

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**“PROFISSIONAIS DO REINO”:
UM NOVO *ETHOS* CATÓLICO NA
UNIVERSIDADE CEARENSE**

Adilson Rodrigues da Nóbrega

Fortaleza
2007

ADILSON RODRIGUES DA NÓBREGA

**“PROFISSIONAIS DO REINO”:
UM NOVO *ETHOS* CATÓLICO NA
UNIVERSIDADE CEARENSE**

Dissertação apresentada
como exigência para
obtenção do título de
Mestre em Sociologia, sob
orientação da Profa. Dra.
Júlia Maria Pereira de
Miranda Henriques.

Fortaleza
Maio de 2007

Banca examinadora

Prof^a Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques – orientadora

Prof. Dra. Roseane Freitas Nicolau

Prof^a Dr^a Marion Aubrée

Na elaboração deste trabalho, tive a exata noção da grandeza que é se dedicar à pesquisa científica. Por isso, este trabalho não poderia ser dedicado senão aos meus colegas de turma. A André, Conceição, Dália, Daniel, Delano, Elói, Fábio, Fátima, Joannes, Kacyano, Patrick e Ricardo, com admiração e respeito por cada um.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Júlia Miranda, pela dedicação e atenção às minhas pesquisas mostradas não só na elaboração deste trabalho, mas ao longo dos nossos nove anos de convivência. Que nossa parceria continue por longo tempo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal e Ensino Superior (Capes) pelo apoio financeiro da bolsa de Demanda Social, imprescindível para as pesquisas referentes a esta dissertação.

A todo o corpo docente e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

A todos os integrantes do ministério Universidades Renovadas e do Projeto Juventude para Jesus pelo acolhimento, gentileza e solicitude ao me fornecerem todas as informações possíveis para a realização desta pesquisa.

Ao meu colega de turma Patrick Walsh, pela troca de idéias e leituras de grande importância para elaboração deste texto final. Em nome dele, agradeço a todos os demais colegas de Pós-Graduação com os quais tive o privilégio de conviver nestes dois últimos anos.

Aos professores de outros departamentos ou universidades que me ajudaram na elaboração desta dissertação: Beatriz Heredia (IFCS / UFRJ), Frank Rimbard (História – UFC) e Roseane Nicolau (Psicologia –UFC).

Ao professor Gilmar de Carvalho, em nome de quem agradeço a todos os professores do curso de Comunicação Social da UFC, onde dei meus primeiros passos na vida acadêmica, tanto como estudante quanto como docente.

A todos os meus ex-alunos da Comunicação Social por terem torcido para que este trabalho fosse bem sucedido. Em especial a Andressa Back, Bruno Vasconcelos, Rebeca Teixeira e Samara Jorge.

A Edvaldo Filho, Luís Celestino, Paola Fonseca, Raquel Maia, Renata Wirtzbiki e Wanda Lage, amigos que me ajudaram, das mais diversas formas, a alcançar o objetivo de concluir esta pesquisa.

Por último, meus especiais agradecimentos a Deus, a Karla e a todos os meus familiares, por serem espelho e lição para minha vida.

RESUMO

O trabalho aborda os aspectos principais de um novo modelo de ética profissional difundido entre estudantes universitários integrantes da Renovação Carismática Católica (RCC): o chamado *profissional do reino*. A partir de pesquisas realizadas junto a grupos de oração compostos por universitários cearenses do Ministério Universidades Renovadas e também da comunidade Shalom, de Fortaleza, a pesquisa investiga a relação entre a formação religiosa nas comunidades católicas e um modelo de conduta profissional tido como ideal por aqueles estudantes; as construções a respeito de temáticas como ética e mobilização política; o trabalho de evangelização desenvolvido pelos universitários da RCC, no âmbito da idéia do *profissional do reino*, como uma utopia de transformação social: a da construção da *civilização do amor*.

Palavras-chave: 1. Catolicismo 2. Juventude 3. Universidades

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. CAMPO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO E RCC	10
1.1 Catolicismo de comunidades	17
1.2 Os conflitos: comunidades carismáticas em espaços de tensão.....	23
1.3 Evangelização em espaço público	32
2. POR UMA IDENTIDADE: JOVEM, CATÓLICA E CARISMÁTICA	38
2.1 O grupo <i>Qadosh</i> : ritos e práticas	41
2.2 Conversão: o religioso como fator de reconstrução de uma memória ..	50
2.3 Os traços de construção de uma identidade	60
2.3.1 As falsas doutrinas	63
2.3.2 Sexualidade	63
2.3.3 Lazer	70
2.4 A autoridade: quando o divino se manifesta entre os homens.....	74
3. PROFISSIONAL DO REINO: A REPRESENTAÇÃO DE UM NOVO MODELO DE ETHOS	
PROFISSIONAL	78
3.1 Os Grupos de Oração Universitários (GOUs)	80
3.2 O Congresso Estadual de Estudantes Universitários Católicos Carismáticos (CEUCC)	87
3.3 O modelo do profissional do reino	93
3.4 A “civilização do amor”: uma utopia transformadora	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
BIBLIOGRAFIA	116

Introdução

Durante todas as quartas-feiras do segundo semestre letivo de 2005, uma cena se repetia no bloco didático do curso de Física da Universidade Federal do Ceará (UFC). Estudantes de graduação e pós-graduação de cursos como a própria Física, Química, Engenharia Elétrica, Engenharia Civil, Informática, Zootecnia, entre outros, procuravam salas disponíveis para se reunirem.

Na impossibilidade de encontrarem salas sem a presença de outros alunos, eles não hesitavam. Pediam licença aos presentes e iniciavam suas atividades. Algumas vezes, até mesmo informavam suas intenções e convidavam os que ali estavam para participarem da reunião.

O grupo que se reunia semanalmente, no horário de intervalo para almoço entre os turnos da manhã e da tarde na UFC não procurava espaços para estudo ou pesquisa. O propósito era outro: entoar cânticos religiosos, dançar, bater palmas, orar, fazer a leitura da Bíblia e partilhar experiências da vivência religiosa entre eles.

Em todos os encontros, manifestava-se também a glossolalia (oração em línguas), uma das atitudes que parecia mais chamar a atenção dos “estranhos”, que vez por outra se encontravam nas salas. As diversas formas de manifestação expressiva adotadas acabavam despertando, também, olhares de surpresa de quem passava pelos corredores do bloco ou observavam a reunião ao transitar por um pátio vizinho às janelas das salas de aula.

O grupo em questão é o *Guerreiros*, um dos 656 grupos de oração universitários (GOUs) integrantes do Ministério Universidades Renovadas (MUR)¹, da Renovação Carismática Católica no Brasil. As origens dele remontam ao ano de 1990, quando um jovem estudante de Veterinária da Universidade Federal de Viçosa teve uma *revelação*². Ao rezar em seu alojamento, diante de um quadro com a imagem da cidade de Jerusalém,

¹ Até 2006, o Ministério passou por outras denominações. Surgido como Projeto Universidades Renovadas, também teve o nome de Secretaria Lucas, a partir de 1998, adotando o nome de Ministério Universidades Renovadas no ano passado. Preferi, aqui, adotar o nome atual.

² Doravante, usarei sempre o itálico para diferenciar expressões próprias à linguagem de integrantes da Renovação Carismática Católica. Expressões de minha autoria, surgirão entre aspas.

Fernando Galvani – conhecido como “Mococa”, nome de sua cidade natal – interpretou que haveria de cumprir uma missão: a de tornar a sua universidade repleta da doutrina de Jesus.

Para ele, a “Jerusalém” do mundo contemporâneo seria justamente a universidade, espaço onde os discípulos de Jesus nem sempre são bem acolhidos, mas ainda assim, enfrentam as “perseguições” com a mesma coragem e disposição que os apóstolos dos primeiros anos do Cristianismo. Quatro anos depois, em retiro de carnaval da Renovação Carismática Católica (RCC), corrente da qual Galvani já era integrante em Viçosa, um encontro com outros universitários fez nascer o “sonho” de evangelizar as comunidades acadêmicas de todo o país.

Passados 13 anos, a dimensão do MUR atual faz até parecer modesta a intenção de levar a palavra de Deus à Universidade Federal de Viçosa. Os GOUs já estão espalhados por quase todos os estados brasileiros, com exceção do Amapá e de Roraima, congregando, em sua maioria, estudantes, mas também alguns professores e funcionários das instituições de ensino superior brasileiras.

Ao tomar conhecimento da existência de um projeto com esta perspectiva e já em atuação no Ceará, alguns fatores me estimularam para escolher a atuação do Universidades Renovadas como objeto de estudo para uma pesquisa acadêmica. O primeiro: como se daria uma evangelização, caracterizada por uma fé repleta de elementos “mágicos” (segundo o conceito de Weber), em um espaço público laico, como é o das universidades onde ele atua?

De fato, o MUR cearense mantém grupos de oração em instituições públicas de ensino superior sem qualquer orientação religiosa. Não há nelas nem mesmo espaços para prática religiosa, como é o caso, por exemplo, das capelas existentes em *campi* das universidades federais de Santa Catarina e de Viçosa. Que tipo de estratégia, portanto, poderia utilizar um movimento de tal natureza para fazer de salas de aula, auditórios, pátios, espaços de difusão de uma fé calcada na valorização dos dons do Espírito Santo, da cura, dos

milagres, do êxtase, à primeira vista tão estranhos a uma mentalidade supostamente secular e racionalista das universidades públicas locais?

A segunda indagação: diante da ausência de uma Pastoral Universitária no estado, (o que o torna provavelmente o único movimento organizado da Igreja Católica para evangelização do público acadêmico cearense) que impacto o MUR é capaz de trazer a um campo de concorrência religioso, seja esta concorrência travada com outras correntes da Igreja Católica, ou de grupos protestantes que tenham finalidades semelhantes? Em que aspectos o MUR se diferencia ou se assemelha a pastorais voltadas para o público universitário ou grupos de estudo ou oração protestantes³ em atividade no Ceará?

O terceiro fator seria: a existência de um *ethos* católico carismático entre estudantes universitários que se contrapõe, em muitos aspectos, ao que se caracteriza como um comportamento “jovem” na sociedade. Até que ponto um *ethos* marcado pelo fervor religioso, por uma conduta de rejeição a práticas consideradas “pecaminosas” ou “mundanas” afeta a sociabilidade dos carismáticos no ambiente acadêmico? Há a possibilidade de tratar este comportamento como um contraponto ao da maioria dos estudantes das universidades locais? Contribuiria ele para uma auto-segregação dos carismáticos?

Por fim, há ainda o lugar de destaque da Renovação Carismática cearense no contexto nacional, conquistado em parte pelo crescimento da comunidade católica Shalom. Seria este um fator que facilitaria a expansão do Ministério? Ou haveria diferenças, por conta do MUR se destinar a um público específico?

Os fatores citados foram as principais motivações para que eu pudesse ir a campo, para analisar elementos como os valores, hábitos e construções de significado elaboradas pelos integrantes dos grupos. A proposta foi de refletir e

³ Durante a pesquisa, tive informações que grupos desta natureza têm trabalhos de evangelização desenvolvidos nos *campi* da UFC. É o caso do Alfa & Omega, grupo de oração formado por estudantes universitários de várias correntes protestantes.

investigar a atuação do MUR no Ceará e a possibilidade de construção de um novo *ethos* católico no universo acadêmico do estado.

O percurso metodológico

Para dar início a este empreendimento, levei em consideração as observações de Max Weber sobre a compreensão da religião como uma ação comunitária, que só pode ser compreendida “a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do sentido” (WEBER, 1994, p. 279). Este mesmo autor coloca também que “a ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim” (id., p.279).

A alternativa de investigação mais viável, portanto, não me pareceu outra senão acompanhar as reuniões dos grupos de oração universitários, ocorridas sempre nas dependências dos *campi* das instituições de ensino superior cearenses. Dessa maneira, pude iniciar a observação dos ritos e práticas dos estudantes pesquisados dentro da perspectiva de uma descrição densa, com enfoque nos significados dos atos praticados.

Clifford Geertz, em sua preocupação de investigação antropológica da religião como um sistema cultural, ressalta o papel dos símbolos sagrados para estabelecer disposições e motivações nos fiéis. Para ele, é no ritual “que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem de existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras” (GEERTZ, 1989, p.82).

Ao tomar esta alternativa metodológica, a primeira tarefa foi selecionar por quais dos grupos de oração universitários começar o trabalho de pesquisa. O primeiro contato se deu através de entrevista com o coordenador estadual e a visita a uma das reuniões mensais com coordenadores de todos os GOUs cearenses – prática que, por conta da importância destas reuniões para traçar os destinos do MUR local, se tornou habitual para a pesquisa.

Na época, segundo semestre do ano de 2005, a greve dos docentes da Universidade Federal do Ceará – sede de três dos cinco GOUs existentes naquele período – suspendia temporariamente as atividades de dois deles: o *Ágape*, do Centro de Humanidades do Campus do Benfica e o *Balsamum*, da faculdade de Medicina.

Comecei os trabalhos, então, pelo único GOU em atividade na UFC durante a greve, o *Guerreiros*, composto por universitários de diversos cursos do Campus do Pici. Como este grupo tem entre seus integrantes o fundador e coordenador estadual do MUR no Ceará, além de alguns componentes que se mostrariam, no decorrer da pesquisa, lideranças influentes nas tomadas de decisões do Ministério, ele acabou se mostrando como o que mais parecia incorporar um “espírito” dos grupos de oração universitários.

No decorrer de 2006, com o encerramento da greve na UFC, pude também começar o acompanhamento aos outros GOUs, os já citados *Ágape* e *Balsamum*. Através da observação das reuniões e de entrevistas com integrantes, comecei a delimitar os traços da relação entre a fé carismática, o *ethos* e a visão de mundo – que, para Geertz, têm “fusão simbólica” exatamente nos rituais - dos pesquisados.

Com o tempo, ao verificar que os grupos da UFC tendiam a funcionar com maior regularidade que os outros dois grupos em atividade da Uece (onde um grupo do Campus do Itaperi chegou a encerrar suas atividades pela ausência de integrantes e o *Rainha da Paz* estava suspenso), optei por concentrar a pesquisa empírica naquela Universidade. O que não me impediu de entrevistar, manter contato freqüente e trocar informações com os componentes de GOUs das outras instituições de ensino.

Foi, portanto, no cotidiano das salas de aula dos três *campi* da UFC, observando e algumas vezes até chegando a participar de determinados ritos – pelo fato do *louvor* carismático incitar à participação até mesmo de quem, a princípio, não integra o grupo de oração, como falarei posteriormente - que começaram a surgir as informações suficientes para desenvolver esta reflexão.

Além das reuniões dos grupos de oração, passei a acompanhar outras atividades como missas e congressos organizados pelo Ministério ou nos quais eles tiveram participação. Foi o caso do I Congresso Estadual de Estudantes Universitários Católicos Carismáticos (I CEUCC), realizado no Centro de Tecnologia do Campus do Pici.

Paralelamente ao início da pesquisa de campo, li também o livro de uma das conselheiras nacionais do Ministério, a jornalista e professora universitária Ivna Sá dos Santos, leitura recomendada pelos próprios integrantes do MUR para compreensão do que seria o *profissional do reino*.

As noções apresentadas pelo livro serviram de parâmetro para que eu começasse a identificar que modelo de ética profissional estaria presente nesta definição, o que, evidentemente, só ficou mais claro após as informações da pesquisa de campo.

Os primeiros meses de observações me fizeram, ainda, ampliar o universo de pesquisa. A opção de incorporar à minha pesquisa a análise de como se dá a formação religiosa para a juventude em uma comunidade da RCC, se mostrou fundamental logo no início da minha pesquisa junto ao MUR.

Já nos primeiros meses, pude observar que dos cerca de 50 integrantes⁴ identificados nos grupos de oração universitários, há apenas dois estudantes que não participam ou participaram de grupos de oração em comunidades. Todos os demais tiveram, nas comunidades, uma formação doutrinária e ritual específica da RCC que os ajudou a construir um *habitus* bastante peculiar.

Por verificar que a maior parte dos membros dos GOUs faz parte, ou já foi integrante, de grupos de oração de comunidades carismáticas, optei também por pesquisar o Projeto Juventude para Jesus (PJJ), da comunidade católica Shalom, composto por diversos grupos de oração para jovens entre 13 e 28 anos, divididos por faixa etária.

⁴ O fato dos grupos serem abertos à participação de qualquer estudante e, portanto, permitirem uma certa transitoriedade de adeptos, dificulta a conclusão de um dado mais exato. Coloco este número baseado nas observações por mim feitas durante visitas aos grupos.

Tal opção se deve à busca da compreensão de como se dá a formação religiosa de jovens dentro do catolicismo carismático – fator que fundamenta diversas práticas dentro dos grupos universitários. Analisar, simultaneamente, a vivência religiosa e a formatação de uma visão de mundo dentro de uma comunidade carismática foi algo que me pareceu imprescindível para compreender melhor as motivações e disposições dos integrantes do Universidades Renovadas. Além disso, a pesquisa em grupos de oração da comunidade Shalom me permitiria, também, o contato com universitários de outras instituições onde o MUR ainda não chegou.

A escolha da comunidade católica Shalom como base para esta pesquisa se deve por três motivos: é a maior comunidade do Ceará em número de integrantes; é a mais influente, por ter sido a pioneira no Estado e ter sido responsável pela formação das demais e se tornado modelo para elas, como observa Júlia Miranda (1999); por ser ela uma comunidade cujo *carisma* é a evangelização, em especial da juventude.

Busquei, então, acompanhar a realidade do Projeto, que tem grupos de oração divididos por faixa etária. A maior parte deles, pelo que pude observar, é composta de adolescentes, entre 13 e 17 anos. Mas há também dois grupos para maiores de 18 anos, entre eles um composto exclusivamente por universitários: o *Qadosh*. Foi nele que concentrei boa parte das minhas atenções.

A partir deste recorte no campo de pesquisa, procurei, junto aos jovens do Shalom tentar compreender como seria uma possível identidade jovem, católica e carismática que se aproximasse de um perfil de pessoas desta faixa etária que já ingressaram ou pretendem ingressar nas universidades cearenses.

Outras fontes que me serviram como base para levantar questionamentos vieram da Internet. As páginas da comunidade Shalom e do Ministério Universidades Renovadas (respectivamente, www.comunidadeshalom.org.br e www.universidadesrenovadas.com), as listas de discussões do grupo *Qadosh* e do MUR através de e-mails, as comunidades referentes ao Ministério, ao

Qadosh e ao Projeto Juventude para Jesus no site Orkut (www.orkut.com), foram fontes de informações para levantar dados à pesquisa.

Dentro desta perspectiva, o trabalho de campo passou a me fornecer dados importantes. Pude perceber informações a respeito do comportamento, práticas, estratégias de evangelização dos estudantes pesquisados, além de opiniões sobre temas diversos como a política, o movimento estudantil, a relação com o lazer e a sexualidade.

Assim, começaram a me aparecer aspectos interessantes, tais quais o comportamento ritual dos integrantes do MUR nos momentos de oração; a maneira como a realidade da universidade é interpretada sob a luz de uma fé carismática; um senso “missionário” de evangelizar uma sociedade vista como moralmente corrompida; um novo modelo de ética profissional sintetizado na expressão *profissional do reino*, que parece ser um objetivo de vida comum aos pesquisados e um ideal a ser disseminado por toda a sociedade.

Na condução desta reflexão, dividirei as colocações em três eixos temáticos: a inserção da RCC no campo religioso brasileiro, a formação religiosa da juventude na Renovação Carismática e a atuação propriamente dita do MUR, com ênfase para a utopia de transformação social contida na idéia do *profissional do reino*. Cada um deles ganha um capítulo específico.

No primeiro capítulo, falo das comunidades carismáticas e seu espaço dentro de um Catolicismo de comunidades verificado no Brasil. Abordo, também, os conflitos de comunidades carismáticas cearenses, especialmente as chamadas *novas comunidades*, com pastorais, integrantes do clero e até mesmo com membros do MUR. O capítulo fala, ainda, da evangelização em espaço público, conduzida pela RCC, na qual a inserção dos carismáticos nos meios de comunicação e projetos de evangelização em espaços como as universidades são as vertentes mais significativas.

O segundo capítulo traça, a partir da pesquisa junto ao grupo *Qadosh*, aspectos do que seria uma identidade jovem, católica e carismática. As alterações na visão de mundo dos jovens a partir da conversão, a identidade

construída por oposição ao *mundo* (principalmente, às falsas doutrinas, à sexualidade tida como degradada e a formas de lazer) e as manifestações de autoridade no seio da comunidade católica são os pontos principais.

O terceiro e último capítulo explicita, a partir da análise dos grupos de oração universitários cearenses e do Congresso Estadual de Estudantes Universitários Católicos Carismáticos (CEUCC), os traços que me fazem supor a existência de um novo *ethos* católico entre estudantes universitários católicos cearenses e seus desdobramentos principais: o modelo de ética do *profissional do reino* e a utopia transformadora da *civilização do amor*.

1. Campo religioso contemporâneo e RCC

O primeiro ponto a ser aprofundado por esta reflexão é o lugar da Renovação Carismática Católica no campo religioso atual. Que espaço teria um movimento da Igreja Católica, caracterizado pela efervescência espiritual, pela ênfase na ação do Espírito Santo e na possibilidade de curas e milagres em uma sociedade marcada pela perda de espaço das instituições religiosas? Estaria ela deslocada do contexto onde o religioso se insere na atualidade?

Para observar estas questões, primeiro recorro a um breve apanhado de conseqüências de transformações sociais, principalmente nos dois últimos séculos, para a religião contemporânea. Entre os muitos aspectos destas transformações que poderiam ser aqui citados, concentro minha reflexão em duas quebras de monopólios, outrora exercidos pelas instituições religiosas tradicionais, e as conseqüências destas rupturas: a quebra do monopólio das legitimações religiosas e de seu poder como metanarrativas e a quebra do monopólio da cura das almas.

A primeira conseqüência estaria ligada, segundo Peter Berger (2004) ao chamado processo de secularização, entendido aqui segundo o conceito deste autor, que classifica este fenômeno como um “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2004, p.119).

Para Berger, a secularização afeta a totalidade da vida cultural, podendo ser observada no declínio dos conteúdos religiosos em universos como o das artes, da filosofia, da literatura e, particularmente, no das ciências, que ascende como uma perspectiva autônoma e secular do mundo. Em paralelo, haveria, além da secularização da sociedade e da cultura, uma secularização da consciência: “isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um crescente número de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas” (idem, pp.119-120).

O primeiro ponto significativo do decorrer deste processo, portanto, é a perda de um poder cosmológico da religião, sua capacidade de funcionar como

metanarrativa, de servir de embasamento para explicações universalizantes. Segundo Berger, “pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade para amplas massas de sociedades inteiras” (ibid., p.137).

A religião passa, então, a concorrer com outras instâncias como a ciência para afirmação de verdades. Segundo Berger, a antiga função da religião, que era fornecer um conjunto de definições da realidade que servisse como um universo de significado comum a membros de uma sociedade é enfraquecida.

Os estabelecimento religiosos, que durante a maior parte da história da humanidade exerceram um “monopólio de legitimação última da vida individual e coletiva”, como define Peter Berger, passam a competir com “vários rivais não-religiosos na tarefa de definir o mundo” (ibid., p.149).

A outra perda de monopólio, o da cura das almas, também insere as instituições religiosas tradicionais em um universo de concorrência. Recorro aqui a Pierre Bourdieu (1990), para quem são alterações no próprio campo religioso e em suas relações com outros campos voltados para a cura do corpo e das almas que promovem tal alteração na luta pelo exercício de uma competência legítima para desempenhar o papel da cura.

Desse modo, os antigos detentores do monopólio, os sacerdotes, se vêem tendo que concorrer com outros agentes de outros campos como psicanalistas, médicos, sexólogos, assistentes sociais, entre outros em “um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo” (BOURDIEU, 1990, p. 121).

O monopólio outrora exercido, que fazia do sacerdote um conselheiro espiritual capaz de exercer grande influência sobre orientação da vida dos fiéis, cede espaço para outros profissionais que se legitimam - a partir de conhecimentos científicos, principalmente - para exercerem funções ligadas ao exercício da cura de corpos e almas.

Entre as conseqüências desta mudança, Bourdieu destaca que para se defender da concorrência que estes atores leigos lhes fazem de forma indireta,

os clérigos “são obrigados a emprestar armas do adversário” (idem. p.121). No discurso e na prática de sacerdotes surgem referências a conhecimentos como a psicanálise para legitimarem seus pontos de vista.

Quais as conseqüências desta perda de influência das instituições religiosas sobre as consciências e sobre a cultura? Que transformações surgiriam a partir da quebra de monopólios como o da legitimidade para ditar verdades últimas ou o da cura de almas? Um primeiro aspecto é: a religião passa, cada vez mais, a ser assunto de âmbito privado, decorrente da consciência individual e menos submetido à imposição de instituições religiosas.

A segunda, decorrência da primeira, é uma autonomização de práticas e crenças religiosas. Passa a valer uma maior “liberdade de escolha” para que cada um componha sua religiosidade através das práticas e crenças que julgar mais convenientes: uma “bricolage” de crenças, como define Danièle Hervieu-Léger (2005).

Diante do quadro, algumas indagações: que lugar neste panorama teria uma religiosidade aparentemente tão afinada com a ortodoxia da Igreja Católica, como a RCC? Afinal, coordenadores de comunidades e grupos de oração, formadores e outras lideranças da Renovação Carismática enfatizam a necessidade da obediência ao papa e ao clero, salientam o respeito aos dogmas e ao Catecismo, rejeitam e induzem a rejeição a qualquer contestação à doutrina e as decisões do Vaticano. Constituiria ela um anacronismo? A meu ver, estas perguntas podem ter respostas negativas se for buscada uma análise mais refinada do campo religioso contemporâneo.

É verdade que as duas transformações citadas causaram transformações neste campo. A principal delas, a meu ver, é citada por Berger: a transformação das instituições religiosas em “agências de mercado”, que reconhecem estar inseridas em universo de concorrência e se utilizam de técnicas como o *marketing* para garantirem suas sobrevivências. Voltarei a falar sobre este assunto adiante.

Porém, apesar de processos como a secularização terem sido profundamente influentes na cultura ocidental dos últimos séculos, a sociedade contemporânea não tem mostrado indícios de desaparecimento do religioso. O próprio Peter Berger (2001⁵), por exemplo, reconhece “equivocos” na teoria da secularização a ponto de argumentar ser “falsa” a idéia de que vivemos em um mundo secularizado.

Além disso, Berger coloca:

algumas instituições religiosas “perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (BERGER, 2001, p.10)

Por conta disso, não é estranho para ele, que a cena religiosa internacional atual mostra um crescimento de movimentos “conservadores, ortodoxos e tradicionalistas” – traços relativamente pertinentes à Renovação Carismática Católica aqui estudada.

Avaliação semelhante é feita por Clifford Geertz, quando este fala do surgimento de atores religiosos no cenário político contemporâneo, processo tão presente no Ocidente quanto no Oriente: “em quase todos os lugares (...) vemos concepções de cunho religioso sobre o que é tudo, sempre e em toda parte, sendo impelidas para o centro da atenção cultural” (GEERTZ, 2001, p.153).

Já entre autores brasileiros, vemos, por exemplo, Maria das Dores Machado (1996), para quem o fenômeno do surgimento desses novos atores indica a vitalidade de grupos religiosos em formações modernas e “desafiam a teoria de que a modernização das sociedades está relacionada à retirada gradual da religião do espaço público” (MACHADO, op. cit., p. 11). Para ela, isso implica em um deslocamento do modelo que apontava um declínio da

⁵ É importante salientar que este artigo foi publicado originalmente em 1999, portanto 30 anos depois da primeira edição, em inglês, de *O Dossel Sagrado*, em que Peter Berger traça os comentários sobre a secularização presentes neste trabalho. Deste modo, embora a edição de *O Dossel Sagrado* usada nesta pesquisa date de 2004, a obra foi publicada pela primeira vez 35 anos antes e teve sua primeira versão brasileira em 1985.

presença do religioso nas sociedades para um modelo que aborde a mudança nas religiões.

A religião, portanto, continua presente nas sociedades, embora de maneira diferente de como se constituía nas instituições históricas. Surge mais móvel, mais fluida, com possibilidades mais abertas de recomposições e ressignificações por parte de fiéis, ou do que Hervieu-Léger (op.cit.) chama de “crer sem pertencer”: partilhar valores de determinada religiosidade, sem necessariamente se identificar como fiel da mesma. A crença dos indivíduos, então, já não está mais tão vinculada às pertencas às instituições religiosas.

