
C ONVIVENDO COM O “DIFERENTE”: JUVENTUDE CARISMÁTICA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Júlia Miranda

No Brasil, a instauração de um Estado secular trouxe o termo e a ideia de “laico” para a experiência dos brasileiros, ao mesmo tempo em que criou as condições de institucionalização de inúmeras práticas, colocando-as no rol das religiões. A República brasileira associou, assim, laicismo e pluralismo religioso, muito mais do que laicismo e recusa da religião (como na França), ou laicismo e liberdade religiosa (como nos Estados Unidos). Como consequência, desde a separação oficial entre Igreja e Estado, a presença pública da religião neste país tem colocado instigantes desafios à análise, também, das práticas de convivência dos diferentes credos e de exercício da tolerância. E a centralidade do catolicismo — modelo em referência ao qual foram institucionalizadas aquelas práticas — permanece, tornando vãos os esforços de compreensão que a ignoram. A perspectiva histórica indica que a ambiguidade dos discursos e práticas da hierarquia católica e dos governantes do Brasil republicano marcam o laicismo brasileiro. Mas o que dizer do lugar e das práticas dos laicos, ontem e hoje?

Dentre as possibilidades que se oferecem à reflexão sobre pluralismo e tolerância religiosos entre nós, este artigo opta pelas particularidades do processo de construção de uma identidade católica entre os jovens carismáticos, através da análise de suas práticas grupais e da literatura que serve de base a sua formação profissional e moral. Entendida como fruto de um processo de diferenciação interna do catolicismo, a

Renovação Carismática Católica foi escolhida porque oferece rico material empírico para a compreensão dos conflitos pertinentes à construção de sujeitos religiosos que buscam, ao mesmo tempo, se diferenciar internamente — em relação ao “outro” católico — e externamente — em relação ao “outro” cristão, ao “outro” não cristão e ao “outro” sem religião. Esse processo de construção identitária é responsável pela instituição de modelos de convivência que parecem colocar impasses à inserção dos jovens em questão na sociedade plural, além de explicitarem, frequentemente, atitudes que interpelam fortemente sobre tolerância religiosa.

Novas sociabilidades se instituem em meio carismático católico e podem ser observadas nos grupos e comunidades responsáveis pelos sentidos reelaborados da religião e das realidades que a ela se associam. Incluem formas específicas de comunicação, de adesão religiosa, de identificações, de rituais, de vivência comunitária, de mobilização para ações específicas, de agenciamento dos imaginários sociais, de reelaboração de liturgias e de elementos paralitúrgicos, de coexistência com as culturas locais e com outras correntes religiosas, de relações com as instituições e o Estado, entre outros aspectos. Trato aqui dos espaços de vivência da fé de jovens carismáticos e de algumas de suas práticas¹. Estas são reflexões iniciais sobre um aspecto particular observado ao longo da última década de pesquisa sobre a presença pública do catolicismo no Brasil.

O geral pelo particular

O Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (Jacob 2003), embora não se detenha sobre as especificidades regionais ou locais do catolicismo brasileiro do final do séc. XX, destaca que a Região Metropolitana de Fortaleza foge aos modelos binário e ternário estabelecidos com base na análise dos microdados do censo², apresentando uma estrutura intermediária e caracterizada pela significativa presença de católicos também no centro da Região Metropolitana. É possível ainda observar que, mesmo estando localizada no litoral, Fortaleza permanece fortemente católica, ao contrário de outras capitais, como Recife e Salvador. Ora, esses são apenas indícios — os mais recentes e estatisticamente construídos, mas não os mais importantes — de que a perspectiva geográfica é indispensável para a análise e as possibilidades de generalização dos fatos relacionados à religiosidade dos brasileiros e à sua articulação com outras instâncias de práticas e construção de pensamento, como a política, por exemplo.

Entre os católicos brasileiros, hoje mais do que no início do século XX, há diferentes modos de crer e de praticar, expressos principalmente pela cultura religiosa republicana que deu origem ao cristianismo de libertação e à Renovação Carismática, se quisermos identificar somente os dois principais movimentos que se constituíram numa dialética de aproximação e distanciamento com os chamados catolicismos oficial³ e popular. Em cada um: lugares e iniciativas do laicato com um perfil próprio;

formas de organização; ênfases em textos bíblicos específicos; cultos e imagens preferenciais; representações da religião e da sociedade, além de relações distintas com a hierarquia. O cenário é igualmente marcado pelas práticas de sujeitos religiosos que não entendem do mesmo modo a presença da religião na esfera pública.

