conselho, escola, horta, biblioteca,

³⁵ Na América Latina, destaca-se a notável experiência comunitária das reduções jesuíticas dos séculos XVII e XVIII e, nas últimas décadas, das comunidades eclesiais de base. No plano teórico, o comunitarismo cristão tem entre suas principais expressões contemporâneas a filosofia personalista e a Teologia da Libertação. Emanuel Mounier e Jacques Maritain estão entre os mais destacados pensadores do personalismo cristão, tendo elaborado uma filosofia da pessoa de natureza comunitária, do ser humano integral encarnado na história.

centro, orquestra e jornal comunitários), do Estado (por exemplo: polícia, justiça, agentes de saúde e radiodifusão comunitárias) e da academia (por exemplo: universidade, constitucionalismo, saúde, psicologia, terapia e comunicação comunitárias).

Na proposição de Etzioni (2007, p. 233), “o comunitarismo aparece definido e significado como o pensamento que se preocupa fundamentalmente com a comunidade – e não com o Estado ou o mercado; é aquele tipo de pensamento que confere destaque à comunidade na construção da boa sociedade”. Daí serem aqui considerados comunitaristas os autores que historicamente conferiram importância central à comunidade na vida social.

Diante das apreciações expostas, esta tese entrevê e entende que a Comunidade Católica Vida Nova está tecida e entrelaçada por fios de um comunitarismo carismático que a torna uma forma contemporânea de comunidade; ele a diferencia de outras composições associativas dando relevo às suas especificidades e produz uma identidade singular. Este comunitarismo tece e produz um ambiente bem particular em termos das referidas comunidades, no qual a extração da obediência não se dá em função da exclusividade das leis ou da tradição, mas pelo carisma do líder, de sua ampla capacidade de atração pessoal.

Mas é interessante constatar aqui que o estudo formal do carisma deu-se com a referência do senso de existência de algo perigoso no alvoroço que os políticos poderiam suscitar a partir dos mais triviais aspectos de suas vidas privadas. O medo do poder da personalidade dominou o pensamento de Max Weber; ele vai ser o primeiro sociólogo a individualizar o termo "carisma" e analisar suas origens sociais (SENNET, 1998).

Este estudo ocupou Weber durante o período de 1899 até 1919, coincidindo com o período no qual ele estava elaborando sua obra mais importante, *Economia e Sociedade*. A ideia de carisma foi sendo formulada e, ao mesmo tempo, reformulada no processo de desenvolvimento da própria obra.

No estudo realizado sobre o comunitarismo que tece a gramática das Novas Comunidades em Parintins percebe-se que há uma dedicação a um carisma específico que dá identidade a essas comunidades; nelas, o carisma do líder significa que este é pessoalmente reconhecido como o líder inerentemente

"chamado" dos homens. Os "servos", os adeptos, os simpatizantes, os carismáticos, os "consagrados" o obedecem não só pela tradição ou pelo estatuto, mas, sobretudo, porque acreditam nele. Dito de outra forma, a dedicação dos discípulos é orientada pelo que aquela pessoa representa e pelas qualidades que esse líder possui.

Isto acontece, sobremaneira, pelo fato de tal líder carismático sintetizar, na sua vontade e no seu comando, os desejos de seus "liderados". É neste sentido que o caráter carismático está baseado "na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas" (WEBER, 1994, p. 141).

Considerando a afirmação de que aqueles que caem sob o encanto de uma "personalidade poderosa" "tornam-se passivos", esquecendo-se de suas próprias necessidades quando são empolgados (cf. SENNET, 1998, p. 330), é visível no carisma católico parintinense que os participantes, os adeptos, os consagrados se sujeitam e devem obediência ao líder carismaticamente revestido por esta qualidade, "em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma" (SENNET, 1998, p. 330). Mas qualquer desvio moral ou comportamento desviante desse líder faz com que os adeptos o olhem com desconfiança e insegurança. Este líder não consegue avançar em seu domínio, sua força é negada quase sempre.

Ao aprofundarmos o conceito de "carisma" ("graça"), no sentido de se desvendar a complexidade das teias que caracteriza o comunitarismo carismático contemporâneo, ele é um empréstimo que se faz da terminologia do cristianismo primitivo. Mas, por outro lado, muitos acreditam que o conceito tenha outras fontes primárias. Mas estas possibilidades teóricas todas sustentam a posição de que o conceito, de certa forma, não é novo. Weber reproduziu esse conceito do historiador da igreja e jurista, de Estrasburgo, Rudolf Sohm.

Devemos a Rudolf Sohm ter ressaltado a peculiaridade sociológica desta categoria de estrutura de domínio para um caso historicamente especial, ou seja, o desenvolvimento histórico da autoridade da Igreja cristã em seus primórdios. Sohm realizou essa tarefa com coerência lógica e daí, necessariamente, ter sido unilateral de um ponto de vista rigorosamente histórico. Em princípio, porém, esse mesmo

estado de coisas se repete universalmente, embora com frequência se desenvolva mais claramente no setor da religião (WEBER, 1982).

Entende-se, aqui, que o conceito sociológico clássico de carisma foi apresentado por Max Weber como um recurso para caracterizar um exercício típico e específico de poder, conceito este pelo qual analisa a existência de líderes, cuja autoridade se fundamenta não no caráter sagrado de uma tradição nem na legalidade ou racionalidade de uma função, mas num dom (significando a capacidade extraordinária e excepcional que o líder possui).

É só deste modo que Weber define "carisma" como uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como "líder" (WEBER, 1994, p. 159).

Na Comunidade Vida Nova, o carisma é vivido de maneira comunitária; ele funciona, significa e identifica essa qualidade extraordinária que o profeta ou líder da comunidade possui no sentido de sua capacidade de agregar, de atrair um conjunto de discípulos em comunidades ou movimentos de forte caráter emocional, expressando demandas normativas que dificilmente seriam inaceitáveis sem tais qualidades; nessas comunidades católicas o carisma é observado, abordado, preferido e pressuposto como uma qualidade insólita de uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, sobre-humano ou pelo menos incomum, expressando-se como um ser providencial, exemplar ou fora do comum e que, por essa razão, agrega e congrega em torno de si seguidores e partidários. O comunitarismo carismático, portanto, hierarquiza, baseia-se em relações de mando-obediência.

O comunitarismo, portanto, é um sistema político que dá primazia ao que é comunitário ou ao que é realizado com a participação da comunidade; consiste na qualidade ou característica do que privilegia o que é comunitário. É deste tema que se ocupa esta tese: estudar as particularidades e o que o comunitarismo carismático da Comunidade Católica Vida Nova tem de mais singular e diferenciador no campo

religioso dos múltiplos catolicismos. Vejamos agora os fios singulares que foram tecidos e dão conformidade a esse comunitarismo carismático. Inicia-se aqui a vista da tese.

Toda comunidade carismática católica tem uma gramática que regula os padrões de conduta/dá uma unidade e estrutura as suas relações. A Comunidade Católica Vida Nova – Parintins/Am tem uma gramática (sistema de normas) através da qual objetiva orientar, regular e dá estrutura à linguagem da comunidade e estabelece, para isso, um padrão de conduta, baseado em diversos critérios, que normaliza e normatiza a ação do grupo tornando-a natural, aceitável, social, coletiva, esperada. Deste modo, ela se organiza e se estrutura a partir de um carismatismo comunitário que dialoga com as tramas, os dramas e as demandas oriundas da sociedade contemporânea.

O sentido da existência da referida Comunidade está na razão direta da missão de acolher todos os que se sentem periféricos e frustrados com a efetivação do progresso pós-moderno. Esta é uma constatação importante: a referida Comunidade não está fechada para a sociedade; sua missão está voltada “para os de dentro”, para aqueles que aderiram ao seu carismatismo; mas também está voltada para “os de fora”; não há fronteiras que represente impedimento ao acesso de “estranhos” e simpatizantes; estes são agregados nas comunidades de aliança e estabelecem os mesmos compromissos daqueles que escolhem a comunidade de vida. Como vimos no capítulo II, Bauman (2003) se equivocou quando disse que a comunidade atual não resistiria à modernidade contemporânea e que os “estranhos” representam um perigo para a sobrevivência comunitária.

Bertrand Richard, em seu prefácio à *Sociedade da Decepção*, obra de Gilles Lipovetsky (2007), defende que esse sentimento de decepção à vida, experimentado na sociedade atual, “sempre corresponde a uma ausência do sentido de ser, a uma insatisfação existencial cujos tentáculos se estendem a todos os campos da atividade humana”. A sociabilidade carismática, típica da Comunidade Católica Vida Nova, classifica-se entre os fios de um comunitarismo que está comprometido ideologicamente com o espírito de pertencimento e com uma identidade carismática pautada na radicalidade e em crenças comuns que referenciam o poder do sobrenatural, mas também a comunicação e a consideração do próximo. O carisma

traz e expressa uma radicalidade de estilo de vida daqueles que se comprometeram viver o carisma comunitário referido. Este tipo de comunitarismo adquire relevância, cada vez mais intensa, no âmbito do catolicismo contemporâneo, por intermédio do modelo das Novas Comunidades que se expandem, de forma surpreendente, pela sociedade brasileira.

O comunitarismo que tece a morfologia da Comunidade Vida Nova, da sua prática, da sua dinâmica, tem no exercício da figura carismática alguém que se responsabiliza pelos sentimentos subjetivos de modo vigoroso, agindo, portanto, em meio a paixões intensas dos sequazes.

Na referida comunidade, pelas razões do exercício da disciplina, da obediência, da submissão e da resignação, normalmente os fiéis reconhecem esse dom (do carisma), reconhecem o dever de fidelidade e comunhão com o clero, com o fundador e com toda a estrutura de liderança da comunidade, obedecendo-o de acordo com as regras prescritas por ele, no estatuto da própria comunidade, em virtude obviamente da credibilidade que se dá ao carisma e não em virtude de pressões ou de cálculo.

Em todas as atividades, serviços, ministérios, liturgia, acampamentos de oração e encontros da comunidade, de que participamos, essa é uma regra, uma exigência importante, uma disposição visibilizada em cada membro e uma condição *sine qua non*. Quando este reconhecimento não ocorre há uma negação e enfraquecimento do líder.

O comunitarismo, protagonizado pelas Novas Comunidades, significa uma espécie de diálogo e resposta ao individualismo contemporâneo. Percebe-se, portanto, toda uma tentativa da Vida Nova, através de suas atividades, serviços e ministérios, de reuniões e celebrações o respeito e acomodações das individualidades e subjetividades conquistadas (na sociedade mais ampla), aos talentos únicos e liberdades dos seus membros, mas dando também tonalidade ao primado do comunitarismo das crenças, dos símbolos e das suas práticas religiosas.

O comunitarismo carismático é tecido, pela Comunidade Vida Nova, como um estilo de vida, uma forma de se comportar diante da sociedade/mundo, na relação com os outros e consigo mesmo. São muitas as tensões nesse processo. As manifestações de individualidades, no âmbito da comunidade, provocam

desequilíbrios porque soam como uma espécie de crítica à ordem estabelecida nela. O controle da Comunidade entra em ação no sentido de amenizar o teor da crítica ou religiosamente fazem entender que o “inimigo está ao redor”, analisa uma adepta (30 anos).

Observando e registrando aqui todo o esforço de se consolidar a missão e os objetivos que foram formulados, os sentidos de ser e de sua estrutura identitária, as tarefas, atividades e serviços desenvolvidos, percebe-se, no âmbito da comunidade estudada, que todos esses processos, rotinas e procedimentos estão voltados para a possibilidade da construção de uma forma de sociabilidade (fundada na paz, fraternidade, santidade, simplicidade, obediência) que expresse outros valores sublimes, onde se experimente a vida de modo diferente dos estilos proporcionados “para os que vivem lá do lado de fora”, no “mundo” (a construção destes novos valores está na razão direta de um diálogo com uma sociedade consumista, violenta, individualista, egocêntrica e secular).

A frase suprarreferida se ouve constantemente entre a liderança da comunidade e os próprios membros reproduzem. A ideia aqui é de se diferenciar dos que não fazem parte dela, “dos que estão do lado de fora”, correndo risco, vulneráveis às crises institucionais.

Os membros da Vida Nova se esforçam, de certo modo, para não perder a noção e a coerência de que estão contextualizados sociologicamente, de que são constituintes da cultura, das relações societárias, do encontro relacional do eu-tu.

A Comunidade Vida Nova exerce, com sutileza, o controle moral de seus adeptos, sobretudo dos que já fizeram votos de compromisso e dos “consagrados de aliança” (estes são os que participam do compromisso da pobreza conforme o carisma Vida Nova, conscientes de que nada possuem, pois tudo é dom de Deus e usam seus bens à “serviço do Senhor”).

A sincronização do corpo (cf. figura 14) seja nos cultos, nas celebrações e nos encontros da comunidade, acimenta cada vez mais a necessidade, entre os membros, da conformação, da coesão, do corpo disciplinado, controlado e educado.

Vivemos numa sociedade de controle na qual os seus mecanismos se tornam cada mais inerentes ao corpo social, distribuídos não apenas pelos corpos,

mas também pelos cérebros dos indivíduos, que passam a interiorizar comportamentos de integração e exclusão próprios do poder de comando.

A transmissão do sistemático padrão comportamental comunitário, que articula a possibilidade da coesão, da solidariedade, sobrevivência e reprodução da Comunidade Vida Nova, não acontece por interposição de ações e práticas tradicionais de punição ou de tipos de autoritarismo ético. Mas de maneira lúdica, como está ilustrado abaixo:

Figura 14 – Membros da Nova Aliança no culto de celebração



Foto: Arquivo da pesquisa

O processo de conquista, de sedução e aderência dos sequazes tem sido realizado por formas persuasivas e de convencimento (através das celebrações festivas, dos momentos de adoração, louvor e celebração, de testemunhos, da ocorrência de milagres, de entretenimento no final de semana, de “resolução” e equacionamento de problemas pessoais, da inclusão nos serviços e ministérios e dos processos criativos de ressociabilidades, de atividades de visitas nas famílias,

na “partilha comunitária do pão e da água”, nos encontros informais para a refeição doméstica, das conversas informais).