É a esta autora que recorro, aliás, para ter uma referência que explicita melhor, a meu ver, fenômenos ligados ao religioso atual. A idéia de “desregulação” da religião, defendida por ela, explicita que uma das principais características do religioso contemporâneo está no fato de que as crenças, ao mesmo tempo em que se disseminam, se enquadram cada vez menos aos modelos estabelecidos, às práticas controladas pelas instituições. Assim, ela diz: “não é a indiferença crente que caracteriza as nossas sociedades, é o fato de que esta crença escapa largamente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (id., p.46).

Mas é um elemento, curiosamente presente no cerne das próprias transformações da modernidade, que parece sugerir um lugar de grande importância para a RCC em um campo religioso contemporâneo. É o fato da modernidade produzir um paradoxo: ao mesmo tempo em que as instituições religiosas perdem seu poder de imposição e regulação das práticas na modernidade, esta mesma modernidade é geradora de utopias.

E isto acontece porque a modernidade suscita sua própria crise, criando o que Hervieu-Léger chama de “universo de incertezas”: “esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança e vivido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos” (ibidem, p.45).

Para a autora, em períodos de crise, os sistemas religiosos tradicionais “re encontram, sob formas novas, um grande poder de atração sobre os

indivíduos e sobre a sociedade” (ibidem, p.45). E entre estas novas modalidades estariam a convivência em comunidades, com a partilha de sistemas crenças semelhantes. Comunidades como as da Renovação Carismática Católica.

Percebe-se, aí, a comunidade como um espaço onde se partilham valores e visões de mundo em comum, “protegido” contra as incertezas da vida em sociedade. Como pontua Bauman, “o que os indivíduos vêem na comunidade é uma garantia de certeza, segurança e proteção” (BAUMAN, 2003, p.68) e tais fatores surgem no discurso de diversos integrantes das comunidades carismáticas por mim pesquisados. Vários deles demonstram encontrar na vivência comunitária carismática e na sua prática religiosa explicações para um “sentido da vida”, sentido este que – descobriram após a conversão – não poderia ser encontrado no *mundo*.

Na opinião de César⁶, uma das lideranças do Projeto Juventude para Jesus da comunidade Shalom, um dos fatores que mais atrai o público jovem para a RCC é “a busca da felicidade, de aplacar um vazio que sentem no coração e nem sabem o porquê”. E, assim, a comunidade passa a ser este espaço onde se encontra o sentido.

Marcela, estudante de Nutrição da Uece e integrantes do grupo de oração *Beit Adonay*, do Shalom, conta que um fator primordial para sua *caminhada* na comunidade foi ver a “felicidade” entre seus companheiros. “Isso foi o que me estimulou, ver na comunidade uma Igreja que tinha a oferecer algo diferente”, diz ela.

“Dentro da comunidade, você encontra pessoas que supõe serem honestas, você se vê resguardado. É bem diferente de estar em um grupo que não tem um direcionamento religioso”, afirma Flávio, estudante de Psicologia da UFC e integrante do GOU *Ágape*.

Há, então, um papel fundamental da comunidade religiosa para seus integrantes – em especial para “convertidos”, figuras essenciais na

⁶ Os nomes dos entrevistados aqui mencionados serão fictícios, para preservar o anonimato dos mesmos.

compreensão de práticas religiosas dos jovens carismáticos, como reforçarei no segundo capítulo. É nela onde a compreensão de uma “realidade” é simbolicamente construída e onde deve ser mantida. Uma espécie de “laboratório de produção de sentido”.

As comunidades surgem no Catolicismo brasileiro como os principais laboratórios comunitários de produção de sentido das duas principais correntes surgidas nesta Igreja após o Concílio Vaticano II: a Renovação Carismática Católica e o Cristianismo de Libertação. No caso deste último, através das comunidades eclesiais de base (CEBs). Na RCC, com as comunidades de vida e de aliança que congregam grupos de oração.

O crescimento destas duas tendências e do número de comunidades integrantes delas constituiria uma contradição com uma modernidade religiosa que coloca questões de fé cada vez mais em âmbito privado? Para Hervieu-Léger não. A privatização das crenças, para ela, não elimina a “necessidade de exprimir essa crença num grupo no seio do qual o indivíduo encontre a confirmação das suas crenças pessoais” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.57).

É Hervieu-Léger (1990), ainda, quem destaca, na especificidade do catolicismo carismático, a presença e multiplicação de grandes comunidades que vêm dar uma resposta à demanda de um laicato desejoso por engajamento em atividades religiosas.

Trata-se de um fenômeno também ligado à modernidade religiosa, portanto, a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus integrantes. No contexto do Catolicismo brasileiro, então, não seria exagero afirmar que ele hoje é um *Catolicismo de comunidades*, dada a significativa atuação destes grupos no interior de movimentos, pastorais e até oferecendo uma formação paralela a sacerdotes⁷.

⁷ É o que acontece, por exemplo, na comunidade Shalom. Além da formação regular ministrada pela Igreja Católica local, os seminaristas da comunidade também passam por uma formação interna, que objetiva fazer com que sejam religiosos engajados com a idéia do *carisma* Shalom.

1.1 *Catolicismo de comunidades*

As comunidades carismáticas e as CEBs possuem alguns pontos em comum, além do simples fato de serem contemporâneas – ambas se desenvolveram no Brasil a partir da segunda metade dos anos 1960. Entre eles, o fato de serem formadas em sua maioria por leigos, que atuam de forma relativamente autônoma do clero. É o que observam diversos autores, ao verificarem que em ambas as modalidades cabe aos leigos um papel de destaque.

A respeito das CEBs, autores como Teixeira (1988), classificam-nas como um “novo e fecundo espaço” para o alargamento das potencialidades dos fiéis leigos. É lá onde eles seriam incentivados a participar, através de atividades como catequese, liturgia e missões evangelizadoras. Segundo ele, “nestas comunidades, os leigos experimentam, de fato, esta consciência de serem membros do povo de Deus” (TEIXEIRA, op. cit., 132)

Já Pierucci & Prandi (1996), destacam um aspecto que contribuiu para esta dimensão missionária leiga: o fato das comunidades eclesiais de base muitas vezes ocuparem regiões onde é rara a presença de sacerdotes, cabendo aos leigos tarefas como as *celebrações da palavra*⁸. São nelas, portanto, “onde leigos assumem liderança na ausência de padres e distância dos centros de poder público e eclesiástico” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 69).

São eles dois que também ressaltam a dimensão de destaque dos leigos nas comunidades da RCC, embora lembrem que, no Brasil, esta corrente do Catolicismo se desenvolveu, inicialmente, em um contexto sócio-econômico distinto das regiões periféricas onde costumeiramente se situam as CEBs: a classe média e urbana.

Foi dessa maneira que ocorreu em Fortaleza, onde as primeiras comunidades carismáticas se desenvolveram em bairros com forte presença

⁸ Rito católico voltado para leitura e interpretação do Evangelho. Prescinde da presença de sacerdotes por não haver a transubstanciação e entrega da comunhão.

das camadas médias da população. Nestas comunidades, leigos assumem diversas funções, como a pregação, formação doutrinária, aconselhamento, cura, *pastoreio*⁹, entre muitas outras.

As CEBs e as comunidades carismáticas partilham, ainda, algumas referências bíblicas comuns para sua organização comunitária, caso, principalmente, dos Atos dos Apóstolos e das epístolas escritas pelo apóstolo Paulo, presentes no Novo Testamento. Assim, enquanto as CEBs definem sua identidade como sendo instâncias capazes de “recuperar criativamente a experiência eclesial das primeiras comunidades cristãs, e que está atestada nos capítulos 2 e 4 dos Atos do Apóstolos” (TEIXEIRA, op. cit., p.116), os carismáticos, por conta da sua própria prática religiosa, se consideram representantes de um novo Pentecostes¹⁰, que veio renovar a Igreja Católica a partir da segunda metade do século XX.

Por fim, ambas buscam se afirmar como herdeiras da renovação da Igreja trazida com o Concílio Vaticano II. Para Pierucci e Prandi, esta “busca de raízes” no Vaticano II representa, para cada movimento, “fonte de prestígio e legitimidade” (PIERUCCI & PRANDI, op. cit, p.61).

Apesar disso, os dois modelos possuem diferenças profundas em termos de práticas, visões de mundo e atuação evangelizadora. Distinções que levam autores como Pierucci & Prandi a classificá-los como:

dois irmãos antagônicos que não poderiam conviver no mesmo espaço (...) cada um reivindicando a paternidade do concílio Vaticano II para si, ambos buscando a legitimidade de serem filhos da grande reforma na Igreja do século XX (idem, p. 61)

Não pretendo detalhar essas diferenças aqui, uma vez que este não é o objetivo proposto. Porém, não me furtarei a apontar duas delas que considero

⁹ O termo, em comunidades da RCC, faz referência ao trabalho de líderes de comunidades e grupos de oração.

¹⁰ O Pentecostes é descrito nos Atos dos Apóstolos como o momento em que o Espírito Santo é enviado à Virgem Maria e aos discípulos de Jesus, após a morte e ressurreição deste. Para muitos cristãos, é um marco inicial da Igreja, por ser, a partir deste instante, que os apóstolos iniciam sua pregação por diferentes regiões da Europa e Ásia.

primordiais para este estudo: a acepção sobre o conceito de carisma e a referência para organização da comunidade.

O conceito de carisma na Bíblia se refere a dons concedidos pelo Espírito Santo aos homens e que devem ser utilizados para o cumprimento de diferentes funções ou “missões” em favor da expansão do Reino de Deus. No Cristianismo de Libertação, percebo que a interpretação deste conceito faz referência aos serviços que cada integrante de uma comunidade desempenha. Assim coloca Leonardo Boff: “cada cristão é convidado a ver suas funções, suas profissões, suas habilidades (...) como dons recebidos dos quais não é dono, mas que devem ser exercidos na construção da comunidade” (BOFF, 2005, p.321).

Já no discurso de integrantes da RCC, este mesmo conceito parece ganhar uma polissemia bem maior. A primeira definição possível é razoavelmente semelhante à da TL, onde o carisma é uma graça que só tem efeito se utilizada em função da comunidade, como lembra Hervieu-Léger:

“D’ailleurs, le charisme n’est plus défini comme un don exceptionnel accordé par l’Esprit saint au terme de cette expérience, il désigne aujourd’hui (...) une qualité spécifique de chacun et mise au service de l’assemblée” (CHAMPION & HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 153)

O carisma pode, porém, aparecer como dom do Espírito Santo – mas com mais ênfase aos chamados dons espirituais, descritos por Paulo na primeira epístola aos Coríntios¹¹ - ou em uma acepção ainda mais original, o *carisma*¹² da comunidade. Assim, diversas comunidades se definem como tendo *carismas* específicos: o da comunidade Shalom é o de evangelizar os jovens; da comunidade Recado, evangelizar através das artes; da Face de Cristo, zelar pela família cristã. Fala-se, entre católicos carismáticos, de *carisma de fundação* para estes agrupamentos.

¹¹ Segundo este livro bíblico, os dons espirituais são os de sabedoria, ciência, fé, cura, milagres, profecia, discernimento, glossolalia (oração em línguas) e interpretação das línguas.

¹² Esta acepção, por ser característica da RCC, será sempre colocada em itálico, para diferenciá-la das demais.

Desse modo, o carisma é tomado como uma missão ou vocação específica não do indivíduo, mas da comunidade inteira, ou mesmo como a “essência” da comunidade, como me definiu um membro da equipe vocacional do Shalom. A atuação da comunidade não fica restrita apenas ao que o *carisma* indica, mas, sem dúvida, é ele uma peça fundamental para identificar uma identidade cultural entre integrantes.

Tão importante que cabe a ele uma outra diferenciação fundamental entre as comunidades eclesiais de base e as carismáticas. As primeiras geralmente têm o local como referência para sua constituição e organização. “Todas elas supõem a convivência e, conseqüentemente, um espaço físico onde ela acontece”, destaca Lígia Nóbrega (1988), lembrando ainda que “não basta ter o mesmo espaço (...) ao geográfico se somam o econômico e o sociocultural” (NÓBREGA, 1988, p. 20).

São elas formadas por grupos de famílias, residentes em bairros ou zonas rurais, muitas vezes próximas umas das outras, de baixa renda, que têm no local um fator importante para a própria constituição de identidade. Um fator em que isso fica claro é a capacidade de mobilização que elas possuem para a discussão e busca de soluções em relação aos problemas sociais locais.

Isto nem sempre acontece nas comunidades carismáticas. “Diferentemente das comunidades de base (...) não estão vinculadas a nenhuma área geográfica nem à situação de pobreza”, reforça Cecília Mariz (2004, p.2). Tal fenômeno ocorre especialmente entre aquelas que se identificam como *comunidades de fraternidade* ou *novas comunidades*, assim definidas por serem “comunidades que nasceram de um carisma, ou seja, que demonstram ter carismas originais” (TIMBÓ, 2004, p. 21).

As *novas comunidades* são uma figura recente no Catolicismo mundial. Tanto que nem chegam, ainda, a estarem plenamente definidas como tal no Direito Canônico. Apesar disso, possuem um considerável nível de organização, chegando a constituir, desde 1990, uma organização internacional, a *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and*

Fellowships, com sede em Bari, na Itália, esta com *status* de associação privada de fiéis.

Ganharam, ainda, respaldo do Vaticano, especialmente no pontificado de João Paulo II, em que este participou de importantes eventos públicos, como uma vigília de oração para milhares de integrantes destes movimentos na praça de São Pedro, em 1998. Neste evento, o papa falou que os novos movimentos e comunidades “são a resposta, suscitada pelo Espírito Santo, a este dramático desafio do fim do milênio”¹³.

No Brasil, a grande maioria delas surgiu a partir de grupos de oração da RCC, conforme diz o documento da CNBB *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades* (2006) – específico sobre questões referentes à atuação destes grupos da Igreja Católica. Ressalta o documento:

“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 libertação, o uso da Bíblia” (CNBB, 2006, p.22).

O documento lembra ainda outras características como a veneração aos santos, à figura de Maria e ao esforço de construções identitárias, com usos de símbolos como cruz, figura de Cristo e logomarcas das comunidades. Todos signos partilhados por outras correntes do Catolicismo, mas que na RCC ganham novos significados e manipulações, vide freqüente o uso do *Tau* e de escapulários e medalhas, tão comum a integrantes da Renovação.

A principal característica que o documento reforça, porém, e que é importante para a discussão aqui levantada é o caráter de autonomia das *novas comunidades* em relação à estrutura diocesana e paroquial:

“As novas comunidades têm, em geral, fundadores e dirigentes leigos e leigas, independentes do pároco, bem como, no caso de comunidades de origem carismática, independentes dos próprios dirigentes diocesanos da Renovação Carismática Católica” (CNBB, *idem*, p.24)

¹³ O “desafio” em questão abordado neste discurso foi a secularização.

Que fatores levariam a estes agrupamentos desenvolverem uma atuação tão independente a ponto de não estarem vinculados a paróquias e nem mesmo à estrutura da própria RCC nas dioceses? A meu ver, a compreensão passa pela observação das próprias características dos grupos. As *novas comunidades* são organizadas principalmente por vontade ou mensagens proféticas confiadas a seus fundadores e que passam a ter em seu *carisma*¹⁴ o fator fundamental para construção de sua identidade, acima de qualquer outro, seja ele geográfico, de perfil sócio-econômico ou de outra natureza.

Assim, as fronteiras das *novas comunidades* ultrapassam os limites das paróquias - divisões tradicionais estabelecidas pelo catolicismo institucional. “As novas comunidades não se definem por território, pois geralmente se encontram desligadas da matriz paroquial ou estão distantes dela” (CNBB, *ibid.*, p.24).

Uma observação das *novas comunidades* cearenses ajuda na compreensão deste fenômeno. O Shalom, originado no ano de 1982 no bairro da Aldeota, em Fortaleza, possui apenas na capital cearense doze casas, estando presente também em outros bairros, como o bairro de Fátima, a Parquelândia e o Cristo Redentor.

Fora do Ceará, há outras sedes do Shalom em outros 17 estados brasileiros e em mais seis países (Canadá, Uruguai, Itália, França, Suíça e Israel). Já a comunidade Recado, criada no bairro de Fátima, tem hoje uma outra sede em Tatuí (SP) e planeja construir uma casa na França.

Em todas estes locais, os integrantes costumam se identificar como “da comunidade” ou “tendo o *carisma* da comunidade”. O que demonstra que é justamente este *carisma* o fator principal de constituição da mesma e o elemento que garante unidade e pertença culturais a seus integrantes onde

¹⁴ Nota-se, com clareza a diferença para as acepções de carisma enquanto dom do Espírito Santo e também da acepção utilizada por Max Weber, todas presentes neste trabalho.

quer que estejam. O termo ganha conotações de missão e vocação comunitárias e de uma essência de cada grupo.

Importante, porém, observar que as *novas comunidades* se diferenciam da maioria das outras no Ceará, estas sim organizadas com base na paróquia a qual pertencem. De acordo com a coordenação diocesana da RCC em Fortaleza, atualmente existem 81 comunidades carismáticas registradas junto à Arquidiocese da capital cearense. Ao passo que as novas comunidades somam apenas oito. São elas: Shalom, Face de Cristo, Recado, Nova Evangelização, Jesus e Maria, Corpo Místico, Corpo Místico de Cristo, Coração de Jesus e Anuncia-me.

Porém, embora em menor número, entre elas estão as citadas Shalom, Recado e Face de Cristo, exatamente aquelas com maior número de membros e com maior influência na realidade da Renovação Carismática local. No caso da Shalom, a maior delas, os números dão uma dimensão da sua importância no cenário da RCC.

Segundo o Governo-Geral da comunidade, o Shalom hoje conta com cerca de 30 mil pessoas engajadas, estando presente através de 64 centros de evangelização e formação em 59 dioceses no Brasil e exterior. Ao todo existem 443 grupos de oração e estima-se que seus eventos alcancem 490 mil pessoas anualmente.

1.2 Os conflitos: comunidades carismáticas em espaços de tensão

Interessante é observar, no caso do Ceará, que a atuação destas *novas comunidades* em áreas geográficas diversas é vista com reservas ou até mesmo com posições divergentes em outros movimentos da Igreja Católica. As críticas surgem entre integrantes de pastorais e, de forma que me chegou a surpreender, entre integrantes de outras comunidades da RCC e do próprio Ministério Universidades Renovadas.

Mauro, coordenador diocesano da Pastoral da Juventude, afirmou “não compreender” como jovens de paróquias da periferia de Fortaleza preferem se retirar dos serviços das pastorais em seus bairros e se deslocar para áreas distantes a fim de se integrarem a comunidades carismáticas. “Eles abandonam as atividades de evangelização em seus bairros, muitas vezes necessitados de pessoas para estas tarefas e preferem ir a um bairro de Fátima, a uma Aldeota, onde lá já existe muita gente para servir”, queixa-se ele¹⁵.

Integrantes da Pastoral da Juventude, porém, reconhecem o desenvolvimento da RCC e afirmam que ela possui vantagens em uma concorrência simbólica no Catolicismo brasileiro, como a realização de eventos de massa. “É um ponto em que talvez temos o que aprender com eles, embora esta evangelização para massas não corresponda exatamente ao nosso objetivo”, afirma Saulo, coordenador da Regional Nordeste da Pastoral.

A própria prática religiosa da RCC, que parece mostrar uma melhor capacidade de responder a demandas individuais e imediatistas, através das curas e milagres, surge como fator de sucesso para o crescimento do movimento no seio do Catolicismo brasileiro. Na comparação com as CEBs, por exemplo, os grupos carismáticos “correspondem a uma demanda espiritual presente na sociedade, à qual nem a pastoral nas paróquias, nem os movimentos apostólicos são capazes de responder” (STEIL, 2004, p.9).

Para Guerra (2003), as práticas da RCC levariam vantagem sobre demais correntes católicas em um mercado de bens simbólicos religiosos - tema sobre o qual voltarei a falar. A existência de uma liturgia alegre e festiva e a oferta de um catolicismo “otimista”, “energético”, de “auto-ajuda”, capaz de oferecer respostas para problemas estruturais (desemprego, pobreza) como para outros mais “sofisticados” como *stress* e depressão conforme aponta o autor, são elementos que fariam da Renovação uma “resposta às necessidades dos indivíduos que vivem em um mundo cada vez mais desencantado e pragmático” (GUERRA, op. cit., p.17).

¹⁵ Importante observar que os bairros citados são formados, em sua maioria, por moradores de classe média ou alta, classes sociais onde, originalmente, a RCC se fez mais presente no Ceará.

Foi, provavelmente, a resposta a uma demanda desta natureza que pude presenciar em uma reunião do grupo de oração universitário *Balsamum*, do curso de Medicina da UFC. Lá, observei o *testemunho* de uma estudante que havia chorado durante o momento de oração – uma das poucas manifestações de emoção mais explícita nos GOUs, como voltarei a enfatizar adiante. Ela relatou que participava do EJC da Igreja da Glória¹⁶, mas que lá sentia falta da “vivência comunitária” e, principalmente, da “espiritualidade”.

A oração no GOU teria sido um momento de reencontro com esta espiritualidade, com a qual ele afirmou ter contato ao ter participado de um Seminário de Vida no Espírito Santo, mas com a qual nunca mais havia tomado contato. “A espiritualidade faz falta em um grupo religioso, porque se ela não existe o grupo fica restrito à discussão de temas sociais”, afirmou ela.

O interesse pela busca de um contato próximo e imediato com a divindade tem, aos poucos, se sobreposto ao ideal de transformação social utópico e distante do Cristianismo de Libertação. Como dizem Pierucci e Prandi (op. cit.), é a “transcendência imediata” dos carismáticos que se faz presente em oposição à “transcendência grande e distante” das CEBs – e, por que não dizer, também das pastorais ligadas direta ou indiretamente ao Cristianismo de Libertação.

Se por conta das diversas distinções entre práticas, visões de mundo e tendências ideológicas, uma crítica vinda de integrantes de uma Pastoral da Juventude talvez parecesse até esperada, a crítica dos integrantes do MUR, também carismáticos, vai, surpreendentemente, até mais além. Sérgio, estudante de Física da UFC e integrante do GOU *Guerreiros* afirma ser contrário à estrutura da RCC cearense que, segundo ele, privilegia as *novas comunidades* em detrimento de ministérios e atividades ligados à própria coordenação diocesana da Renovação Carismática.

“Esta atuação das comunidades não contribui nem para o crescimento da Igreja, nem para o da Renovação no Ceará. Faz apenas com que elas cresçam

¹⁶ Encontro de Jovens com Cristo

de maneira isolada, concentrando todas as atividades de seus membros apenas para benefício delas”, afirma ele.

Em uma outra oportunidade, ele mesmo voltou a falar sobre o assunto, reclamando da pouca interação entre as comunidades no Ceará e as secretarias diocesanas da RCC – abrindo exceção à secretaria Davi, responsável por projetos de evangelização através das artes. Para Sérgio, o que muitas vezes se vê nas comunidades é uma espécie de:

fanatismo, um exagero. Fazem uma valorização extrema da vida consagrada, como se cada um não pudesse ter sua vida cristã no cotidiano. O desafio lançado é viver a santidade no cotidiano, é muito fácil vivê-la em um retiro espiritual e acabar por ali.

Outra liderança do MUR no Ceará, também considera que determinadas ações de evangelização de comunidades como a Shalom acabam por ser excludentes. Ao saber que este pesquisador também freqüentava um grupo de oração composto por universitários naquela comunidade católica, ele comentou: “mas aquilo não tem nem graça, só serve para evangelizar os universitários da própria comunidade”. Em outra oportunidade, ele chegou a comentar casos de pessoas que migravam de comunidades carismáticas de menor porte para algumas *novas comunidades*: “muitas vezes, só querem se exibir”.

Tais considerações me fazem supor um lugar simbólico privilegiado para as *novas comunidades* no Catolicismo do Ceará. Em paralelo, parecem indicar uma tentativa de ascensão simbólica na migração de fiéis de pastorais e grupos de oração católicos da periferia de Fortaleza para as grandes comunidades: estar nelas seria pertencer a uma instância de *status* mais elevado na realidade da participação católica leiga no Ceará.

“Acredito que quando as pessoas atingem um crescimento espiritual não há mais lugar para elas nas paróquias, é hora delas partirem para os *ministérios* de uma comunidade”, confidenciou-me um integrante da comunidade Shalom, antigo monitor de Crisma em paróquias de Fortaleza.

Ao falar da noção de interesse para as condutas humanas, Pierre Bourdieu (1997) questiona a possibilidade dos agentes sociais exercerem atos gratuitos. Cada campo social possui sua economia simbólica própria, com suas regras, suas definições particulares daquilo que é símbolo de *status* e, portanto, cada campo produz as suas próprias formas de interesse, fator motivador das condutas humanas.

É com base nestas considerações de Bourdieu que vejo indícios, no fenômeno de migração de pequenas comunidades para as grandes, de busca por posições mais elevadas dentro de uma economia simbólica pertinente à realidade da RCC. Por trás de narrativas supostamente pontuadas pela “vontade de Deus” como justificativa para migração – atos supostamente gratuitos, portanto – vejo sinais de busca por uma melhor situação, por um “lucro” simbólico e um *status* mais elevado.

Uma posição privilegiada das comunidades carismáticas é facilitada pela boa interlocução que elas têm manifestado com integrantes da hierarquia clerical no Estado, seja na Arquidiocese de Fortaleza, seja em dioceses do Interior, como a de Quixadá, onde o antigo bispo local, Adélio Tomasin, foi apontado por uma integrante do GOU da UVA na vizinha Quixeramobim como um religioso muito amigável a todas as iniciativas da RCC local.

Este relacionamento amigável, porém, não impede que determinadas práticas religiosas comuns no cotidiano das comunidades carismáticas sejam vistas com reserva pela cúpula da Igreja Católica. Em 1994, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) publicou um documento intitulado “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, fruto da 34^a Reunião Ordinária do Conselho Permanente da instituição.

Chama a atenção como diversas das orientações presentes no documento são ignoradas na prática dos grupos de oração e comunidades. Uma delas é a seguinte recomendação: “como é difícil discernir, na prática, entre inspiração do Espírito Santo e os apelos do animador do grupo reunido, não se incentive a chamada oração em línguas e nunca se fale em línguas sem que haja intérprete” (CNBB, 1994, p. 8).

Em oito anos de pesquisas sobre a RCC, não foi difícil observar o quanto a chamada prática da glossolalia é amplamente difundida entre os grupos de oração nas comunidades. Em encontros é comum que todos os integrantes que possuam este dom o manifestem pelo menos uma vez por reunião. Além disso, em apenas uma oportunidade eu pude presenciar um integrante de grupo de oração que possuía o *dom de interpretação de línguas* a traduzir o que era pronunciado.

Outros pontos costumeiramente não observados são a recomendação de que não se use “termos já consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC assumam significado diferente: pastor, pastoreio, ministério” (idem, p.4). A própria coordenação nacional da RCC adota a expressão *ministério* para designar os núcleos responsáveis pelas diferentes atividades de evangelização. Detalhe importante: até meados dos anos 1990, a expressão utilizada era *secretarias*.

Ainda de acordo com o documento, observa-se:

em Assembléias, grupos de oração, retiros e outras reuniões, evite-se a prática do assim chamado “repouso no Espírito”. Esta prática exige maior aprofundamento, estudo e discernimento (ibid., p.8)

Na prática, entretanto, o “repouso”¹⁷ costuma acontecer, até com certa frequência, em grandes congressos carismáticos.

Como explicar que um movimento que prega obediência à hierarquia da Igreja e a observação rígida dos preceitos contidos na Bíblia, no Catecismo e nos documentos do Vaticano tenha práticas rituais que sugiram um distanciamento daquilo que é recomendado por uma entidade como a CNBB? Um ponto de partida para analisar tal fenômeno é retomar a já citada “autonomia”, especialmente das *novas comunidades* e suas lideranças, em relação ao clero e até mesmo a dirigentes diocesanos da RCC.

¹⁷ Espécie de técnica corporal assemelhada a um desmaio, pela qual o fiel passa, geralmente, após receber imposição de mãos e oração por parte de outra pessoa. Equivale a um momento de êxtase místico, pois, para os carismáticos, o repouso é um momento de profundo contato com a graça divina, através do Espírito Santo.

Para o bispo auxiliar de Fortaleza (na época desta pesquisa), dom Sérgio da Rocha, a situação das *novas comunidades* trata-se de um caso especial. Ele explica que um controle a práticas não recomendadas pela Igreja no seio de grupos católicos carismáticos deveria caber ao coordenador estadual e ao coordenador diocesano da RCC cearense. Mas no caso deste tipo de agrupamento, muitas vezes só há responsabilidade a ser “prestada” perante o bispo local.