No estado do Ceará, nas duas últimas décadas, tem sido possível observar a ocorrência — crescente e multifacetada — de fatos, aparentemente isolados entre si, que apontam possibilidades para a análise das expressões públicas de culto e de pertença religiosos no país. Eles chamam grande atenção e, entre os católicos, podem ser resumidos como um certo “despudor” na exibição dos símbolos de pertença religiosa⁴, acompanhado da criação de novos grupos, cultos, santuários e paraliturgias, entre outros elementos. São formas renovadas de presença do religioso no espaço público. Não são políticas no sentido estrito da participação partidária (Miranda 2006; Oro 2003), tampouco se considerada sua parceria com o Estado na concretização de políticas públicas (Burity 2006). São novas expressões públicas de culto e de presença, que coexistem com as primeiras.

Esse “reavivamento” do catolicismo no Ceará parece-me particularmente significativo, pois, embora seja esse o segundo maior estado católico do país (atrás apenas do Piauí⁵), vale aqui, para os praticantes daquela fé, a mesma observação feita para o restante do Brasil no último censo⁶, a saber: numericamente eles aumentam, mas o aumento é inferior ao crescimento da população. Logo, a tradição católica perde fiéis também no Ceará. Pode-se inferir, como hipótese, que essa maior visibilidade observada, essa presença renovada no espaço público, está ligada a um processo de conversão interno ao catolicismo, descrito por Hervieu-Léger (1999) como fazendo emergir uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta, do engajamento pontual, mesmo em se tratando de uma religiosidade de escolhas individuais. Trata-se, pois, de um tipo especial de “convertido”, surgido de um contexto particular intra e extraeclesial, no qual têm ainda grande importância os padrões de mercantilização, estetização e espetacularização vigentes na sociedade brasileira contemporânea.

A capital cearense (quinta maior do país) e seu catolicismo forte, diversificado e em permanente reconstrução, representam um nada desprezível desafio às denominações pentecostais (fato assumido explicitamente por inúmeras de suas lideranças eclesiais) e, no campo da política partidária, esse aspecto da concorrência tem ficado patente nas eleições, através das cuidadas estratégias por elas adotadas e dos resultados obtidos⁷. A perspectiva relacional tem mostrado essa interação como capaz de oferecer interessantes indícios explicativos das práticas de diferentes grupos religiosos, católicos e pentecostais, na capital e em todo o Estado. Oferece também a possibilidade de contrapor regiões brasileiras e de evitar o viés das generalizações que apresentam como “nacionais” resultados de pesquisas que contemplam apenas o sudeste (este mesmo, em termos de catolicismo, muito pouco representativo, como mostra o censo de 2000).

Mas um catolicismo com tais características não se explica apenas pelo que se convencionou chamar de grande “fé do povo nordestino”,⁸ nem todo ele envolvido com as mesmas práticas, nem mantendo os mesmos laços entre laicos e hierarquia eclesial. Cumpre fazer aqui alguns esclarecimentos. Tenho utilizado os termos *laicos*⁹ e *hierarquia*, em vez do englobante *instituição* (ou *institucional*), porque entendo que assim destaco uma das dimensões nas quais se podem observar algumas das significativas transformações do catolicismo republicano, isto é, os espaços ocupados pelos fiéis no âmbito da instituição e os modos de fazê-lo. Voltarei a esse aspecto mais adiante.

Na capital cearense deste início de século é possível observar, ainda, outra característica no que concerne à esfera religiosa católica. A Renovação Carismática — que em 2007 completou 30 anos no Brasil — e suas comunidades, aqui implantadas, servem de referência para o país. O movimento encontrou, em Fortaleza, as condições que a transformaram num dos mais importantes polos nacionais de irradiação das novas práticas do catolicismo. Somente a pioneira comunidade *Shalom*¹⁰, principal centro de formação de laicos, possui 55 casas distribuídas em 18 Estados brasileiros e 12 sedes em outros seis países. Sob a forma de comunidades de aliança e de vida (Miranda 1999), essas instituições laicas carismáticas se diversificam e multiplicam, estendendo sua ação também aos grupos de oração que se reúnem em universidades, residências, hospitais e paróquias, entre outros locais da cidade. A pertença religiosa se torna cada vez mais pública, tornando cada vez mais p ou acima delas sua a também porque imprime variações no estilo de vida dos fiéis — sobretudo dos jovens — e porque faz surgirem candidaturas políticas identificadas com o movimento, embora as últimas registrem significativas diferenças quando comparadas com as candidaturas de representantes das duas maiores denominações pentecostais presentes no cenário político-partidário nacional e local, quais sejam: a Igreja Universal do Reino de Deus e a Assembleia de Deus.