O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação, etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no “objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 42).

Para que uma comunidade se constitua como tal ela deve ser protagonista e, obviamente “os membros da comunidade devem, em certa medida, abrir mão de suas vontades” (já dizia uma palestrante sobre a condição de participar da Comunidade). Na figura 15, o controle do corpo é um exercício constante nas reuniões da Comunidade.

Figura 15 – Membros em encontro da comunidade



Fonte: Arquivo da pesquisa

O agrupamento/coletividade/associação aparece aqui também na condição de sujeito porque é deste modo que a comunidade sustenta seu comunitarismo; ela tem suas representações sociais e uma consciência coletiva que ultrapassa as prioridades individuais e pessoais: é a razão de sua existência. Mas, por outro lado, esse pressuposto da vivência comunitária não se estabelece como dominante. Na figura 16 vemos o líderorquestrando o espírito associativo e comunitário.

Figura 16 - Momentos de adoração e louvor na reunião da Comunidade



Fonte: Arquivo pessoal

Na Comunidade de Aliança Vida Nova os membros são convocados, chamados e desafiados a viverem o carisma do “adorar e servir”, seja no cotidiano contrastante da cidade, seja nas relações formais e burocráticas das instituições sociais. A performance de seus membros, assim, está além das fronteiras físicas e simbólicas da comunidade, e implica desafios, “testemunhos” e exemplaridades nos lugares onde transitam (seja no trabalho, na escola, na universidade, no bairro).

Nas representações do modelo das Novas Comunidades, uma Comunidade de Aliança é expressão da forma de viver a vocação inseridos no mundo secular, sendo sal e luz (Mt 5,13-14), anunciando o Evangelho com a vida, sendo missionário

do Reino onde estiver inserido (família, trabalho, escola, relacionamentos, etc.). Os que desejam fazer parte deste chamado devem ser solteiros, leigos celibatários, casados no sacramento, diáconos e sacerdotes (Ralph, 22 anos - membro da comunidade).

A expectativa de uma ação dos católicos carismáticos da Vida Nova dá-se além dos espaços considerados religiosos, onde o princípio que os norteiam, nos ambientes seculares, é o de viver, com profunda radicalidade, o carisma da adoração e do serviço, ou seja, de se apropriar de um estilo radical de vida em que a busca por santidade deve ser o relevo dessa espiritualidade carismática. A busca por uma santidade é a busca por um empoderamento e de uma “renovação do nosso espírito frente ao mundo que não aceitamos e que precisamos mudá-lo através da remissão de nossos pecados”, ressalta um membro veterano da Comunidade. Voltaremos nessa discussão no item 4.3.1.

A Comunidade Vida Nova exerce seu carisma além das suas fronteiras físicas e simbólicas; ela está à serviço da “igreja” como um todo, independentemente do grupo e da comunidade que a representa identitariamente.

O carisma da Vida Nova foi discernido, segundo o fundador e coordenadores, dentro desses fundamentos e princípios: “somos Vida Nova, mas estamos à serviço da igreja”. Daí ela exercer um diálogo intercomunitário, intergrupar e interpastoral. Os momentos de entretenimento e lazer (cf. figura 17) são estratégias fundamentais no processo de socialização no grupo; são nestes momentos que as amarrações de comprometimento são criadas.

É através do lazer e de suas variadas manifestações que se inculca as crenças, as doutrinas, as formas “corretas” de comportamento, os princípios que norteiam a comunidade, respeito pelo outro e por si próprio, a saúde física e mental, o bom relacionamento, a força das relações comunitárias, “de que somos mais fortes quando precisamos do outro”.

O lazer é também um momento pedagógico (cf. figura 17) onde se dá a interiorização das expectativas, dos limites, das regras e da normatização das atitudes dos membros. Um dos representantes, depois da oração realizada, deu algumas orientações:

Este momento do nosso entretenimento é a hora de nos conhecermos mais profundamente; é hora de estreitarmos nossos vínculos e ter consciência que somos uma grande família, somos irmãos, temos um grande pai. Cada um ajuda cada um – esse é o nosso lema. Vamos brincar de forma saudável; aqui as nossas diferenças precisam desaparecer. Somos um só corpo em Cristo Jesus. Na hora do almoço teremos um momento bem especial, comunitário, familiar, onde continuaremos vivendo a comunhão e a fraternidade (Líder do grupo, 25 anos)

Figura 17 - Entretenimento - Membros brincando no balneário Canta Galo



Fonte: Arquivo da pesquisa

A modernidade contemporânea é paradoxal no que diz respeito às demandas e perspectivas dos indivíduos: estes tanto convergem para um comunitarismo que proporcione experiências de busca por segurança existencial, quanto, por outro lado, tais indivíduos não sinalizam por uma disposição em renunciar radicalmente a liberdade conquistada com muita insistência e que os mantenham imunes de um rígido controle social (SCHERER, 1973).

Não se vê uma rigorosidade da categoria território como referência obrigatória na dinâmica comunitária da Vida Nova e não é isso que caracteriza seu

comunitarismo. Ou seja, na compreensão de Tönnies, o elemento território é determinante de uma comunidade; ao contrário, na Comunidade Vida Nova suas características definidoras estão além de tal aspecto. As Novas Comunidades também são móveis, desterritorializadas.

Como pudemos visualizar e constatar, a Comunidade Vida Nova, em termos de interpretação de carisma, não está fechada em si mesma, ela estabelece uma multiplicidade de interações com outras Comunidades Carismáticas, com a paróquia, com as pastorais, com os grupos de oração da RCC e outros que denotam essa ideia de que a referida comunidade está desterritorializada, está em movimento, ela é móvel (por isso elas têm todo um programa de visitas periódicas às famílias, de visitas aos enfermos, de rezas do terço, etc.). Ou seja, a comunidade referida é itinerante, como podemos demonstrar através da figura 18. Ela possui um programa de orações e rezas nas famílias do bairro e de partilha comunitária (cf. figura 19).

Figura 18 - Momento de oração nas famílias



Fonte: Arquivo da pesquisa

Figura 19 - Partilha comunitária do pão e da água



Fonte: Arquivo da pesquisa

Em outras palavras, a desterritorialização é um processo cada vez mais intenso e generalizado e que caracteriza a sociedade global. Na compreensão de Ianni,

todos os níveis da vida social, em alguma medida, são alcançados pelo deslocamento ou dissolução de fronteiras, raízes, centros decisórios, pontos de referência. As relações, os processos e as estruturas globais fazem com que tudo se movimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias (IANNI, 1997, p. 94).

O processo do carisma da Comunidade Vida Nova não é um fenômeno que se restringe ou que esteja voltado com exclusividade para o cenário eclesial. Os carismáticos católicos atuam na tecitura da cidade de Parintins e dela se apropriam e nela desenvolvem sua vocação, espiritualidade e carisma comunitário. Nessa Comunidade de Aliança os seus adeptos são formados e orientados ao direito à cidade. Dito de outro modo, uma comunidade de aliança significa uma forma bem particular de relacionamento com o mundo secular, com a civilidade e urbanidade. “Aqui aprendemos a não se contaminar com esse mundo” (membro, 22 anos), “aprendemos a entender a crise pela qual vivemos” (membro, 32 anos) e construir

formas de apropriação dos espaços sociais, “onde eu colocar meus pés eu posso possuir por herança”, já dizia, de forma fervorosa, uma adepta do grupo (36 anos).

Considerando que os indivíduos possuem uma interdependência adquirida mediante o processo de inserção no meio social, desde o dia em que nasce, é mediante o processo de socialização que absorvemos os princípios e valores predominantes do estrato social em que estamos inseridos; cada indivíduo desenvolve este papel de interdependência com seus pares a partir das necessidades que têm e que adquirem no desempenho de suas funções e de seus relacionamentos sociais. As redes de interdependência, entretanto, não são iguais em todas as configurações sociais (ELIAS, 2008 apud SILVA, 2012). Perceber as teias de interdependência por meio das quais se constrói o comunitarismo das Novas Comunidades, que dão conformidade e estruturam a sua morfologia, é um desafio de fôlego para esta tese.

Considerando que as comunidades contemporâneas são comunidades com “portas abertas e poucas trancas” (COVEY, 1998), constata-se que a Comunidade Vida Nova tem consciência de sua autonomia no processo de bricolagem e na sistematização de suas próprias crenças e valores forrados de plausibilidade diante dos séquitos. No dizer de Ronaldo de Sousa (2010), tais crenças e valores se apresentam mais reflexivas e menos imperiosas.

Parece-nos admissíveis que as comunidades carismáticas em Parintins não se permitem radicalizar em matéria de supressão da individualidade de seus membros. Norbert Elias (1994) já sinalizava para a necessidade dos indivíduos serem reconhecidos em suas singularidades nas redes de relações e na formação de comunidades. Percebe-se que as atividades desenvolvidas no interior dessas comunidades têm permitido a “valorização das individualidades de seus membros enquanto indivíduos, porque elas pressupõem que ao desvalorizá-los podem perdê-los”. De outro modo, “os membros que se sentirem altamente valorizados, aceitos e reconhecidos atrairão outros membros para a comunidade” (GOLDSMITH, op. cit., p. 119).

Daí, dentro desta perspectiva, há a afirmativa de que a questão pessoal e o “eu” não é subsumido nas relações comunitárias; ela é uma referência importante na base da reprodução do comunitarismo carismático. Neste sentido, não é possível

afirmar a tese de que o indivíduo tem que sair de cena para que a comunidade exista e o “nós” prevaleça; o indivíduo não precisa ser anulado para que a forma comunitária tenha relevo. Não é uma condição. Na Comunidade Vida Nova percebemos uma combinação e uma articulação, mesmo que paradoxal e às vezes tensa, entre o indivíduo, as relações comunitárias e as relações societárias (cf. figura 20), ou seja, tais combinações não são tão homogêneas como parecem, ou isentas de conflitos e tensões. Mas é nessa dinâmica que o indivíduo se (re) socializa, (des) encontra-se consigo mesmo e com os outros na vivência das bases do carisma comunitário.

Figura 20 - Membros da Comunidade - roda de conversa informal



Fonte: Arquivo da pesquisa

Se por um lado a Comunidade Vida Nova promove a autonomia individual, na medida em que oferece aos indivíduos um sistema de valores nos quais se baseiam para se posicionar perante a polifonia da modernidade contemporânea reflexiva (BECK, GIDDENS e LASH, 2012), por outro lado os processos de comunitarismo exercem uma função relevante como mecanismo de contraponto à avidez de um individualismo exacerbado. O carisma comunitário da Vida Nova

é representado como um estilo de vida que tem a finalidade de orientar o comportamento, a visão de mundo e a atuação de seus membros na sociedade mais ampla. É neste sentido que, em Giddens, um estilo de vida pode ser definido como “um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da autoidentidade” (GIDDENS, 2002, p.79).

Notamos constantemente as estratégias e a mobilização do fundador, dos coordenadores e líderes da Comunidade Vida Nova no sentido de que os adeptos experimentem a particularidade e os fundamentos de seu comunitarismo carismático, daquilo que ele pode proporcionar em termos de um empoderamento para enfrentar as agruras cotidianas, a decepção política, a falta de alternativas, as indecisões, o fracasso das políticas públicas, o medo, a violência, “porque na comunidade é possível encontrar apoio pra tudo” (membro da comunidade, 19 anos).

O “processo civilizatório” que a Comunidade Carismática Vida Nova desenvolve quer levar o adepto a uma reflexividade, no sentido de colocá-lo num processo de interiorização e internalização de valores, crenças e preferências comunitárias. Este processo de sociabilidade comunitária se desenvolve na perspectiva de que os interesses da comunidade apareçam como se fossem os do próprio leigo consagrado. A ideia e a estratégia da Comunidade Vida Nova é de que a “vontade” coletiva, grupal, comunitária tenha plausibilidade, faça sentido para o adepto e se torne persuasiva nas escolhas que o membro da comunidade realiza. É só na medida em que se alcance tal estabilidade que “a comunidade outorga prazer: o prazer de viver em comunidade como indivíduo” (SOUSA, 2010).

Fazer parte da comunidade, aderir a seu comunitarismo e a proposta de um “estilo de vida diferente”, pautada numa espiritualidade carismática, revela muito do homem pós-moderno, da comunicação que esse homem estabelece com a modernidade contemporânea, das suas prioridades, do sentido de sua existência e do seu protagonismo. A Comunidade Católica Vida Nova é o lugar onde os membros escolhem “viver a fraternidade”, sob a perspectiva cristã, fundamentados nos valores do carismatismo católico. Para onde foi a fraternidade? Ela não combina com a civilização? Ela foi “expulsa” das instituições seculares? Ou ela é típica das

estruturas religiosas? Ela não existe no “mundo da rua”? Por isso que os indivíduos a procuram na religião?

A Comunidade Vida Nova está cercada de um “muro” simbólico que demarca limites, produzindo dois mundos: o “mundo da comunidade” e o “mundo da rua”. O “muro” significa a vedação, no meio de um espaço ‘caótico’, de um espaço organizado, ‘cosmicizado’ e sagrado (ELIADE, 1992). É o limite entre dois espaços heterogêneos. “Entrar neles exige algum gesto preparatório” (HANICZ, 1998, p. 88). De certo modo, é nessa estrutura comunitária que os membros vão se intuindo e tendo a percepção de que este lugar, onde estão inseridos, é um “lugar seguro”, é um lugar de empoderamento (membro da comunidade, 31 anos). Já dizia Durkheim, toda religião supõe a ação de forças *sui generis*, que elevam os indivíduos acima deles mesmos, que os transportam para um meio distinto daquele no qual transcorre sua vida profana, e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. Dito de outra forma, o crente não é somente um homem que vê, que conhece coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais (DURKHEIM, 1977).

A representação que os adeptos fazem da Comunidade é de um lugar que se pode encontrar segurança existencial e a probabilidade de se adquirir uma versão diferente, uma nova perspectiva e visão da realidade humana e do sentido do mundo societal. Esta versão é muito compatível com a ideia bíblica de “paraíso”, “de um lugar que Jesus foi reservar para os seus” (membro, 42 anos), “um lugar onde não haverá nem dor e sofrimento” (membro, 35 anos).