Diz dom Sérgio: “As novas comunidades, com o tempo, tendem a se tornar autônomas em relação à RCC. Têm coordenação própria, não estão mais sob coordenação da Renovação e, embora mantenham espiritualidade carismática, seguem regras próprias” Para ele, a atuação delas chega a se assemelhar à de consagrações religiosas, por conta do trabalho de evangelização de crianças e jovens, catequese de primeira eucaristia e crisma, missas regulares e formação de padres¹⁸.

Até mesmo a contribuição em dinheiro dos integrantes é repassada para a *obra* da comunidade, sem qualquer intermediação de paróquia onde ela esteja localizada. Em uma reunião do grupo de oração *Qadosh*, da comunidade Shalom, acompanhei a exibição de vídeo do fundador da comunidade, Moysés Azevedo, a respeito da prática da comunhão de bens – expressão lá usada para designar a contribuição mensal que membros da comunidade oferecem.

Instigado por uma das integrantes a falar sobre a “polêmica” que, segundo ela, alguns padres levantam contra a contribuição ao Shalom, ao invés de se pagar o dízimo paroquial, o *pastor* do *Qadosh* justificou o repasse ao Shalom, afirmando que ele era correto. Afinal, seria ali na comunidade onde os componentes dos grupos têm sua formação religiosa, assistem suas missas, exercem atividades de evangelização.

Segundo dom Sérgio, há a preocupação de que a prática religiosa dos grupos e comunidades acabe gerando distorções. “Eu vejo, por exemplo, uma sobrevalorização de dons tidos como ‘extraordinários’ como o de línguas, de cura, de milagres. O dom maior, porém, é o da caridade. Quem enfatiza demais

¹⁸ No Ceará, duas comunidades carismáticas ministram formação a sacerdotes: Shalom e Nova Jerusalém.

uma oração em línguas pode correr o risco de não falar a língua da caridade, a mais importante”, pondera ele.

Importante, então, observar a preocupação da Igreja Católica com possíveis excessos e distorções. Não são raros os documentos eclesiais sobre a RCC que determinam que os grupos de oração e mesmo os carismas sejam submetidos à avaliação da hierarquia clerical. A preocupação se estende também à possibilidade de auto-exclusão dos grupos e comunidades dentro do universo católico e à inserção de ritos identificados à RCC no seio da liturgia.

A respeito do exercício dos carismas vemos, por exemplo, no documento do Encontro Episcopal Latino-americano de La Ceja, em 1987: “o juízo sobre sua autenticidade [dos carismas] e seu ordenado exercício compete aos que governam a Igreja” (p.10). Por sua vez, João Paulo II, durante vigília de oração em encontro de movimentos eclesiais e novas comunidades em 1998, recomendava: “como conservar e garantir a autenticidade do carisma? É fundamental que cada movimento se submeta ao discernimento da autoridade eclesiástica competente” (TIMBÓ, op.cit., p.33).

Foi também durante o pontificado de João Paulo II que a exortação apostólica *Vita Consecrata* – uma das mais citadas por autores ligados à Renovação Carismática para fundamentar teologicamente a importância das comunidades carismáticas – apontava a necessidade do reconhecimento clerical para “avaliar” os carismas:

Nas dioceses, o Bispo examine o testemunho de vida e a ortodoxia dos fundadores e fundadoras destas comunidades, a sua espiritualidade, a sensibilidade eclesial manifestada no desempenho da sua missão, os métodos de formação e os modos de incorporação na comunidade (...) para poder reconhecer a autenticidade do carisma (idem, p. 47)

Já o risco do isolamento dos grupos em relação à Igreja é abordado no subsídio da CNBB voltada para as novas comunidades, já citado aqui. Lá argumenta-se que:

A autenticidade dos carismas pode ser discernida e provada na medida em que estes constroem a comunhão (...). Essa perspectiva evita o risco de um movimento permanecer voltado para dentro de si mesmo, preocupado em aumentar seus quadros, em desatenção e alienação às urgências que são de toda a Igreja (CNBB, 2006, p.32)

O documento de La Ceja recomenda, ainda, que os grupos de Renovação evitem “toda atitude elitista e fechada”, assim como tenham atenção para não manter uma preocupação exclusiva com o espiritual (p.34).

Dom Sérgio da Rocha confirma que há preocupação da Igreja para que tal tipo de comportamento seja evitado. Ele ressalta, porém, que quando o isolamento de grupos carismáticos em relação a atividades e movimentos das pastorais e paróquias acontece, os motivos são dos mais diversos: ocorrem até mesmo por conta de sacerdotes que não têm “abertura” às expressões do Catolicismo carismático. Diz ele:

Há alguns grupos bastante engajados nas paróquias, que assumem serviços paroquiais dos mais diversos e há grupos que vivem entre si: são grupos muito bons, às vezes, com muita oração - mas que vivem entre si. Este fechamento é um risco, principalmente em relação às paróquias. Às vezes isso acontece porque a liderança da comunidade não é muito aberta e às vezes o motivo é que há um ou outro padre que também não tem abertura suficiente para o diálogo. Alguns padres vivem em espécie de conflitos com estes grupos.

De acordo com o ex-bispo auxiliar de Fortaleza, a realidade das comunidades traz um desafio à Igreja no Brasil: o de buscar “unidade” dentro da “diversidade” de movimentos de práticas, ritos e visões de mundo tão distintas. Ele lembra que a organização peculiar da RCC nem sempre colabora para que ela se insira nos movimentos e pastorais paroquiais e diocesanos. Ele toma a evangelização voltada para o público jovem para exemplificar:

Veja que interessante: eles [a RCC] têm projetos voltados para a juventude dentro do movimento. Com isso, geralmente não participam dos projetos voltados para a juventude nas paróquias, nas dioceses. Já existe uma coordenação para trabalhar com a juventude na paróquia, mas eles têm outra para trabalhar com juventude também. Agora, eu me questionaria também por um outro lado: não sei também se esses grupos diocesanos abrem espaços, se estão muito dispostos a acolher quem pensa diferente.

No Brasil, a hierarquia católica chegou a estabelecer um bispo para auxiliar – e supervisionar – os trabalhos da RCC brasileira. Atualmente, este posto é ocupado por dom Alberto Taveira, bispo da cidade de Palmas (TO).

Existe aí, portanto, um traço curioso no pentecostalismo católico: ele sobrevive em meio a uma tensão entre o livre exercício dos carismas e os esforços de “enquadramento” à Igreja, uma realidade na qual torna-se difícil identificar qual dos lados prevalece. Algo distinto do que acontece no pentecostalismo protestante brasileiro, onde tradicionalmente há um deslocamento de poder para a mão dos leigos tal que dificulta exercícios de regulação por parte de instituições.

1.3 Evangelização em espaço público

Além do Catolicismo de comunidades e dos conflitos e tensões citados no item anterior, outro fator é importante para uma reflexão sobre a RCC no campo religioso brasileiro atual: as possibilidades de ocupação do espaço público. Um outro processo que acontece em oposição à privatização da crença é o da procura por tornar públicas as práticas religiosas, processo no qual as diversas formas de pentecostalismo, tanto o protestante quanto o católico, têm se destacado mais no caso brasileiro.

Assim, vemos representantes destas correntes cristãs promovendo eventos de evangelização para milhares de pessoas em praças esportivas e manifestações de massa como caminhadas e procissões. Também são ocupados espaços nos meios de comunicação de massa, seja através de programas de conteúdo religioso, da compra de emissoras de rádio e televisão ou mesmo por meio de religiosos que se tornam olímpicos – um dos mais conhecidos é o padre Marcelo Rossi, cujas práticas que costuma divulgar nos meios de comunicação são muito próximas da RCC.

O que se vê, portanto, é uma prática religiosa muito identificada com a sociedade do espetáculo, voltada para colocar o religioso na arena pública mediada pelos meios de comunicação de massa. Uma sociedade onde a própria existência parece estar relacionada à visibilidade, onde “o que aparece é bom, o que é bom aparece” (DEBORD, 1997, p.16).

A tendência é percebida por autores Danielle Hervieu-Léger, que vê o esforço das instituições para apresentar ao público de mensagens religiosas sob a forma de bens simbólicos para consumo. Diz ela: “diante das diversas ofertas simbólicas, as instituições religiosas se esforçam por afinar métodos mais eficazes de comunicação da mensagem” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.68)

Que causas impulsionam esta prática religiosa “midiática”? A meu ver, podemos encontrar pistas na análise de Peter Berger (op.cit.) sobre as transformações sofridas pelas instituições religiosas após o impacto da secularização. Segundo ele, as igrejas entram em um mercado de concorrência simbólica, onde precisam se profissionalizar, se tornarem agências de mercado para permanecerem em condições de lutar por adeptos – consumidores de um “produto” religioso.

Dessa forma, para continuar sobrevivendo em um contexto de competição mercadológica, as instituições religiosas têm que se adaptar às regras deste mesmo mercado. A própria questão da legitimidade de sua mensagem religiosa passa a sofrer influência desta competição: “as instituições percebem que sua sobrevivência já não depende da legitimidade tradicional e sim da legitimidade como resposta às demandas do momento” (RIVERA, 1998, pp.109-110)

Torna-se difícil, a meu ver, uma compreensão das estratégias de evangelização – mecanismos de conquista de fiéis – dissociada do raciocínio sobre uma perspectiva de concorrência. Como lembra Lemuel Guerra, o *ethos* do consumo é elemento fundamental para “entender como a lógica mercadológica determina a dinâmica de transformações dos modelos de religiosidade” (GUERRA, 2003, p.2).

Como demandas principais de um “consumo religioso”, parecem estar muito evidentes as angústias e incertezas suscitadas pelas crises de sentido da modernidade, aqui já comentadas. No campo religioso brasileiro, o pentecostalismo tem se destacado ao lançar mão de elementos da cultura profana e religiosa que “vão ao encontro dos desejos e necessidades individuais e sociais do momento” (MENDONÇA, 1998, p.83).

Esta habilidade também foi constatada por autores como Leonildo Campos (1997), quando este destaca o sucesso das técnicas de *marketing* que permitiram a expansão das correntes pentecostais e neopentecostais em território nacional – em particular, a Igreja Universal do Reino de Deus. Em termos de uma concorrência simbólica tais correntes foram bem sucedidas e favoreceram, na esteira do *marketing* religioso, uma “expansão numérica, financeira e política do pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT FILHO, 1998, p. 98)

Já dentro da Igreja Católica brasileira, cabe aos carismáticos estarem na linha de frente desta luta. São eles que têm ocupado com maior intensidade os espaços de uma arena pública, seja mediante o uso dos meios de comunicação de massa – com destaque para a rede de comunicação Canção Nova, seja através de grandes eventos públicos, caso, no Ceará de retiros religiosos, como o *Renascer*, ou o *Halleluya*, festival que reúne artistas da música católica de diversos estados brasileiros.

Como interpretar este sucesso dos carismáticos na concorrência simbólica do campo religioso nacional? Acredito que entre os fatores importantes para esta compreensão estão uma prática religiosa mais afinada ao “espetáculo” - com eventos de massa e ritos com ricas performance e linguagem visual – e uma espiritualidade mais afinada às demandas da sociedade contemporânea.

O sucesso “comercial” da prática religiosa carismática começou a entrar em evidência a partir do fim dos anos 1990. Tomando à frente deste processo estiveram os “padres-cantores”, como o citado Marcelo Rossi, além de Zeca, Jorjão, entre outros. Ao primeiro, coube um reconhecimento nacional, com

vendagens de discos que o colocam até hoje na lista das gravações mais vendidas da história da indústria fonográfica brasileira. Sua fase de maior repercussão na mídia foi o momento de gravação de seus dois primeiros discos, nos anos de 1998 e 1999. Porém, mesmo após este período, ele conseguiu colocar gravações suas entre os 20 CDs mais vendidos do Brasil nos anos de 2001, 2002 e 2006¹⁹. Neste último ano, o disco *Minha Bênção*, inclusive, foi o mais vendido do país.

E foi, principalmente em 1998 e 1999, que o padre Marcelo foi capa de revistas de circulação nacional, como *Veja* e *Época*; participou de programas de televisão voltados para os mais diversos públicos específicos (desde programas de auditório como o *Domingão do Faustão* e o *Domingo Legal*, até infanto-juvenis como *Planeta Xuxa* e esportivos, como o *Cartão Verde*); tornou-se um ídolo midiático, com discurso que enfatizava a “juventude” e a “alegria em ser católico”.

É esta “alegria”, aliás, que sempre se coloca presente nos ritos carismáticos e também é vista como uma das ferramentas interessantes para compor um “novo catolicismo”, onde estão presentes a felicidade, a cura, o louvor. Um catolicismo “energético” e “otimista”, como definiu Guerra (op.cit.), voltado para o atendimento a demandas religiosas espirituais e místicas, que, de acordo com o mesmo autor, ficaram em segundo plano por séculos na Igreja Católica e, no caso brasileiro, foram “reprimidas” em um período em que o modelo da Igreja popular do Cristianismo de Libertação prevaleceu.

Neste contexto de disputa em um mercado de bens religiosos, a RCC no Brasil conseguiu superar o modelo do Cristianismo de Libertação. A promessa utópica deste último, baseada na esperança de uma transformação social à luz do Evangelho foi se tornando distante das necessidades de uma sociedade ávida por “respostas” mais imediatas a questões classificadas como “males” da modernidade, conforme define Guerra (idem), entre eles, a depressão e o *stress*, questões individualistas pouco ou nada abordadas no discurso de

¹⁹ Segundo dados da página da Associação Brasileira de Produtores de Discos na Internet (www.abpd.org.br).

mobilização social da Teologia da Libertação, mas nem por isso distantes da realidade do público-alvo formado por fiéis cristãos.

Lemuel Guerra avalia, portanto, que dentro da lógica mercadológica citada, as CEBs falharam por “uma avaliação equivocada da demanda, que, por sua vez, provocou uma elaboração do produto descolada das necessidades e interesses afetivos do público-alvo” (ibid, p.9). Já o modelo da RCC, com sua espiritualidade voltada para a cura, o milagre, o contato e a presença direta e no presente com o divino, fez com que ela despontasse como aquela corrente católica que melhor pudesse responder às demandas espirituais da sociedade brasileira.

Presumo que a mesma lógica da concorrência simbólica se insere nas atividades específicas voltadas para a disputa por fiéis em espaços públicos como escolas, hospitais, prisões e universidades, caso do objeto aqui investigado. Entre os próprios pesquisados, nota-se um *viés* estratégico em evangelizar as universidades, uma vez que lá se acredita estarem os futuros líderes, governantes e “formadores de opinião”.

Daí, não me surpreende que, logo em seu quarto ano de existência, o Ministério Universidades Renovadas tenha obtido uma “chancela” oficial da coordenação nacional da RCC. Nascido em 1994, quatro anos depois ele ganha o *status* de *ministério* da Renovação Carismática nacional.

Diversos conselheiros e pregadores da RCC brasileira já enfatizaram a importância da ação do Movimento. O cantor Dunga, missionário da comunidade Canção Nova, muito popular entre a juventude carismática por conduzir um programa de TV na emissora Canção Nova voltado para este público declarou²⁰, sobre o MUR:

As pessoas que estão se formando estão exercendo a sua profissão já com conceito, com referência cristã, levando junto com o conhecimento que adquiriram os valores cristãos. Por exemplo, um médico, um advogado, um engenheiro, um psicólogo, enfim, pessoas formadas através das várias ciências, mas também formadas na essência religiosa, poderão render dentro da sociedade um benefício incalculável para a mesma e para as famílias.

²⁰ Em entrevista à página oficial do MUR na Internet.

Para Dunga, levar a Palavra de Deus aos universitários é uma atitude “extremamente necessária inspirada por Deus”. No contexto atual, considero que são exatamente as ações voltadas para a evangelização nos meios de comunicação e as voltadas para o público universitário – através do MUR – as iniciativas mais estruturadas e organizadas da Renovação Carismática brasileira para ocupação dos espaços públicos. Voltarei a falar mais especificamente sobre a atuação do Universidades Renovadas adiante.

2. Por uma identidade: jovem, católica e carismática

Nas tardes de sábado, a grande movimentação de jovens – principalmente adolescentes entre 13 e 17 anos – em frente a uma lanchonete ao número 72 da rua Maria Tomásia, no bairro da Aldeota, em Fortaleza, confere àquele lugar uma curiosa configuração. Para quem desconhece o local, talvez pareça uma mera concentração de pessoas em busca de encontro e diversão, idéia reforçada pelas conversas, rodas de violão e vestuário que, para um observador menos afeito, não se diferenciam tanto da prática da maioria das pessoas daquela faixa etária que naquele mesmo horário poderiam estar em busca de lazer em outro local.

Na verdade, a tal lanchonete é um local de “concentração” para os grupos de oração do Shalom da Paz – que é sede, também, do projeto para evangelização de jovens daquela comunidade católica, o Projeto Juventude para Jesus (PJJ). Embora o local já tenha passado por algumas modificações ao longo dos anos de existência da comunidade, a lanchonete é preservada como referência²¹ à história do próprio Shalom, história essa profundamente identificada à evangelização de jovens.

Conta-se que a inspiração para criar a comunidade veio em 1980, através de um pedido do papa João Paulo II para que Moisés Azevedo “cuidasse dos jovens do Brasil”. Dois anos depois, Moisés começa a tarefa “missionária” a ele confiada, reunindo alguns amigos que decidiram abrir a lanchonete como forma de atrair o público jovem. O objetivo era, entre uma refeição e outra, falar do Evangelho e tentar mostrar a possibilidade de uma “nova vida” para os jovens que ainda não tinham a *experiência com o Ressuscitado*.

“Era difícil convidar o jovem para uma Igreja, mas era fácil chamá-lo para comer um sanduíche”, costuma dizer Moisés, quando se remonta a esta estratégia encontrada para levar a fé católica à juventude cearense. A partir da tal lanchonete têm início os grupos de oração e, posteriormente, a própria comunidade Shalom.

²¹ A lanchonete original e o espaço que se tornou o primeiro Centro de Evangelização do Shalom, em 1982, ficavam na rua Coronel Jucá.

Mais de 20 anos depois, os jovens continuam a aparecer, agora na lanchonete do Shalom da Paz. Mas desta vez, o local serve como ponto de espera para que eles aguardem a chegada de seus catequistas de crisma ou – no caso da maioria - dos *pastores e núcleos*²² de seus respectivos grupos de oração.

Uma destas pessoas é Mariana, 21 anos, estudante de Fonoaudiologia da Universidade de Fortaleza (Unifor), que exerce a função de *núcleo* em um grupo diferenciado do PJJ: o *Qadosh*, composto por estudantes universitários da comunidade. Filha caçula, integrante da Renovação Carismática desde os 14 anos, apresenta uma conduta dentre as mais típicas de quem ingressa no Shalom.

Ela conta que em sua trajetória, chegou a ser bastante “cobrada” e até mesmo “perseguida” pela própria família e amigos. “Nenhuma das minhas irmãs *conhece a Deus*”, diz ela. Mesmo assim, *perseverou* na oração, fez o que chama de “opção diferente” da maioria dos jovens e permaneceu na comunidade, onde está desde os 15 anos e, na época da pesquisa, além do grupo de oração, tinha participação no curso vocacional, com o desejo de ingressar na comunidade de aliança.

Após seis anos de Shalom, ela coloca que sua vivência religiosa é um dos principais fatores para que hoje seja uma pessoa “sem preconceitos” e que “respeite as diferenças”, principalmente em relação a seus colegas de universidade. “A capacidade de acolher pessoas diversas nos meus grupos de oração faz com que eu não tenha medo de me relacionar com os outros”, enfatiza.

“Minhas colegas me respeitam e vêem que o jovem de Deus não é aquela coisa melancólica, triste, mas que ele é feliz e não tem medo de se deparar com desafios”, afirma Mariana. “Qualquer assunto eu discuto com elas e procuro sempre aceitar o que elas pensam. Afinal, aí é que está a evangelização”, reforça.

²² A denominação equivale a uma espécie de coordenador (o pastor) e vice-coordenador (o núcleo) de cada grupo de oração.

Caso coubesse a este pesquisador escolher alguém dentre as dezenas de pessoas a que teve acesso no Projeto Juventude para Jesus para chegar a uma representação próxima do que seria um jovem universitário católico carismático, a figura de Mariana seria uma das escolhidas.

Como ela, a maioria dos jovens ingressa na RCC entre 13 e 16 anos. Uma boa parte narra uma convivência nem sempre fácil com familiares, especialmente por conta da dedicação exigida pelas atividades religiosas na comunidade, que chega, realmente, a demandar boa parte do tempo deles. Vide o exemplo dela, que dedica a tarde e a noite do sábado quase inteiramente ao Shalom – com atividades que vão de cursos, grupo de oração, a missa no início da noite, entre outras tarefas, como as vigílias de oração, mensalmente - fora as atividades dos outros dias da semana, como formações, reuniões de oração, entre outros.

Também como ela, a maioria dos que chegam à universidade narra diferenças de visão de mundo em relação aos outros colegas que não tiveram a *experiência com Deus*, mas que, nem por isso, deixam de respeitá-los e tentar, através do *testemunho de vida* – uma conduta tida como ética, dentro de uma leitura carismática dos princípios e virtudes cristãos – evangelizá-los.

Observei também em Mariana características bastante presentes em outros jovens carismáticos pesquisados. Entre elas, a valorização da castidade e do relacionamento amoroso baseado em valores cristãos. “Não é porque não uso um decote que deixo de ser uma jovem bela, de me valorizar. O que eu quero mostrar é uma outra visão de belo”, explica ela, que, aliás, namora outro integrante da comunidade Shalom – prática também relativamente comum entre eles, como pude observar.

O perfil de Mariana, portanto, talvez se aproxime bastante do que seria um tipo ideal de jovem carismático. A adesão à lógica de um discurso formatado na comunidade que valoriza extremamente a vivência religiosa na mesma – ainda que tenha que sacrificar o tempo e, em casos, mais extremos, a abandonar empregos e cursos; a tensão entre narrativas discursivas que falam em aceitação do “outro” e a visão negativa (por vezes, de condenação

moral mesmo) das práticas deste mesmo “outro”; a busca de uma vida cristã cujos valores transcendem a vida dentro da comunidade; a repulsa ao que *pertence ao mundo*, como determinadas modalidades de lazer e sexualidade, são todos aspectos que se repetem no que parece constituir um *ethos* da maioria dos jovens integrantes da RCC.

Ciente da necessidade de evitar generalizações que comprometessem a pesquisa, busquei como referência metodológica a alternativa de Danièle Hervieu-Léger (2000), que afirma que uma identidade religiosa (individual ou coletiva) se constrói na articulação de “quatro lógicas, comunitária, emocional, ética e cultural”. Estas lógicas formariam, ainda, dois eixos, um entre um pólo comunitário e o ético e outro entre o pólo emocional e o cultural. Diz ela:

Uma das formas de estudar a formação das identidades religiosas nas sociedades modernas consiste em descrever, pormenorizadamente, essas trajetórias que conduzem um grupo ou um indivíduo, a partir de uma experiência de identificação nutrida prioritariamente por um dos pólos caracterizados anteriormente, a “circular” entre os diferentes registros de identificação correspondentes a cada um desses pólos. (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.44)

É, então, a partir da trajetória de identificação com a experiência fortemente emocional do contato com o Espírito Santo que procurarei chegar às diferentes “circulações” entre os pólos comunitário, ético e cultural das identidades religiosas dos jovens da RCC. Explicitarei esse percurso adiante.

2.1 O grupo Qadosh: ritos e práticas

Formado em maio de 2005, o grupo de oração *Qadosh* possui características peculiares dentro do Projeto Juventude para Jesus da comunidade Shalom. Ao contrário da maioria dos grupos das comunidades católicas, ele não foi composto após um Seminário de Vida no Espírito Santo²³, mas por orientação de César, coordenador do próprio Projeto. Segundo ele, a

²³ Costumeiro rito de iniciação na maioria das comunidades carismáticas. Geralmente é composto por palestras, orações de cura e, ao final, a experiência da *efusão* ou *batismo* no Espírito Santo, na qual os fiéis – muitos deles pela primeira vez – recebem os dons do Espírito Santo.

inspiração para compor um grupo formado pelos estudantes universitários da comunidade foi divina: “este grupo é uma potência, eu havia *discernido* que ele seria um sustentáculo para o projeto”, disse ele.

Percebo que, pelo próprio fato de se tratar de um grupo de jovens acima de 18 anos – no Projeto Juventude, apenas ele e o grupo *Kairós* têm essa característica – e por possuir estudantes de nível superior, o *Qadosh* é tratado, no Projeto, como um grupo diferenciado. O fato da média de idade dos integrantes do PJJ estar entre 14 e 16 anos faz com que ele ganhe características de um grupo de oração com maior “maturidade espiritual”.

Vale ressaltar que das 13 pessoas que entrevistei no Projeto Juventude apenas uma afirmou que não entrou no Shalom na faixa de idade entre 14 a 17 anos, o que traz ainda ao *Qadosh* o peso de possuir integrantes com um relativo tempo de *caminhada* na comunidade. O que apenas reforça sua posição simbólica no contexto de uma comunidade católica que faz da evangelização da juventude um de seus alvos primordiais.

O grupo, cujo nome em hebraico significa “santo”, tem como lema: “a santidade, não por presunção, mas por vocação”. E é a busca por esta santidade que domina uma boa parte das discussões em grupo. O correto exercício das atividades de estudo e trabalho, o “namoro cristão”, o crescimento espiritual na oração entre outras temáticas ligadas a uma visão de “santidade” dominam tanto as reuniões dos grupos como a troca de informações em outros espaços, como a lista de discussão por e-mail e o *site* de relacionamentos Orkut, que também me serviram como fontes.

Em termos de linguagens, o *Qadosh* não se distancia da maioria dos grupos de oração carismáticos. A reunião começa com a *acolhida*, ocasião em que através de cumprimentos e cânticos, todos os presentes são estimulados a se saudarem, trocam abraços, cumprimentos, ainda que nem se conheça a pessoa a quem você se dirige.

Esta *acolhida* me parece uma das estratégias fundamentais de evangelização no grupo de oração. Em nenhuma oportunidade vi um grupo de

oração prescindir dela. Já é neste momento, pelo que observei, que se começa a inserir um neófito, por exemplo, em um pretense universo de “felicidade” e de “acolhimento” que, na visão de muitos dos carismáticos, a realidade cotidiana não oferece. Em contraponto a uma sociedade que vêem como individualista, o grupo, tanto quanto a comunidade em si, oferece o espaço para que todos se sintam “irmãos”, “valorizados”, desde o início.

No *Qadosh*, a acolhida era, quase sempre, acompanhada de uma canção – definida certa vez por uma das integrantes do grupo como “a cara do Qadosh” - cuja letra diz:

Abre um sorriso, porque o Senhor contigo está. Tudo o que era velho, ficou para trás. Deixa Deus te alcançar e te contagiar com a verdadeira paz que o *mundo* não dá. Alegra-te e sai do teu lugar, olha quantos irmãos Deus te dá.

Com o passar do tempo, observei o quanto a letra era rica em significações que já indicavam boa parte do comportamento ritual do grupo. A idéia de sorrir no rito de acolhida como indicativo da presença divina ou comportamento esperado por Deus; a “abertura” para a ação de Deus (permitindo que a divindade “contagie” cada um) através do cântico e da dança; a idéia que o contato com o Espírito Santo no grupo de oração fornece a tão ansiada “paz”, que os carismáticos afirmam não encontrar no *mundo* (ou seja, na sociedade marcada pelo pecado); a noção, ou em alguns casos, revelação de que todos ali naquele grupo eram “irmãos”, são todos elementos presentes no discurso dos jovens carismáticos.

A atitude ritual (composta por elementos como o cântico, a dança, o desprendimento) mostrada desde o início, me parece corresponder ao que Marcel Mauss (1974) fala, quando cita a utilização de “técnicas corporais para entrar em comunicação com Deus”, sendo elas responsáveis pela busca de “estados místicos”. Voltarei a me ater a cada um daqueles elementos de forma mais específica

Em seguida, são realizados os cânticos de *louvor*. Muitos deles são acompanhados por coreografias e gestos, com os participantes sendo

estimulados a tentar acompanhá-los. As expressões são das mais variadas possíveis: dependendo da letra da música, os integrantes podem pular, gritar, simular o movimento de animais, sair do círculo central para abraçar os outros, imitar passos de danças populares como o forró nordestino ou o “brega” da região Norte, entre outros.

Importante observar aí o papel de *pastores* e *núcleos*. São eles que exortam a todos a não ficarem parados durante estes momentos, a “deixar que o Espírito Santo” se manifeste através do corpo e da dança, que “se perca a timidez para louvar ao Senhor”. Cabe a eles, portanto, evitar que determinados atores deixem de se engajar na performance do *louvor*.