Nesse novo cenário religioso católico é cada vez mais comum encontrar jovens universitários que comparecem às aulas de camisetas e bonés ilustrados por imagens ou frases alusivas ao cristianismo; que se organizam em projetos exclusivamente religiosos — como Universidades Renovadas e Profissionais do Reino — que reúnem estudantes para louvores e orações no campus, em intervalos de aula, e promovem Calouradas Cristãs e missas em recintos acadêmicos. Práticas hoje familiares aos católicos brasileiros, principalmente nas capitais, têm em Fortaleza muito mais visibilidade: o “carnaval da fé”¹¹; os terços como companhia em locais de onde sempre estiveram ausentes¹² e os eventos de massa, reunindo dezenas de milhares de fiéis em estádios esportivos para orações e louvor,¹³ são alguns exemplos.

Imagens de Maria são entronizadas, cada vez em maior número, em praças e condomínios da capital cearense, e novos cultos a ela são criados nos bairros periféricos da cidade. É o caso da Campanha da Mãe Peregrina de Schoenstatt (ou culto à Mãe Rainha e Vencedora, Três vezes Admirável), assim como do *Terço dos Homens*, que tem feito aumentar o contingente masculino nas igrejas. Não se pense,

porém, que não há outras formas dos fortalezenses serem católicos; elas são hoje plurais, se as comparamos ao que eram no início da República. E é esse catolicismo fragmentado e “renascido” que busca as formas de convivência interna; com suas outras expressões, com as demais denominações religiosas e com os ateus. O pioneirismo, a abrangência geográfico-espacial da atuação e, principalmente, seu empenho na formação da juventude, fazem da Comunidade Shalom um lugar privilegiado de observação daquele que podemos considerar de certo modo o “tipo ideal” de jovem carismático, como vamos mostrar a seguir.

O “mundo”: entre a teologia e a sociologia

Antes que Max Weber sistematizasse sua sociologia da religião, tornando familiar, em meio acadêmico, as expressões *intramundano* e *rejeição do mundo* para referir-se aos tipos ideais de ascetismo, os documentos institucionais católicos utilizavam o termo *mundo* sempre que a intenção era demarcar o temporal e o espiritual, mantendo-se a Igreja Católica, assim, fiel à síntese filosófico-teológica medieval, resultante do trabalho de Aristóteles e Tomás de Aquino, que separava essas duas realidades, localizando na segunda sua ação e interesses específicos. Através de documentos pautados nas releituras conciliares, aos seus seguidores era lembrado que estavam no mundo de passagem, preparando-se, na verdade, para a glória eterna, no além. Essa salvação incumbia à Igreja, representada, sobretudo para seus dirigentes, como uma sociedade perfeita que se defendia de um mundo hostil.¹⁴

Nos anos 60 do século XX, na esteira de práticas pastorais renovadas e de concepções teológicas originais, surgidas principalmente em ambientes católicos fora da Europa, o Concílio Vaticano II não somente veio oferecer as condições necessárias ao florescimento dessas iniciativas, como deu origem a documentos papais que buscavam reinterpretar a relação entre a Igreja e o mundo. Alguns grandes teólogos europeus prepararam essa “abertura”, trazendo à luz textos de certa forma revolucionários, como é o caso do dominicano francês Yves Congar e de seu livro *Jalons pour une théologie du laïcité*¹⁵. Em 1964, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* transformou-se na referência para os católicos, quando o assunto era o “apostolado leigo¹⁶”, que deixou de ser visto pela cúpula eclesial apenas como “participação”, “cooperação” ou “colaboração” no apostolado hierárquico, como ocorria desde o papado de Pio XI. Em seguida, a Constituição *Gaudium et Spes* traçou-lhe as linhas da ação pastoral. Ela foi considerada um exemplo por Barreiro (1995 *apud* Timbó: 2004), que nela viu a superação, por parte da Igreja Católica, do dualismo entre fé cristã e compromisso no mundo. Nesses documentos, frutos do Vaticano II, os clérigos são aconselhados a admitir e incentivar as iniciativas laicas, reservando-se à autoridade religiosa, porém, a tomada de decisão em assuntos espirituais.