Assim, socializar-se na Comunidade Vida Nova significa emergir num universo de valores éticos/morais (rever conceitos de amizade, namoro, sexualidade, casamento, forma de se vestir, linguagens, respeito à autoridade, hierarquia) e religiosos (significado de pecado e relação com as coisas sagradas) que diferem da estrutura cotidiana, da rotina, “do mundo de fora”; ela sugere um redimensionamento das crenças e do projeto de vida e da reconfiguração do *habitus*.

A dinâmica, as tramas e os processos do mundo “lá fora”, os dramas vividos fora dos limites e das “fronteiras” da Comunidade tem sido, na verdade, a força motriz e propulsora que tem levado muitos indivíduos a se “converterem” ao

carismatismo católico; aliás, é a partir da “aderência ao carisma” que esses indivíduos têm se desafiado e “se empoderado” no enfrentamento das ameaças e dos riscos produzidos por essa modernidade contemporânea. “Adorar e servir” é a missão e a forma carismática de se deter o “inimigo”.

A base do comunitarismo da Vida Nova se pauta e se regulariza no pressuposto de uma identidade construída no exercício de um carismatismo comunitário, coletivo, grupal, compartilhado; este carismatismo aparece como uma exigência e requisito sem o qual os admiradores, os membros postulantes e os consagrados de aliança aderem e mantém comunhão e vínculos com a comunidade religiosa. É nesse comunitarismo, portanto, que se revela a identidade da Comunidade Vida Nova, a sua missão, os seus valores, a definição de seus objetivos, os seus referenciais éticos. A socialização, o compartilhamento e a vivência prática dos padrões, das crenças, das regras e das convicções na Vida Nova cria uma espécie de compromisso, comprometimento e um espírito de serviço/missionário entre os adeptos e participantes.

Deste modo, a Comunidade Vida Nova está mais preocupada com o controle das vontades dos membros, com suas individualidades e com o processo socializatório desencadeado nela, uma vez que o objetivo principal é considerar as relações comunitárias propostas e que ela “represente” o todo. Isso porque há o entendimento de que os adeptos, em tempos de modernidade contemporânea, não abririam mão de sua autonomia.

Portanto, a forma fundamental de comunitarismo carismático, bordado pela Comunidade Católica Vida Nova, na cidade de Parintins, tem outra configuração e uma singularidade que não tem muito a ver com as considerações e os estudos efetuados por Tönnies, Durkheim e Bauman, mas, ao mesmo tempo, se alicerça e se ancora nas proposituras dos referidos autores para designar processos sociais coesos, relativamente isoladores, de fraca solidariedade e integração.

Em tempos de globalização e de modernidade contemporânea, constata-se que as comunidades (COSTA, 2008, p. 217) “se formam para fazer frente a um mundo que promove tanto a desigualdade, a exclusão e a massificação” (esta ideia está associada à pessoa coletiva cujos integrantes compartilham certos comportamentos sociais ou culturais; a massificação se constitui num processo onde

a massa adota uma determinada conduta), como a uniformização dos comportamentos, gostos, valores.

Os fundamentos do comunitarismo carismático estão pautados numa individualidade excepcional que consiste numa espécie de confiança dos membros da comunidade à pessoa do líder (dotado de carisma), no qual se acredita ser ele predestinado a uma missão. Seu fundamento é, pois, emocional e não racional, tendo em vista que toda a força de uma tal atividade repousa na confiança, na maioria das vezes cega e fanática, e na fé.

A adesão das pessoas à comunidade carismática dá-se por conta de crises existenciais vivenciadas, crises pessoais, problemas materiais, questões de saúde e familiares. O referido comunitarismo carismático se fortalece e se expande a partir dessas contradições e dilemas que a sociedade contemporânea experimenta. É como se o carisma existisse e tivesse sentido lá onde alguma coisa está errada, “fora do lugar”, em momentos de crise; lá onde as necessidades exigem uma resposta além da rotina diária. Neste sentido, a Comunidade Vida Nova se constitui, na modernidade contemporânea, como uma espécie de lugar “diferente”, “seguro”: um “lugar de empoderamento”.

Considerando todas as observações participantes, visitas realizadas, encontros de liderança e formação, convivência intensa com os carismáticos católicos em Parintins, é possível afirmar que o comunitarismo carismático, promovido pela comunidade estudada, tem proporcionado (como objetivo estabelecido) a possibilidade de se arrancar os homens da rotina (fortalecimento e empoderamento dos adeptos) e do enfado da vida cotidiana, exaltando os aspectos irracionais da existência. Ouve-se todo tempo, na Comunidade Vida Nova, a necessidade da vivência radical de vida (opção por Jesus, de uma “vida santificada”), de mudança de estilo de vida, de “entrega aos desígnios do poder sobre-humano” (da manifestação hierofânica), da obediência, da submissão e da possibilidade de um empoderamento que vem da cura interior, da libertação, da glossolalia, da unção, do repouso no Espírito, do batismo no Espírito, da efusão do Espírito Santo e da experiência religiosa e sobrenatural.

4.3 FRONTEIRAS E PARTICULARIDADES DA “VIDA NOVA”: TESE À VISTA

Os fundamentos, os movimentos e os influxos relacionais que caracterizam e torneiam as Novas Comunidades Católicas imprimem nelas uma singularidade própria, no trânsito que elas efetuam no campo socioeclesial, comparando-se e ou individualizando-se a outros movimentos religiosos ou a outras religiosidades e espiritualidades. Muitas são as inventivas instituídas por essa “emergente forma associativa de fiéis” (REINERT, 2009, p. 58).

São dois os aspectos fundamentais que estabelecem fronteiras e distinções entre a Comunidade Católica Vida Nova e as comunidades paroquiais, as comunidades eclesiais de base e as comunidades das ordens e congregações religiosas: são “o viés laico³⁶ e a matriz carismática” (GOMES, 2008, p. 79-80). É interessante que, mesmo quando o fundador da comunidade é um padre (esse é o caso da comunidade em estudo), o que predomina é o viés laico dos seguidores e membros da comunidade.

A Comunidade Vida Nova nasce de pessoas majoritariamente ligadas à RCC (Renovação Carismática Católica), fossem os vínculos mais estreitos ou não. As exceções confirmam a regra, já que a experiência que origina o “chamado” para fundar a comunidade se dá num contexto carismático, em que a pessoa faz uma experiência nos moldes da RCC: glossolalia, curas, profecias, etc. A gênese da supramencionada comunidade se deu a partir do denominado Grupo de Oração Vida Nova que buscava um maior vínculo entre seus participantes. Depois veio um chamado particular dirigido a uma liderança, o padre Rui Canto, que se tornou o fundador da comunidade.

Na espiritualidade dessa comunidade católica vê-se realçado “a experiência pessoal de Deus, a oração, o louvor, a glossolalia, a cura e a libertação pessoal de males físicos e espirituais, o uso da Bíblia, a veneração a Maria (de forma específica à Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade de Parintins) e a alguns santos –

³⁶ O aspecto laico é muito evidente nessas comunidades. O fundador é em aproximadamente 80% dos casos um homem leigo, e boa parte deles casados. É algo interessante se considerarmos que na RCC a maioria dos participantes é de mulheres. Talvez aqui pese ainda a tradição da Igreja Católica em que os homens têm maior acesso às posições de liderança e autoridade (GOMES, 2008, p. 80).

especialmente os ligados ao carisma particular da Comunidade³⁷. Da espiritualidade carismática resultam também os nomes dessas comunidades (Vida Nova, Fanuel, Shalom, Canção Nova, Hallel, Nova Aliança, Cruz Gloriosa, Pequeno Rebanho, Colo de Deus, Coração Novo, Oásis, Doce Mãe de Deus, Arca da Aliança, Alpha e Ômega, Aliança de Misericórdia) que expressam exatamente uma experiência pessoal e, ao mesmo tempo, grupal de Deus, que destoa dos nomes da piedade santoral católica dados às comunidades paroquiais. “É visível em muitos desses nomes a inspiração bíblica, mas nascida num contexto de efervescência emocional muito próprio das experiências da RCC” (GOMES, 2008, p. 81).

Uma das novidades visíveis na composição da estrutura da Vida Nova consiste numa “diversidade de estados de vida” (homens, mulheres, jovens, adultos, casados, solteiros, viúvas compartilham de um mesmo carisma) que a diferencia e expressa sua singularidade (REINERT, 2009, p. 58). Numa integração entre leigos, religiosos e clérigos, com a finalidade de experimentar e vivenciar a fé, assim como as outras, a Vida Nova acolhe os já referidos estados de vida em sua composição particular.

No início do cristianismo, as comunidades eram compostas de pessoas de variados estados civis. Entretanto, elas não se constituíam como instituições formais. O que se assiste hoje é a reunião de pessoas de múltiplas condições em formato institucional, caracterizando-se um amplo quadro misto de membros (CARDOZO, 2013, p. 76).

Uma particularidade dessas comunidades, e que, de certo modo, contribui muito para a desconfiança e críticas externas, é a chamada consagração³⁸ de seus membros³⁹, uma de suas grandes balizas. As Novas Comunidades trazem um entendimento novo para consagração (GOMES, 2008):

³⁷ As reuniões das Novas Comunidades se assemelham muito entre si e com uma reunião típica dos grupos de oração da RCC: oração em alta voz; momento de cânticos de louvor; momento da proclamação da palavra e pregação; e, glossolalia (GOMES, 2008, p. 81).

³⁸ Tradicionalmente na Igreja Católica, a consagração diz respeito à vivência do celibato por meio do voto de castidade, à renúncia a bens materiais por meio do voto de pobreza e à obediência a alguma autoridade eclesiástica por meio do voto de obediência (GOMES, 2008, p. 81).

³⁹ “Os consagrados são homens e mulheres solteiros ou casados, de diferentes idades, que podem viver essa consagração numa vida em comum em uma mesma casa ou em sua própria casa, podendo abandonar a sua antiga profissão ou não para se pôr disponível para a missão da Comunidade (GOMES, 2008, p. 82).

O modo como se entende e se pratica a “consagração” é variado, na forma de votos ou compromissos de diversos tipos, conforme o carisma reivindicado pela comunidade, envolvendo pessoas de diferentes idades e estados de vida, com grande número de jovens. Parte dos consagrados assume a vida celibatária. As comunidades maiores possuem a chamada “comunidade de vida”, formada por consagrados que residem juntos e se dedicam inteiramente ao serviço da comunidade (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 28).

Percebe-se, portanto, que tais comunidades não abandonam as tradicionais formas de vida consagrada, ao contrário vão criando, no interno da Igreja, outras possibilidades novas. Na verdade, a vivência da consagração e o modo de entendê-la são diferentes de comunidade para comunidade. O compromisso não significa necessariamente celibato, muito embora haja quem opte por ele (REINERT, 2009). Isso significa supor que, apesar da originalidade da ideia de consagração a Deus ser preservada, as formas e os modos de consagração sejam diferentes. Numa leitura compreensiva do que expressa o documento da CNBB, referido acima, os estilos de consagração podem se expressar de diversas e distintas formas: “votos ou compromissos, alguns com valor meramente simbólico, outros com valor canônico feito sob uma autoridade eclesiástica, de modo geral o bispo diocesano, em alguns casos, o pároco local, em outros, o assistente espiritual” (GOMES, 2008, p. 82). Mas, como confirma Reinert,

a prática mais comum é o compromisso com a comunidade, através da regra de vida, e outras responsabilidades assumidas, como por exemplo, o ofício divino e a profissão dos conselhos evangélicos, pobreza, obediência e castidade¹⁴⁰, cuja vivência se dá de acordo com o estado próprio de cada membro (2009, p. 59).

De acordo com a pesquisa desenvolvida por Gomes (2008, p. 82), as etapas de preparação à consagração⁴⁰ variam muito em extensão, número e conteúdo, segundo a morfologia de cada comunidade. Em geral, as comunidades têm adotado o modelo das congregações religiosas (aspirantado, postulante e noviciado), mas orientações recentes da cúria vaticana advertem para não se assemelhar essa

⁴⁰ O documento da CNBB ainda adverte a respeito do processo de formação que acontece no interior das Novas Comunidades (com fases semelhantes às da vida religiosa, especialmente o “noviciado”). Esclarece, portanto, que a “consagração” não é, ordinariamente, uma opção de vida anterior à entrada na comunidade; acontece como consequência do engajamento na própria comunidade (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 27; REINERT, 2009, p. 59).

preparação para a consagração com aquela própria das congregações religiosas. Assim, ultimamente vem se trocando o termo “noviciado” por “disciplinado”, e “votos” por “compromissos”. Ou seja, fundamentados nos dados da pesquisa desenvolvida e divulgados por Gomes (2008, p. 82), admite-se que há

uma crescente identificação das Novas Comunidades com a tradicional vida religiosa consagrada da Igreja Católica. E parece ser esse o caminho que a própria hierarquia eclesiástica vem tomando para assimilar a novidade dessas comunidades ao conjunto da instituição católica, confirmando a histórica plasticidade da Igreja Católica em absorver movimentos internos de mudança do *status quo*. Da parte das Comunidades, essa filiação à milenar vida religiosa consagrada se dá, a meu ver, por dois motivos. Primeiro, por uma busca por reconhecimento e legitimidade diante da hierarquia eclesiástica, que mais facilmente acolheria um movimento que já pertenceria à história e tradição da vida religiosa consagrada e da própria Igreja. Em segundo lugar, Weber já havia chamado a atenção para o fato de que no catolicismo o virtuoso religioso é o *monge*. Portanto, é natural que essas comunidades marcadas pela busca do virtuosismo religioso se identifiquem com traços do monaquismo.

Outro aspecto de relevância na caracterização da Comunidade Vida Nova é que ela não precisa da paróquia, da diocese ou do bispo para ser fundada; elas não são exclusivamente territoriais, mas emergem e são fundadas como uma organização própria, autônoma, mesmo que precisem da aprovação diocesana.