Esta performance é importante por se constituir, na visão dos fiéis, em expressão de amor a Deus e cada um dos membros é chamado a construir, da mesma forma, a sua eficácia, que só será plena na medida em que todos procurarem acompanhar as coreografias e o gestual. Dentro desta lógica discursiva de que o louvor é uma performance para estabelecer o contato com Deus, atos aparentemente díspares como imitar um sapo e cantar em voz alta de olhos fechados ganham a mesma coerência: tudo vale a pena para receber a ação do Espírito Santo.

Além disso, no contexto do Projeto Juventude para Jesus, o *louvor* ganha conotação de algo intrínseco a uma juventude cristã, como se aquele que não o acompanhe não esteja aberto a uma integração total com a ação divina ou mesmo não se constitua um “jovem católico” – algo que parece não ser desejável por alguém no PJJ. Em um *louvor* conjunto entre diversos grupos do projeto, o coordenador César se dirigiu a alguns rapazes que não acompanharam a coreografia de uma música, afirmando que este não era o comportamento ideal, justamente porque eles eram jovens.

Na seqüência ritual do *Qadosh*, costumam vir cânticos de invocação ao Espírito Santo e as manifestações de seus dons ou carismas. Além da glossolalia, são freqüentes as expressões de outros dons como os de ciência (revelação divina sobre fatos a respeito de outras pessoas), da palavra

(revelação de passagens bíblicas), de profecia (proclamação de mensagem divina ao grupo ou a pessoas específicas).

Observa-se aí o “resultado esperado” pelas técnicas corporais utilizadas até o momento: deixar o fiel aberto à ação do Espírito Santo, na convicção de que é a participação no *louvor* e na invocação ao Espírito que permite, com mais facilidade, a manifestação dos dons. Chega-se, então, através daquelas técnicas ao êxtase, “quando o fiel (...) é capaz de literalmente incorporar a própria divindade” (MAUÉS, 2003, p.15).

Logo após, se segue um momento de *partilha*. Nesta ocasião, os membros do grupo manifestam, perante todos os demais, sentimentos percebidos durante a oração, trechos bíblicos que lhes foram revelados também naquele momento ou acontecimentos ocorridos durante a semana, nos quais às vezes podem ser identificadas intervenções divinas.

É muitas vezes na *partilha* que se manifesta uma característica muito presente no comportamento dos carismáticos: o ato de atribuir à vontade divina a realização de fatos aparentemente corriqueiros. A inspiração para resolução de uma tarefa da universidade, o ônibus que surgiu repentinamente para tirar uma pessoa de um local perigoso e mal iluminado, entre outros, chegam a ser mais freqüentes que narrativas de milagres ou casos tidos como extraordinários.

Tal característica se manifesta tão presente no universo carismático que praticamente nenhuma decisão é tomada sem que antes se façam orações ou até mesmo retiros espirituais. As datas de eventos, os nomes dos grupos de oração, a decisão de se deslocar um integrante de um grupo para que ele passe a ser membro de outro, tudo deve ser *discernido* através da oração.

No tocante a isto, chega a ser surpreendente a internalização de valores que permite à maioria dos jovens aceitar tais definições sobre seus destinos dentro da comunidade. No *Qadosh*, jamais vi qualquer sinal de protesto²⁴, por

²⁴ É bem verdade que conheço casos de pessoas que até se retiram das comunidades por discordar de tal tipo de decisão. Porém, em quase um ano de pesquisa de campo, não vi sequer uma pessoa que tomasse esta decisão o que, aparentemente, me sugere ser um caso um pouco mais raro.

exemplo, quando o coordenador do PJJ decidiu transferir pessoas de um grupo para outro, alegando que tal decisão era divina e inspirada em oração. Na oportunidade que tive de ver a despedida da *núcleo* Mariana no grupo, ela falava da “ansiedade” em desempenhar o novo papel – pastora de um grupo de oração com faixa etária inferior à do *Qadosh* – mas ao mesmo tempo ressaltava a felicidade de estar sendo chamada a cumprir uma missão que Deus teria revelado ao coordenador do Projeto.

O momento posterior ao da *partilha* é o da formação, na qual uma pessoa – que pode ser inclusive um integrante do grupo – conduz palestra e debate sobre algum tema escolhido pelos coordenadores. No grupo citado, por ser composto por universitários, foram desenvolvidas, ao longo dos últimos meses, reflexões sobre a encíclica *Fides et Ratio* (Fé e Razão), de João Paulo II, que traça aproximações entre a fé e o conhecimento científico.

O ciclo de formações sobre o assunto, porém, foi irregular, até mesmo por conta de outros compromissos da comunidade, como fóruns e retiros, que costumam ter prioridade sobre as atividades rotineiras dos grupos de oração. Após a formação, há um espaço para avisos – eventos realizados pela comunidade, festividades, apelos por colaborações em dinheiro ou serviços – e uma oração final.

Esta descrição sucinta pode ser aplicada, com algumas diferenças, à grande maioria dos grupos de oração carismáticos. Sobre estas práticas, vemos que apesar da crença dos carismáticos em que a manifestação do Espírito Santo é livre – baseada na máxima bíblica de que “o vento sopra onde quer e como quer” – há a possibilidade de se traçar algumas condutas típicas nestes rituais. Algo que corresponderia a uma “identidade carismática”.

Durante o rito, a exortação feita por aquele que o conduz, para que se “abra o coração aos dons”, para que se “abandone ao Espírito”, para que se dance e expresse sua alegria, dá pistas a alguns significados sobre estes ritos. Parece forte a ênfase entre uma adequação da conduta de cada integrante a um *ethos* carismático, ou, pelo menos, a uma conduta condizente com o que seria a de uma pessoa desta religiosidade: uma pessoa que expressa sempre

“a alegria em seu coração”, que esteja disposta a “acolher os irmãos” – durante os congressos de grande porte, já vi equipes sendo destinadas apenas a saudar e aplaudir todos os que chegavam.

Parece, realmente, haver uma preocupação de integração tal durante os ritos que, com frequência, faz os integrantes passarem alguns minutos ensinando a letra de uma canção religiosa ou a sua respectiva coreografia para que, posteriormente, todos a cantem. Os integrantes que comparecem pela primeira vez, por exemplo, têm seu nome anunciado e são recebidos com aplausos.

Importante observar aqui, inclusive, a conduta dos integrantes do grupo em relação a este pesquisador. Mesmo tendo apresentado ao *pastor* do *Qadosh*, logo de início, quais eram os meus interesses ao acompanhar o grupo, no momento da primeira reunião ele me apresentou aos demais simplesmente anunciando meu nome e dizendo – para minha surpresa, aliás - que a partir daquele dia eu estaria integrando o grupo.

Por conta disto, durante os primeiros meses tive, freqüentemente, que explicar aos demais o que fazia ali. O que, porém, não impediu que o tratamento a mim dispensado ao longo da pesquisa fosse, em princípio, idêntico aos dos outros componentes.

Membros do grupo me exortavam a acompanhar as coreografias e ritos, a me fazer presente em atividades de lazer, a participar de Seminários ou me integrar ao vocacional - período de estudos no qual se *discerne a vocação* na comunidade. Também me foram feitas propostas para passar a ser dizimista da comunidade – o que teria como significado um laço decisivo de pertença ao Shalom, por sinal – ou a dar *testemunhos* sobre minha condição aparentemente “mista” de pesquisador e homem de fé lá dentro.

Não faltaram, ainda, situações curiosas. Uma delas foi quando fui abordado, através do *site* de relacionamentos Orkut por uma estudante secundarista da comunidade Shalom. Ao observar que eu pertencia a comunidades do Orkut como “Comunicação UFC” – meu curso de graduação –

e também à comunidade do grupo *Qadosh* na rede – onde ingressei para ampliar contato com membros e obter mais fontes de informações – ela, que desejava prestar vestibular para Jornalismo, enviou mensagem para mim, via Internet, em que dizia “não acreditar” ter encontrado um jornalista que “pertencesse à *obra* Shalom”.

Em seguida, ela justificava o entusiasmo, afirmando que apesar do desejo de prestar vestibular para o curso, tinha receio por identificar no Jornalismo uma profissão materialista demais – distante, portanto, dos ideais cristãos, na leitura dela – e perguntou se sua opinião realmente correspondia à realidade. Sobre este fato, observo de antemão: embora existam diversos universitários carismáticos na área de Humanidades, determinadas disciplinas desta área de conhecimento são vistas com certo receio por jovens carismáticos, por trazerem autores e paradigmas teóricos tidas como “contrários à fé”, caso da História, Sociologia e Filosofia, por exemplo.

Voltando a falar da conduta dos integrantes do *Qadosh* na tentativa de conseguir minha adesão ao grupo, acredito que ela teve duas motivações complementares: a de procurar evangelizar este pesquisador e fazer dele, possivelmente, um membro permanente da comunidade e também fazer com que pudesse acompanhar o comportamento ritual dos demais.

Cheguei a ouvir comentários do tipo: “você deveria se desconcentrar um pouco da pesquisa, guardar este caderno e se entregar mais à oração aqui no grupo. Assim, você vai poder ter a experiência com o Ressuscitado”, disse uma das integrantes que hoje é *núcleo* do grupo. Observações semelhantes foram feitas também por membros que indagavam se eu já havia feito Seminário de Vida no Espírito Santo – costumeiro rito de iniciação na RCC. Mesmo ao responder que eu já havia participado de vários Seminários, o primeiro deles em 1998, e integrado por sete anos pastorais católicas e grupos de oração da RCC, eles insistiam em que eu o fizesse novamente. “É sempre bom renovar esta *experiência*”, reforçou um deles.

Erving Goffman (1975) fala da possibilidade de cada indivíduo exercer papéis, representar em sociedade. Ele usa a expressão “fachada social” para

falar de comportamentos previsíveis do indivíduo diante de um grupo. Para ele, o ator social, ao criar um novo papel, vê na verdade que já existiam destas representações coletivas já estabelecidas. Diz ele: “quando um indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar (...) valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo” (GOFFMAN, 1975, p.41).

Para Goffman determinadas representações são socializadas, moldadas para atender às expectativas da sociedade. Penso que este seria um raciocínio pertinente ao comportamento ritual dos jovens carismáticos em grupos de oração. O esforço para cantar as músicas de *louvor*, para dançar, para agir de modo que se possa estar aberto à *experiência com Deus* corresponde ao exercício de um papel que cada um pretende cumprir da forma mais adequada à conduta daquele grupo de fiéis.

Haveria, portanto, uma tentativa permanente de adequação de cada fiel a um comportamento esperado dentro do grupo. Uma adequação entre o “eu” e um “eu coletivo” da comunidade ou do grupo de oração. Ou como diz Goffman: “a coerência expressiva exigida nas representações põe em destaque uma decisiva discrepância entre nosso eu demasiado humano e nosso eu socializado” (idem, p.58).

O que parece nítido, então, é construir e manter uma espécie de “eu católico carismático”, um comportamento-modelo ideal que todos são compelidos a assumir. Algo semelhante a uma “etiqueta católica”, para usar o termo de Pierucci & Prandi (op.cit.), que afirmam, inclusive que vínculos de identidade se formam a partir da partilha desta mesma etiqueta. Um comportamento que, no caso dos integrantes, cada qual deve construir através de uma relação dialética entre as características das atitudes pessoais e a atitude de quem “canta e louva para Deus sem timidez”.

Tal dialética coloca de um lado a espontaneidade, a intensidade emocional e riqueza gestual da oração carismática, como descreve Machado (1996), e do outro as possíveis tentativas de enquadramento a um comportamento que deve ser “aberto a Deus”, que não deve ter receio ou

vergonha de seguir os gestos de uma coreografia em que todos pulam para simular o que seria uma pipoca pulando na panela²⁵, por exemplo. “Você que está aí atrás, venha aqui para frente dançar também, pois talvez a tua obra de libertação seja esta, sair de si”, falava César, coordenador do PJJ durante uma formação para todos os grupos de oração do Projeto.

Se assim como o *Qadosh*, a maioria dos grupos de oração repete este tipo de rito, a meu ver eles podem ser o ponto de partida para entender uma possível identidade jovem, católica e carismática, uma vez que já fornecem traços a respeito da tentativa de adaptação a comportamentos esperados por um grupo e à noção de autoridade no grupo ou na comunidade. Explicitarei melhor estas idéias.

2.2 Conversão: o religioso como fator de reconstrução de uma memória

As observações e entrevistas começaram a despertar meu interesse para a maneira como alguns jovens carismáticos se referem, de maneira quase dicotômica, a um “passado” de erros e pecados em oposição a um “presente”, onde está viva a *experiência com Deus*. Os relatos de conversão foram surgindo muitas vezes de forma espontânea e mostraram traços também importantes para a análise de uma identidade jovem católica e carismática.

Começo a reflexão pelo rito de iniciação responsável pelo ingresso da maior parte dos carismáticos em grupos de oração e comunidade: o já citado Seminário de Vida no Espírito Santo. Tal rito – ou conjunto de ritos – tem semelhanças com o culto negativo e os ritos ascéticos descritos por Durkheim (2000). Como traço comum está o afastamento que cada um dos indivíduos submetidos a esses ritos pretende ter em relação ao “profano”, definido nesta mesma obra como um domínio oposto ao “sagrado”.

²⁵ Aqui, faço referência a uma canção utilizada nos *louvores* do Shalom, cuja coreografia consiste em dar saltos em todas as direções, enquanto o refrão usa onomatopéias para imitar o som de milho de pipoca na panela.

Tais ritos de iniciação assinalam exatamente a passagem de uma condição profana para uma sagrada, constituindo, segundo Durkheim, verdadeira metamorfose para o indivíduo. Diz ele que “essa mudança de estado é concebida não como o simples e regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação *totius substantie*” (DURKHEIM, 2000, p.22).

A passagem da condição sagrada para a profana cumpre-se na fé carismática com o Seminário, onde o fiel se vê de forma semelhante à descrição de Durkheim onde “a pessoa determinada que ele era cessa de existir e que uma outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob uma nova forma” (idem, p.23).

O Seminário de Vida no Espírito Santo apresenta exatamente estas características de iniciação na fé carismática com a exortação para que cada um de seus participantes abandone práticas contrárias à fé cristã e inicie um processo de “conversão” e de “mudança de vida”. A participação no Seminário somada ao posterior ingresso em um grupo de oração parece cumprir, um processo no qual estão presentes, utilizando a terminologia de Arnold van Gennep (1977), ritos preliminares (de separação da condição anterior de “pecado”, de preso ao *mondo*), liminares e pós-liminares (estes últimos com o ingresso na comunidade).

Embora com variações como no número de dias de sua realização, na quantidade de palestras, na realização isolada ou integrando a programação de outros eventos, a estrutura dos Seminários é bastante semelhante. Os ritos preliminares começam com pregações, com temáticas como “O amor de Deus”, “O Senhorio de Jesus”, “Pecado e Salvação”, “Falsas Doutrinas”. Nelas, são explicitados elementos básicos da fé cristã, segundo a leitura carismática. É freqüente o uso da Bíblia para referenciar e conferir autoridade ao discurso dos pregadores.

Interessante observar a utilização dos distintos livros das Escrituras para embasar o que é explicitado. Costuma-se transitar entre Antigo e Novo Testamento, apesar das diferenças de linguagem e de contexto cultural entre

um e outro. Para que haja coerência, são feitas sempre ressignificações que adaptem tais mensagens a um contexto cultural atual.

A condenação às falsas doutrinas, por exemplo, é feita com base em trecho do capítulo 18 do Deuteronômio, que condena a adivinhação, a astrologia, feitiçarias e magia, assim como quem “interrogue os espectros e os espíritos e quem invoque os mortos”. As recomendações do livro, ministradas para garantir a unidade religiosa do povo hebreu em oposição aos ritos pagãos são utilizadas, as pregações dos seminários, para que os carismáticos vejam no Espiritismo – a “consulta aos mortos” do mundo moderno – uma doutrina abominável aos olhos de Deus.

Após as palestras, todos os participantes são convidados a um momento de “oração de cura e libertação”, comumente feita após pregação sobre este assunto. Chega o que seria o ápice do ritual preliminar. Neste rito, exorta-se a um exame de consciência por parte de cada um, no qual, ao final, todos são convidados a renunciar, “em nome de Jesus”, às influências maléficas sobre sua vida. É o momento, através da renúncia ao pecado e abertura ao Espírito Santo – ressaltando que aqui entram novamente técnicas corporais e cânticos para receber a ação do Espírito – que o fiel se separa do *mundo*.

Entre as diversas práticas em que se pede afastamento estão o citado espiritismo, o candomblé, o esoterismo, o desejo de maldições a outrem, magia negra, consulta a horóscopos e cartomantes, entre outras. A sexualidade também entra em pauta, com a condenação da masturbação e exortação à castidade.

Após esta renúncia ao “profano”, vem o momento de liminaridade. Já liberto das “amarras” do pecado, prepara-se o fiel para a efusão do Espírito Santo, chamada também de *batismo no Espírito*, embora este termo desagrade a instâncias como a CNBB, por exemplo – ela recomendo evitá-lo para que tal prática não se confunda com o sacramento católico do batismo.

Os ritos liminares no Seminário correspondem a uma fase de preparação breve, em que, através de cânticos e *louvor*, o Espírito Santo é invocado.

Mesmo sendo breve, ela é crucial, correspondente a um momento em que, acreditam os carismáticos, começa a conversão. Como diz Victor Turner, é ali, na liminaridade que “se inscreve o conhecimento e a sabedoria do grupo, nos aspectos pertinentes ao novo ‘status’” (TURNER, 1974, p.127), no caso a salvação.

Acontece, então, a efusão, quando integrantes das comunidades se aproximam dos participantes do encontro e, impondo-lhes as mãos, realizando a efusão. Naquele momento, o participante recebe os dons do Espírito, a serem desenvolvidos com a oração ao passar do tempo.

Embora esta efusão não seja reconhecida como um sacramento pela Igreja Católica, os carismáticos a consideram fundamental para a vivência da fé. Basta salientar, que nos primeiros meses de pesquisa, a pergunta que mais ouvi dos integrantes dos grupos de oração era: “você já fez Seminário?”.

Tal indagação me surgiu como condição essencial para que eu pudesse participar das reuniões. Arrisco até a dizer, pela convivência com eles que, caso eu nunca tivesse participado deste tipo de rito, seria grande a insistência para que eu participasse de um.

Por fim, vêm os *testemunhos*, onde os participantes são convidados a se manifestarem sobre curas e conversões acontecidas no decorrer dos ritos. Neste momento, com freqüência surgem relatos de “mudança de vida”, de “transformações”, “renascimentos” acontecidos durante a realização do Seminário.

Começam aí, a meu ver, os ritos pós-liminares que, com o posterior ingresso em um grupo de oração (ou, em alguns casos, retorno a um) concretiza, então, a imersão de cada um no domínio do “sagrado” – que, na visão dos carismáticos, corresponde a seguir, de forma permanente, ritos e regras de conduta de modo que se permaneça afastado do *mundo*. É interessante observar que tal oposição sagrado *versus* profano entre os carismáticos se dá de maneira tão dicotômica que se aproxima dos conceitos de Émile Durkheim que define os dois como universos “concebidos como

separados (...) como hostis e rivais um do outro” e em que só se “pode pertencer a um se tiver saído inteiramente do outro” (DURKHEIM, op.cit., p.23). Ou seja, só após uma real conversão se pode abandonar o estado de pecado, o *mundo*.

Muito embora a conversão seja vista, inclusive na literatura católica carismática, como um “processo”, é freqüente no discurso dos integrantes a identificação de um momento específico no passado em que a pessoa foi *tocada* ou *teve uma experiência com Deus*. E cabe por diversas vezes, aos Seminários, cumprir esta função de ser uma espécie de divisor de águas na memória destas pessoas, um marco de um nascimento ou renascimento para a fé.

O que é importante destacar é que sejam os ritos religiosos, sejam os acontecimentos “profanos” que fazem os fiéis se aproximarem da vivência mais aprofundada da fé, ambos parecem cumprir uma mesma e importante função. A de servir como um eixo fundamental a partir do qual se organizem a memória e a identidade.

Valores, práticas e hábitos que antes eram importantes ao “convertido” passam a não mais ser valorizados, ou ter sua relevância diminuída a partir da série de experiências religiosas, iniciadas com o rito ou acontecimento. Transformam-se os critérios para julgar a moral, a estética e até mesmo sobre o que é “ser católico”. Conceitos como os de profano, sagrado, pecado, virtuoso, passam a sofrer grandes alterações com a conversão.

Alistair Thomson utiliza o termo “composição” para designar o modo como cada indivíduo constrói suas lembranças, através do manejo da linguagem e dos significados de sua cultura. Segundo ele, uma memória envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas.

Segundo o autor, há, ainda, uma relação dialética entre memória e identidade, uma vez que a identidade é construída “através da interação com outras pessoas e com nossa vivência. Construímos nossa identidade através

do processo de contar histórias para nós mesmos (...) ou para outras pessoas no convívio social” (THOMSON, 1997, p.57).

Fica colocada, então, uma questão importantíssima para uma análise sobre a maneira como os “convertidos” constroem as representações a respeito de seu passado. A nova maneira de abordar o passado, com os “pecados”, “erros” e “vícios” que não eram observados anteriormente, pode ter origens tanto na nova experiência com a divindade, como na interação com companheiros que partilham a mesma fé carismática. É uma memória, portanto, nitidamente construída com base na nova vivência religiosa, em que a participação no grupo de oração é importante para manutenção dos novos valores.

Há, porém, outro aspecto que a meu ver, merece ainda mais destaque. O processo de “ajuste” da memória, realizado em função da identidade. Diz Thomson: “as histórias que lembramos não são representações exatas do nosso passado, mas trazem aspectos deste passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais” (idem, p.57).

Esta hipótese parece pertinente ao objeto aqui analisado. Abre a possibilidade de se interpretar a construção das reminiscências do convertido a partir de uma tentativa deste de se adaptar e de moldar sua lembrança do passado em torno de uma nova visão de mundo no presente.

No caso, é a “nova” identidade do católico carismático que molda as lembranças presentes em seu discurso e seu processo de composição da memória. Sobre isso, Alistair Thomson enfatiza que as “reminiscências são passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida (...), para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes” (ibidem, p.57).

Com base nesta observação, pude notar, realmente, algumas semelhanças nos discursos por mim observados. De maneira geral, o “passado”, o “homem velho” que cada um era antes da experiência com Deus, que inicia a conversão, não é omitido. Ao contrário, é enfatizado, porém com

conotações negativas, até mesmo para que elas sirvam de contraponto à identidade atual, ao estado presente de serviço a Deus, de oração e de contato mais íntimo com a graça divina.

Um discurso repetido com freqüência é de que antes da experiência, havia um “vazio interior” (espiritual) que não era percebido no passado, porque não se tinha contato com a graça como se tem na atualidade. Os valores anteriores, os hábitos, as práticas que foram abandonadas ou tiveram importância minimizada costumam também estar presentes nos relatos.

“Foi a minha *experiência de amor com Deus* que me fez não dar mais tanta importância a coisas que antes eu valorizava. Hoje eu ainda vou a festas, vou ao forró, mas não vejo mais essas coisas com a mesma importância que via”, diz Raquel, estudante de Engenharia Química da UFC e integrante do *Qadosh*.

Ocorre, com a conversão, o que Berger e Luckmann (1985) chamam de “ruptura na biografia do indivíduo”. A biografia anterior, com suas ligações com o “vazio” que as festas, as diversões, a bebida, o convívio com amigos que “não tiveram experiência com Deus” não conseguiam preencher, corresponde a uma “velha realidade”, que deve ser interpretada “dentro do aparelho legitimador da nova realidade” (idem, p. 211). “A ruptura biográfica coincide com a separação cognoscitiva das trevas e da luz” (ibid., p.211), colocam os dois autores.

Alistair Thomson acrescenta também que as reminiscências se compõem de um modo a se ajustarem ao que é socialmente aceito – no caso, aceito dentro das redes de sociabilidade da RCC, que ganham importância considerável para o convertido. Procura-se “entrar em acordo” com a interpretação que esta corrente faz da doutrina católica e que procura orientar a visão de mundo e o *ethos* dos seus integrantes.

Renato, membro da comunidade Shalom, recorda:

Após minha conversão passei a não ter mais vontade de freqüentar alguns lugares para onde ia. Há duas semanas, fui com amigos ao

Dragão²⁶, mas não me senti bem ali, vendo meus amigos todos bebendo... acabei saindo logo.

Fica claro aí um aspecto já citado: a “conversão” alterando uma visão de mundo, conferindo significados completamente distintos para práticas anteriormente aceitáveis, as conotações negativas ou de significação menos relevante que elas passam a ganhar.

Se no caso de Renato, a conversão se deu de uma forma imediata, pelo contato com a fé carismática através de retiros espirituais promovidos por sua comunidade, é interessante observar aqui o relato de Leandro, estudante de Computação da FIC e membro do *Qadosh*. Após integrar alguns grupos de oração do Shalom, resolveu se desligar da comunidade por não conseguir entrosamento com o grupo do qual fazia parte, formado em sua maioria por pessoas de faixa etária abaixo da sua.

Durante este período de afastamento, ele afirma ter voltado a ficar “errado”. “Saía para as festas, bebia, fazia de tudo”, lembra ele. Nesta época, ele recorda que após uma festa em uma cidade no litoral leste do Ceará, o carro onde vinha com mais quatro amigos sofreu uma colisão, na qual, apesar de não haver vítimas fatais, alguns sofreram ferimentos graves e chegaram a passar por cirurgias e um longo período de recuperação em hospital.

Leandro destacou que dos passageiros, apenas ele saiu ileso, mesmo sendo, segundo ele, o mais propenso a sofrer maiores danos, em virtude da colisão ter acontecido exatamente no lado do automóvel onde ele se encontrava. “Eu era muito arrogante na época, não tomava cuidados, achava que ‘se tiver que acontecer, acontece’”. Fiquei muito humilde depois disso e senti uma grande necessidade de retornar ao Shalom”.

O acontecimento passou a ser visto, portanto, como um aviso divino, um fato que hoje é lembrado por ele não pelo trauma psicológico que gerou, mas como a oportunidade que teve para retornar para a vivência da fé na RCC.

²⁶ Centro Cultural Dragão do Mar

“Deus demonstra várias formas de nos atrair. Eu agora estou tomando novamente um caminho correto, conseguindo uma paz de espírito”, relata.

Os depoimentos revelam traços em comum. Seja com os ritos de iniciação, seja com outros acontecimentos, a memória dos convertidos passa a ser composta tendo como referência um momento, ou uma seqüência de momentos, considerados decisivos para uma nova vivência da fé.

Os traços de uma nova identidade - voltada para a oração e um estilo de vida que procure se adequar à doutrina católica - surgem na referência a um passado que precisa ser “abandonado”. Mesmo assim, ele está presente no discurso, uma espécie de “não-fazer”, muitas vezes testemunhado perante outros integrantes, como foi o caso de Renato.

Mas os depoimentos revelam, também, um outro detalhe, talvez até mais significativo para os objetivos aqui propostos. Na medida em que o jovem convertido ingressa no grupo de oração e faz deste uma instância necessária para se manter “vigilante na fé”, temos um primeiro passo para compreensão da identidade religiosa dos jovens carismáticos, utilizando o método da articulação entre as quatro “lógicas” de Hervieu-Léger.

Afinal, a conversão, seja através da efusão no Espírito Santo ou a partir de acontecimentos tidos como revelações divinas, guarda nela um componente de uma trajetória de identificação religiosa fortemente identificada à lógica emocional. A partir dela, os jovens recém-convertidos são chamados a continuar – ou retornar – à comunidade, de modo que, em grupos de oração permaneçam engajados no serviço a Deus e no uso dos carismas.

Até mesmo porque, conforme define a autora, a lógica emocional já “implica na produção do sentimento coletivo de pertença” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.44). No caso, no reconhecimento do jovem convertido de que é entre aqueles outros jovens engajados em grupos e comunidades, que partilham a mesma fé católica, que têm conduta orientada por uma visão de mundo e valores tidos como ideais por serem mais próximos de Deus, que se encontra o

grupo social mais adequado para se viver a nova realidade de “jovem de Deus”.

O engajamento na comunidade corresponde a uma “circulação”, para usar a terminologia daquela autora. A adesão religiosa, que teve motivação na experiência emocional, passa a configurar a identidade religiosa com aspectos da lógica “comunitária”, “que concerne à delimitação social do grupo religioso e à definição formal das adesões” (idem, p. 44). Os jovens convertidos que tiveram sua *experiência de amor com o Ressuscitado* passam a ser aqueles religiosamente “aptos” a se integrar não apenas aos grupos de oração, mas principalmente aos demais serviços da comunidade carismática.