Os carismas seriam o elemento pelo qual é possível entender essa nova concepção da Igreja e da sua ação no mundo. Como disse Emmanuel da Silva e

Araújo, coordenador de pastoral da PUC/Rio: “...Os carismas são graças especiais que o Espírito concede de modo totalmente livre visando o bem da comunidade. Cada pessoa, portanto, seja leiga, religiosa, consagrada ou sacerdote, letrada ou iletrada, pode ser contemplada com esses dons, pois o Espírito os concede a quem Ele quer, para capacitar a pessoa a realizar uma obra importante na edificação do Reino de Deus.” Os carismas são assim fundamentais para a presença da Igreja no mundo (Timbó 2004:8-9). Mas nunca é demais destacar que, mesmo segundo a *Lumen Gentium*, as missões vinculadas a esses carismas devem ser exercidas sob a presidência daqueles que recebem o carisma do ministério apostólico consagrado. No tocante à busca de autonomia teológica, o brasileiro Leonardo Boff é, entre nós latino-americanos, um particular e importante exemplo de suas consequências, pois sua “re-leitura”, que distinguia a Igreja como carisma e como poder (Boff 1981), determinou a punição papal do franciscano com o silêncio obsequioso.

Se, no entanto, me parece indispensável a rápida referência à esfera teológico-religiosa católica, é no ponto de convergência entre esta e o âmbito das ciências sociais que desejo situar meu interesse de compreensão das práticas carismáticas contemporâneas. O *mundo* da sociologia é a sociedade estruturada, histórico-culturalmente apreensível. De modo algum se encaixa na oposição “temporal/espiritual”.

A vasta bibliografia que nomeia de forma variada o estágio atual de complexificação das sociedades ocidentais — “modernidade tardia” (Hall 1992), “alta modernidade” (Giddens 2002), “modernidade líquida” (Bauman 2001; 2004); “ultramodernidade” (Willaime 2001) e “pós-modernidade” (Harvey 2003), entre outros autores — converge para alguns elementos que as caracterizam. A destruição dos antigos sinalizadores identitários, a remoção dos marcos históricos e a identidade como uma tarefa e objetivo de trabalho de toda uma vida marcam, entre outros aspectos, nosso *mundo* moderno. A confiança agora está flutuando à deriva, em busca de abrigos alternativos, lembra Bauman, que adverte ainda para o fato de que a diferença prolifera e a escolha caracteriza a construção da identidade, não mais apenas atribuída/imposta por outros.

Esse é o *mundo* no qual as recentes diretrizes do Vaticano abriram novas possibilidades de ação para o laicato católico. Por definição, o discurso teológico, porém, não contempla a análise das suas particularidades. A chamada doutrina social da Igreja, por sua vez, é abrangente e genérica quando pede atenção especial para com “as ideologias massivas (comunismo); o capitalismo selvagem; a ausência de valores morais; o ateísmo; o totalitarismo; as guerras; as desigualdades sociais e o descaso com o planeta” (Azevedo 2007). As chamadas “tentações do *mundo*” não chegam, assim, a ser objeto de uma busca de explicação fora dos ditames da moral católica. Não se queira, porém, ler religiosamente o mundo, com base apenas em orientações teológico-doutrinárias, e aí identificar orientações práticas para todas as esferas de ação, como lembraria Simmel, que aponta os impasses epistemológicos e teóricos de tal empreitada. No campo da teologia da libertação também é possível

encontrar a constatação, por exemplo, de que não se vai da teologia à prática política sem mediações. Afinal, entre outros aspectos, a ética comunitária e a comunicação face a face que instituem e ajudam a fazer funcionar as sociabilidades próprias das comunidades religiosas não podem ser simplesmente transpostas a outras realidades e relações sociais. Tampouco são suficientes para enfrentá-las (Boff 1987)¹⁷.

A questão da presença religiosa no mundo, pois, permanece aberta.

Voltemos à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e a sua exortação para que a ação no mundo seja tarefa também dos laicos católicos — e não apenas da hierarquia eclesial —, para analisar-lhe algumas implicações sociais e aproximá-las da análise em pauta. Lembre-se de que o laicato nunca deixou de levar adiante algumas tarefas “mundanas”, variando, no caso brasileiro, as formas de ação, os segmentos da população que as dirigem, o grau de autonomia frente à hierarquia e as distintas concepções de Igreja e de deveres cristãos nas quais se pautam (Miranda 2007). O que mudou, então?

As constituições republicanas não circunscreveram as religiões à vida privada. No Brasil, pudemos acompanhar o empenho tenaz da hierarquia católica: primeiro para enfatizar o caráter religioso e católico “dos brasileiros” e, gradativamente, com a instalação do pluralismo e da concorrência entre denominações, para multiplicar a exposição pública das práticas católicas.