Todas as Novas Comunidades se associam em torno de uma personalidade carismática, fundador ou não da comunidade (REINERT, 2009), o qual exerce uma forte influência nas relações grupais e comunitárias; elas estabelecem uma rejeição explícita ou implícita à burocratização bem como a uma formação teológica mais sólida e sistemática: a Vida Nova se representa, neste sentido, numa espécie de aversão à “religião intelectual” (HERVIÈU-LÈGER, 1977, p. 33), por conta de uma generalizada lassidão da racionalização, característica que tem perpassado as Igrejas tradicionais (REINERT, 2009).

O Concílio Vaticano II usa o termo fundador para nomear todos aqueles que instituíram comunidade de vida consagrada. Para Nogueira, “são fundadores aqueles que definiram a índole própria, a própria função, o espírito e as intenções do instituto (PC2). Estes são vistos como exemplo de santidade (...)” (1999, p. 5). Para tanto, é extremamente criterioso, nessas comunidades referidas, localizar os elementos essenciais que permitam descobrir a identidade de um (a) fundador (a).

Tais elementos são elucidados e listados, por Nogueira (1999, p. 6), na seguinte disposição:

(a) a inspiração, recebe um chamado preciso do Espírito Santo para dar vida a uma nova comunidade na Igreja, tomando-a de uma forma irresistível, até para direções opostas às que ela gostaria; (b) a capacidade de comunicar a própria inspiração e de exercer um certo influxo sobre as pessoas afim de atraí-las e envolvê-las em um projeto comum de vida; (c) o ter dado vida, de alguma forma, a um instituto; (d) o ter dado ao grupo as normas de vida, mesmo que estas tenham sido escritas só após a sua morte; (e) o acolhimento da nova obra por parte da hierarquia competente da Igreja.

A matriz carismática da Comunidade Vida Nova, sob as representações de seus próprios membros, parece tornar a experiência e vivência comunitária expressiva e aconchegante, gerando uma sensação de segurança (aliás, uma demanda prioritária revelada nos discursos, testemunhos e agradecimentos dos adeptos, registrados nas reuniões e celebrações da Comunidade). Neste mesmo sentido, a busca da fraternidade tem caracterizado os que se aproximam e se filiam a essas comunidades (GOMES, 2008, p. 85).

Sob a perspectiva de Hervieu-Léger (1997), a Comunidade Católica Vida Nova pode ser considerada uma espécie de “comunidade emocional”, uma forma de “comunalização religiosa nas quais a expressão individual e coletiva dos afetos é central e constitutiva do grupo”. Num diálogo com Gomes, podemos entender e elucidar a ideia de que “as comunidades emocionais expressam, ao mesmo tempo, sua condição de produto contraditório da modernidade ao trazer dentro de si elementos modernos e pós-modernos”: a preocupação com o indivíduo e sua subjetividade, com a expressividade e uma resistência à racionalização das convicções religiosas compartilhadas (2008, p. 86).

Os processos de adesão à Comunidade Vida Nova em Parintins apresentam envolvimento de fatores como a experiência de conversão ou redescoberta do catolicismo pela via da experiência dos dons do Espírito Santo. Danièle Hervieu-Léger fundamenta tais processos da seguinte forma:

O testemunho que cada convertido dá ao grupo, de sua própria experiência, e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta, cria um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo. Este laço de adesão toma sua forma mais intensamente afetiva no caso – lembrado por Weber – de

comunidades de discípulos reunidos em torno de uma personalidade carismática (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

O surgimento, expansão e consolidação de Novas Comunidades, pelo mundo e pelo Brasil, têm instigado não só as bases da Igreja (“atingem especialmente a estrutura paroquial e a vida religiosa”), como o próprio cenário do mundo social e cultural contemporâneo. O tipo de comunidade tecida pelas Novas Comunidades se distancia muito do modelo paroquial e dos modelos pensados por Tönnies, Durkheim e Bauman, tendo em vista que as características distintivas das referidas comunidades, segundo a pesquisa de Gomes, expressam muito bem o espírito delas como um produto contraditório do encontro dialético entre o tradicional, o moderno e o pós-moderno, no campo religioso brasileiro contemporâneo (2008). Abaixo se apresenta algumas contribuições e desafios.

Ao contrário do que defendeu Bauman, a tecitura que caracteriza a Vida Nova se estrutura na forma de uma vida comunitária – partilha, troca, proximidade, intimidade, expressão da subjetividade – ao contrário da vida paroquial que segue um caminho de mais formalidade, mais preocupada com o serviço sacramental, com pouco espaço para o atendimento pessoal, e o pároco, na maior parte do tempo, atuando como um funcionário do sagrado, responsável pelo controle da “graça institucional”. “A paróquia parece acentuar o anonimato e o individualismo da vida social moderna e um sentimento difuso de solidão” (GOMES, 2008, p. 84).

Os embasamentos formais desses dados, trazidos por Gomes, sobre a grande diferença entre as Novas Comunidades e a estrutura paroquial tradicional, é definida, pelos Subsídios Doutriniais 3 (CNBB), da seguinte forma:

“Enquanto a estrutura paroquial tradicional é definida por territórios e se encontra centralizada na igreja matriz, as novas comunidades não se definem por território, pois geralmente se encontram desligadas da matriz paroquial, ou estão distantes dela. A grande paróquia, centralizada na matriz, não organizada em comunidades, não tem favorecido o conhecimento e o relacionamento entre as pessoas. As pessoas anseiam encontrar acolhida e relacionamento fraterno na Igreja e nas casas religiosas. Afirmam encontrar isso nas novas comunidades” (CNBB – Subsídios Doutriniais 3, 2009, p. 27).

Na sociabilidade das Novas Comunidades temos a presença da figura de líderes, fundadores e dirigentes leigos/leigas (independentes do pároco) - o portador

do carisma da comunidade -, enquanto nas paróquias há o pároco, o sacerdote encarregado dos sacramentos, da administração da graça institucional e do controle da vida paroquial. Weber já havia observado a diferença que há entre o profeta, que constitui uma comunidade de seguidores reunidos em torno de sua pessoa e o pároco, responsável pela paróquia, uma mera divisão administrativa eclesiástica (WEBER, 2004a).

O fundador de uma comunidade sente-se chamado a reunir um grupo de pessoas para uma vida fraterna. Na história da Igreja Católica muitos fundadores deram origem às ordens e congregações religiosas, mas o fato radicalmente novo nas Comunidades é o aspecto laico e pentecostal dessas novas fundações; elas se transformam “num espaço de participação efetiva dos leigos, que nela exercem os diversos “ministérios⁴¹” e assumem o seu governo de modo autônomo ou relativamente autônomo” (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 27). Esse aspecto contrasta fortemente com o controle eclesiástico burocrático e tradicional das paróquias, o que explica as tensões entre as Comunidades e as paróquias em muitos casos⁴².

A identidade adotada pelo grupo é outro componente importante da vida comunitária dessas Novas Comunidades. A espiritualidade carismática, “aliada ao carisma, dá forte identidade aos seus membros, estando na base do método de evangelização e na vivência dos “ministérios” no interior da comunidade” (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 25). Assim, o sentimento de pertença (ilustrado na figura 21) é algo caracteristicamente visível entre os membros da Comunidade Vida Nova.

⁴¹ Os “ministérios” ou outras atividades evangelizadoras, na comunidade, ocorrem geralmente, de modo autônomo, sem relação com as pastorais ou movimentos da paróquia ou diocese (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 27-28).

⁴² “Nos casos de recusa de assistência do pároco, o recurso à assistência de outros sacerdotes pode agravar as dificuldades, seja pelas tensões que pode provocar, seja pelo fato de esses sacerdotes nem sempre terem as condições para o devido acompanhamento e orientação da comunidade” (CNBB – Subsídios Doutrinários 3, 2009, p. 28).

Figura 21 - Camisa com imagens religiosas: sentimento de pertença



Fonte: Arquivo da pesquisa

O sentimento de pertença é também expresso nos símbolos religiosos, por vezes ostensivamente visíveis como crucifixos (cf. figura 22), medalhas, pulseiras, camisas com estampas de imagens religiosas (cf. figura 21), e até mesmo no modo de vestir-se, com roupas mais austeras e comportadas. “É uma nova identidade que se constitui após uma experiência de mudança de vida e adesão mais consciente e estreita ao catolicismo – entendido aqui como doutrina” (GOMES, 2008, p. 85).

Toda religião é constituída de símbolos sagrados, os quais representam o sagrado, a fé, a esperança, a natureza, a vida, o universo; eles se tradicionalizaram entre os adeptos por considerarem elementos poderosos. Entre os cristãos católicos, a cruz representa a crucificação de Jesus Cristo em prol da salvação da humanidade, por isso ela simboliza a força, o poder, o sagrado. Neste sentido, o crucifixo (visualizar a figura 22), na comunidade carismática estudada, é um símbolo coletivo que evoca um sentimento de pertença e de nomia social.

O grupo é, deste modo, um conjunto de membros que se afirmam um. Cada membro vive o sentido da comunhão de interesses e vontades do grupo e nele advoga um sentido de similitude que o iguala aos demais membros, em uma comunidade de interesses e de compreensão do mundo. Lá se sente confiante e depositário de confiança (KOURY, 2010, p. 35).

Figura 22 - Símbolo de pertença: o crucifixo



Fonte: Arquivo da pesquisa

Registrando de outro modo, são esses elementos internos articulados que compõem os processos de comunitarismo da Comunidade Vida Nova, os quais, em seu conjunto, produzem uma totalidade que quer dá sentido à existencial social,

constituindo a experiência e as vivências características da referida comunidade. A partir dessa lógica, categorias dicotômicas (como o sagrado e profano, o céu e a terra, o bem e o mal, saúde e doença, moral e imoral, pecado e santidade, entre outras) operam como sustentáculos para a constituição da experiência vivida.

Só deste modo pode-se registrar a afirmação de que a religião só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento se inscrevem nas consciências individuais e nelas se incorporam como se fossem naturais, transformando-se então em hábitos. Mas também quando elas reorganizam a biografia de seus adeptos e os empoderam, dando a sensação de que são diferentes e poderosos no trânsito que fazem no campo religioso e social. Em que consiste esse processo de empoderamento? É o que discutiremos agora.

4.3.1 Processos de empoderamento: “dominar e livrar-se do inimigo”

O termo “empoderamento” é inexistente nos dicionários brasileiros e a grande gama de conceitos atribuídos sobre esta nomenclatura indica a existência de um caráter polissêmico e complexo dessa categoria. Já nas bases de dados morfológicos de Português, o termo neologista “empoderamento” está empregado no dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea de Ciências de Lisboa e indica um termo anglo-saxônico do liberalismo que significa: obtenção; alargamento ou reforço do poder (BAQUERO, 2012, p. 174). Mas

conceitualmente, o empoderamento pode ser definido como um processo dinâmico que envolve aspectos cognitivos, afetivos e condutuais. Significa aumento do poder, da autonomia pessoal e coletiva de indivíduos e grupos sociais nas relações interpessoais e institucionais, principalmente daqueles submetidos à relação de opressão, discriminação e dominação social. Dá-se num contexto de mudança social e desenvolvimento político, que promove a equidade e qualidade de vida através de suporte mútuo, cooperação, autogestão e participação em movimentos sociais autônomos (KLEBA & WENDAUSEN, 2009, p. 736)

De acordo com essa conceituação, o empoderamento se sobrepõe às práticas de aprendizado tradicionais e adota meios de ensino por meio de uma consciência crítica, podendo ser motivados por diversos fatores correlacionados aos sentimentos individuais e coletivos dos sujeitos, que devem ser tratados como

capazes de resolver seus problemas paradoxais e multifacetados, sem quaisquer interferências ou tutela de agentes externos (RAPAPPORT apud SILVA e MARTINEZ, 2004).

Para a perspectiva Freireana, o empoderamento, como processo e resultado, pode ser entendido como o surgimento de um processo de ação social no qual os indivíduos tomam posse de suas próprias vidas pela interação com outros indivíduos, gerando pensamentos críticos em relação à realidade, favorecendo a construção da capacidade pessoal e social e possibilitando a transformação de relações sociais de poder (BAQUERO 2012).

No processo de empoderamento dos adeptos, na Comunidade Vida Nova, a cura interior passa a ser representada como o verdadeiro instrumento de poder dos líderes carismáticos, precisamente na vida cotidiana. Este método se insere no carisma da cura. “Sua eficácia está em se constituir numa espécie de administração de consolo religioso individual, em matéria de aflições internas e externas” (WEBER, 1994, p. 318).

Neste modelo de carisma católico, desenhado pelas Novas Comunidades, normalmente encontramos aquilo que se denomina atendimento/serviço voltado para aqueles que necessitam de cura e libertação. Dentre os vários propósitos (de tipos de orações que simbolicamente promovem cura e libertação), o que se pretende, de forma mais ampla, é disseminar as crenças e valores dessa forma carismática de crer, no sentido da adesão de novos membros às suas fileiras.

Na Comunidade Vida Nova pudemos acompanhar as atividades e os serviços prestados e a atuação dos “conselheiros da cura/libertação”. Tais conselheiros são dotados de “carisma especializado”; acreditam estarem revestidos de autoridade para “neutralizar” as “forças diabólicas” que frustram o sucesso, a ascensão social e a felicidade das pessoas (Conselheira espiritual, 43 anos).

Todos os membros que necessitam desse serviço ou de atendimento específico, nessa área, são “assistidos” no sentido de serem ensinados e socializados a conhecer a ideologia, a perspectiva, a visão de mundo, a organização da Comunidade; todos são levados, antes de qualquer coisa, a um processo de formação e de participação voluntária nos processos cotidianos da vida da

comunidade. Entre os membros Vida Nova, consagrados de aliança ou não, permanecer defendendo e exercendo o carisma da Comunidade é sempre a possibilidade de viver uma vida de paz, de serenidade, “sem tormentos” (membro consagrado, 29 anos), e com capacidade desenvolvida para transitar nas tramas e na complexidade da vida societária e equacionar os dramas que são impostos por “este mundo que jaz no maligno”, ressaltou, com ênfase, outra conselheira (35 anos). Aliás, esta disposição deve ser tomada como sinal de que o membro experimentou da “libertação” e da “cura”, ministrada pelo líder carismático.