Além disso, a instância da comunidade surge como indispensável para que, dentro dela, cada qual desenvolva seus carismas. É ela que fornece, no dizer de Berger e Luckmann (op.cit.) a “estrutura de plausibilidade” necessária para fornecer coerência à nova realidade do convertido.

Hervieu-Léger chama de “refiliado” aquele convertido que “descobre ou redescobre uma identidade religiosa que até aí permanecia formal ou vivida de maneira particularmente conformista” (HERVIEU-LÉGER, 2005., pp. 123-124). Este me parece ser o caso da conversão da maioria dos jovens carismáticos, criados no seio da tradição católica, mas que só passam a adotar valores que promovem uma verdadeira reorientação de vida a partir do momento em que se engajam nos grupos de oração e comunidades.

O impacto desta modalidade de conversão para uma nova identidade está na internalização de novos valores – valores estes, no caso da RCC pertencentes a uma ética católica de forte caráter pietista, de uma “ética contestadora da moral atual”, conforme aponta Machado (1996).

A adesão a uma conduta de atitude devocional tão intensa é capaz até de gerar o questionamento se estaríamos diante de um novo perfil de católico. Maria das Dores Machado (idem) estabelece uma classificação em que fala de três modalidades de católicos no Brasil. Um deles é o fiel que procura a Igreja somente para os sacramentos e assiste a missas eventualmente. O segundo é

o que, além das missas dominicais, é engajado em pastorais e movimentos leigos. Há, ainda, um terceiro tipo, que é batizado na Igreja Católica, mas não se sente comprometido com a instituição.

A meu ver, o engajamento de vários dos jovens carismáticos corresponde, sim, a uma modalidade que dificilmente se enquadra em alguma das três anteriores. Afinal, não foram poucos os depoimentos em que os jovens pesquisados apontam que a vivência religiosa anterior, em que se ia “apenas” à missa dominical – “suficiente”, talvez, para a maioria dos católicos – é considerada “fria”, típica de um católico que não vivencia a *experiência* com Deus da maneira como deveria. “Quando eu me afastei de Deus era aquele católico ‘normal’ que ia à missa só aos domingos e participava de grupo de oração. Agora que retornei à comunidade, pude assumir ministérios e me sinto mais realizada”, afirma Marcela, estudante de Nutrição da Uece e membro do grupo *Beit Adonay*, da comunidade Shalom.

2.3 Os traços de construção de uma identidade

Colocados os pontos anteriores, que reforçam o papel dos ritos e da memória na construção da identidade, tratarei aqui de outros aspectos não menos significativos para a convergência destes dados empíricos. O primeiro a se destacar é o que parece confirmar a tese de crise da transmissão religiosa herdada, defendida por Hervieu-Léger (2005), reforçando ainda mais a importância da formação religiosa da comunidade – ou seja, da articulação entre lógicas emocional, comunitária e ética, como falarei depois - para uma construção identitária.

Quase a totalidade dos pesquisados afirma que seus pais, embora católicos, não têm engajamento em comunidades, pastorais ou outros movimentos da Igreja, sendo enquadrados entre os chamados “não-praticantes”. Assim, muitos optaram pelo Shalom não por influência dos valores religiosos dos pais, mas por outras motivações, entre as quais eles citam “solidão”, “rejeição na família”, o convite de amigos, o convívio com outros

integrantes da comunidade em suas escolas. Alguns chegam até a citar conflitos com os pais por dedicarem boa parte de seu tempo a atividades religiosas.

Curiosamente, vi até casos de uma transmissão “inversa”: pais que, demonstrando contentamento pelo engajamento dos filhos na RCC, passam a acompanhá-los, ou pelo menos a ir à missa com maior frequência. Um dos mais interessantes, porém, foi o caso em que uma família de “peregrinos de sentido” viu a “peregrinação” de parte dela terminar dentro do Shalom.

Os irmãos Maurício e Adriano, respectivamente estudantes de Computação e Engenharia de Alimentos da UFC, vieram de família com mãe agnóstica e pai que circulou por umbanda, espiritismo, Santo Daime, União do Vegetal. Durante as “buscas”, freqüentemente levava os filhos em sua companhia. Numa delas, tentou a experiência da Renovação Carismática Católica. Após algum período, continuou a “peregrinar”. Os filhos, não.

“A experiência do Seminário de Vida no Espírito Santo foi uma explosão. Foi ali que desejei conhecer uma maior espiritualidade”, lembra Adriano, que ali optou pelo engajamento no Catolicismo, fazendo sua primeira comunhão já aos 14 anos. O irmão, mais novo, fez o Seminário um ano após. Ambos permanecem até hoje na comunidade Shalom.

No caso citado, percebe-se o que Hervieu-Léger pontua: que as identidades religiosas não podem ser mais consideradas herdadas, mas como um resultado de uma trajetória de identificação, na qual a identidade é construída “a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição, e/ou aos quais podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.73).

A “explosão” de espiritualidade para os dois irmãos parece muito mais significativa do que a trajetória do pai – que, aliás, acabou retornando ao Catolicismo mais uma vez – ou uma “não-trajetória” da mãe. O mesmo se dá para os filhos dos católicos não-praticantes.

E como delimitar esta identidade? Haveria a possibilidade de se traçar um perfil, um “tipo ideal”: jovem, católico e carismático? Conforme já disse, acredito que, mesmo levando em consideração a óbvia pluralidade de mentalidades e comportamentos entre os carismáticos e mesmo no Shalom, há elementos que me permitem pelo menos uma tentativa de fazer isto.

Um dos mais significativos é observar o quanto, na formação religiosa do Shalom, um modelo de vida ideal para o jovem carismático é construído em oposição ao *mundo*. O sentido de *mundo* no discurso de lideranças e pregadores da comunidade é colocado de tal forma que se aproxima bastante da definição de Weber para este termo, um lugar de “prazeres sensuais eticamente irracionais, que afastam as pessoas do divino” (WEBER, 1994, p. 365), um “inevitável recipiente natural do pecado” (idem, p.365).

Inserir-se, aí, através da formação religiosa e da vivência comunitária, a dimensão ética da religiosidade, aquela que Hervieu-Léger define como a lógica que “introduz a questão da definição dos valores compartilhados no interior do grupo, valores transformados em comportamento” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.44).

Completa-se aí, um quadro que possibilita a compreensão da identidade religiosa carismática, segundo a metodologia aqui utilizada: a experiência prioritariamente emocional dos jovens convertidos promove articulações deste pólo com os pólos comunitário e ético, definindo grupos e condições de pertença e enquadramento a eles, assim como valores a serem partilhados pelos integrantes, na formação de uma ética religiosa peculiar – aquela que corresponde a uma oposição ao *mundo*.

Assim, no discurso dos pregadores, diversas práticas e comportamentos identificados com o *mundo* devem ser abandonados pelo jovem carismático, por afastá-lo da graça divina, por serem obstáculos à “plena entrega à experiência com o ressuscitado”. Divido estas práticas mundanas em três grupos: doutrinas religiosas, o lazer, a expressão e uso do corpo.

2.3.1 As falsas doutrinas

No primeiro aspecto, o jovem carismático deve se afastar das *falsas doutrinas*: na prática, de qualquer religiosidade que não seja o Catolicismo romano oficial. Já foi visto aqui que no Seminário de Vida no Espírito Santo uma das palestras mais comuns diz respeito às falsas doutrinas, que vão desde o espiritismo e umbanda (práticas, aliás, tidas pelos carismáticos como de forte manifestação demoníaca), até práticas religiosas de origem oriental.

Além disso, a ênfase nos usos da Bíblia, do Catecismo e de documentos oficiais do Vaticano fortalece uma crença de que é condenável qualquer “rebeldia” à doutrina oficial católica. Logo em uma das primeiras reuniões do *Qadosh*, Cláudio, estudante de Medicina da UFC e *pastor* do grupo apresentou uma edição do Catecismo da Igreja e reforçou a importância de cada integrante adquirir aquele documento.

Embora apareçam de forma menor nos discursos das lideranças, determinadas ideologias também se enquadram neste aspecto. “Os jovens de hoje são vítimas das ideologias: comunismo, capitalismo selvagem, totalitarismo”, condenou Moysés Azevedo, no Congresso Nacional da Juventude do Shalom.

O coordenador do PJJ, César, ao lembrar da figura de Ronaldo Pereira, ex-coordenador do mesmo Projeto, falecido em um acidente automobilístico, assim se expressou para centenas de presentes: “se vocês hoje têm más idéias, o Ronaldo, antes de ter uma experiência com Deus, tinha idéias piores que as de vocês. Ele tinha idéias marxistas”.

2.3.2 Sexualidade

O segundo aspecto referente ao *mundo* é, provavelmente, o mais ressaltado nas pregações da comunidade: o uso do corpo, no que se refere a vestuário e sexualidade. Aqui, é importante lembrar um dos mais interessantes eventos que pude presenciar durante a pesquisa: o já citado Congresso

Nacional da Juventude do Shalom, em especial a pregação da co-fundadora da comunidade, Emmir Nogueira.

Anos de vivência na RCC, primeiramente como militante de grupos de oração e em seguida como pesquisador, já me faziam ter a devida noção de que a sexualidade é um dos temas mais enfatizados na formação religiosa voltada para a juventude. O que presenciei no primeiro dia de Congresso, porém, não me deixou de surpreender: a temática da sexualidade foi abordada de tamanha maneira que praticamente não deixou espaço para qualquer outra. Como se praticamente só ela merecesse ser discutida em um congresso voltada para aquela faixa etária.

Emmir Nogueira, em sua pregação, abordou quase que exclusivamente o assunto. Afirmando que sua temática seria a “atitude profética” de João Batista, explicou que iria falar à juventude, como manter este tipo de atitude diante das tentações do *mundo*. Porém, a “atitude profética” anunciada, praticamente se resumiu à exortação da castidade e à condenação de qualquer manifestação da sexualidade tida como contrária à Igreja Católica, dentro da visão carismática.

Em toda a pregação, Emmir utilizou várias modalidades de performance, em uma tentativa de aproximar sua linguagem do que seria uma linguagem “jovem”. Dançou e improvisou um refrão de *hip-hop*, utilizou diversas gírias, interagiu o tempo inteiro com o público, provocando risos ao simular uma garota se insinuando para um rapaz ao telefone.

Um dos momentos que mais suscitou a participação dos jovens presentes foi quando ela simulou um “professor de História”. Para minha surpresa, a simples menção desta disciplina provocou um espontâneo e intenso chiado de reprovação entre os presentes – sinal claro de uma forte rejeição aos profissionais e cientistas desta área, algo surpreendente diante da presença de tantos universitários ali.

Em performance bastante caricata – chegou a assanhar o cabelo, afirmando que “todo professor de História é assim, despenteado”, provocando

risos e acenos de aprovação do público – Emmir interpretava o “professor” que proferia, segundo ela, “agressões” contra a Igreja Católica. As tais “agressões” se referiam a fatos como a venda de indulgências na Idade Média, referências às torturas e mortes da Inquisição, entre outros – todos historicamente comprovados.

Entretanto, no entender de Emmir, seria “atitude profética” o jovem responder a seu professor de História, estabelecendo contrapontos a esta visão. Foi o que ela exortou o público a fazer, durante a performance da simulação, em que abria o microfone para as respostas dos presentes. A co-fundadora do Shalom provocava os jovens, questionando dogmas católicos e rebatendo respostas com sarcasmo.

“Hoje eu estou nesta sala de aula para dar uma aula sobre Inquisição e sobre outros males desta Igreja hipócrita”, afirmou o “professor” interpretado por Emmir. Alguns vão. Ela retruca: “vaia não adianta”. Alternando o “professor” com a pregadora, estimulava, nos momentos em que falava como ela mesma: “e aí, vocês agüentam isso calados?”.

Algumas respostas começam a surgir dos “alunos”: uns afirmam que a Igreja não pode ser julgada como um todo, por conta de erros isolados de alguns de seus integrantes; outros argumentam que a Igreja Católica medieval ainda “estava na adolescência e hoje continua seu crescimento”. O mais aplaudido, porém, é um jovem que responde ao suposto professor: “essa mesma Igreja que o senhor critica, teve um homem²⁷ que recentemente pediu, com humildade, perdão pelos pecados cometidos por ela em toda a história”.

Emmir finalizou a performance afirmando: “é isso que vocês vão enfrentar. Têm que se arriscar a levar nota zero dos professores de História. Que seus amigos fiquem com raiva. Mas têm que anunciar a verdade que Jesus está vivo”.

Mas a grande tônica da pregação foi mesmo a sexualidade. Emmir condenou os relacionamentos amorosos passageiros (o “ficar”), exortou os

²⁷ Ele se referiu a João Paulo II.

jovens do sexo masculino a uma atitude de “firmeza” diante da “tentação” de garotas que os procuram apenas para relações sexuais, simulando, como aqui foi dito, uma garota que se insinuava para um rapaz ao telefone e orientava como eles deveriam se comportar.

Nesta mesma simulação, uma das “tentações” oferecidas ao rapaz, era de que a moça traria uma “amiga” para, supostamente, terem relações sexuais a três. Foi a deixa para que Emmir alertasse, também, para um suposto crescimento do lesbianismo entre as adolescentes. Segundo ela, as garotas de hoje em dia acham cada vez mais normal darem um “selinho”²⁸ na outra, mas tal prática é uma espécie de porta de entrada para a homossexualidade feminina.

Em determinado momento ela chegou a atacar o conceito sociológico de gênero. Segundo Emmir, “não existe gênero. Existe sexo, masculino e feminino”, disse ela, salientando que este conceito favoreceria a aceitação do homossexualismo na sociedade e emendou: “Deus não criou gays”. “O jovem passa a achar que é ‘quente’, que é ‘irado’ experimentar, escolher o gênero, ir atrás do que dá mais prazer. Mas não se pode confundir felicidade com orgasmo” afirmou ela.

Já no momento de oração posterior à sua fala, Emmir revelou que naquele Congresso jovens estavam sendo “curados” da masturbação, da atração por outros do mesmo sexo e, no caso de uma moça, “do hábito de se vestir para atrair outros homens”.

A pregação de uma das maiores autoridades religiosas dentro da comunidade denota um discurso estabelecido de uma ordem de controle do corpo contra toda prática condenável perante a fé católica carismática. No centro desta ordem, o discurso de que o corpo humano recebe o Espírito Santo e a hóstia consagrada, sendo, portanto, indesejável qualquer tipo de “impureza” cometida pelo jovem contra seu próprio corpo, através da relação sexual fora do casamento, do uso de contraceptivos, das relações homossexuais.

²⁸ Termo utilizado entre a juventude brasileira para se referir ao beijo na boca.

A fala de Emmir guarda afinidade com o discurso de integrantes de ministérios de formação, das lideranças do Projeto Juventude para Jesus, de *pastores* e *núcleos* dos grupos de oração. “O sexo não é algo ruim, mas aos olhos de Deus só é permitido no matrimônio”, confirma uma integrante do ministério de formação do Shalom. “Quando vi uma moça se aproximar para receber a comunhão, com uma blusa que mostrava a barriga e uma calça abaixo da cintura, eu só pude dizer: ‘minha filha, vou te entregar a comunhão, mas você sabe onde esta hóstia vai parar se ela cair da sua mão, não é?’”, afirmou em um encontro de jovens um padre do Shalom, insinuando que a hóstia cairia dentro das calças da referida moça.

Tal discurso configura uma estratégia pedagógica dentro do espaço dos grupos de oração e comunidades carismáticos, uma prática de controle sobre uso do corpo, vestuário e sexualidade. Ela se enquadra nas regras que Michel de Certeau afirma serem estabelecidas em segmentos da sociedade como “se fosse necessário, por meio delas, conter os corpos instáveis, contraditórios e agitados de paixões ou de impulsos desordenados” (CERTEAU, 2002, p.411).

Este comportamento talvez está na contra-mão do que a chamada “revolução sexual” nas últimas décadas proporcionou, em termos de uma “revolução na autonomia sexual feminina e no florescimento da homossexualidade”, como pontua Giddens (1993). A valorização da castidade feminina antes do casamento na RCC, por exemplo, é tendência contrária ao que este mesmo autor identifica como consequência da igualdade sexual feminina, que “dissolve a velha divisão entre a mulher virtuosa e a mulher corrupta ou degradada” (GIDDENS, 1993, p. 97).

O mais interessante, porém, é verificar que tal comportamento, que se encontra, inclusive, em oposição ao que se convencionou, pelo senso comum, de comportamento “jovem”, que poderia ser classificado como “conservador”, conquistou adesão por parte de uma grande quantidade de jovens, que apresentam vários argumentos para justificar a escolha.

Além do discurso apresentado no começo deste capítulo, da jovem que afirma não usar decotes para “mostrar uma outra visão do belo”, foram diversas

as afirmações que mostram adesão à idéia de repressão à sexualidade como forma de “agradar a Deus”. Em conversa informal com um rapaz integrante da comunidade, ele falava que teve conflitos com uma ex-namorada porque ela não aceitava os valores dele referentes à sexualidade, chegando a contestá-lo por diversas vezes e até ironizá-lo.

“Ela não conseguia entender por que ‘ficar’ não é agradável a Deus, por que não podia ter relação com camisinha”, diz ele. Para este mesmo rapaz, a visão ideal de um “namoro cristão” é a de um casal que partilhe os mesmos valores e a mesma fé. “Não há coisa mais linda do que um casal adorando o Santíssimo junto”, salientou ele.

Parece-me que tais falas sugerem que não é tão estranho imaginar, na contemporaneidade, jovens adotarem uma moral repressora da sexualidade por adesão própria. As motivações religiosas fortalecem e dão sentido a este comportamento, mesmo que ele não se identifique, como aqui foi dito, com o de uma maioria entre as pessoas da mesma faixa etária.

Estes fatos são indícios de que se torna necessária, para um pesquisador, uma relativização do que o senso comum consagra como uma conduta típica da “juventude”, ligada à revolução sexual citada aqui. Autores como Cecília Mariz²⁹ já chamam atenção para tais identificações com práticas religiosas tidas como “extremas”, ao falar que dados sobre uma suposta menor religiosidade dos jovens atuais “não desmente dados e discursos sobre a atração pelo fervor e pelo virtuosismo religiosos” (MARIZ, 2005, p.258)

É preciso, então, segundo a autora, levar em consideração a existência de distintas juventudes, com culturas e subjetividades diferentes. Entre elas, ressalto eu, a juventude carismática, que faz o contraponto ao que Mariz chama de juventude da “retórica contracultural (...) relacionada à liberdade e ao hedonismo” (idem, p.257).

²⁹ Embora o texto aqui citado se refira especificamente à experiência de jovens que ingressam em comunidades de vida da RCC, acredito que a lógica da opção por uma experiência religiosa “extrema” vale também, em parte, para os jovens aqui pesquisados.

Há, a meu ver, também traços de que é possível identificar, na relação de jovens carismáticos com a sexualidade um novo *ethos* católico. Se Maria das Dores Machado fala – com pertinência, acredito eu – em uma “defasagem entre normas do clero e moral sexual dos jovens católicos” (MACHADO, 1996, p.166), ao se referir à maioria dos jovens brasileiro adeptos desta fé, o que acontece com jovens da RCC é uma busca, pelo menos idealizada, de um comportamento sexual o mais afinado possível com o que é preconizado pelo Vaticano.

Tais depoimentos passam a idéia de que a prática religiosa dos jovens carismáticos possui traços de um ascetismo racional, portador de uma ética religiosa que renega as diversas formas de sexualidade aqui citadas. Uma rejeição religiosa, para usar o termo weberiano, do erotismo pertencente ao *mundo*. Um comportamento que “deve rejeitar a sofisticação do sexo transformado em erotismo, como uma idolatria do pior gênero (...) também rejeita os elementos apaixonados e, com eles, toda a sexualidade, como um poder diabólico, que põe em risco a salvação”. (WEBER, 1982, p.400).

Evidente, porém, que o comportamento tido como ideal não recebe adesão unânime. Um integrante do *Qadosh* revela:

Nem tudo que pregam aqui eu vou seguir à risca. Aqui se diz que você não pode ‘ficar’ com uma menina, mas para você conhecer uma pessoa, para namorar, você precisa ficar para conhecer. Já usei camisinha, mas fui me confessar com um padre e ele me perdoou. Não vou me arrepender de uma coisa que eu achei que foi boa naquele momento.

Importante observar que ele mesmo pondera que “o mundo hoje está totalmente perdido, muito fútil, muito vulgar, as pessoas têm que rever seus conceitos”, o que denota que as atitudes como o uso do preservativo e o “ficar” não se incluem naquilo que considera “perdido”, de acordo com sua consciência religiosa.

Outro depoimento ainda mais interessante foi de um estudante de Publicidade e Propaganda, pertencente a um outro grupo de oração do PJJ. Ele também condenava a sexualidade da juventude atual, em conversa com

este pesquisador, quando, de repente, interrompeu a fala, olhou para os lados e confidenciou, em baixa voz: “claro que quando eu transo, eu uso camisinha, mas isso é uma fraqueza minha que tento não repetir”.

O gesto dele parece apontar que as normas disciplinares, de motivação religiosa, para o uso do corpo, criam na comunidade uma espécie de mecanismo de vigilância que faz com que a afirmação do uso de um preservativo, em um presente pós-conversão só possa ser “amenizada” em conversas informais ou na presença de poucas pessoas, mas jamais perante um grupo de oração reunido, ou diante de *pastores* ou outras lideranças.

2.3.3 Lazer

Quanto ao último aspecto, o lazer, embora muitos dos participantes afirmem que continuam, após o ingresso na comunidade, a ter hábitos culturais e de diversão quase idênticos aos de antes, os discursos deixam escapar alguns aspectos interessantes. São freqüentes ressalvas como “continuo indo às mesmas festas, mas agora sem beber”, “ainda vou ao forró, mas não é mais tão importante para mim”, “gosto de todo tipo de música, exceto as de letras pornográficas”.

Os integrantes do *Qadosh* também demonstraram resistência a assistir ao filme Código da Vinci, baseado no livro de Dan Brown, por considerarem as duas obras contrárias à doutrina católica. No sábado posterior ao lançamento do filme em Fortaleza, pude até ver manifestações de alegria - e ironia - dos integrantes por conta de críticas negativas ao filme nos cadernos de cultura dos jornais locais.

Não faltam, também, restrições mais explícitas. Em um momento de oração dirigido a adolescentes recém-ingressos na comunidade, um das lideranças do Projeto Juventude falou que, naquele instante, “Deus está libertando jovens que queriam, hoje, ir a boates”. Em outro congresso, Emmir Nogueira, co-fundadora da comunidade, exaltava a alegria e jovialidade dos

membros da banda do ministério de música Shalom, ressaltando que eles “sabem tocar qualquer estilo, menos *funk*, porque *funk* não rola³⁰”.

Também na página da comunidade na Internet aparecem informações importantes. Em um dos *links*, denominado Mundo Jovem, aparecem artigos voltados para esta faixa etária. Dois deles tecem críticas a compositores tidos como muito populares entre a juventude: o inglês John Lennon e o brasileiro Cazuzá. São criticados por serem materialistas, por pregarem rebeldias e, no caso do brasileiro, por exaltar sua sexualidade.

Enquanto o artigo sobre Cazuzá é, na verdade, uma carta anônima, o texto referente a Lennon chama atenção por ser de autoria de Emmir Nogueira. Nele, a co-fundadora do Shalom faz críticas à maneira como os pais que eram jovens nos anos 1960 (e teriam sido influenciados por supostas idéias libertárias presentes nas composições do músico inglês) optaram por dar uma “educação liberal” a seus filhos, chamados no artigo de “netos de John Lennon”. Emmir diz:

Pois é, deu no que deu. Hoje, 40 anos depois, eu, ex-jovem dos anos 60, contemplo os netos de John Lennon e vejo suas inseguranças, seus medos, seu desejo de ter tido um rumo-básico na vida para, a partir dele, tomarem sua decisão livre. Criados para serem “livres”, são frutos de uma mentalidade que os fez escravos do caos, com relação a tantas coisas básicas na vida com a ética, a moral, a fé...

Já a referência a Cazuzá está na publicação de uma carta em que uma mãe se declara “chocada” após assistir a um filme recente sobre a vida do cantor - no caso, o filme “Cazuzá – O Tempo Não Pára”, da diretora Sandra Werneck, baseado em livro escrito pela mãe do músico, Lúcia Araújo.

A obra musical de Cazuzá, tida como muito influente para a juventude brasileira dos anos 1980, por pregar, ao fim do regime militar³¹, a liberdade de consciência daquela geração e pelo forte conteúdo de protesto político contra a corrupção no país, parece ficar em segundo plano para a tal mãe que escreveu

³⁰ Provavelmente ela afirmou isso por conta das letras e coreografias erotizadas da música *funk* no Brasil.

³¹ O regime militar brasileiro durou de 1964 a 1985. O primeiro disco gravado por Cazuzá data de 1983. O cantor faleceu em 1990.

a carta. Por conta dos “valores deturpados” do músico, ele chega a chamar Cazuzza de “marginal”, minimiza a qualidade artística e a importância da obra do compositor, dizendo que ele “só começou a gravar pois o pai era diretor de uma grande gravadora” e faz o protesto:

Fiquei horrorizada com o culto que fizeram a esse rapaz, principalmente por minha filha adolescente ter visto o filme. Precisei conversar muito para que ela não começasse a pensar que usar drogas, participar de bacanais, beber até cair e outras coisas fossem certas, já que foi isso que o filme mostrou. Por que não são feitos filmes de pessoas realmente importantes que tenham algo de bom para essa juventude já tão transviada e confusa? Será que ser correto não dá lbope, não rende bilheteria?

Por fim, cito mais um artigo, também anônimo³², a respeito de música do grupo brasileiro Tribalistas. A canção “Já Sei Namorar” insinua, para o autor, a sexualidade descartável que ele julga pertinente à boa parte da juventude atual, principalmente em trechos no qual a música diz: “já sei namorar, já sei beijar de língua, agora só me resta sonhar” e, principalmente, o refrão: “eu sou de ninguém, eu sou de todo mundo e todo mundo me quer bem”. Diz ele, sobre o que chama, pejorativamente, de “namoro tribalista”:

Na hora de cantar todo mundo enche o peito nas boates, levanta os braços, sorri e dispara: "eu sou de ninguém, eu sou de todo mundo e todo mundo é meu também". No entanto, passado o efeito do uísque com energético e dos beijos descompromissados, os adeptos da geração "tribalista" se dirigem aos consultórios terapêuticos, ou alugam os ouvidos do amigo mais próximo e reclamam de solidão, ausência de interesse das pessoas, descaso e rejeição.

O artigo suscitou comentários de jovens pertencentes a comunidades carismáticas. Uma adolescente cearense de 16 anos, integrante da comunidade Recado afirma:

Ótimo texto. É realmente o que a juventude precisa não só ouvir mas também vivenciar, por mais difícil que isso seja. Hoje em dia ninguém valoriza-se, esquecendo que ao sermos batizados somos convidados a sermos santos, e somos também templo do Espírito Santo! Vamos evangelizar, por mais que aos olhos do mundo isso possa parecer totalmente "careta"!!!!

³² Há apenas a referência de que ele teria sido livremente inspirado em um artigo do cineasta brasileiro Arnaldo Jabor.

Afirmar que os jovens integrantes do Shalom ou da RCC deixam de ouvir a obra destes artistas citados seria uma grosseira e inverídica generalização, embora existam casos de pessoas que, após a conversão, chegam a vender seus discos de músicas *do mundo*, ou simplesmente dão preferência aos artistas da música católica.

Mas é interessante observar a referência a tais músicos na página oficial do Shalom na Internet como portadores de exemplos contrários à juventude cristã. Mais ainda, ver as modalidades de juízo de valor feitas sobre as obras dos mesmos que privilegiam critérios de uma moral religiosa - que chega a ponto de condenar Cazuzu por aspectos de sua vida privada – em detrimento de critérios artísticos e estéticos.

Sobre o lazer, entretanto, há um dado que considero ainda mais interessante: a maneira como os jovens carismáticos se apropriam de linguagens da cultura contemporânea e as ressignificam para dar um conteúdo religioso a elas. Nos momentos de *louvor*, percebe-se como ritmos musicais populares como o forró, axé, reggae, entre outros, têm seus estilos artísticos e passos de dança adaptados a coreografias e letras de canções de inspiração religiosa.

Estas ressignificações dão origem, no Brasil, a iniciativas curiosas. Uma delas é a versão católica do *heavy metal*³³. Este ritmo musical se tornou conhecido por adotar, nas letras das canções de muitos de seus artistas, temáticas soturnas, referências a religiões pagãs medievais e, em alguns casos, até mesmo citações ao satanismo.

Na versão católica, o *heavy metal* se torna um híbrido curioso, pois bandas como a *Rosa de Saron*, nascida entre jovens carismáticos da cidade de Campinas, adotam letras de inspiração religiosa que mantêm, entretanto, algumas temáticas soturnas. Elas referenciam, principalmente, a paixão de Cristo e seu sacrifício sangrento pela humanidade. Outros casos de hibridismo

³³ Interessante ressaltar, também, a existência de bandas de *heavy metal* entre jovens de denominações protestantes.

são discotecas e *raves* itinerantes que usam a linguagem da música eletrônica para transformar músicas católicas já conhecidas.

No Ceará, jovens ligados à comunidade Shalom criaram um grupo de samba, o *Só Pra God*, que alia as letras cristãs a coreografias que muito se assemelham às de grupos baianos populares. Até mesmo a tendência destes referidos grupos de manter duas dançarinas no palco é assimilada, embora no caso a moral que condena a exaltação da sexualidade evidentemente se manifeste: ao contrário dos trajes das dançarinas dos grupos baianos, as moças do *Só Pra God* costumam se apresentar de camisas de mangas longas e calças compridas.

Tais exemplos fazem com que, na minha avaliação, seja no lazer onde se identificam as principais porosidades em uma possível identidade jovem carismática. É nestas ressignificações onde ela ganha algum contato e se mescla a elementos do *mundo*.

Diante da pequena possibilidade de incorporar livremente elementos de outras religiosidades ou de uma sexualidade fora dos padrões católicos carismáticos, a combinação de elementos mundanos e cristãos presentes na música católica e em suas danças é o que confere um mínimo de “fragmentação”, para usar o termo de Stuart Hall (2002) a uma identidade católica só aparentemente unificada e estável. É no lazer, portanto, onde se faz possível uma porosidade com traços de uma identidade do *mundo* entre os jovens carismáticos.

2.4 A autoridade: quando o divino se manifesta entre os homens

Percebe-se, então, diante dos aspectos citados, a formação religiosa ministrada no âmbito da comunidade como componente fundamental da interpretação do mundo; da aquisição de hábitos e valores; do que é considerado como “certo” ou “errado”, que “agrada” ou “não agrada” a Deus. O religioso como ligação entre um *ethos* e uma visão de mundo, enfim, conforme coloca Geertz (1989).

No tocante a esta adesão, é importante verificar a questão da autoridade dentro do universo dos carismáticos. Não é raro observar entre os jovens na comunidade Shalom, por exemplo, um respeito tamanho aos fundadores da comunidade – Moysés Azevedo e Emmir Nogueira – que beira a um culto personalista. A palavra de qualquer um deles é tomada quase como uma verdade de fé. Em uma ocasião, vi centenas de jovens na comunidade aplaudirem enfaticamente a simples citação do nome de ambos, quando anunciado que eles participariam de um evento na semana seguinte.

Acredito que se pode falar em “carisma profético”, na acepção de Weber³⁴ no caso deles, especialmente no de Moysés, por ter este, recebido, segundo ele, a missão de João Paulo II para “cuidar dos jovens”, como aqui foi citado. “O Moysés é um exemplo de uma magnífica vocação”, foi a frase que cheguei a ouvir do *pastor* do *Qadosh*, em reunião do grupo.

Moysés chegou uma vez a ser chamado por jovens integrantes de grupos de oração do Shalom como o “Francisco de Assis do século XXI”. Outros o classificam como “santo”, “um profeta de nossos tempos” e sua aceitação à missão conferida por João Paulo II é comparada à resposta positiva de Maria ao anjo Gabriel no momento da Anunciação.

Quanto a João Paulo II, ele goza de idêntico prestígio entre os integrantes do Shalom, que, com freqüência, citam suas palavras em meio a pregações e *partilhas*³⁵. Durante o citado Congresso Nacional da Juventude, havia na entrada do local do evento, um grande cartaz com a figura de Karol Wojtyla, enquanto seu sucessor, Bento XVI, não recebeu qualquer referência visual, mesmo passado, na época, já um ano de início de seu pontificado.

Há, porém, um aspecto que se soma ao carisma profético para evidenciar como se dá a autoridade na RCC. A meu ver, ele se explica a partir das próprias características do pentecostalismo católico, onde a crença na manifestação do Espírito Santo através dos indivíduos é uma constante.

³⁴ “Por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino.” (WEBER, 1994, p.303)

³⁵ Nos grupos de oração, a *partilha* é o momento em que se abre espaço para conversar, em grupo, sobre a própria oração, sobre o conteúdo de uma pregação, ou outros assuntos.

Assim, ao se ouvir a palavra *revelada* por alguém durante uma oração; ao se nomear um jovem como coordenador de um grupo de oração, após Deus ter revelado esta função durante um retiro espiritual; todas estas atitudes ganham um *status* especial: como duvidar da veracidade delas, como contestar, se é o que surge ali é a vontade da divindade? Ou, no caso de Moisés, por exemplo, como duvidar da sua missão de evangelizar a juventude se ela foi confiada pelo Papa e, dentro desta mesma lógica, é a vontade divina que se cumpre no cotidiano de evangelização do Shalom?

Deste modo, crê-se que os coordenadores de comunidades, os formadores, os ministros, recebem unção divina para cada função. A Bíblia, o Papa, a Igreja Católica, de diferentes formas, também são tidas como sinais da ação do Espírito na Terra. Com isso, se revestem de autoridade por excelência perante os jovens pesquisados.

Esta autoridade conferida pela crença na ação do Espírito Santo é um dos pilares de sustentação a meu, ver de um dos mais interessantes ministérios da comunidade: o *vocacional*. Os integrantes dos grupos de oração, após período de seis meses a um ano de início da *caminhada* são convidados a ingressar no chamado *vocacional*, período em que terão formação doutrinária específica e terão acompanhamento pessoal de um integrante da comunidade mais antiga para passarem por regime rigoroso de dedicação à oração. O objetivo: descobrir qual sua vocação, não apenas dentro dos serviços da comunidade, mas para toda a vida em si.

Em tal período, muitas vezes adolescentes consideram “descobrir” através da oração e do acompanhamento pessoal, até mesmo se são vocacionados para o matrimônio ou para a vida celibatária, seja como leigo ou religioso. “No vocacional, você fica acostumado à oração profunda. O seu acompanhador reza por você e revela coisas do seu íntimo, que você não conseguiu discernir sozinho”, afirmou Cláudio, o *pastor* do *Qadosh*, que passava, inclusive, por este período na época da pesquisa de campo.

Impressiona a firmeza da crença em que um período de um ano seja decisivo para os destinos de vida de um jovem. Mesmo dentro da comunidade,

este período tem importância tal que não se ingressa na comunidade de aliança ou de vida sem que se passe antes por ele.

A meu ver, a motivação principal para tamanha certeza se enquadra naquilo que aqui já foi dito: a crença em que a oração pessoal e, em especial, a oração do *acompanhador* é imbuída da ação do Espírito Santo por excelência e o que ela decide deve ser seguida. Mesmo que, conforme admita uma integrante do vocacional por mim entrevistada, “possa haver erro do *acompanhador*”. “Quando há o chamado de Deus, isso não atrapalha, nada pode atrapalhar”, minimizou ela.

Portanto, a crença na ação do Espírito se mostra a mais forte “moeda” em uma economia simbólica pertencente às relações de sociabilidade da RCC. Ela define normas de *status*, regulamenta afetos e ajuda a estabelecer regras e mecanismos de autoridade e poder dentro das comunidades e grupos de oração. É mais um componente fundamental para se compreender um *ethos* carismático e possibilitar a análise do mesmo em um ambiente fora das comunidades: a universidade, tarefa que prossigo no capítulo a seguir.

3. *Profissional do Reino: a representação de um novo modelo de *ethos* profissional*

Em 2001, o MUR começava a chegar ao Ceará. André, estudante de Engenharia Elétrica da Universidade Federal do Ceará, acessava a Internet durante uma greve dos docentes da instituição. Paraense de nascimento, mas residente em Fortaleza desde os dois anos de idade, André já tinha vivido sua *experiência com Deus*: há um ano era integrante de uma comunidade da RCC no bairro do Quintino Cunha, em Fortaleza

Segundo ele, nascia ali, de frente para um computador conectado à Web, uma “semente no coração”: a de ser o pioneiro a implantar o Ministério Universidades Renovadas (MUR) no Ceará. “Para mim, era inadmissível aquele projeto ainda não existir aqui”, lembra ele.

Ainda no mesmo ano, durante um congresso arquidiocesano da RCC, pôde conhecer um outro universitário católico carismático, que havia participado de um encontro nacional do MUR. Alguns meses depois, com a colaboração de alguns conhecidos interessados no Ministério, surgia o primeiro grupo de oração universitário do Ceará, no campus do Benfica da UFC.

Coube a ele tocar as primeiras experiências de GOUs no Estado. Segundo ele mesmo, nada fáceis no início. “Tivemos dificuldades de atrair pessoas no começo. Muitos universitários carismáticos não querem se comprometer por conta de seus compromissos em comunidades”, afirma ele.

Cinco anos depois, porém, o sonho de André vingou: já são nove os grupos de oração universitários no Ceará. Seis na UFC, dois na Universidade Estadual do Ceará (Uece) e um na Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA). André foi, posteriormente, um dos responsáveis pela criação do GOU *Guerreiros*, formado por estudantes de seu campus, o do Pici e se tornou o coordenador estadual do Ministério.

A denominação do seu GOU acabou incorporada à trajetória de André, na luta pela manutenção do ideal do Universidades Renovadas no Ceará. “Ele é que foi se mostrando ao longo do tempo um guerreiro. Quantas vezes não se levantou, para manter este sonho vivo neste Estado?”, relatou uma integrante do MUR maranhense, que participava de congresso de universitários carismáticos no Ceará.

Foi este “sonho” compartilhado por André e por outros estudantes universitários, com suas motivações por uma universidade repleta da palavra de Deus e que aponta para uma nova sociedade, que despertou meu interesse. Ao mesmo tempo, a idéia do MUR em formar um novo modelo de profissional, o *profissional do reino* – da qual antes mesmo de iniciar a pesquisa de campo, eu já tinha alguma noção por conta da página do MUR na Internet - trouxe também a curiosidade de saber em que este profissional se diferenciaria dos demais. Haveria uma ligação clara entre a formação religiosa para o surgimento de um novo *ethos* profissional, com conceitos próprios a respeito de ética e vocação profissional?

Além disso, tendo conhecimento de como se dão os processos de construção identitária na fé carismática, da formação de um *ethos* tido como distante de uma boa parte dos jovens que partilham o ambiente acadêmico com os estudantes carismáticos, seria razoável supor que tais valores e hábitos também influenciariam este mesmo *ethos* profissional?

Para refletir sobre estas questões, neste capítulo apresentarei, inicialmente, uma tentativa de descrição densa dos grupos de oração universitários e, posteriormente do CEUCC, um dos eventos primordiais para a consolidação e expansão do MUR no Estado do Ceará. Em seguida, passo a analisar as informações mais importantes que a pesquisa empírica me trouxe para a análise da figura do *profissional do reino*.

3.1 Os Grupos de Oração Universitários (GOUs)

A rotina de Cristina, estudante de Medicina da Universidade Federal do Ceará, se alterava sempre às quintas-feiras. O intervalo para almoço da faculdade costumava ser mais breve para que ela, logo após a refeição, chegasse até o quinto andar do bloco didático e, em uma das salas disponíveis desse início ao grupo de oração *Balsamum*, formado por seus colegas de curso, originários de diversas comunidades carismáticas de Fortaleza.

Cristina é uma das duas coordenadoras do grupo em questão e acumula a função com a coordenação do MUR no âmbito da Arquidiocese de Fortaleza. Até que chegasse ao curso de Medicina, passou por Serviço Social na Uece e Farmácia na Unifor. Na época deste último curso, ingressa no grupo de oração original do MUR, em 2002, sendo uma das fundadoras do Ministério no Ceará.

Em 2003, porém, intensificou os estudos para ingressar na Medicina, “o curso para onde Deus me chamava”, segundo ela. “Com dificuldade, consegui conciliar os estudos com o MUR. Aproveitava todo o tempo possível para oração, rezava o terço no ônibus, procurava uma igreja perto do cursinho para fazer a adoração”. Para ela, tudo valeu a pena: “depois que entrei para a faculdade de Medicina, vi que aquela era a vontade de Deus para mim. Por isso que ele me ajudou a nunca desistir, mas que eu sempre perseverasse”, afirmou.

E uma das “confirmações” de Deus na vida de Cristina foi saber, ao entrar no curso de Medicina da UFC em 2004, que lá já havia um grupo de oração. “Sempre vi sinais de Deus na minha vida, nessas pequenas coisas”, conta Cristina. O *Balsamum* já existia há sete anos, antes mesmo, portanto, da criação do MUR cearense.

Por ser um dos grupos existentes à época em que iniciei a pesquisa de campo, o *Balsamum* foi um dos escolhidos para que eu começasse a tarefa de análise. Era ele, à época, uma das opções para que estudantes cearenses ligados à RCC pudessem ingressar no MUR e cumprir, a exemplo de Cristina,

a missão de evangelização em ambiente acadêmico, com propósito de transformação social, como explicitarei adiante.

Para este pesquisador, que conhecia apenas a realidade de comunidades católicas, a dinâmica de grupos de oração universitários era uma incógnita, no início. Seguiriam eles os mesmos padrões rituais da maioria dos grupos de oração carismáticos como o *Qadosh*? A resposta, por parte até mesmo de lideranças do Ministério Universidades Renovadas no Ceará, é não. E a observação foi deixando isso muito claro, ao longo do tempo.

A proposta em âmbito nacional do MUR é de que a reunião dos GOUs tenha, em média, meia hora de duração, não ultrapassando uma hora. No caso dos grupos aqui pesquisados, as reuniões ocorrem sempre em salas de aula que logo a seguir, são ocupadas por professores e alunos, o que requer ainda mais atenção à brevidade do tempo.

Tal característica não pode deixar de ser mencionada, quando se observa a duração geralmente destinada a grupos de oração. No Projeto Juventude para Jesus do Shalom, por exemplo, os grupos se reúnem durante duas horas, em média. Assim é em uma boa parte de outras comunidades no Ceará. “Essa questão do tempo nos levou a uma dinâmica diferente, em que tivemos, no início, dificuldades para trabalhar. A maioria estava habituada a grupos com maior duração”, reconhece André, fundador do MUR no Ceará.

Quais as soluções encontradas, então, para que o período de tempo não atrapalhasse as atividades? A observação de cada um dos GOUs pesquisados até o momento, oferece múltiplas respostas: cada um deles apresenta uma dinâmica de reunião e características diferenciadas em relação aos outros.

Começo a observação pelo *Guerreiros*. Ele é, talvez, o grupo que mais se aproxima do ritual apresentado pela maioria dos grupos de oração da RCC. O louvor segue a dinâmica de cânticos, palmas, gestos e danças, não parecendo haver qualquer tipo de intimidação, diante da presença de outros estudantes nas salas ou cruzando pelos corredores.

Em ocasiões onde não foi possível encontrar uma sala vazia para se reunirem, os integrantes do *Guerreiros* não hesitaram em pedir licença para estudantes que já se encontravam nas salas de aula e procederam à realização do grupo, mesmo diante de olhares curiosos ou até aparentemente incomodados com as orações e cantos em voz alta.

Não faltaram convites para que pessoas que já se encontravam nas salas de aula também fizessem parte da oração. Apesar de alguns destes convidados, pelo menos aparentemente, prestarem atenção nos propósitos do MUR, transmitidos pelos integrantes dos GOUs, eu não cheguei a presenciar, em momento algum, adesão de pessoas presentes às salas

Já em uma outra vez, eles optaram por promover a reunião em um pátio vizinho ao bloco didático. Naquele dia, a opção pelo pátio foi interpretada como uma vontade divina para que outros estudantes pudessem ver a “alegria” do grupo de oração, confirmando a tendência, aqui já citada, de atribuir ao divino fatos que para outras pessoas talvez sejam meramente corriqueiros.

Nos momentos de oração, verifica-se a ênfase em se interceder pelos destinos do Ministério Universidades Renovadas. Expressões como “queremos ter a ousadia de sermos bons profissionais do reino” ou “que tu, Senhor, possa fazer de nós agentes para o progresso, mas sabendo que só em ti há progresso”, são comumente ouvidas.

Verifica-se também, com frequência a intercessão pela comunidade acadêmica: estudantes, professores, funcionários são colocados em oração. Até mesmo a minha pesquisa foi, mais de uma vez, posta em pauta³⁶. Cabe aqui já ressaltar uma característica muito viva entre estudantes dos GOUs, de uma maneira geral: a tendência de classificar o cotidiano da maioria dos estudantes universitários como uma realidade “distante de Deus”.

“A universidade é um bom lugar, mas muitos jovens aqui procuram experiências novas, um ‘algo maior’ e, infelizmente acabam encontrando isto

³⁶ O integrante do *Guerreiros* pediu a graça divina para minha pesquisa, para que ela não fosse realizada “apenas com os olhos da razão, mas também com os olhos da fé”.

na bebida, na maconha”, lamenta Maurício, estudante de Computação e membro do *Guerreiros*. Daí, tanto a necessidade de orar pelos colegas, como a de desenvolver ações para levar a palavra de Deus: iniciativas urgentes para resgatar os demais do *mundo*.

Momentos de atividade política na UFC também foram lembrados. No *Guerreiros*, acompanhei orações pelo término da greve de docentes e servidores, acontecida no segundo semestre de 2005 e pela consciência dos alunos para se fazer uma boa escolha nas eleições do Diretório Central dos Estudantes na Universidade.

Nos momentos de partilha, também são discutidas questões relativas ao andamento das ações do MUR no Ceará, aos eventos organizados pelo Ministério e à participação de seus integrantes em congressos do MUR nacional. Percebo que a presença do coordenador estadual do Ministério como um dos componentes mais presentes a este grupo facilita o intercâmbio de informações.

Algumas vezes, as palavras reveladas na Bíblia sugerem aos integrantes do *Guerreiros* as próximas ações a serem desenvolvidas pelo grupo. Interessante ver as construções significativas na interpretação do texto bíblico como um guia para orientar as diretrizes do grupo. Mensagens consideradas *reveladas* falam em “jogar as redes” ou “semear na aridez que é a universidade”.

No Campus da Benfica, durante o intervalo entre a primeira e a segunda metade das aulas do turno da manhã (aproximadamente entre 9 horas e 9 horas e 30 minutos) se reúne o *Ágape*³⁷. Ao contrário da heterogeneidade de cursos do *Guerreiros*, o *Ágape* é formado exclusivamente por estudantes do curso de Psicologia da UFC. É o resultado da fusão de dois grupos de oração, um nascido sob influência das idéias do MUR e um outro, formado por alunos do curso que eram integrantes da associação católica leiga *Obra Lúmen*, que apesar de possuir alguns grupos de oração, não tem vínculo formal com a RCC cearense.

³⁷ Este era o horário seguido na época da pesquisa. Posteriormente, foi modificado.

A dinâmica de reunião difere profundamente dos outros grupos aqui descritos. Raramente há cânticos, manifestações como palmas e danças e em nenhum momento vi se manifestar a glossolalia ou outros dons atribuídos ao Espírito Santo. O tempo costuma ser mais curto - em torno de 20 minutos - e a estrutura mais simples: uma oração inicial, seguida de uma breve discussão sobre algum tema selecionado anteriormente e logo em seguida um pai-nosso e uma ave-maria para seu término.

Sobre esta dinâmica, destaco alguns aspectos. O primeiro é que apesar da diferença em relação a um ritual mais típico de grupos carismáticos, muitas vezes as discussões no *Ágape* corresponderam ao propósito de conciliar a fé e a razão, proposta fundamental para o MUR. Foram debatidos assuntos como bioética ou o projeto de Lei em trâmite no Congresso Nacional que descriminaliza o aborto – evidentemente condenado por todos os membros.

Também foi no *Ágape* em que pude presenciar um debate sobre homossexualismo entre padres. Foi um dos momentos onde mais se fizeram presentes traços de uma moral carismática que condena outras formas de sexualidade que não o sexo entre parceiros de orientação heterossexual e dentro do matrimônio, como já analisei no capítulo anterior. Na discussão, porém, ela serviu como pano de fundo para uma análise do homossexualismo, “à luz da razão”, como membros do MUR costumam dizer.

Em pauta, uma decisão recente do Vaticano em restringir o ingresso de homossexuais nos seminários. Os membros daquele GOU concordaram com a decisão, reforçando, porém, a “tolerância da Igreja”, pois na visão dos estudantes do *Ágape*, a instituição “não tem restrição a homossexuais no clero, desde que eles não manifestem essa condição”.

Embora uma moral carismática tenha sido predominante para a manifestação de tal opinião, importante destacar que a discussão entre os futuros psicólogos ganhou refinamento tal que eles chegaram a utilizar conceitos de “atitude” e “tendência” homossexual, traçando diferenças entre os dois. O fundamento para distinção: o Catecismo da Igreja Católica. Um

exemplo claro da tentativa de unir “fé e razão” – mas com a fundamentação quase sempre conduzida pela primeira e não o contrário.

Mesmo no fim do semestre, quando foi realizada uma série de abordagens sobre a vida de santos da Igreja Católica, a preferência costumou recair sobre religiosos que tiveram importância para o desenvolvimento de algum conhecimento, como a alemã Edith Stein, judia convertida ao Catolicismo que se destacou por estudos sobre fenomenologia. Discípula de Edmund Husserl, de quem chegou a ser assistente acadêmica, obteve doutorado em 1916 e após a morte, no campo de concentração de Auschwitz, ganhou fama entre os fiéis, sendo canonizada em 1987 com o título de Santa Teresa Benedita da Cruz.

Por fim, o *Balsamum*, grupo de Cristina que, no Campus de Porangabuçu também reúne atualmente alunos de apenas um curso, o de Medicina, embora nos anos anteriores à minha pesquisa também tenha recebido alunos da Enfermagem e Odontologia. Nele, as reuniões também acontecem no horário reservado pelo almoço na faculdade de Medicina, que funciona em turno integral para quase todos os semestres.

Neste grupo, a música parece ter um papel que o diferencia em relação aos demais. Um dos mais assíduos é um estudante que costuma levar um violão e comandar o *louvor*. Impressiona o fato como a reunião se dá quase como um texto: os momentos de manifestação da palavra se encaixam com grande simetria na seqüência de cânticos entoados por ele e pelos demais. Uma das coordenadoras do grupo manifesta, ainda, com muita freqüência o *dom de ciência*, revelando visões que tem ao conduzir a oração de olhos fechados e algumas vezes interpretando-as.

Em quase todas as reuniões, pude observar a tendência de um certo clima intimista, característica que também distingue o *Balsamum* dos outros dois grupos. Pude observar que, quase sempre, no início do momento de oração, uma das integrantes costumava desligar a luz, deixando como iluminação somente a luz solar que entrava por brechas das janelas fechadas. Ao ser indagada pelo pesquisador, ela falou que somente desejava com aquilo

garantir uma maior concentração de cada um dos presentes no momento de oração.

Após os cânticos, há o momento de partilha onde também há uma unidade, desta vez de discurso, pois a maioria dos integrantes faz questão de dizer que a oração e a presença no *Balsamum* fazem com se tenha um revigoramento para enfrentar as dificuldades do cotidiano do curso e da profissão, visto por eles como muito atribulado. “Um local de repouso em Deus”, como chegou a definir um deles.

Curioso foi notar que em nenhum destes grupos se verificaram ritos e práticas comuns a outros grupos de oração da RCC. Manifestações emocionais costumam ser menos intensas (apenas em uma ocasião presenciei uma estudante que chegou a chorar), não vi em instante algum as salas serem decoradas com imagens ou ícones religiosos, costume freqüente em grupos de oração nas comunidades católicas.

Quando Marcel Mauss fala nas expressões orais dos sentimentos, trata-as não como “fenômenos exclusivamente psicológicos ou sociológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e de mais perfeita obrigação”. (MAUSS, 1979, p. 147). Para ele, os ritos orais põem em ação sentimentos e idéias coletivas.

Concordando com as idéias de Mauss, como pensar que uma livre expressão das emoções ou a utilização de símbolos visuais tão comum nos ritos carismáticos seja “amenizada” quando transposta para a realidade dos grupos de oração universitários? Ao analisar a questão, parece-me haver um indício de que o “social” dos GOUs em questão leva em consideração o fato dos estudantes estarem reunidos em um ambiente laico.

Desta maneira, alguns dos aspectos mais “emocionais” da RCC seriam menos destacados nos GOUs, se “enquadrando” à realidade que eles interpretam ser condizente com o espaço público dentro do qual atuam. As metas para um futuro, porém, parecem indicar um caminho de maior exposição para os grupos do MUR cearense. Pelo menos parece ser esta a vontade de

boa parte dos integrantes. “O sonho é um dia tirar este GOU de dentro destas salas e fazê-lo lá embaixo daquelas mangueiras do pátio, para que todos vejam. Aí sim, vai ser uma grande evangelização”, aspira uma integrante do grupo *Balsamum*.

3.2 O Congresso Estadual de Estudantes Universitários Católicos Carismáticos (CEUCC)

A organização do primeiro Congresso Estadual de Estudantes Universitários Católicos Carismáticos (CEUCC) merece, a meu ver, uma análise à parte por conta do peso simbólico que este evento teve para a história do MUR no Ceará até o momento. Foi ele não apenas a concretização de um antigo sonho, especialmente dos integrantes mais antigos, como também um encontro decisivo para a expansão do número de GOUs no Estado.

O I CEUCC teve duração de dois dias (25 e 26 de março de 2006, respectivamente um sábado e um domingo) e foi realizado no auditório do Centro de Tecnologia do Campus do Pici, da Universidade Federal do Ceará. Desde o início da minha pesquisa de campo, em meados de outubro de 2005, o Congresso já vinha sendo debatido pelos membros do Ministério, muitos deles já tendo participado de iniciativas semelhantes em nível nacional e regional – destaque em especial a edição do Encontro Nacional de Universitários Católicos Carismáticos (ENUCC) realizado em 2005 em Maceió, que teve o maior comparecimento de estudantes cearenses em sua história, inclusive por conta da proximidade geográfica entre os dois estados.

Após alguns meses de preparação, que incluiu a reserva do auditório, a busca de apoio institucional (a logomarca da UFC apareceu, inclusive, nos panfletos de divulgação) e várias estratégias de divulgação (desde notas em colunas de jornal até a panfletagem na matrícula e a colocação de faixas com um mês de antecedência nos *campi* do Pici e do Benfica), o CEUCC foi aberto na manhã de sábado com palestra e missa realizadas pelo frei Fabrício. O

religioso pregou sobre as ligações entre fé e razão, não deixando de ressaltar sua graduação em Farmácia por aquela mesma universidade que cedia espaço para o encontro.

O Congresso levou, de forma curiosa, ícones da religiosidade católica a um espaço laico, como nenhuma reunião de GOU que eu presenciei havia feito até o momento. As imagens de Nossa Senhora e de São José – padroeiro do Ceará – foram colocadas no palco do auditório, que também serviu de espaço para que uma banda convidada animasse os momentos de *louvor* e participasse da liturgia da missa. A própria realização desta, com todos os paramentos litúrgicos e a presença do Santíssimo Sacramento durante toda a manhã no Centro de Tecnologia também ajudaram a compor este cenário.

A tarde de sábado ficou reservada para as três mesas temáticas, seguindo o modelo já adotado em edições do ENUCC. Os temas escolhidos foram a Bioética, mesa ministrada pelo médico Océlio Pinheiro; Tecnologia e Inclusão Social, conduzida por Alexandre Bertini, professor da UFC; Fé e Política, sob responsabilidade do, na época, secretário municipal de Fortaleza e ex-vereador Paulo Mindêllo.

Cada um dos três nomes carregava um simbolismo para justificar sua presença ali. Os dois primeiros são católicos carismáticos militantes, sendo o primeiro o fundador do grupo *Balsamum* na Medicina da UFC e o segundo, um ex-integrante do MUR em sua época de pós-graduação, quando residiu em São Paulo. Já Mindêllo é coordenador do Ministério Matias, da RCC do Ceará, responsável pelas ações da Renovação na articulação entre fé e política, além de pregador conhecido por sua atuação na comunidade católica Face de Cristo.

Deixo para o segundo dia de Congresso, porém, uma análise mais aprofundada, especialmente o período da tarde. Após uma pregação, pela manhã, de Marcela, estudante de Jornalismo da Universidade Federal do Maranhão convidada especialmente para o evento, a tarde ficou reservada para momentos significativos: duas breves palestras sobre a idéia do profissional do reino – uma delas voltada para estudantes pré-universitários,

categoria que era representada no CEUCC por algumas pessoas e outra para acadêmicos – e a simulação de um grupo de oração universitário.