A conversão, imersão e identificação com o comunitarismo carismático da Vida Nova é justificada, pela liderança da Comunidade, a partir do discurso de que o indivíduo “liberto” se transforma, fica “conectado”, “encaixado” (líder da Comunidade, 58 anos). Sozinho este membro não tem força para enfrentar os riscos e os perigos a que está vulnerável. Mas como partícipe da vida comunitária ele pode encontrar esse suporte, o apoio necessário, o incentivo do coletivo (membro da Comunidade, 22 anos). Daí o comunitarismo carismático se tornar o lugar do empoderamento de todos aqueles que se sentem desassistidos, desesperançados, dos que sofrem de vazio existencial e de decepção com as consequências da modernidade.

A necessidade da participação, permanência e frequência das pessoas nas atividades da Comunidade demonstra os efeitos do processo de “libertação” pelo qual elas se submeteram e experimentaram, ou seja, de que “a pessoa está livre daquilo que a afligia”, como assinala uma adepta da comunidade (25 anos).

Participando em todas as atividades e encontros da Comunidade Vida Nova é perceptível que os indivíduos que aderem ao seu carisma comunitário, de certa forma, o fazem pela motivação de quererem resolver seus problemas pessoais, financeiros, de afetividade, de traumas, problemas familiares, de relacionamento, de desemprego (adepta da comunidade, 25 anos).

Pautados na vivência radical, no modelo e missão de Jesus Cristo, a Comunidade estruturou uma “equipe especializada” para acolher e recolher as pessoas que procuram pelo serviço. A atuação da equipe consiste na “recomposição” do sentido da vida e na “cura das feridas”, no processo do “alívio da dor, do sofrimento, dos conflitos pessoais” (Conselheira espiritual, 29 anos).

A cura interior oferecida na Comunidade consiste em aceitar, por parte do ingressante, viver a radicalidade do Cristo Ressuscitado. “Só Jesus tem o poder de curar; Ele é o médico dos médicos. Ele prometeu na sua Palavra: Vinde a Mim todos aqueles que estão cansados, sobrecarregados e oprimidos e Ele aliviará”, discursava enfático o padre na celebração.

Quando compreendemos a motivação e o sentido da busca pela “eficácia da cura interior” constatamos logo o pressuposto de que os problemas e os dramas que os indivíduos experimentam estão neles mesmos e são eles mesmos, e, por isso, precisam organizar a sua vida “por dentro”: esta é a condição para se obter uma vida mais saudável, mais serena e tranquila.

As curas ocorrem quando há condições corretas. Há condições fisiológicas que só o médico está qualificado para conhecer e preparar. Há também condições emocionais que podem ser suscitadas pelas pessoas exercitadas em psicoterapia. E finalmente, a cura requer condições de natureza espiritual, que podem ser vistas e acompanhadas melhor pelos que se exercitaram e tornaram práticos nas tradições únicas da Igreja cristã vital. Em conjunto, formam uma equipe de que Deus precisa (SCANLAN, 1975, p. 23).

O problema do sofrimento, como um problema da esfera religiosa, é paradoxalmente uma questão que privilegia não como evitar o sofrimento, “mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia, alheia, tolerável, suportável” – sofrível, se assim podemos dizer (GEERTZ, 1978, p. 119). Deste modo,

existem sofrimentos interiores que prejudicam o ser humano em sua realização pessoal e cristã. São marcas tão profundas no inconsciente humano que nem sempre se tem acesso a elas, nem meios para resolvê-las. A cura interior tem se mostrado um excelente meio de fazermos a graça de Deus chegar às profundezas de nosso ser e debelar as trevas do temor, dos sofrimentos ainda não redimidos e das emoções negativas registrados pelo inconsciente, em nosso passado, distante ou próximo (VALLE, 1999, p. 82).

No dizer de um dos líderes da Comunidade (33 anos), na cura interior, o “paciente” precisa reconhecer e submeter-se a autoridade e ao poder de Deus e ter a convicção de que só Ele pode operar. É preciso reconhecer o poder curativo de Jesus. Weber (1994, p. 318) já havia registrado que na medida em que se toma o

poder da cura como “administração de graça carismática”, ela está interiormente muito próxima das manipulações mágicas.

Os procedimentos e os processos na cura interior são sempre acompanhados com a oração em línguas, porque capacita o líder, com sabedoria e discernimento, para ter sucesso em tal empreendimento, garante o fundador Pe. Rui Canto.

As pessoas procuram a Vida Nova porque lá se oferece uma palavra de sabedoria, uma orientação e indução a uma resposta que possam tranquilizá-las diante de situações dramáticas (testemunho de um membro da Comunidade). O esclarecimento que a equipe dá acerca da condição da cura interior é de que a pessoa que quer ser curada tem que demonstrar concretamente a vontade de realmente sê-la.

Nesses encontros comunitários há sempre a necessidade pública de mostrar a eficácia da cura interior, da força do carisma e da autoridade intercessora da cura; neles, os agentes administradores desse carisma dão visibilidade às pessoas que já se submeteram a este processo. Nos testemunhos, feitos nas celebrações carismáticas, ouvimos pessoas que receberam rezas e orações porque odiavam seus irmãos, porque não se sentiam amados pelos outros; por problemas de alcoolismo, drogas, pessoas que tinham medo da escuridão, da solidão, do fracasso, do sexo; os que se sentiam oprimidos por sentimentos de culpa e inferioridade. Todos dão testemunhos de que notaram uma “grande melhora”. Ou de que agora conseguem lidar com o sofrimento e a dor (membro da comunidade, 25 anos).

O serviço da cura interior, na Comunidade Vida Nova, fundamenta-se biblicamente na passagem de Tiago 5, 13-16 que diz: “Alguém de vocês está sofrendo? Reze. Está alegre? Cante. Alguém de vocês está doente? Mande chamar os Presbíteros da Igreja para que rezem por ele, unguindo-o com óleo, em nome do Senhor. A oração feita com fé salvará o doente: O senhor o levantará, e se ele tiver pecados, será perdoado”. Deste modo, Weber sugere que a cura de almas tem como fonte “o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido” (WEBER, 1994, p. 318). Considerando esse princípio weberiano, a cura

interior, por excelência, é, então, uma oração que objetiva estabelecer uma intervenção no mundo interior das pessoas (nas lembranças tristes e dolorosas, dos recalques, nos desajustes emocionais, nas rejeições sofridas, nos relacionamentos traumatizantes da infância e adolescência).

Aqueles que são chamados para o serviço da cura/libertação precisam dar provas de que estão capacitados para tal. Os “escolhidos”⁴³, chamados para atuarem neste ministério de cura e libertação, devem dar testemunho de vida convertida, ter uma caminhada de igreja, ser participante do grupo de oração e da comunidade, ter uma vida de oração e sacramento, e possuir uma leitura desse assunto. A comunidade só deve convocar, para tal serviço, pessoas consideradas maduras e de muitos conhecimentos; eles são considerados uma espécie de *ministros de reconciliação*: exercem uma mediação simbólica entre o divino e os que necessitam da cura. Deste modo assumem a tarefa de soldar os laços entre o criador e a criatura, entre o servo e seu senhor; entre o patrão e o empregado.

A atuação do líder carismático não está baseada em seus próprios projetos. Na verdade ele funciona como uma espécie de executor das ordens de um Ser Supremo, explica o líder da Comunidade (33 anos). Isto quer dizer que não é este líder que cura, pois não têm poderes para tal; ele é apenas um representante que se sente autorizado por Deus para que possa combater o mal (membro assistente, 29 anos). Já dizia um instrutor no curso de capacitação para o ministério da cura e libertação: “nossa luta é espiritual, não contra carne e sangue, não contra os governantes, as autoridades constituídas. Nossa luta é contra o diabo e seus anjos dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos maus que invadiram o nosso espaço” (esta é uma referência alusiva a carta aos Efésios, capítulo 6, 11-13). Numa interpretação do palestrante, ele salientava que o mal não é só o desemprego, a crise econômica, os problemas sociais, mas é a presença concreta de um agente efetivo, um ser espiritual vivo, pervertido e perversor, e que a autoridade carismática precisa exorcizar do outro, porque o “amarra”. O líder

⁴³ É importante frisar que esse “escolhido” acima de tudo deve possuir uma qualidade extraordinária, tendo em vista que uma autoridade carismática exerce um domínio sobre os outros homens, e estes se submetem e reconhecem a autoridade daquele, baseados na crença de que o líder está revestido de uma qualidade extraordinária.

carismático precisa dar “provas” das qualidades de que está revestido, através de milagres, de sucesso e êxito em seus empreendimentos espirituais (WEBER, 1982).

O carisma da Vida Nova tem na experiência da sociabilidade comunitária a busca pela renovação interior pessoal de cada membro. O sucesso, a felicidade, a sorte, a ascensão social, o emprego, família estruturada, casamento exemplar está registrado, nessas representações coletivas e comunitárias, como expressão do amadurecimento interior e individual. Ou seja, acredita-se que “qualquer mudança social é sempre concebida como projeto de moralização, de uma moral do indivíduo, do sexo e das relações mais intensas da vida familiar” (PRANDI, 1997, p. 171). Assim, essa “renovação espiritual” é encarada como decorrência do relevo que se dá aos carismas e às implicações trazidas pelos dons do Espírito Santo.

O carisma da Comunidade Vida Nova quer representar e tem como proposta o renascimento, a mudança e a possibilidade da vida nova. Daí os valores considerados profanos (irreverência, insubmissão, o pecado, a ansiedade, a corrupção, a infidelidade, prostituição, a mentira, os problemas de saúde, desemprego, finanças precárias) precisarem ser transcendidos (“morrer”) quando se entra no universo comunitário da Vida Nova. Isto significa dizer que o adepto precisa deixar de ser o que é e que outra condição deve substituir a precedente. A proposta é de que “ele renasça sob forma nova” (DURKHEIM, 1989, p. 71). Por isso a Comunidade Vida Nova propõe ser um lugar diferente, não se confundir com “o mundo”, apesar de o mundo a invadir. O culto é uma das cerimônias apropriadas onde se realiza a “morte” e o “renascimento”.

Já dizia Weber (1982, p. 322), as duas mais altas concepções de doutrina religiosa da salvação, sublimadas, são o renascimento e a redenção. O renascimento, um valor mágico primevo, significava a aquisição de uma nova alma por meio de um ato orgiástico, ou através de um ascetismo metodicamente planejado. Os homens adquiriam transitoriamente uma nova alma no êxtase; mas, por meio do ascetismo mágico, podiam tentar conquistá-la permanentemente.

O carisma comunitário referido, na sua essência, já traz na experiência identitária da comunidade a possibilidade de se viver uma vida nova. Neste sentido, a Comunidade exerce seu carisma a partir de uma perspectiva de transformação

individual que implica numa mudança da sociedade mais ampla. Parte-se da perspectiva de que é possível mudar a vida das pessoas por intermédio da oração, da leitura bíblica, do confessionário, do aconselhamento espiritual. Há um reducionismo de complexidade, no sentido de que “amarrando” os “agentes do mal” tem-se a possibilidade de novas atitudes, novas ações e uma visão outra de mundo.

Na concepção da comunidade estudada e de seu carismatismo, a possibilidade de mudanças societárias está na razão direta primeira de transformações na espiritualidade dos membros que a compõe, na individualidade de cada um, e depois tais mudanças devem acontecer na estrutura da família, tendo em vista que a família nuclear, tradicional, como célula-mãe da sociedade, é fonte de uma sociedade sadia. Ela é a fôrma que pode dar equilíbrio e coesão social. Daí muitas das suas atividades estarem voltadas para a defesa e cuidados com a família.

Os carismáticos da Vida Nova, na construção de uma representação de uma “sociedade nova”, acabam estabelecendo um distanciamento e até negando a propositura marxista que se fundamenta no pressuposto de que falar de mudança social é falar de transformação da sociedade e do seu modo de organização. Para Marx (1989; 1991), as condições econômicas e a luta entre as classes são a principal causa da mudança social. Ao contrário do que Karl Marx defendia, na Vida Nova acredita-se que a mudança dá-se internamente, no interior do indivíduo; ela é, portanto, espiritual. No ponto de vista desses católicos carismáticos, então, mudar a sociedade implica mudar e reorganizar primeiro o interior do indivíduo. Esta é a condição para que se imprima a transformação da estrutura social. Na medida em que haja modificação nos valores éticos e religiosos das pessoas, aí sim é possível vislumbrar a transformação da vida social.

Na comunidade estudada os membros são empoderados no sentido de “vencer” e superar o “pecado”⁴⁴, e a condição primeira para isso é ser convencido de que está “doente” e que necessita se submeter ao processo da “cura interior” (líder espiritual, 33 anos). Na verdade, a expressão e a ação do pecado no comportamento humano é revelador de que o membro postulante tem barreiras e

⁴⁴ Na Comunidade estuda, o pecado significa que todos precisam ser sarados, porque estão doentes na alma, enfermos espiritualmente.

limitações psicológicas, sociais e econômicas, mas é levado a entender que a própria Comunidade está organizada, em serviços, ministérios e atividades, no sentido da reconstrução da sua identidade, da sua autoimagem, autoestima e da sua biografia.

O processo de fortalecimento dos sujeitos em âmbitos sociais é retratado nos estudos de Kleba e Wendausen (2009), onde as autoras afirmam que o processo de empoderamento é apresentado por meio de dimensões da vida social em três níveis: psicológica ou individual onde o empoderamento abre portas para a emancipação e aumento da autonomia e liberdade individual.

O empoderamento individual pode ser referido também como intrapessoal, na medida em que, embora seja fortemente influenciado por fatores psicológicos como autoestima, temperamento e experiências de vida, o empoderamento individual é relacional e resulta de percepções que o indivíduo tem sobre suas interações com o ambiente e pessoas que se relaciona (ZIMMERMAN apud HOROCHOVSKI e MEIRELLES, 2007). Freire e Shor (1986) destacam que o empoderamento individual é uma autoemancipação, com origens em uma percepção individualista de empoderamento, com ênfase na dimensão psicossocial.

Nas teias do comunitarismo carismático da Vida Nova estão presentes basicamente preocupações voltadas para aspectos morais e éticos do comportamento de seus componentes. Está aqui a chave e a senha que pode eliminar as “enfermidades da sociedade”: equilíbrio interno individual provoca coesão social. Interior desorganizado implica sociedade desestruturada.