A primeira palestra coube a Cristina, do *Balsamum* e Fernando, estudante de Física e membro do *Guerreiros*. Para os pré-universitários, ela fala da ajuda de Deus para discernir a profissão, ancorada em sua trajetória pessoal, aqui retratada no início deste capítulo. Cabe a Fernando, porém, as “instruções” àqueles estudantes, tidos como em período tenso e decisivo para seu futuro, às voltas com a seleção para ingresso em um curso superior.

“Se você tem dificuldades com o tempo, coloque-as nas mãos de Deus que ele vai organizá-lo”, afirmou ele. Fernando ressaltou, também, a importância de conciliar a oração com os estudos, para ser bem sucedido: “a oração pode não te fornecer nenhuma fórmula matemática, mas é ela que te dará suporte e equilíbrio emocional para as provas e estudos. Ela te dá equilíbrio, perseverança e determinação”.

As características de um *ethos* carismático, mais especificamente a crença na intervenção divina em momentos cotidianos é aplicada na formatação de um discurso de incentivo aos pré-universitários. No caso citado, ela ganha ares curiosos, de instrumento para auto-confiança e determinação – algo plausível no caso de uma crença de traços pentecostais em que o ungido pelo Espírito Santo é capaz de feitos tidos até mesmo como impossíveis para os demais.

O momento seguinte, desta vez voltado para os universitários, é conduzido por Ítalo, do *Ágape*. Sua fala vai delineando com mais clareza para os presentes a idéia do *profissional do reino*. “Evangelizar na universidade é uma maneira de viver a graça de Deus na UFC, de viver o Pentecostes na minha sala”, afirmou ele. O ideal missionário de ter as universidades cearenses renovadas pelo Espírito Santo também está presente quando Ítalo lembra que o tempo que cada estudante de graduação passa na universidade é “curto, daqui a pouco passa o seu tempo de evangelizar”.

O discurso de Ítalo ganha traços também da definição de um “pecado social” mais específica para os universitários do MUR. Diz ele:

O jornalista que se submete a receber jabá³⁸, o psicólogo organizacional que seleciona somente quem ele deseja, o psicanalista que pretende dominar a vida do outro, todos estes são profissionais que caíram no pecado.

Cada profissional, então, que se desvia da “ética” pregada pelos futuros *profissionais do reino*, que se deixa “corromper”, ou mesmo que coloca a obtenção do lucro financeiro como parâmetro primordial para a atividade profissional é um pecador. “Caiu em tentação”, como disse o próprio Ítalo.

Em momento posterior, é a vez de André, fundador do MUR cearense. Nas palavras dele, encontro as exortações mais incisivas para que os universitários coloquem em prática, através da evangelização, não apenas o “sonho” de renovar as instituições brasileiras de ensino superior, mas sim algo bem mais amplo: a transformação da própria sociedade. Diz ele:

Cerca de 80% dos nossos políticos possui nível superior completo e, no entanto, vemos as coisas como elas estão. É nossa obrigação estarmos em todos os lugares privilegiados da cultura, nas universidades, laboratórios, nas pós-graduações, sermos professores. É um trabalho de longo prazo, mas ainda vamos ter representantes no Congresso Nacional. Vamos ocupar nosso lugar nas empresas, corporações e serviços.

A última fala antes do encerramento do Congresso ficou, mais uma vez, com a convidada Marcela, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Como estudante de Jornalismo, também era a responsável pelo setor de Comunicação Social do MUR em nível nacional.

Marcela se apresentou aos demais, dizendo que o CEUCC era “sua última missão como universitária”, uma vez que estava com sua monografia de conclusão de curso praticamente concluída – embora deixasse escapar que tinha adiado alguns acertos finais no trabalho para poder se fazer presente ao

³⁸ “Jabá”, na linguagem da Comunicação Social brasileira, significa suborno destinado à obtenção de algum tipo de favorecimento na divulgação de matéria jornalística .

Congresso. O tema: a cobertura da mídia sobre a morte de João Paulo II. “Este trabalho foi fundamental para que eu compreendesse como alguém tido como conservador foi tão querido entre os jovens”, salientou ela.

Também com Marcela, surgem mais indícios de uma determinada ética profissional: “Deus te chama para evangelizar na universidade, defender conceitos mais éticos, mais justos. Uns dizem que não têm tempo. Será que não têm medo de renunciar à oportunidade de ser um futuro profissional brilhante?”, provocou ela.

Em seguida, ela dá o *testemunho* de uma disciplina em que foi reprovada na universidade e teve que se submeter aos exames finais. De acordo com ela, o professor se ausentou da sala de aula e todos os alunos passaram, de forma indevida, a consultar os livros. “Só não foram aprovados exatamente eu e mais quatro alunos que não ‘pescaram’. Dos cinco, três eram católicos carismáticos e dois protestantes”, ressaltou ela, afirmando não se arrepender da decisão, pois aquilo foi, para ela, o caminho a ser percorrido dentro da “ética” por ela defendida.

O que chama atenção, na minha avaliação é a colocação dela a respeito da religiosidade de quem tomou a decisão tida como correta. Ao enfatizar que todos eram cristãos engajados, ela parece reforçar uma crença de que o estudante religiosamente engajado estaria, no mínimo, mais apto a ter atitudes de um *profissional do reino*. Esta idéia se fez presente, até de forma mais clara, em outros depoimentos, que serão aqui citados.

Paul Zumthor ressalta que há momentos em que a enunciação “tende a ultrapassar o enunciador e o enunciado, a colocar-se, ela mesma, em evidência” (ZUMTHOR, 1993, p.219). Penso ser tais *testemunhos* um exemplo disso. São eles, nos ritos da RCC, provas vivas da ação do Espírito Santo como transformador da vida de homens. No caso mais específico do CEUCC, cada testemunho revela ali, à frente um futuro *profissional do reino* e procura reforçar, nos demais, a crença de que chegar a tal modelo é possível.

Veio, então, o momento final do CEUCC: a simulação de um GOU. Com algumas das principais lideranças do MUR à frente do palco, acompanhados pela banda, todos os presentes são convidados a ficarem de pé. Em seguida, aqueles que já integram GOUs são chamados a formarem duas filas, para abrir um “corredor” e saudar os novatos que chegam para conhecer o GOU – uma *acolhida*.

Procurando dar à simulação o maior tom de didatismo possível, os coordenadores do GOU e a convidada Marcela comandam um *louvor*, um momento de oração em línguas, uma leitura e reflexão breve de um trecho bíblico e abrem o microfone para uma *partilha*, em que os estudantes que, naquele momento passaram a conhecer o MUR e a dinâmica de um grupo de oração universitário pudesse dar suas impressões. A *partilha*, porém, acabou cedendo também espaço para veteranos falarem de graças recebidas durante a oração.

Os *luquinhas*³⁹ cearenses finalizam a simulação do GOU, não deixando de destacar sua breve duração: o tempo estipulado de meia hora foi rigorosamente cronometrado e cumprido, numa demonstração de que é possível se realizar um grupo de oração neste período, em contraste com os grupos das comunidades - com duração maior, como já citei aqui. O CEUCC, porém, não se encerrou com esta simulação.

Logo após a simulação do GOU, veio um novo período de *louvor*, que serviu para dar vazão a fortes demonstrações de emocionalismo. Muitos dos presentes, inclusive veteranos, ao entoar cânticos de invocação ao Espírito Santo, chegaram às lágrimas. Então, para surpresa deste pesquisador, aquilo que seria somente a simulação de um grupo de oração universitário, se transforma em um rito de iniciação.

Uma das lideranças do MUR convida: “aquele que se sentiu *tocado* por Deus a fundar um GOU em sua universidade, que venha aqui para frente”. Oito pessoas se encaminham, entre elas um integrante já veterano, estudante de

³⁹ Apelido utilizado entre os próprios integrantes para denominarem os participantes do MUR. Faz referência ao nome de Secretaria Lucas, que o Ministério utilizou entre 1998 e 2006.

Sociologia da Uece, cujo GOU havia sido, recentemente, desativado. Ele pareceu o mais emocionado de todos.

Naquele instante, começava uma expansão do Universidades Renovadas no Ceará. Aqueles oito *chamados por Deus* foram à frente, enquanto os demais estendiam as mãos e pediam os dons do Espírito Santo a eles, para que pudessem concretizar sua vontade de serem fundadores dos GOUs. Difícil aqui não estabelecer uma alusão ao Pentecostes: aqueles ali seriam os novos apóstolos que, com a graça do Espírito, iriam levar a fé católica carismática ao meio universitário cearense.

Cumpriu-se, então, um rito de iniciação. Conhecedores da idéia do que seria um *profissional do reino* e, agora ungidos pelo Espírito, os novatos no MUR receberam a sua missão específica, para não mais se tornarem universitários “acomodados” e passem a levar a palavra de Deus a seus colegas. De fato, daquelas oito pessoas, duas se tornaram fundadoras de novos GOUs, enquanto outras continuaram a acompanhar ações do MUR, seja se fazendo presentes às reuniões mensais dos coordenadores de GOUs, seja à distância, colaborando com as discussões do fórum de e-mails.

3.3 O modelo do profissional do reino

Começo esta análise da figura do *profissional do reino* a partir de algumas declarações da conselheira nacional do MUR, Ivna Sá dos Santos. Diz ela: “hoje eu trago a certeza de que realização profissional não é sinônimo de sucesso, reconhecimento, retorno financeiro. É muito mais do que isso. É estar no lugar onde Deus me chama a estar” (SANTOS, 2004, p.223).

Em seguida, Ivna pontua que o *profissional do reino* deve vivenciar, no exercício da profissão, “os ensinamento evangélicos – não me refiro aqui simplesmente à deontologia (código de ética) de uma categoria profissional, mas a uma ética que tem como embasamento maior o Evangelho”. (idem, p.225).

Surgem, aí, aspectos fundamentais para a compreensão do termo citado. O primeiro, o de que a vocação, para o *profissional do reino*, é se colocar onde ele acredita ser o lugar que a divindade reserva para ele. O segundo, de que o retorno financeiro não é o aspecto mais importante da profissão. O terceiro, de que a ação de evangelização tem na interpretação da Bíblia a referência principal. Detalharei, então, cada um deles.

A respeito da vocação, é possível falar que para o MUR o exercício profissional ganha uma valorização religiosa, amplamente diferente, entretanto, da idéia de *calling* ou *beruf* analisada por Weber (2004). Para os carismáticos estudados, o trabalho não é o meio, por excelência, de se certificar da graça, mas sim o cumprimento de uma vontade de Deus (que distribui dons para cada um) voltada para o bem da comunidade.

“Acredito que o profissional católico deve, em cada área, pesquisar como contribuir para a sociedade, potencializar seus dons para o bem comum. A preocupação maior deve ser com o coletivo”, diz Maurício, integrante do GOU *Guerreiros* e estudante de Computação da UFC. O que se vê, portanto, é uma idéia de uso dos dons de cada um para benefício da sociedade.

Não por coincidência, uma idéia bastante próxima de um dos livros bíblicos mais referenciadas pelos carismáticos: a já citada Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, o que aproxima, também a idéia de vocação profissional a um dom ou carisma concedido por Deus. “No meu trabalho como psicólogo estarei sendo um instrumento de cura, do amor de Deus pelos homens”, acredita Flávio, do GOU *Ágape* e estudante de Psicologia da UFC.

Nota-se, portanto, que a mesma lógica utilizada para a distribuição dos diferentes carismas na comunidade é também usada para explicar a distribuição das vocações profissionais na sociedade. O que só reforça a importância da formação religiosa nas comunidades católicas: ela gera conceitos que influenciam na visão de mundo e ultrapassam as fronteiras do convívio do grupo religioso. Como diz Júlia Miranda: “a ética e conduta própria às relações comunitárias deverão ser estendidas a toda a sociedade” (MIRANDA, 1999, p. 130).

Provavelmente, o fato de ver a atividade profissional como um exercício dos dons do Espírito Santo traga ao discurso dos universitários carismáticos pesquisados também uma outra característica: a busca pela excelência nos estudos. “Talvez muitos de nós tenham até motivação para estudar mais, ter uma formação melhor, para que possamos servir melhor as outras pessoas que são filhas de Deus e precisam de nossos serviços”, destacou Fernando, estudante de Física da UFC e integrante do *Guerreiros*. Fica clara, portanto, a lógica de que cada vocação profissional é um dom divino, que deve ser cuidado e desenvolvido da melhor forma, como na parábola bíblica da multiplicação dos “talentos”.

Quanto ao retorno financeiro, cabe dizer que ele não é visto como negativo, mas como uma consequência do bom exercício profissional ou mesmo um aspecto secundário da profissão, diante da possibilidade de uso dos dons para a comunidade. No discurso dos integrantes do MUR, o lucro econômico não ganha lugar prioritário. “Um médico que agir como *profissional do reino* vai procurar mais o bem do próximo, agir com uma visão mais humanista. Não vai querer tomar atitudes para receber algo em troca”, defende Cristina, estudante de Medicina da UFC e integrante do *Bálsamum*.

É difícil, para este trabalho, supor se em um futuro exercício profissional realmente tais valores serão ou não aplicados. Mas o conflito entre o ideal do *profissional do reino* e a realidade capitalista indica uma relação complicada entre a ética defendida pelos universitários carismáticos e uma sociedade regida pela chamada “ética do consumo”, conforme a definição de Renato Ortiz (1994). O consumismo desenfreado, o “reino da inutilidade, do supérfluo”, como coloca o autor brasileiro, são tidos como um modelo ético do qual o católico deve se distanciar. Sobre o assunto, a conselheira nacional do MUR, Ivna Sá dos Santos comenta:

Como seria diferente se todos esses profissionais, ao receberem a Efusão do Espírito Santo, transformassem o modo de gerir e pensar suas carreiras, tendo sempre em vista a dignidade humana e não um mercado perverso que dita as normas de conduta social, que exclui milhares de pessoas e que, a cada dia, transforma o cidadão em consumidor. (SANTOS, op. cit., p.64)

Quanto ao terceiro aspecto, destaco que a Bíblia serve como fonte principal para um referencial ético adotado pelos integrantes do MUR e que fundamenta suas ações de evangelização. Tal referencial é base para a discussão de assuntos que vão, desde a política e sexualidade, até a bioética e o uso das tecnologias para inclusão social. Confirma-se o papel da Bíblia como “grande referência do homem ordinário para pensar a sociedade e a política” (MIRANDA, 1997, p.85).

O que é interessante, porém, é ver as formas de utilização da Bíblia e as estratégias particulares de sua leitura e interpretação pelos estudantes carismáticos. É aí que surge um elemento pertinente ao pentecostalismo católico e que dá a este uso da Bíblia como referência um aspecto bem peculiar: a crença no dom da palavra, *revelada* pelo Espírito Santo nos momentos de oração.

Nos GOUs, as palavras *reveladas* são interpretadas como diretrizes, fornecidas diretamente por Deus, para a ação. Foi o caso de uma oração em que a um membro do *Guerreiros* foi revelado um trecho do Evangelho que falava da pregação de João Batista no deserto. Entre os estudantes do GOU, esta mensagem foi interpretada como um desejo divino para que passassem, com mais ênfase, a serem pregadores no “deserto” que era a universidade.

Esta visão sobre a universidade, aliás, é marcante nos discursos de diversos integrantes. O ambiente acadêmico é identificado como desafiador, pois ao mesmo tempo em que é estratégico – “é aqui onde estão se formando os futuros líderes da sociedade, os futuros parlamentares”, resume o coordenador estadual do MUR – é também tido como um universo de hedonismo, materialismo, consumo de drogas, de aspectos do *mundo*. Isto, por conta de jovens “que não vivenciaram, ainda, a experiência com Deus”, como dizem eles.

“É um desafio evangelizar neste meio hostil”, diz Alberto, estudante de Química da UFC e membro do *Guerreiros*. Outros, como Válter, estudante de Direito da Faculdade Farias Brito e integrante do *Qadosh*, da comunidade Shalom, colocam até mais ênfase nesta constatação. Diz ele:

É difícil ser católico nas universidades. A maioria dos alunos e professores possui uma mentalidade mecanicista, de ateísmo prático. Muitos dos estudantes não têm nenhuma experiência sacramental, de oração.

Nota-se, portanto, que o modelo de ética profissional adotado é fortemente influenciado por traços de um *ethos* católico carismático, que reflete muitos dos aspectos já vistos neste trabalho. Tomemos aqui a definição de Clifford Geertz, que ao definir o que seria *ethos* de um grupo, fala em “tom, caráter, qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos”. Diz ele: “na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas que a visão de mundo descreve” (GEERTZ, 1989, p.67).

Entre os estudantes católicos carismáticos pesquisados, vemos, então indícios fortes daquilo que poderia ser considerado a manifestação de um novo *ethos* católico na universidade cearense: a crença e a prática religiosa destes estudantes revela, entre outros aspectos, um ideal de ética profissional que procura se adaptar a uma visão de mundo, cuja construção é fortemente influenciada pela formação religiosa carismática. Para esta ética específica, a universidade é tida como o *mundo*, um local onde pouco se valorizam os valores cristãos, a castidade, a espiritualidade, todos itens que devem estar presentes na conduta de um jovem carismático – e de um *profissional do reino*, por consequência.

Porém, é este mesmo ambiente acadêmico que é visto como um local a ser transformado pela ação dos futuros *profissionais do reino*. Um local onde deve ser travada a “batalha espiritual”, como define Iêda, do GOU *Semente de Vida*, da Universidade do Vale do Acaraú em Quixeramobim. Ela reforça:

O meio universitário é mais difícil para uma ação de evangelização. Sempre que eu pretendia iniciar as atividades do GOU na UVA eu “andava para trás”. Além de mim, só existiam mais duas pessoas no grupo e ficávamos com medo do que os outros iriam pensar, com vergonha de colegas que pudessem nos ver. Isso durou até o momento em que vi que aquilo era um combate espiritual. Era o

*inimigo*⁴⁰ que não queria que este combate fosse realizado, pois ele sabia que nosso trabalho era importantíssimo e necessário para a universidade.

Quando a “batalha” é assumida no meio universitário, ela costuma ser salientada nos *testemunhos* dos GOUs, como mecanismo visível de afirmação da fé carismática e de seus “prodígios”. Um dos episódios – curioso, a meu ver - em que isto aconteceu foi na discussão entre uma aluna do curso de Química da UFC, integrante do *Guerreiros* e um de seus professores na universidade.

Em seu *testemunho* no GOU ela contou que o docente reclamava constantemente de sua ausência em sala de aula. “Eu tinha uma amiga que precisava de conforto espiritual e jamais me nego a ajudar nesses momentos”, alegou ela. Porém, em determinado momento, segundo ela, o professor passou a tecer ironias ao seu comportamento – uma vez que sabia que ela era católica engajada em grupos de oração – e indagou: “afinal, você vem para a UFC estudar ou rezar?”

Ela conta que retrucou, de forma veemente: “por quê? O senhor está incomodado?” O que, para alguns, poderia ser uma discussão sem grandes implicações foi apresentado naquele *testemunho* e assim foi interpretado pelos demais membros do GOU como uma “corajosa atitude” em defesa dos princípios cristãos pregados por aquela estudante. Ela teria, segundo esta interpretação, afirmado a sua fé no ambiente universitário perante um professor que a teria “perseguido”.

“Tenho certeza de que seu professor foi *tocado* hoje” chegou a colocar um dos integrantes do *Guerreiros*, manifestando a crença em que aquela atitude teria, inclusive, sensibilizado tal professor diante da conduta cristã manifestada pela aluna.

Alguns depoimentos também me levam a crer na intenção dos estudantes carismáticos em levar a batalha espiritual para o mercado de trabalho, como *profissionais do reino* que serão. É o caso de Sandra, estudante de Publicidade

⁴⁰ Este termo é muito usado entre católicos carismáticos para se referir ao demônio

da UFC e que integra um grupo de oração na comunidade Shalom. Ao falar de como a formação religiosa poderia influenciar seu exercício profissional, ela pontuou: “influencia bastante. Eu jamais farei uma propaganda de camisinha, por exemplo”.

Quando indagada pelo pesquisador sobre o que faria se esta postura pudesse representar algum prejuízo para ela perante um empregador, ela não hesitou em falar que sairia de uma agência em que não tivesse esta opção de escolha. Sandra, que estagia na agência de comunicação da própria comunidade Shalom, foi ainda mais além: revelou que seu ideal profissional é ter, no futuro, uma agência de publicidade em que seus colegas “tivessem a mesma visão que ela” – a respeito da fé e valores cristãos no caso.

Faço aqui uma análise do que corresponderia este modelo de ética profissional fortemente embasado nos valores católicos carismáticos (em um *ethos* carismático, portanto) chamado de *profissional do reino*. Abordei, inclusive de forma mais incisiva neste capítulo, que determinados valores cristãos, forjados na formação religiosa e espiritual dos grupos de oração e comunidades e também manifestados nos GOUs e em outras iniciativas do MUR tendem a orientar uma conduta profissional futura supostamente mais “ética” e “honesto” (termos muito utilizados pelos próprios estudantes). Sobre isto, teço algumas considerações.

Primeiramente, acredito que é visível o fato de estarmos diante de uma nova modalidade de ascetismo intramundano - segundo o conceito de Weber (1994) - no meio católico. O *profissional do reino* deve ser um virtuoso racional que toma o *mundo* (a sociedade capitalista marcada pelo individualismo e corrupção; a universidade repleta do ateísmo, do materialismo) como um dever imposto a ele: cabe a ele transformá-lo, de acordo com seus ideais ascéticos.

Neste sentido, sua conduta pessoal é sistematizada racionalmente. Ele deve se afastar da busca pelo lucro de forma ilícita, de colocar o interesse material acima do uso da profissão como um dom do Espírito em favor da sociedade. Diante desta lógica, sua atividade profissional é justificada por ser um dom de Deus. Assim pontua Max Weber:

O asceta intramundano é, por isso, um “homem de vocação” por excelência, que não pergunta nem tem a necessidade de perguntar pelo sentido de sua atividade profissional dentro do mundo como um todo – por este responde Deus, e não ele – pois basta-lhe a consciência de executar, com suas ações racionais neste mundo, a vontade de Deus. (WEBER, 1994, p.360)

A outra consideração diz respeito à tal “ética” defendida pelos universitários carismáticos e presente de forma intrínseca na idéia do *profissional do reino*. De que ela trata? Como explicar sua concepção? Enfim: de que tipo de ética os integrantes do MUR falam?

Creio que o modelo do *profissional do reino* transpõe para o contexto das atividades acadêmica e profissional uma característica que já se fazia presente no discurso de outros atores sociais oriundos do pentecostalismo, seja ele protestante ou católico. É a utilização de “princípios cristãos” como um diferencial perante os demais na sociedade, tomada, por exemplo, por candidatos da RCC a cargos políticos, conforme observa Júlia Miranda (2003). Princípios estes que, conforme pontua a autora, somente adquirem sentido “quando observado o processo de ressignificação dos símbolos religiosos, no cotidiano dos grupos, com base, por exemplo, na leitura particular da Bíblia pela qual cada um é responsável” (MIRANDA, 2003, p. 92).

De acordo com esta lógica, este trabalho já apresentou dados que permitem identificar alguns destes “princípios cristãos” presentes na idéia do *profissional do reino*. Os estudantes dos GOUs se identificam, principalmente, em leituras e ressignificações do Novo Testamento, com os discípulos perseguidos na Jerusalém antiga – correspondente, no mundo contemporâneo, à sociedade capitalista e a um microcosmos da mesma, a universidade, como aqui já foi dito.

‘Nossa sociedade chegou a um ponto em que se você trabalha corretamente, corre o risco de ser criticado’, afirma Marco Antônio, estudante de Engenharia Civil da UFC e membro do GOU *Guerreiros*. “Aconteceu isso quando trabalhei em um órgão público, em que eu era o único estagiário que procurava cumprir corretamente meus horários. Em pouco tempo, meu chefe

começou a elogiar minha assiduidade. Aí os outros bolsistas começaram a me olhar com censura”, conta ele. Marco salienta que foi sua “convicção de fé”, que evitou que ele “caísse”⁴¹ diante da falta de compromisso de seus colegas.

É dever, portanto, se preparar, já desde a universidade, para ser um profissional que se insira nesta sociedade, mas que possua uma espécie de “ética de contraponto”⁴² a ela mesma. A sociedade é tida como materialista? Que o *profissional do reino* seja alguém que valorize o trabalho, mas tenha em mente como prioridade fazer o bem ao próximo. O *mundo* é corrompido por conta da corrupção na política, da ilicitude em favor do ganho econômico? Que o profissional carismático rejeite a propina, o suborno. O individualismo rege as relações sociais? Que se promova, então, o atendimento “humanizado” nas clínicas médicas e de psicoterapia, nos ambulatórios e hospitais, com o *profissional do reino* sendo capaz de conversar com cada paciente “olhando-o nos olhos e vendo aquela pessoa com amor, como irmão que é”, como definiu uma estudante de Medicina do *Balsamum*.

O modelo ético proposto, forjado sob a égide de valores do *ethos* carismático é o desafio a ser seguido. “Eu confesso que isto ainda nos surge como uma idéia meio utópica”, admite Cristina, do *Balsamum*. “Pelo menos aqui no Ceará, o MUR tem apenas cinco anos. As pessoas que fundaram o Ministério aqui agora é que estão concluindo seus cursos e se inserindo no mercado”, diz ela.

Na opinião dela, será este mercado de trabalho o universo ainda mais difícil que a academia, para pôr este modelo de ética profissional em prática. Ela narra que foi ainda neste ano de 2007 que o início de estágio em um hospital público, o “Frotinha” do bairro da Parangaba, que fez com que ela tivesse uma noção do que este desafio representa:

Naquele plantão eu me deparei com a realidade nua e crua. No início de expediente não havia um profissional sequer presente no setor de emergência, nenhum médico, nenhum técnico ou enfermeiro. A equipe anterior não esperou alguém da minha chegar para passar sequer uma informação. Eu me vi cercada, sozinha, por dezenas de

⁴¹ Mais uma vez aparece uma noção de “pecado social” bem peculiar.

⁴² Expressão minha.

pacientes procurando ajuda. Isso me doeu bastante, ver o descaso com que um médico trata o paciente. Mas procurei fazer minha parte, tomar a atitude de um profissional que não se conforma com aquela realidade e procura tratar o paciente como ser humano necessitado de ajuda.

Relatos de protesto contra o sistema de saúde pública brasileiro como o de Cristina não são, obviamente, queixas exclusivas de universitários ou profissionais carismáticos ou mesmo cristãos. Mas o diferencial surge quando ela afirma: “quem passa por um GOU tem um compromisso a mais, pois é *tocado* de forma mais profunda quando se depara com esta realidade”.

É a *experiência com Deus* que orienta as motivações dos carismáticos na construção de uma ética profissional. São os valores religiosos pertinentes e este *ethos* católico específico que faz com que universitários se vejam como os atores sociais mais capazes (eleitos de Deus, por que não dizer?) para esta tarefa. Eles, então, são os agentes de uma utopia transformadora da sociedade inerente à idéia do *profissional do reino*: a construção da *civilização do amor*.

3.4 A “civilização do amor”: uma utopia transformadora

A proposta do *profissional do reino* é ampla: transformar toda uma sociedade à luz do Evangelho. Ao me dar conta de que a visão dos universitários carismáticos sobre a sociedade brasileira acarreta uma idéia política de transformação social, algumas questões foram surgindo. Como seria esta tal nova sociedade, mais justa, mais ética? De que “reino” o tal profissional fala? A que ele corresponde?

“Acho que o equivalente ao reino de Deus na Terra é a nossa idéia de civilização do amor”, resume Marco Antônio, do *Guerreiros*, repetindo expressão utilizada por diversos dos expoentes nacionais do movimento (o termo surge, por exemplo, no citado livro de Ivna Sá dos Santos). E a que ela corresponderia? Marco dá indícios:

A um mundo mais justo, onde o perdão, a justiça, a igualdade prevaleçam sobre o egoísmo, o materialismo, o individualismo.

Vemos um mundo onde a cada dia os meios de comunicação se expandem, mas as pessoas estão cada vez mais isoladas. Os meios de produção também crescem, mas as desigualdades continuam. O que se quer é cumprir o plano de Deus para a humanidade, trazendo sua justiça e seu amor para a Terra.

Embora tal realidade esteja distante do “sonho” de evangelização de um movimento que possui apenas 13 anos de existência, o projeto fica claro: o “reino” destes profissionais, a *civilização do amor* por eles almejada não pode esperar tanto. Ela deve ser buscada através da ação evangelizadora que traga este reino de Deus para a Terra e construa nela a sociedade idealizada.

Como realizar, porém, esta utopia de transformação social, de alcance tão amplo? De que mecanismos os carismáticos dispõem para realizá-la? Começo minha reflexão traçando um paralelo entre o MUR e uma vertente do Cristianismo de Libertação com maior afinidade ao tema aqui desenvolvido: o movimento estudantil católico universitário, representado pela Juventude Universitária Católica (JUC).

Este movimento, com o tempo, foi ganhando características de radicalização, ligada às práticas sociais, culturais e políticas dos ativistas católicos. Entre elas a “participação no movimento estudantil, muitas vezes em aliança com a esquerda secular, apoio às lutas sociais e compromisso com a educação popular” (LÖWY, 2000, p.139). Este mesmo autor, inclusive, reforça que os chamados “novos movimentos sociais” brasileiros são, até certo ponto, produto da atividade de agentes leigos cristãos engajados nas pastorais e comunidades eclesiais de base.

Se tais elementos podem caracterizar a ação da JUC e de atividades como a Pastoral Universitária, que tipo de comparação seria possível traçar entre ela e um movimento como o Ministério Universidades Renovadas, igualmente formado por estudantes universitários leigos, com objetivos aparentemente semelhantes e pertencentes a uma mesma Igreja Católica? A despeito destas semelhanças, o que a pesquisa junto aos integrantes do MUR

cearense tem demonstrado é que a identificação com estas práticas da JUC citadas no parágrafo anterior é mínima.

Entre os estudantes pesquisados, verifiquei pouca afinidade com o movimento estudantil nas suas universidades ou com um compromisso partidário: raras são as referências feitas a atividades estudantis que não sejam as do próprio MUR. A única oportunidade em que pude verificar uma menção ao movimento estudantil ainda foi marcada por referências extremamente negativas.

Durante a última eleição para o Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFC, um dos integrantes de grupo de oração universitário pediu para “que Deus os ilumine e que passem a representar os interesses reais dos estudantes”, complementando a oração com o pedido de “misericórdia para os que utilizam o DCE para interesses políticos externos, para benefícios próprios”.

Em seguida, reclamou dos interesses de todas as chapas concorrentes em instrumentalizar o poder. “Cada uma delas representa uma tendência, uma é ligada ao PT, outra ao PC do B, outra ao PSTU, uma outra ao P-Sol. Todas estão defendendo suas posições partidárias e fugindo do foco que é defender o interesse dos estudantes”, afirmou ele, em um discurso que denota, ainda, a descrença nos representantes destes partidos da esquerda brasileira em bem representarem os universitários.

Projetos de cunho social ainda não se verificam no MUR cearense, com esta atividade restrita, até então, a visitas a entidades beneficentes organizadas por seus integrantes. Mesmo em estados onde o MUR existe há mais tempo, ações desta natureza costumam ser voltadas a iniciativas como os trotes solidários com doações de roupas e alimentos, ou outros projetos de “promoção humana”, como cursos de capacitação e supletivos gratuitos para comunidades de baixa renda. Ações de postura totalmente diferente da idéia da educação popular apoiada pelas pastorais do meio universitário.

No tocante a um envolvimento político-partidário ou junto ao movimento estudantil, não percebi nenhum traço que permita identificar o MUR do Ceará com alguma agremiação partidária ou candidato específico. Nem mesmo o primeiro turno das eleições de 2006 chegou a provocar uma mobilização mais incisiva por parte dos integrantes, embora algumas lideranças chegassem a apontar um apoio à candidatura de Paulo Mindêllo, atual coordenador do Ministério de Fé e Política da RCC cearense, a deputado federal pelo Partido Socialista Brasileiro.

Vi, entretanto, uma mobilização em favor do abaixo-assinado eletrônico coordenado pelo Universidades Renovadas em nível nacional, contra o projeto de Lei em tramitação no Congresso Nacional que descriminaliza o aborto. “Tomei a iniciativa, inclusive, de repassar o abaixo-assinado, via *e-mail*, a vários colegas da faculdade, para que tenham atenção ao fato. Os políticos têm a mania de deixar temas polêmicos às escuras. Mas nós, católicos, não podemos deixar isto passar em branco”, defende Cristina, do *Balsamum*.

“Se os políticos tivessem uma *experiência com Deus*, iriam levar em conta não só um suposto bem-estar de quem aborta, mas a valorização da vida que está sendo gerada”, argumenta Maurício, do *Guerreiros*, que completa: “o parlamentar que quiser me representar, que vote contra”.

A campanha de 2006 à Presidência da República, porém, de modo algum chegou a passar em branco, especialmente no que diz respeito ao segundo turno das eleições presidenciais, que colocou em disputa o presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva (PT), candidato à reeleição, contra o ex-governador de São Paulo Geraldo Alckmin (PSDB).

Apesar de não se pretender aqui qualquer generalização, não posso deixar de mencionar características presentes entre o eleitorado de estudantes carismáticos dos dois candidatos. Os que optavam por Lula, de maneira geral, o faziam por motivações pragmáticas – como aqueles que pretendiam seguir carreira no serviço público e viam em Lula uma proposta de maior valorização e abertura de vagas para o setor – ou mesmo por opção de um projeto político que fizesse contraponto ao neoliberalismo, identificado na figura de Alckmin e

do PSDB. “Deus nos livre do retorno às privatizações”, resumiu um universitário da comunidade Shalom, estudante de Direito da Faculdade Farias Brito.

Já alguns partidários do ex-governador paulista adotavam motivações religiosas para justificar seu voto. Identificavam no PT e na coligação que apoiava Lula defensores da legalização do aborto no Brasil. Outros chamavam a atenção para a ligação de Alckmin com o catolicismo carismático, em especial com a comunidade Canção Nova, que tem entre seus membros mais atuantes o professor Gabriel Chalita, ex-secretário estadual da Educação e da Cultura nos mandatos do candidato do PSDB como governador. “Eu vejo no Alckmin uma postura muito mais cristã”, argumentou um outro integrante do Shalom, por coincidência colega de curso daquele citado no parágrafo anterior.

E foi, curiosamente, o assunto do aborto que suscitou a discussão mais acirrada entre projetos político-partidários referentes às candidaturas nas eleições de 2006. Às vésperas do segundo turno, quando um grupo de estudantes do MUR começou a repassar via Internet, um documento do professor Felipe Aquino, integrante da Canção Nova, que identificava o Partido dos Trabalhadores à intenção da legalização do aborto, André, coordenador do MUR cearense fez uma ponderação carregada de críticas. Disse ele, em e-mail à lista de discussão do MUR na Internet:

Se o fato é concreto ou não, eu não sei. Mas desconfio da fonte, já que a Canção Nova dá total apoio ao Alckmin. Claro, depois do terreno que eles ganharam do próprio...⁴³

Acho que não dá para voltar para um governo que vai vender o resto das estatais, abrir as concessões neoliberalistas do FMI e abrir o mercado brasileiro pra ALCA nos moldes estadunidenses, além de diminuir o investimento no ensino superior. Será que ninguém se lembra o quanto as universidades e escolas técnicas ficaram sucateadas no período FHC?

O discurso de André faz alusão, aliás, a um ponto que é necessário destacar: de maneira mais ou menos incisiva, há uma crítica, entre membros do MUR – lideranças como ele, inclusive - ao capitalismo neoliberal, modelo

⁴³ Ele se refere a uma denúncia, veiculada durante a campanha eleitoral, de que Geraldo Alckmin teria favorecido a aquisição de um terreno para a comunidade carismática Canção Nova e que, por conta disso, a comunidade manifestou apoio ao candidato do PSDB.

visto como excludente e até mesmo tido como de pouca identificação com um ideal cristão de justiça e fraternidade.

A própria Ivna Sá dos Santos, conselheira nacional do MUR, coloca em seu livro que estão entre os desafios do MUR para o futuro uma “reflexão crítica a respeito (...) dos efeitos da globalização e de neoliberalismo, de modo particular nos países subdesenvolvidos” (op. cit., p. 198).

Mesmo assim, a tal ação transformadora que busca a *civilização do amor*, o reino de Deus na Terra, parece dar pouca credibilidade às instâncias mais tradicionais e aparentemente mais óbvias por onde esta luta se daria: partidos políticos ou o movimento estudantil.

Diante de tais fatos, talvez fosse o momento de questionar: que tipo de ação política, “transformadora”, poderia propor um movimento tão pouco afeito às políticas estudantis e partidárias? Que dimensão utópica poderia ter um projeto que pouca ou nenhuma identificação tem com o que nos últimos anos tem se classificado como “movimentos populares” no Brasil? Que possui, ao se afastar das instâncias políticas tradicionais, uma visão pelo menos aparentemente distinta do Cristianismo de Libertação e sua concepção do político como “lugar público e democrático do exercício da liberdade?” (MIRANDA, 1995, p.221).

Os ideais do MUR podem ser classificados como uma utopia política, no sentido de transformação social à luz da fé católica carismática. Quanto a isto, é importante ressaltar que os problemas da universidade parecem surgir como um reflexo de uma sociedade corrompida – seja na política, na economia, na moral – e que deve ser modificada com base no Evangelho.

Sabe-se o que não se quer: a manutenção da sociedade corrompida, da sociedade brasileira que Jurandir Freire Costa (1997) define como “regida pelo trinômio sexo, drogas e *credit card*”, de uma forte cultura narcisística que gera um círculo vicioso, onde a demanda por cuidados com “a juventude, a beleza, a forma física, a realização sexual e o bem-estar perene nutre-se da miséria

econômica dos mais pobres e alimenta a miséria psíquica dos mais ricos” (COSTA, op. cit., p.78).

Mas ficaria uma pergunta: como se daria uma proposta de ação transformadora na universidade fora do âmbito político-partidário? Uma alternativa possível apresentada pelos próprios integrantes do MUR é o chamado terceiro setor. São muitos os relatos de universitários carismáticos que parecem se sentir mais à vontade atuando dentro ou em colaboração a Organizações Não-Governamentais (ONGs) – com filiação ao Cristianismo ou não - do que em partidos políticos ou no movimento estudantil.

Marco Antônio, do *Guerreiros*, por exemplo, fala com visível empolgação sobre sua atuação em ONG que desenvolve pesquisas para um material de construção mais barato para habitações populares. Cristina, do *Balsamum*, coordenadora diocesana do MUR, destaca a colaboração de seu GOU com a Sociedade Médica São Lucas, entidade formada por médicos católicos que promove ações em favor de pessoas carentes ou com graves enfermidades.

A meu ver, porém, a proposta de ação política mais evidente do Universidades Renovadas é fortemente embasada em uma forma de “exemplarismo”⁴⁴. O mais forte instrumento de evangelização é o *testemunho de vida*: manter um comportamento dentro da referência ética do Cristianismo, de modo que ele possa influenciar os demais colegas da academia e, em um futuro, os diversos segmentos da sociedade.

Danièle Hervieu-Léger, ao falar da “dimensão contestatória da conversão” fala que esta característica também está presente nos grupos de convertidos de que dão à contestação e à utopia “uma versão mais política, propondo trazer uma melhoria radical às estruturas sociais e culturais vigentes, seja pela exemplaridade, seja pela ação” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 138).

Este parece ser um raciocínio pertinente aos universitários do MUR, a maioria deles com passagem por processo de conversão, de terem vivido a *experiência com Deus* e, serem *tocados* pelo Espírito Santo. É na RCC, afinal

⁴⁴ Expressão minha.

que vemos a ação do Espírito Santo como “agente motivador” para uma reforma social, como destacam Pierucci & Prandi (op.cit.). E que é esta experiência que os motiva a modificarem as estruturas citadas por Hervieu-Léger, com o impacto social que eles supõem ter seus *testemunhos de vida*.

“Não tenho dúvida de que o *testemunho* é o melhor instrumento de evangelização. É o que faz a diferença. A palavra tem mais peso, mais credibilidade”, comenta Ivan, médico da comunidade Shalom e ex-integrante do MUR na época de sua graduação, em Minas Gerais. “Já passei por uma situação na universidade em que consegui resolver um problema burocrático, mesmo tendo perdido os documentos necessários. O funcionário, que sabia que eu era do grupo de oração, me disse: ‘como é você, eu acredito’”, acrescenta ele.

“Só o fato de você contribuir com valores diferentes já causa influência perante a sociedade”, acredita Flávio, estudante de Psicologia da UFC e integrante do GOU *Ágape*. “Nunca fui de ficar fazendo campanha para converter as pessoas ou ficar chamando colegas para meu grupo de oração. Mas percebo que a visão que eles têm de mim tem algo de diferente: me vêem como uma pessoa mais ética”, afirma Néelson, também do *Ágape*.

A idéia de utopia religiosa através da transformação de indivíduos, não parece estranha a Hervieu-Léger, quando esta analisa as convicções religiosas de grupos de convertidos no campo religioso contemporâneo: “a religião não pode mudar o mundo, nem regular a sociedade, mas ela pode transformar os indivíduos” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.141). A meu ver, porém, os integrantes do MUR parecem ter a convicção de dar um “passo a mais” em relação ao que pontua esta autora: a de que transformando indivíduos, expostos a pretensos exemplos vivos de uma ética cristã, a sociedade pode, sim, passar por transformações. Assim explicita Ítalo, da Psicologia UFC e do *Ágape*:

O MUR pretende, indiretamente, transformar o mundo. Pretende que as pessoas saibam que existe uma outra forma de viver e possam aderir a uma moral baseada no amor ao próximo e, aí sim, se transformarem em agentes de uma modificação social. É uma ação que é social, porque age nos indivíduos que constroem a sociedade.

Talvez esta via de “ser exemplo para a sociedade” – ou, na alusão ao Evangelho, ser “luz do mundo” – seja a alternativa possível encontrada pelos universitários do MUR para uma tentativa de realizar o “sonho⁴⁵” de ter as universidades brasileiras renovadas. Uma transformação que, diga-se de passagem, parece representar uma postura muito distinta da idéia de mudança “a partir das bases” do Cristianismo de Libertação, ou seja, uma transformação que altere as estruturas da própria sociedade.

A “transformação” do MUR pode ser vista como uma mudança social de “cima para baixo”, de universitários que, conscientes de seu papel de uma elite diferenciada na sociedade, podem exercer uma conduta profissional mais ética e honesta que alguns de seus colegas e influenciar o conjunto da sociedade com esta postura.

O curioso é que mesmo com uma aparente aversão à política partidária, os integrantes do Ministério não negam a possibilidade de verem membros do MUR disputando cargos políticos ou mesmo ingressando nela, se isto for necessário para a aspiração de ver a *civilização do amor* se concretizar. Ítalo, do *Ágape*, afirma:

As pessoas que saem daqui podem se tornar prefeitos de uma cidade, vereadores. Se essas pessoas se tornarem importantes e seguirem uma ética cristã, nós acreditamos que a sociedade pode se tornar algo melhor, uma sociedade mais justa, baseada em princípios mais humanos.

Marco Antônio, do *Guerreiros*, vai mais além e não descarta a possibilidade de disputar cargos políticos no futuro. Sua motivação para tal pretensão se explica por uma soma de fatores: a realidade de pobreza vivida desde a infância como morador do Parque São José; a recente participação, como representante da associação de moradores daquele bairro, na experiência do Orçamento Participativo da prefeitura de Fortaleza; o interesse

⁴⁵ Este termo é freqüentemente usado pelos integrantes do MUR. Sua origem remonta à idéia de “sonho” de que o Ministério chegasse a todas as universidades brasileiras, por parte de Ivna Santos, hoje conselheira nacional do Ministério e já citada neste trabalho.

em uma atuação política voltada para a transformação social pregada pelo MUR. “Ainda não sei em qual partido, mas tenho esta vontade”, diz ele.

“Não se pode generalizar, há bons partidos no país”, afirmou certa vez André, o coordenador estadual do MUR cearense, citando nominalmente o Partido Socialista Brasileiro (PSB) como um deles. Ele descrê, porém, que algum dos partidos existentes represente bem a doutrina social da Igreja – tida como referência para a política entre os carismáticos.

Júlia Miranda, ao abordar a tensa relação entre as concepções de política e ética na sociedade brasileira, aponta que “de forma cada vez mais veemente, a reivindicação ética se expressa ‘contra’ o político, ou buscando ‘fundá-lo’” (MIRANDA, 1997, p.80).

É provável que o Ministério Universidades Renovadas, em sua proposta de transformação social, flutue entre estas tendências. A primeira, de ir “contra” o político (no caso, mais entendido como a cena político-partidária) se expressa na idéia de muitos jovens carismáticos que afirmam o poder de oração e do *testemunho de vida* são armas suficientes por si mesmas para uma transformação.

Já a segunda, de busca de uma “fundação” do político, ou de uma “política diferente”, é baseada nas atuações destes mesmos jovens junto ao terceiro setor ou mesmo em um futuro engajamento partidário, visto como plausível mesmo diante da visão de uma política tida como corrompida. Afinal, um ideal ascético intramundano, como parece ser o dos jovens do MUR, tem a pretensão de transformar o *mundo*, seja ele representado pela universidade, que deva ser “renovada”, seja pela sociedade em si que tenha que ser transformada para que se chegue, um dia, à *civilização do amor*.

Considerações finais

Ao analisar aspectos verificados ao longo da pesquisa de campo, realizada para elaboração deste trabalho, optei por destacar dois deles ao final do trabalho, à guisa de conclusão. A meu ver merecem uma reflexão, em separado, dois fatores que considero, além de importantes para a temática aqui discutida, como “desafios” para a missão do MUR em concretizar a *civilização do amor* na Terra: a tendência à auto-segregação dos integrantes e a prática do “exemplarismo” como mecanismo de transformação social.

O primeiro aspecto se refere uma espécie de intolerância religiosa, que tem como consequência, muitas vezes, a auto-segregação dos carismáticos em comunidades e grupos de oração. Tal tendência de comportamento já foi apontada por Júlia Miranda (1999) e parece ser uma explicação plausível para fenômenos entre a juventude católica carismática, como o fato de a maioria dos relacionamentos amorosos se iniciar dentro do âmbito dos grupos de oração, entre os próprios integrantes.

A auto-segregação tem uma dupla face: isolamento em relação a fiéis de outras religiões e segregação dentro do próprio universo católico. Por mais que o discurso de alguns fiéis carismáticos (entre eles integrantes dos GOUs) seja de ecumenismo e tolerância, a prática revela uma visão de mundo para a qual somente é válido para os olhos de Deus o exercício de uma religiosidade segundo os dogmas, a doutrina católica e os preceitos do Vaticano.

Qualquer prática religiosa que se afaste disso, corre o risco de ser tachada de “relativismo”, de “fé morna”, que deve ser repreendida. Assim foi a lógica usada pelo fundador do Shalom, Moisés Azevedo, em palestra no Congresso Nacional da Juventude: “você não pode ficar com um pé na barca de Deus e outro na barca do *mundo*”.

Porém, o fato desta característica se refletir entre membros dos GOUs faz surgir um aparente paradoxo: como um projeto de evangelização que pretende ter um alcance tão grande (levar a palavra de Cristo às universidades brasileiras, formar profissionais portadores de uma visão ética diferenciada e,

através deles, transformar a sociedade) poderia lidar com ela? Como abarcar no “sonho” de renovar as universidades brasileiras estudantes e profissionais que professam outros credos ou mesmo ateus, agnósticos? Não seriam eles também atores sociais aptos a colaborar na transformação ética da sociedade?

Para comentar isso, alguns dados da pesquisa devem ser levados em consideração. Mesmo no caso dos GOUs, que funcionam como *grupo aberto*⁴⁶, geralmente costumam ser convidadas pessoas que já são ou foram integrantes de comunidades da RCC. Nos três grupos que pesquisei, entre os integrantes mais presentes encontrei apenas dois com perfil diferente: no *Ágape*, um membro de pastoral da Juventude; no *Guerreiros*, uma estudante que afirmou ser este o único grupo religioso em que participou em toda sua vida. Esporadicamente apareceram no *Guerreiros* alguns estudantes que se afirmaram protestantes ou uma jovem que se definiu como “católica não, cristã”.

Pude presenciar, inclusive, uma reunião do *Guerreiros* em que um dos integrantes propôs que, no caso de uma expansão do Ministério no Ceará, se desse prioridade para convidar “apenas pessoas que já tivessem feito Seminário de Vida no Espírito Santo”. Apesar dela ter sido rejeitada pelos demais, pude perceber que o assunto gerou polêmica entre os participantes, sendo que alguns, inclusive, chegaram a prometer refletir sobre a idéia.

A própria coordenadora diocesana do MUR já chegou a dizer que realizar um Seminário para os integrantes do GOU seria um antigo desejo dos membros do Ministério. É importante voltar a ressaltar aqui o que já foi dito neste trabalho: tal Seminário é um rito de iniciação dentro da Renovação Carismática e extremamente identificado com esta corrente do Catolicismo.

Ainda que tal idéia não vingue, já pude perceber que a prioridade para se iniciar GOUs, para dar seqüência ao trabalho deles, para se convidar mais estudantes aos grupos já formados recai sobre integrantes de comunidades

⁴⁶ Assim são chamados, na RCC, grupos de oração abertos para a presença de qualquer pessoa, mesmo que esta não seja membro fixo da comunidade, do grupo de oração ou do ministério responsável pela reunião do grupo.

carismáticas. Entre eles, foi recorrente, durante este período de pesquisa, a prática de tentar mapear quem era católico carismático em determinados cursos ou faculdades ao traçar planos para expansão ou criação de GOUs.

Em certa ocasião, perguntei a integrantes do MUR se o modelo do *profissional do reino*, por se constituir em um modelo de ética profissional poderia ser seguido por alguém que não fosse cristão ou tivesse outra crença. Embora a resposta fosse positiva, com ênfase no fato de que valores como a honestidade e o perdão não são “monopólios de cristãos”, ressaltou-se a crença em que o cristão tenha, por sua formação religiosa, uma “sensibilidade maior” a estes valores. O próprio silêncio – não tão breve - que inicialmente se sucedeu à minha pergunta, me trouxe dúvidas a respeito, até mesmo, se tal possibilidade – um *profissional do reino* não cristão – já teria sido discutida por eles.

Tais fatos refletem o que Danièle Hervieu-Léger (2005) chama de tensão entre as dimensões ética e comunitária da identificação religiosa: a tensão entre uma mensagem universalizante – no caso o ideal de levar a palavra de Deus a toda a comunidade acadêmica – e o “fechamento comunitário” do grupo – visto ao se observar que raros são os integrantes deste Ministério, de intenções tão amplas, que não pertencem à RCC, um movimento muito específico da Igreja Católica.

Este parece ser um grande desafio à concretização das intenções do MUR: sair dos limites do grupo de oração da comunidade religiosa restrita para poder cumprir as missões que são seu objetivo, o de realizar o “sonho” de uma universidade modificada pela fé. Uma “fé” extremamente particular, relacionada a uma corrente específica do Catolicismo, diga-se de passagem.

Um outro desafio, a meu ver, trata-se da utilização do “exemplarismo”, através dos *testemunhos de vida*, tido por muitos como uma das mais fortes estratégias para uma mudança social. Embora não me caiba fazer juízo de valor sobre a eficácia desta prática, vejo a possibilidade de transformar a sociedade através da mera transformação de indivíduos algo difícil de ser concretizado em sociedades complexas como a nossa.

Assuntos como igualdade social, uma melhor distribuição de renda, um acesso mais amplo da população brasileira a serviços básicos, estão claramente presentes na pauta de discussão do MUR e, conseqüentemente na idéia utópica da *civilização do amor*. A questão é: este quadro social poderia ser transformado somente pela ação de profissionais de nível superior com uma visão cristã e humanitária supostamente mais acurada?

Tal discurso parece minimizar a importância de relações e estruturas sociais complexas que, embora constituídas por indivíduos – construções culturais, portanto – talvez não sejam alteradas de maneira tão simples apenas pela aquisição de uma nova consciência ética por parte daqueles que as criam e sustentam.

Estes desafios, porém, não chegam, a meu ver, a diminuir a relevância do fenômeno aqui estudado. Um novo modelo de ascetismo intramundano no meio do Catolicismo. Um novo *ethos* católico, que prescreve ações de evangelização, um novo modelo de ética profissional e uma utopia de transformação social, que cada vez mais ganha adeptos: somente nos últimos seis meses antes da conclusão deste texto, o número de GOUs no Brasil passou de 626 para 656 – trinta grupos a mais.

Expansão numérica à parte, ficam aqui estes apontamentos sobre o objeto de pesquisa. Um objeto de pesquisa que dá origem a novos fenômenos como o Grupo de Partilha e Perseverança (GPP), já em fase de implantação no Ceará, direcionado a ex-integrantes de GOUs que, ao concluírem seus estudos universitários, ficavam sem poder participar de grupos de oração. Um objeto em visível transformação.

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERGER, Peter. *A dessecularização do mundo: uma visão global* in: *Religião e Sociedade*, n.21, vol.1. Rio de Janeiro: Iser, 2001.

_____. *O dossel sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____ & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. *Do messianismo possível: pentecostalismos e modernização*. in: GOUVEIA, Eliane Hojai; JARDILINO, José Rubens Lima. SOUZA, Beatriz Muniz de. *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1997.

CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

CERTEAU, Michel de. *História de corpos*. In: Projeto História – Corpo & Cultura, n. 25. São Paulo: dezembro de 2002

CHAMPION, Françoise Champion & HERVIEU-LÉGER, Danièle. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Le Centurion, 1990.

COSTA, Jurandir F. *A ética democrática e seus inimigos* in: NASCIMENTO, Elimar P. (org.). *Ética*. Brasília: Garamond/ Codeplan, 1997.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades*. Subsídios Doutrinários da CNBB – 3. 2ª ed.. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Brasília: 1994.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 2ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Encontro Episcopal Latino-Americano em La Ceja, Colômbia – setembro de 1987. *A renovação espiritual católica carismática*. São Paulo: Loyola, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade – sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUERRA, Lemuel. *As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica*. REVER – Revista de Estudos da Religião. nº 2. São Paulo: PUC, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. 7 ed.. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa*. in: Revista Estudos de Religião, ano XIV, n. 18. São Bernardo do Campo: UMESP/Ciências da Religião, junho de 2000.

_____. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa da esfera familiar*. Campinas: Editores Associados. São Paulo: Anpocs, 1996.

MARIZ, Cecília. *“Comunidades de Vida no Espírito Santo”*: um novo modelo de família?. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra: 2004.

_____. *Comunidades, juventude e religião*. In: Tempo Social, revista de Sociologia da USP, v.17, n.2. São Paulo: USP, novembro de 2005.

MAUÉS, Raymundo H. *“Bailando com o Senhor”*: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais) in: Revista de Antropologia, v. 46, n.1 São Paulo: USP, 2003.

MAUSS, Marcel. *A expressão obrigatória de sentimentos*. In: *Marcel Mauss: antropologia*. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EPU, 1974.

MENDONÇA, Antônio G. *Pentecostalismo e suas concepções históricas de classificação* in: GOUVEIA, Eliane Hojai; JARDILINO, José Rubens Lima. SOUZA, Beatriz Muniz de. *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

MIRANDA, Júlia. *A dimensão política do Cristianismo contemporâneo no Brasil – o que dizem as eleições*. Revistas de Ciências Sociais, vol. 34, n.2. Fortaleza: UFC, 2003.

_____. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. *Ética, política e comunicação nas representações do “homem ordinário”* in: Revista de Ciências Sociais, vol. 28, n. 1/2. Fortaleza: UFC, 1997.

_____. *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e de político*. São Paulo: Maltese, 1995.

NÓBREGA, Lígia de Moura. *CEBs e educação popular*. Petrópolis: Vozes, 1988.

NOVAES, Regina. *Os jovens “sem religião”*: ventos secularizantes, “espírito” de época e novos sincretismos. In: Estudos Avançados 18 (52). São Paulo: USP, 2004.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. *Pentecostalismo: uma religião sem memória?* in: GOUVEIA, Eliane Hojai; JARDILINO, José Rubens Lima. SOUZA, Beatriz Muniz de. *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

SANTOS, Ivna Sá dos. *Dai-lhes vós mesmos de comer: um livro histórico e testemunhal do Projeto Universidades Renovadas*. Belo Horizonte: Projeto Universidades Renovadas, 2004.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

STEIL, Carlos Alberto. *Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José* in: *Religião & Sociedade*, v. 24, n. 1. Rio de Janeiro: Iser, 2004.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Comunidades eclesiais de base: bases teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

THOMSON, Alistair. *Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias*. In: *Projeto História*, nº 15. São Paulo: Educ, abril de 1997.

TIMBÓ, Sidney. *Novas comunidades – uma novidade no Brasil e no mundo*. Fortaleza: Shalom, 2004.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade*. 4ª ed., vol.1. Brasília: UnB, 1994.

_____. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.