No encontro de formação que participei (no período de 05 a 07 de maio de 2017), registrou-se muito a ideia central de que a construção de uma “nova sociedade” está sempre na possibilidade direta da “eliminação dos pecados” das pessoas (a condição para esta eliminação é que o membro se submeta à cura interior), pois na medida em que as pessoas se “resolvem internamente” terão a capacidade de viver e experimentar uma coesão e integração na estrutura societal.

A Comunidade Vida Nova, através de seu carisma católico, tece um ambiente etnográfico que prima por um clima contemplativo, devocional e altamente sacralizado, no qual as práticas sociais, a questão social, o “mundo”, a sociedade, adquirem novos sentidos e significados, aparecem com outros invólucros. Nesse

referido ambiente, a abordagem desses processos concretos, cotidianos, articula-se com uma visão espiritualizada. Nesta Comunidade, o emocional e o espiritual escamoteia uma consideração mais sistemática das práticas sociais, dos problemas concretos da vida das pessoas. Impera aqui uma redução da complexidade, onde o conhecimento vulgar é o fundamento e a base pelo qual todos compreendem a sua própria vida. Na verdade, a ética da Comunidade mantém um diálogo com as privações que a modernidade impõe, mantendo todos silenciados nas crenças “de que há um ser superior que tudo resolve”.

Uma das maneiras mais eficazes de se alcançar o empoderamento, segundo os estudos de Paulo Freire (1979), seria por meio de um processo de conscientização, passando de um pensamento ingênuo para uma consciência crítica. Porém, isso só pode ocorrer mediante uma posição idealista, onde a consciência muda dentro de si, em um processo de conhecimento entre a relação homem-mundo, num ato de ação reflexão, ou seja, ocorre na chamada “práxis”.

Vale ressaltar que a conscientização não ocorre por meio da manipulação, conduzindo o outro a pensar naquilo que se acredita; conscientizar, para Freire, é “tomar posse do real”, constituindo-se o olhar mais crítico possível da realidade; envolve um afastamento do real para poder objetivá-lo nas suas relações.

Mudamos nossa compreensão e nossa consciência à medida que estamos iluminados a respeito dos conflitos reais da história. A educação libertadora pode fazer isso – mudar a compreensão da realidade. Mas isto não é a mesma coisa que mudar a realidade em si. Não. Só a ação política na sociedade pode trazer a transformação social, e não o estudo crítico em sala de aula (FREIRE, 1986, p. 207)

O carismatismo católico Vida Nova prima pela dependência aos seres sagrados/sobrenaturais e pela disciplina/submissão ao estatuto da comunidade, às regras e normas e às diretrizes da Igreja Católica. A reivindicação, inconformação e insatisfação com os processos socioeconômicos e políticos estão longe de uma perspectiva crítica. “Qualquer tipo de reivindicações e protestos contra o sistema social vigente dá-se por mediações simbólicas” (ROLIM, 1980, p. 194).

Há uma descrença, portanto, de que os poderes executivo, legislativo e judiciário, que organiza a sociedade brasileira, sejam capazes de decisões e ações

plausíveis nas esferas de suas competências, por isso o *ethos* Vida Nova define-se pela crença carismática no poder de Deus, na força do Espírito e na intercessão de Maria.

Sobretudo, os católicos carismáticos, desse estudo, defendem a proposição de que o enfrentamento dos problemas sociais não pode se dá de outra forma a não ser através da mediação e intervenção de Maria, ou se amparando no sobrenatural e ainda na crença no poder de Deus. A Comunidade Vida Nova se constituiu como um lugar de manifestação da emoção, do carisma, da glossolalia, do repouso no Espírito, dos dons e visões espirituais, de intercessão aos deuses e deusas e que, por isso, exclui e destitui seus adeptos de possibilidades e caminhos de liberdade, por submergi-los num sistema heteronômico, onde reina a submissão de valores e tradições, a obediência passiva aos costumes por conformismo ou por temor à reprovação da sociedade ou dos deuses.

Deste modo, Roso e Romanini (2014), afirmam que o termo empoderamento (individual e comunitário) tem um significado diferente do de conscientização, e que o processo de empoderamento é um pequeno passo, para o ser humano, quando comparado ao salto gigantesco que a humanidade deveria dar (na direção de uma transformação social), na busca por uma sociedade mais justa, menos discriminatória, mais humana.

O comunitarismo carismático católico se articula na razão direta de contribuir com a produção de solidariedade, coesão e equilíbrio da sociedade na modernidade contemporânea. Os fios deste comunitarismo adornam a estrutura societária e fornecem nomia social, sentido e segurança existencial, significação identitária; como também dispõe de um sistema de valores comunitários e códigos éticos que servem de referências contuduais.

Portanto, a Comunidade Católica Vida Nova, sob os embasamentos de Bourdieu (1998), funciona como princípio estruturante que constrói a experiência e, graças ao efeito de consagração, submete o indivíduo a um sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao social, a uma mudança de natureza; ela está predisposta a assumir uma função ideológica, de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário. Em tais Comunidades, o efeito consagração é exercido através de sanções santificantes e da inculcação de um sistema de práticas e

representações consagradas que reproduz a estrutura de relações econômicas e sociais vigentes.

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Este estudo apresentou uma análise sociológica sobre a Comunidade Católica Vida Nova, que atua na cidade de Parintins, no Estado do Amazonas. E teve como objetivo compreender a morfologia e a gramática do comunitarismo carismático católico, o qual, dentre os processos plurais do catolicismo, individualiza e distingue a Comunidade Católica Carismática Vida Nova (como novo modelo de comunidade), na cidade de Parintins/Amazonas; também se delineou os motivos pelos quais acontece a adesão e os processos de empoderamento dos indivíduos no enfrentamento das tramas e dos dilemas constituintes da modernidade contemporânea.

Muitas são as formas comunitárias que se expandem na modernidade atual e a Comunidade Católica Vida Nova é uma dentre as propostas de comunitarismo e de vivência carismática que se tem experimentado; e estas associações comunitárias atualizadas estão contornadas por atributos muito distintos dos construtos do passado. A sociedade criou novas formas de vida comunitária porque necessita delas para sobreviver.

Se, inicialmente, entre aqueles autores tratados (Tönnies, Durkheim e Bauman), o conceito de comunidade era associado a uma sociedade solidária e coesa, mas destinada ao perecimento, a partir de meados do século XX ele passou a designar grupos fortemente integrados em torno de objetivos comuns (COSTA, 2008). De acordo com os novos estudos dos quais nos fundamentamos, os objetivos da comunidade podem variar de natureza, podendo se referir a uma crença religiosa, um trabalho social, um princípio ideológico ou um hábito comum.

Vimos também que a comunidade é um conceito amplo, que pode ser encontrado em qualquer período, e foi a partir daí que vislumbramos a hipótese de que as Novas Comunidades apresentam um novo sistema comunitário, baseado em escolhas e bricolagens e não necessariamente em critérios consanguíneos. Ao examinarmos as matrizes sociológicas de comunidade (Capítulo II) verificamos imediatamente que o comunitarismo carismático católico difere do associativismo comunitário pensado por Tönnies, Durkheim e Bauman.

O estudo que desenvolvemos sobre a morfologia deste comunitarismo carismático, a partir da Comunidade Vida Nova, constatou-se que este fenômeno, estrategicamente, se articula e dialoga com as tramas, os dramas e dilemas que rondam a modernidade contemporânea e, de certa forma, com a vigência do medo, da insegurança, do individualismo e da crise existencial de sentido. Aliás, tais processos têm ressonâncias na base da referida comunidade e é deles que ela se fertiliza e se alimenta (sua missão tem referência neles).

Afirma-se, então, que as Novas Comunidades de hoje se adaptam às demandas da contemporaneidade, muitas das vezes se apropriando de processos, ideias, formas, gestos, crenças, tradição e valores e, com isso, dialogando com as invenções típicas da modernidade atual. É dessa forma que conseguem sobreviver, se reinventam e se constituem atrativas para muitos que as procuram, dando sentido às suas vidas e servindo de “abrigo” e de segurança.

O modelo das Novas Comunidades Católicas representa uma novidade no campo dos múltiplos catolicismos, devido especialmente ao fato de ter, entre seus membros, casais vivendo um tipo de consagração religiosa semelhante àquele professado pelas ordens e congregações existentes na Igreja desde o século IV. Em sua estrutura, os diversos estados de vida convivem em relativa igualdade e sua hierarquia interna não privilegia os sacerdotes pelo fato de estarem investidos do sacramento da ordem. Nestas comunidades, os padres não têm, como tal, um papel de direção (GONDAL, 1999).

O comunitarismo carismático Vida Nova promove sociabilidades, vínculos, relações do tipo morfológico comunitário porque atendem fatores como a questão identitária, o sentimento de pertença e compromisso. A adesão a esta referida comunidade é do tipo emocional, mas com vínculos presenciais, onde ela se revela não somente como um lugar em que se reúnem os fiéis, mas igualmente o “recinto protegido” das influências do “inimigo”, do “mundo”, da “profanidade”, da “transgressão” e das “práticas impuras”. É o lugar que quer garantir “segurança” e “proteção” aos seus membros (pelo menos é essa representação que fazem), os quais estão inseridos num processo de socialização e de definição de seu papel social, a forma como devem manter relações com as “coisas sagradas” e com a sociedade e como cultuá-las.

Então é possível dizer que a Comunidade Vida Nova se caracteriza, portanto, como uma rede de pessoas que compartilham os mesmos valores, ideologias, sentimentos e perspectivas pautados num carisma comunitário, mas que isso não descarta as manifestações de subjetividades, individualidades e as decisões e escolhas pessoais de seus séquitos.

A adesão dos pentecostais católicos ao comunitarismo carismático não significa necessariamente a exigência da eliminação de sua identidade individual. Ora, isso porque se entende que a necessidade de pertencer a uma forma comunitária é constituinte ontologicamente do homem individual. Em tais relações comunitárias, pautadas não só na homogeneidade, mas na contradição, no conflito, em paradoxos, na heterogeneidade, este indivíduo se humaniza e forma sua identidade pessoal. Sociologicamente falando, a comunidade acaba contribuindo para o relevo da singularidade das pessoas, por isso que elas aderem às Novas Comunidades; submetem-se à possibilidade do equacionamento coletivo de seus dramas, e, conseqüentemente, se vinculam a esse comunitarismo no sentido de impedir seu próprio depauperamento e fragilização (evitando a condição solitária de ser um no meio da multidão).

Ao contrário do que vimos em Tönnies, Durkheim e Bauman, na estrutura das comunidades dos tempos atuais constata-se uma solidariedade e relações concretas, mais permanentes, vigorosas e duráveis, que soldam os membros dessas comunidades entre si. Isto não significa a ausência de tensões e conflitos; aliás, por conta exatamente de suas manifestações reais, a comunidade cria mecanismos para “evitá-los” através do estabelecimento de uma visão que não admite a crise e o mal-estar entre os membros, a tensão de ideias e de práticas que destoe da realidade ordinária (apesar de ter consciência de que é inevitável).

Esta pesquisa mostrou, de certa forma, que o tipo de comunitarismo, tecido pela Comunidade Vida Nova em Parintins/Am, está longe de espelhar o exemplo das comunidades primitivas/antigas, verticalmente discutidas no Capítulo II. Ao contrário, ele se estrutura no sentido de proporcionar aos seus adeptos aquilo de que eles carecem e estão em busca, ou seja, segurança existencial e sentido de pertença, sem, contudo, desconsiderar suas conquistas históricas importantes, como autonomia e individualidade. Ou seja, percebemos que a comunidade católica

pesquisada propõe, dentro de sua estrutura, a disposição de segurança e sentido existencial para a vida de quem a procura, não “negando” espaços para as “vontades e deliberações individuais”, mas sempre fazendo os controles necessários para que estas vontades e desejos individuais não neguem o princípio da coletividade.

Os vínculos característicos e os fios que tecem o comunitarismo carismático da Vida Nova se fundamentam nas exigências e nos processos que caracterizam a modernidade contemporânea, onde se faz a consideração, a dosagem e a acomodação das demandas individuais e das exigências da comunidade no sentido de dar conta da permanência dos membros sob o seu “controle”. Mesmo que se assista a possibilidade de um controle do indivíduo, através da proeminência da coesão comunitária, as manifestações dos indivíduos, com suas necessidades, também são consideradas e apreciadas (SOUSA, 2010).

A Comunidade Vida Nova é um espaço que tem lugar tanto para as manifestações dos desejos, das vontades, das demandas e das individualidades dos membros quanto para a vivência e a consistência das experiências comunitárias específicas dessa comunidade. Há uma relação de tensão/complementaridade entre indivíduo e comunidade; ela faz um enfrentamento significativo, nessa articulação, que não é tão harmonioso como se possa pensar (mesmo que haja todo o esforço da comunidade em não querer negar e anular o membro na sua individualidade/eu e liberdade). Neste sentido, notamos quando as demandas dos indivíduos estão em inconformidade com as motivações da comunidade se tem toda uma abordagem e investimento no sentido de equacionar a tensão e as circunstâncias conflituosas.

É desse modo que se pode dizer que a razão da fundação e existência de tal comunidade está diretamente relacionada com as várias demandas individuais e as escolhas que os indivíduos fazem. Não foi a Comunidade que optou pelos seus membros. Ao contrário. A escolha de se fazer parte e aderir a Comunidade Vida Nova foi do próprio adepto. Esta fronteira demarcou-se em relação às Comunidades Eclesiais de Base (Cebbs); ao contrário da RCC e das Novas Comunidades, foram as Cebbs que fizeram a “opção preferencial pelos pobres”. Outrossim, quando o adepto da Vida Nova não se sente contemplado em suas necessidades, a comunidade sabe que ele pode optar (trânsito religioso) por outra comunidade, ou outras

religiosidades/espiritualidades. A escolha é dele (mesmo que essa escolha não seja tão radical e irrestrita como possa parecer)⁴⁵. Então, a Comunidade se organiza a partir das várias demandas de quem a procura, e que para isso devem ser consideradas as condições societárias, políticas, culturais e econômicas em que tais relações ocorrem.

Na Comunidade Católica Vida Nova pode-se perceber a grande importância de se viver em comunidade, particularmente fundamentada na teologia carismática. Bauman (2003, p. 8) e Rocher (1971) refletem bem a questão da importância da pertença e vivência em comunidade: é bom “estar em comunidade”, em comunidade sente-se sempre uma coisa boa, “um lugar cálido, confortável, acolhedor”. É nela que os carismáticos podem “relaxar, sentir-se seguros”, não serem surpreendidos e nem se sentirem desconcertados por olhares “dos de fora”, curiosos; perceberem que estão bem e felizes por terem encontrado esta comunidade e por fazerem parte dela (BAUMAN, 2003, p. 7). Daí dá pra dizer que essas comunidades religiosas pregam a importância do “cuidado com o outro” e, sobretudo, consigo mesmo, já que a “salvação” é individual, mas só pode acontecer dentro e através da *ekklesia*.

Na leitura que fizemos de Bauman ele salienta que sentimos falta da comunidade, uma vez que ela é uma qualidade central para uma vida satisfatória. Na compreensão desse autor, contudo, o mundo atual é cada vez menos capaz de fazê-la ocorrer. Mas não é o que percebemos hoje. Ao contrário, o que o autor percebe é que nos vemos cada vez mais envolvidos por uma desordem fluida, rápida, transitória, caracterizada por uma insegurança do que será amanhã, uma incerteza diante da própria existência. Na verdade, partimos do pressuposto de que estes processos criam a necessidade da busca e da permanência da comunidade.

Olhando para a Comunidade pesquisada, percebe-se que os vínculos entre os membros estão pautados na ideia própria de relações comunitárias (ora se vinculam à comunidade por laços de “comunidade de vida”, ora por laços de

⁴⁵ Como nos alerta Hervieu-Léger (2008), a liberdade de se romper com aquela comunidade que proporcionou segurança existencial e sentido para a vida não é uma escolha tão fácil como possa parecer. É importante entender que na busca de um novo modelo de comunitarismo carismático, o adepto passará por outras tramas e provocações e será levado a escolher dentre uma nova trajetória de ressocialização de outras crenças, valores e identidade.

“comunidade de aliança”); estas formas de sociabilidades comunitárias contrariam a constatação da ideia de Bauman sobre a impossibilidade da existência permanente de uma sociabilidade comunitária na contemporaneidade.

A questão da insegurança, tema que interessa a muitos, se origina desse mundo desregulamentado, flexível, plural, competitivo e repleto de incertezas, onde cada um está deixado por conta própria. Como assinala: somos convocados (...) a buscar soluções biográficas para contradições sistêmicas; procuramos salvação individual de problemas compartilhados (BAUMAN, 1998, p. 129). O mundo volátil e mutante à nossa volta induz a um investimento naquilo que podemos ou supomos controlar, qual seja, a nossa autopreservação.

Paradoxalmente, à medida que a sociedade se torna mais complexa, plural, diversificada, heterogênea, na qual a globalização e o capitalismo avançam mais se generaliza a comunidade, não mais significando um sistema de sociabilidade alternativa, natural ou primordial, mas uma resistência a processos massificantes da cultura e sistemas econômicos pautados por uma lógica tecnológica, racional e, muitas vezes, desumana.

Nossa pesquisa nos conduziu a entender que o comunitarismo contemporâneo exhibe particularidades que lhes permitem conter os excessos e o descontrole do individualismo sem necessariamente comprometer e negar a autonomia pessoal dos seus membros. O controle social da individualidade, oriundo da experiência comunitária, atua em favor do próprio indivíduo, uma vez que evita sua fragmentação excessiva e a perda do senso de responsabilidade dele perante a coletividade.

O comunitarismo carismático da Vida Nova, interpretando-o sob a perspectiva de Berger, exerce o papel de criar solidariedade perante o caos do cotidiano, serve de anteparo à estrutura de plausibilidade que o indivíduo cria para si mesmo; tem-se construído nesta comunidade uma estrutura simbólica como fornecedora de sentido, “promovendo a possibilidade de uma coesão social e de nomia entre seus membros” (Berger, 1985). É muito perceptível que os membros e adeptos do catolicismo carismático frequentam os cultos e celebrações em busca de preenchimento de sentido, de dar coerência para sua vida, em busca de nexos em

suas vivências religiosas e sociais. A comunidade referida tem disposto e ofertado produtos e serviços com a finalidade de preencher a criação de tais expectativas.

Pressupõe-se, assim, que as pessoas aderem ao comunitarismo carismático porque ele proporciona "cura para todos os males". O poder de cura é um dom muito valorizado e é considerado um dos atributos doutrinários do catolicismo carismático. Uma prerrogativa fundamental das comunidades carismáticas em Parintins é a de que existe pelo menos a promessa do milagre e de experiências religiosas significativas. Esta possibilidade tem atraído um contingente significativo de adeptos de volta às igrejas católicas, que percebem a oportunidade de equacionar os seus problemas.

Portanto, a Comunidade Católica Vida Nova têm muitas semelhanças com as "comunidades emocionais", descritas por Hervieu-Léger (1997, p. 347). Numa sociedade marcada pelo anonimato, pelo individualismo exacerbado, por uma crise civilizatória e relacional, são as seguintes as distinções das novas formas comunitárias emergentes: a escolha por esta comunidade se dá por bricolagem e espontaneidade, a afetividade é indispensável, o grau de emocionalismo é elevado, as expressões corporais são ostensivas e o relevo dos testemunhos de cada membro do grupo sobre suas experiências.

Considerando que em Pierre Bourdieu (1998, p. 33-34) a religião consiste "num conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado", este estudo vislumbrou a Comunidade Católica Vida Nova como um sistema simbólico de comunicação e de pensamento, ou seja, como uma espécie de linguagem estruturante da sociedade, tendo em vista que essa força estruturante é alinhada com a produção de sentido e constituição de experiências comunitárias que agregam e recepcionam as individualidades e subjetividades das pessoas.

Diante das apreciações expostas, esta tese entrevê e entende que a Comunidade Católica Vida Nova está tecida e entrelaçada por fios de um comunitarismo carismático que a torna uma forma contemporânea de comunidade; ele a diferencia de outras composições associativas dando relevo às suas especificidades e produz uma identidade singular. Este comunitarismo tece e produz um ambiente bem particular, no qual a extração da obediência não se dá em função

da exclusividade das leis ou da tradição, mas pelo carisma do líder, de sua ampla capacidade de atração pessoal.

Este estudo sobre o carismatismo comunitário das Novas Comunidades Católicas em Parintins traz contribuições significativas para o avanço de pesquisas que tem refletido sobre a vigência de um comunitarismo contemporâneo. As feitoras das inúmeras comunidades, tecidas por ele, são caracterizadas por grupos de pessoas, com as mais diferentes similitudes, que se organizam baseadas em laços fraternais. Tais comunidades apresentam outro perfil, onde os membros do grupo se solidarizam para uma ação conjunta com tendências, na maioria das vezes, à defesa de interesses e direitos e à afirmação identitária. Temos como exemplo, além das comunidades religiosas, as comunidades étnicas e de gênero, nacionais, regionais ou linguísticas, profissionais ou artísticas, todas elas muito mais precárias e provisórias do que as comunidades agroartesanais estudadas pelos sociólogos clássicos.

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Luciana Fonseca de. Rejeição e adaptação ao mundo: o caso da comunidade católica Shalom. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) - Universidade de Brasília, 2006.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. *Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001.

ALMEIDA, Adriano Carlos de; FIÚZA, Ana Louise de Carvalho; DOULA, Sheila Maria; PINTO, Neide Maria de Almeida. Comunidades Globais: A construção de comunidades imaginadas na Era da Informação. *Contemporâneos – Revista de Artes e Humanidades*. N. 7, Novembro-Abril, 2011.

ALMEIDA, Adriano Carlos de; FIÚZA, Ana Louise de Carvalho; MARCIANO, Paulo Antônio; DOULA, Sheila Maria. COMUNIDADES RELIGIOSAS: A BUSCA PELO ENRAIZAMENTO SOCIAL NA ALTA MODERNIDADE. In: *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11, n. 2, p. 317-330, jul./dez. 2011.

ALVES, Kátia Simone Almeida Lins Alves. Comunidades Novas de Vida e Aliança no Nordeste Brasileiro: processo comunitário e práticas religiosas. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, 2009.

ALVES, JED. Uma projeção linear da transição religiosa no Brasil: 1991-2040. *Ecodebate*, RJ, 11/01/2017.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. As Religiões no Brasil e o Censo de 2010: notas em torno do artigo Números E Narrativas, De Clara Mafra. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 93-98, jul./dez. 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 3, n. 5, 2004.

BAQUERO, M. Reinventando a sociedade na América Latina: cultura, política, gênero, exclusão e capital social. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/ Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, 2001.

BAQUERO, R. V. A. Empoderamento: instrumento de emancipação social? – uma discussão conceitual. *Debates*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan.-abr. 2012.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, s/d.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós- modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN. Modernidade e ambivalência. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN. Medo líquido. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução: José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter & LUCKMANN, T. Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

BERGER, Peter L. Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1997.

BINGEMER, Maria C. L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org.) A sedução do sagrado. Petrópolis: Vozes, 1998.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A Estrutura Simbólica da Vida Líquida em Zygmunt Bauman. Argumentos, Ano 2, N°. 4, 2010.

BINS, Rejane Maria Dias de Castro. A eclesialidade das novas comunidades: as novas comunidades como uma forma de autorrealização da igreja. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2015.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BRAGA, Sérgio I. G. Os bois-bumbás de Parintins. Fundação Nacional de Arte-FUNARTE/ Ed. Universidade do Amazonas, 2002.

BRANCALEONE, Cassio. Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. Revista de Ciências Sociais V. 39; N. 1 - 2008.

BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 23-41.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A emergência do indivíduo e as novas formas de viver a religião. *IHU-Online*, ano XII, n. 401, p. 54-58, 03 set. 2012a.

CAES, André Luiz & OLIVEIRA, Renato Martins de. Os Novos Movimentos Religiosos Católicos e a reação à pós-modernidade. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, vol. 4, n. 8, 2012.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 4, p. 9-47, dez. 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: *BIB*, São Paulo, número 56, 2003. p. 55-69.

CARDOZO, Carlos Eduardo da Silva Moraes. Juventude e Religião: formas de ser jovem a partir da pertença religiosa. *Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*, 2013.

CARRANZA, Brenda Maribel. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. São Paulo: Santuário, 2000.

CARRANZA, Brenda. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. *Novas Comunidades Católicas: por que crescem?* In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999 (*A era da informação: economia, sociedade e cultura*; v. 2).

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Cortez, 2001.

CNBB. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. Brasília: Edições CNBB, 2009.

COSTA, Cristina. Sociologia: introdução à ciência da sociedade. 4 ed. São Paulo; Moderna, 2010.

COSTA, Fabrício Roberto; ZANGELMI, Arnaldo José & SCHIAVO, Reinaldo Azevedo. Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação: algumas reflexões sobre catolicismo liberacionista e ritual. INTRATEXTOS, Rio de Janeiro. vol 2, nº 1, pp 33 – 50, 2010.

COVEY, Stephen R. A comunidade ideal. In: DRUCKER, Peter F. (org.). A comunidade do futuro: ideias para uma nova comunidade. São Paulo: Futura, 1998.

DATAFOLHA. Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil, São Paulo, 07 e 08/12/2016.

DAVIE, Grace; HERVIEU-LÉGER, Danièle (Dir.). Identités religieuses en Europe. Paris: La Découverte, 1996.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ERICKSON, Victoria Lee. Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.

ETZIONI, Amitai. The spirit of community: right, responsibilities and the communitarian agenda. New York: Crown, 1993.

ETZIONI, A. Introduction. In: A. ETZIONI (ed.), The essential communitarian reader. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

ETZIONI, Amitai. La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática. Tradução de Marco Aurélio Rodriguez. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.

FEITOSA, José Ricardo Teles; SILVA, Maria das Graças Silva Nascimento & SILVA, Antenor Alves. As Comunidades Eclesiais de Base e a Renovação Carismática Católica: dinâmica territorial na Paróquia Nossa Senhora Aparecida, Rolim de Moura – RO. Revista Pesquisa & Criação - Volume 10, Número 1, Janeiro/Junho de 2011.

FERNANDO, Adelson da Costa. Religião e Sociedade Contemporânea: manifestações carismáticas em Manaus. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, 2001.

_____. Globalização, Religião e Mercado de Bens Simbólicos: manifestações carismáticas na cidade de Manaus. São Paulo: Todas as Musas, 2014.

FERNANDES, Juliane Cristina Caron, CANDITTO, Jaci de Fátima Souza. *A importância dos Movimentos Eclesiais para o protagonismo das mulheres na Igreja*. Caderno Teológico da PUCPR, Curitiba, V.2, N.1, P.135-148, 2014.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. *Diferentes olhares, diferentes pertencas: teologia da Libertação e MRCC*. Revista de Estudos da Religião N°3 / 2001.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. *Novas Comunidades Religiosas e o feminino – mudanças em curso e retraditionalização*. REVER - Ano 14; nº 02 - Jul/Dez 2014.

FIGUEIREDO, Carly Anny Barros. *São Sebastião do Arraial e do Terreiro: Territorialidades Urbanas e as Festas de Santo em Parintins (Am)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: VOZES, 1987.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade: o uso dos prazeres*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michael Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-49.

FRANCISCO, Fernando Rodrigues. *As Contribuições das Novas Comunidades Cristãs para a Teologia do Laicato*. Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952X. Vol. 6, n. 9, jan/jun, 2012.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. São Leopoldo: Editora Sinodal. 1991.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia – o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FRIEDMANN, J. *EMPOWERMENT: uma política de desenvolvimento alternativo*. Oeiras: Celta, 1996.

GARRETT, Andreia Filipa Alves. *A Influência da Religião/Espiritualidade na Saúde: apoio social e estratégias de Coping como Variáveis Mediadoras*. Dissertação (Mestrado Integrado em Psicologia - Secção de Psicologia Clínica e da Saúde (Núcleo de Psicoterapia Cognitiva-Comportamental e Integrativa) – Universidade de Lisboa, 2010.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. Sociologia. 6 ed. Porto Alegre: Penso, 2012.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony et al. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 2002.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e senso religioso: a necessidade e o desejo. In: PAIVA, Geraldo José de (org.). Entre necessidade e desejo. São Paulo: Loyola, 2001.

GOHN, Maria da Glória (Org.). Movimentos Sociais no início do século XXI: Antigos e Novos Atores Sociais. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. O Protagonismo da Sociedade Civil: Movimentos Sociais, ONG'S e Redes Solidárias. São Paulo: Cortez, 2005 (Coleção questões da nossa época; v. 123).

GOLDSMITH, Marshall. Comunidades globais e comunidades por escolha. In: DRUCKER, Peter F. (org.). A comunidade do futuro: ideias para uma nova comunidade. São Paulo: Futura, 1998.

GOMES, Nilvete Soares; FARINA, Marianne e FORNO, Cristiano Dal. Espiritualidade, Religiosidade e Religião: Reflexão de Conceitos em Artigos Psicológicos. Revista de Psicologia da IMED, 6(2), p.107-112, 2014.

GOMES, Sandro dos Santos. As novas comunidades católicas: rumo a uma cidadania renovada? Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PUC/RIO, Rio de Janeiro, 2008.

GUERRA, Danilo Dourado. Do além para o mundo: perspectivas sobre mobilidade religiosa no Brasil da pós-modernidade. Artigo publicado na Revista Fragmentos v. 24 n.1, 2014.

GUERRIERO, Silas (Org.). O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. Fundamentos teóricos de algumas metodologias qualitativas na sociologia. In: Metodologias qualitativas na Sociologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HANICZ, Teodoro. "O espaço sagrado na reconstrução da lembrança mítica das origens. In: Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião/Programa de estudos em ciências da religião. PUC-SP. – ano 1, n.º 1. São Paulo: EDUC, 1998.

HARDT, Michel & NEGRI, Antônio. Império. Rio de Janeiro : Record, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion pour memoire. Paris : Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. O peregrino e o convertido. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, 18, 1, agosto: 31-47, 1997.

HOUTART, François. Sociologia da Religião. São Paulo: Ática, 1994.

IANNI, Octavio. Sociedade Global. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1992.

IANNI, Octavio. A sociedade global. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1997.

IANNI, Octavio. Teorias da globalização. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1998.

IBGE. Sala de Imprensa. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/>>. Acesso em: setembro de 2016.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista Brasileira de História das Religiões (Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas)* – Ano I, n. 3, Jan., 2009.

JAMES, William, As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

KEPEL, Gilles. La revanche de Dios. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik, 1995.

KLEBA, E. M.; WENDAUSEN, A. Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política. *Saúde e Sociedade*. São Pulo, v. 18, n. 4, p. 733-743, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens. *Etnográfica*, vol. 14 (1) – 2010, p. 27-58.

LAGO, Benjamin Marcos. Dinâmica social: como as sociedades se transformam. Petrópolis: Vozes, 1995.

LAPLANCHE, Jean. Vocabulário da psicanálise Laplanche e Pontalis. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LEMOS, Marcelo Rodrigues. Sociabilidade em destaque: um ensaio teórico a partir do intercâmbio analítico entre Ferdinand Tonnies e Émile Durkheim. s/d.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e tecitura da vida cotidiana. Goiânia: PUC GO, 2012.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise. Interseções: Rio de Janeiro; v. 12 n. 2, p. 382-407, dez. 2010.

LIBÂNIO, João Batista. Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, Cleto (org.) A sedução do sagrado. Petrópolis: Vozes, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. Os tempos hipermodernos. São Paulo: Barcarolla, 2004.

_____. A Sociedade da Decepção. São Paulo: Manole, 2007.

LOPES, André Camargo. Os espaços da fé: um estudo sobre o campo religioso na perspectiva da religiosidade popular. Mediações, v. 13, n.1-2 , p. 231-259, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008.

LUDKE, Menga & ANDRÉ, Marli E. D. A. Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: ANPOCS, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 17, n. 2, 2005.

MARUZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino e MENESES, Renata. As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Rio de janeiro: Vozes, 2006.

MARIZ, Cecília Loreto. Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. Análise Social, vol. XLIV (1), 2009.

MARTELLI, Stefano. A Religião na Sociedade Pós-moderna. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl. Contribuição para a Crítica da Economia Política. São Paulo: Mandacaru, 1989.

_____. A Questão Judaica. 2 ed. São Paulo: Moraes, 1991.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A metrópole virtual: uma alternativa ao conceito de comunidade virtual. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A Comunidade: da Sociologia clássica à Sociologia contemporânea. PLURAL, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V. 17, N. 2, 2011.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008.

MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina (orgs.). A religião entre o espetáculo e a intimidade. Goiânia: PUC GO, 2014.

MOREIRA, Alberto da Silva. A religião sob o domínio da estética. Horizonte, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, p. 379-405, Jan./Mar. 2015.

NEGRÃO, Lísias N. Intervenção sobre a palestra: As falácias do mercado. In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (orgs.) Misticismo e novas religiões. Petrópolis, Vozes. 1994.

NICOLAU, Roseane Freitas. O sentido da Comunidade Católica Shalom entre os carismáticos de Fortaleza. Revista de Ciências Sociais, v. 37; n. 1, 2006.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Hélio Alves de. Sintomas da falta de sentido na religiosidade contemporânea, s/d.

OLIVEIRA, Márcia Regina de e JUNGES, José Roque. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. Estudos de Psicologia, 17(3), setembro-dezembro/2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever. 2ª ed. São Paulo: Unesp, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. Difusão espacial da fé e o consumo midiático no século XXI: A Renovação Carismática Católica e as Novas Comunidades. Anais do XI ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE. Disponível em: www.enampege.ggf.br, 2015.

ORO, Ari Pedro. Modernas formas de crer. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, n. 225, 1997.

PADOVAN, Adenilson. Religião e cotidiano na cidade de Alto Paraíso (Rondônia). São Paulo: Annablume, 2004.

PASSOS, Mauro; ZORZIN, Paola La Guardia; ROCHA, Daniel. O que (não) dizem os números – para além das estatísticas sobre o “Novo Mapa das Religiões Brasileiro”. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 690-714, out./dez. 2011.

PERUZZO, Cecília M. Krohling e VOLPATO, Marcelo de Oliveira. Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferença. Líbero – São Paulo - . 12, n. 24, 2009.

PEW. Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region, PEW Research Center, November 13, 2014.

PIERUCCI, Antônio F. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B.; SÁ MARTINO, L. (Orgs.) Sociologia da Religião e Mudança Social. São Paulo: Paulus, 2004. p.13-22.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião. In: Novos Estudos Cebrap, n. 49, nov., 1997. p. 99-117.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. A Realidade Social das Religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2005.

PINHEIRO, Elton Bruno Barbosa. CEB: comunicação e participação - um novo jeito de ser Igreja.

PINTO, Flávia Slompo. Velho Álamo Brotando na raiz: A igreja católica em comunidade? Revista Brasileira de História das religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, 2011.

PORTELA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. In: Revista de Estudos da Religião nº 2, 2006, pp. 71-87. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf > Acesso em 12 Jan. 2011.

PORTELA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. In: Revista de Estudos da Religião nº 2, 2006, pp. 71-87. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf > Acesso em 12 Jan. 2011.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. NER - Núcleo de Estudos da Religião. Petrópolis: Vozes, p. 63-70, 1997.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 45, p. 65-77, 1996.

REINERT, João Fernandes. Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial? renovação da instituição paroquial no contexto urbano. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. Estudos de Religião, v. 27, n. 2 • 53-71 • jul.-dez., 2013.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHER, Guy. Sociologia Geral. Tradução: Ana Ravara. Lisboa: Presença, 1971.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ: NEPEC, 1996.

ROSO, A.; ROMANINI, M. Empoderamento individual, empoderamento comunitário e conscientização: um ensaio teórico. Psicologia e Saber Social, 3(1), 83-95, 2014.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Elementos para a análise do campo religioso no Brasil, s/d.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: SOUZA, Maria Adélia Aparecida. Território brasileiro: uso e abusos. Campinas: Territorial, 2003.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). Religiões em movimento. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

SANTOS, José Roberto Oliveira dos. Novas Comunidades: a ordem e a desordem no catolicismo. Revista Eletrônica Inter-Legere. N. 2 – julho a dezembro de 2007.

SENNETT, Richard. O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHMIDT, João Pedro. Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica. Ciências sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 47, n. 3, 2011.

SCHMIDT, João Pedro. O comunitarismo em tempos de público não estatal. Avaliação, 2010.

SILVA, C.; MARTINEZ, M. L. Empoderamento: processo nível y contexto. *Psykhé*, Chile/Santiago, v. 13, n. 1, p. 29-39, mai. 2004.

SILVA, Patrick César de. *Vivendo em Comunidade: formas de sociabilidades e sentimento de pertença no catolicismo contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SOARES, Paulo Célio. *Ceb´S: um novo sujeito na vida da igreja*. Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 1, Janeiro/Julho de 2010 - www.fafich.ufmg.br/temporalidades.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e Juventude: os jovens carismáticos*. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Religião) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: SP, 2009.

SOUZA, Luiz A.G. *Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado*. In: *Religião e sociedade*, nº 13/2, p. 2-15, julho 1986.

SOUZA, Rafael Bellan Rodrigues de. *A mística no MST: mediação da práxis formadora de sujeitos históricos*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2012.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua*. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, n. 20, p. 157-167, 2001.

SOUZA, Ronaldo José de. *Comunidade e Sociedade Informacional: o fenômeno comunitário contemporâneo a partir da Comunidade Midiática Canção Nova*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, 2010.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade*. *Horizonte: Belo Horizonte*, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

SOUZA, Sandra Duarte. *Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua*. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, nº 20, p. 157-167, 2001.

SOUZA, Sandra Duarte. *Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade*. In: *Horizonte - Revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião* – PUC Minas, Belo Horizonte, nº 09, p. 21-29, 2006.

STEIL, Carlos Alberto. (2003) “Da comunidade à mística”. In: PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem caixeta de & VARGAS, Eduardo Viana (orgs.). *Teoria e Sociedade (Revista dos departamentos de ciência política e de sociologia e antropologia – uFMG)*, Belo Horizonte, número especial: passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). Religiões em Movimento. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013 (apresentação geral do livro).

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org.). As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org.). catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TRINDADE, Maria Aparecida da S. Fernandes. Comunidade e sociedade: norteadoras das relações sociais. R. FARN, Natal, v. I, n. I, 2001.

TRIVIÑOS, A. N. S. Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em Educação. São Paulo: Ática, 1987.

VASCONCELOS, Sérgio Sézino Rouets. "Identidade (s) religiosa (s) pós-moderna (s) e sua relevância social. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIAO SOTER (Org.). Religião e Transformação Social no Brasil hoje. São Paulo: Paulinas, 2007.

VASCONCELLOS, E. M. O poder que brota da dor e da opressão: empowerment, sua história, teoria e estratégias. São Paulo: Paulus, 2003.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociedade compreensiva. 3ª Ed. Brasília: UNB, 1989.

WEBER, Max. Economia y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. México. Fondo de Cultura Econômica, 1997.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociedade compreensiva. São Paulo: Imprensa Oficial, v. 1, 2004a.

_____. Economia e Sociedade: fundamentos da sociedade compreensiva. 3 ed. Brasília: UNB, 1994.

ZIMMERMAN, M. A.; RAPPAPORT, J. Citizen participation, perceived control and psychological Empowerment. American Journal of Community psychology. Fairhaven v. 16, n. 5, p. 725-50, Oct. 1988.

ANEXOS

FOTO PARCIAL DA REGIÃO CENTRAL DE PARINTINS



CASA DE RETIRO VOCACIONAL – COMUNIDADE VIDA NOVA



UNIVERSO SIMBÓLICO DOS CATÓLICOS CARISMÁTICOS



A VIDA NOVA NO PROGRAMA DE RÁDIO



RITO DE CONSAGRAÇÃO



CONVITE PARA AS ATIVIDADES DA COMUNIDADE



CONVITE
Participe com sua Família da


**FESTA DA
DIVINA
MISERICÓRDIA**

Divina Misericórdia, fonte de milagres e prodígios, eu confio em Vós!

Traga sua oferta em alimentos não perecíveis, roupas, calçados, para ajudar nossos irmãos mais necessitados.

SEJAM TODOS BEM VINDOS!

Catedral de Nossa Senhora do Carmo "Vós sois todos irmãos"
08/04/2018 das 14h às 17h Mt 23,8



**ACAMPAMENTO
DE ORAÇÃO**

**“Eles O reconheceram
ao partir o Pão”**

Dia 22 de janeiro, a partir das 8h, no Teatro da Paz – Centro da Cidade

Diante do Mistério Eucarístico, vamos reviver a experiência de Emaús.

TRAGA SUAS INTENÇÕES!

Convide sua família e seus amigos e venha participar conosco. Será uma experiência maravilhosa do amor de Deus, e momento para renovarmos nossas vidas em Cristo.

Nós, da Comunidade Católica Vida Nova
Ihe damos as boas vindas!



*Acampamento de
Oração Vida Nova
30 de Novembro de 2014
No Retiro da Santa Cruz - Macurany*

**VALE-TRANSPORTE
ida e volta R\$3,00**

Saída do ônibus: 7:30h da Praça da Catedral ⇨ São benedito ⇨ São Francisco ⇨ São Sebastião Itaúna II.

*Participe conosco! Traga sua Família. Convide seus amigos e vizinhos. A partir das 8h00.
Será um Momento Especial de Escuta da Palavra de Deus e muito mais! Louvor, Adoração e Santa Missa.*

MOMENTOS DE ÊXTASE E GLOSSOLALIA



MINISTÉRIO DE LOUVOR E ADORAÇÃO



ENCONTRO DE FORMAÇÃO



GRUPO DE TEATRO





RENOFEST – BAILE DE CARNAVAL DOS CARISMÁTICOS





SOCIALIZAÇÃO E ENTRETENIMENTO