Penso que, do ponto de vista institucional — e aí se unem laicos e hierarquia — o imperativo católico no Brasil, desde a separação entre Igreja e Estado, tem sido sempre o mesmo. Na primeira metade do século XX, em que não havia uma grande pluralidade de discursos e práticas no âmbito da hierarquia ou do laicato (cf. Miranda 1987), ele assume a forma da conclamação feita por Dom Sebastião Leme, Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro na década de 30: “É preciso recatolicizar o país e fazer o Estado reconhecer o deus do povo”. Nos anos 70 e 80 é o padre peruano Gustavo Gutierrez, sistematizador da teologia da libertação latino-americana, que lança o apelo com idêntico conteúdo semântico: “Precisamos levar a religião para a praça pública”. Meio século separa ambas as frases do convite dos carismáticos de hoje para que “aceitemos Jesus e tornemos o mais visível que pudermos essa aceitação”. É sempre da presença pública da religião que se trata.

Não se verifica, entre nós, no último quarto de século, nenhum fato ou “leitura” da experiência religiosa que leve, como aconteceu nas sociedades ocidentais do hemisfério norte, ao temor de uma privatização da fé. Ao contrário, nunca como nas três últimas décadas as expressões da religiosidade católica ocuparam com tamanha visibilidade o espaço público. Enquanto na França, recentemente, os padres se manifestam favoráveis a que, com o Papa Bento XVI, se restitua à Igreja a visibilidade que ela perdeu desde os anos 1970 no Brasil mudam apenas as formas de presença pública do catolicismo. Ela muda no sentido das transformações da sociedade acima apontadas, estabelecendo aproximações com o Vaticano através de negociações cujos termos variam entre as sociedades e seus respectivos segmentos laicos. Esses, aliás,

vêm transformando sua esfera de ação, bem como suas práticas e formas de autonomia dentro da instituição, de modo a levantar novas questões sobre a natureza da ação religiosa “no mundo” e sobre a identidade laica.

Se no Brasil as identificações religiosas há muito se misturam às identificações políticas, não deixa de causar espécie constatar que, há menos de um ano, na França laica e anticlerical, um candidato à Presidência da República afirma que “as religiões têm sua palavra a dar nos grandes debates públicos e que elas não têm feito isso suficientemente”¹⁸ Vivemos em sociedades — no “mundo” — globalizadas, plurais e nas quais a religião ocupa o espaço público. No caso do cristianismo brasileiro isso acontece insistentemente, com o concurso de laicos e clérigos. Para a França, marcada por processos migratórios de natureza étnico/religiosa, o Papa diz que “é preciso repensar o verdadeiro significado e a importância da laicidade; que deve ser positiva, isto é, que respeita e não que exclui e denuncia”¹⁹. E no Brasil, onde a pluralidade, além de não implicar igualmente a convivência entre culturas diferenciadas étnica e religiosamente²⁰, se caracteriza pela concorrência intra e extradenominação (majoritariamente cristã) sempre remetida às origens católicas, como se está construindo o respeito e a não exclusão?

Nos anos 80 tornou-se frequente, na produção sociológica sobre religião dos chamados países do Norte (Canadá, EUA e Inglaterra principalmente) a alusão a um movimento denominado de “privatização” da fé (Bibby, Berger, Luckmann, Grand’Maison et alli) ou retraimento das crenças para o âmbito individual. Visto como corolário do processo de individualização crescente no seio das sociedades ultra ou pós-modernas, no entanto, não foi suficientemente contextualizado ou contraposto a outros universos cristãos — já que essa tradição situava-se no centro das reflexões — de corte protestante ou católico. Entre os últimos, os estudos de Hervieu-Léger (1993; 1999) a partir do caso francês falaram de desregulação e de desinstitucionalização das religiões. Hoje, se a perspectiva assumida pelo pesquisador lhe garante um giro do olhar ao mesmo tempo sobre o final do século XX e início do atual; sobre os hemisférios Norte e Sul; sobre as transformações que vem sofrendo o cristianismo e sobre o advento de novas experiências religiosas (bricolagens, “importações” etc), parece-lhe impossível não reconhecer que a religião continua presente. Desregulada e de certa forma privatizada, contudo, aqui está ela.

A privatização da fé, representada pela individualização crescente das escolhas (inclusive aquelas de se fazer novamente crente na tradição religiosa herdada); pela decisão de “caminhar” em busca de sentido ou pela construção das regras dessa itinerância, não se opõe ao processo de desinstitucionalização, mas representa sua outra face (Hervieu-Léger 1999). No limite, o “mundo” é por excelência o lugar dessa explosão religiosa; ou seria melhor dizer de fé? Assim, é nele que os sujeitos religiosos vivem as diferenças e exercitam o respeito.

“...As coisas materiais tinham valor pra mim quando eu era do *mundo*”; “(no *mundo*)...o demônio existe e, não somente existe mas se disfarça, usa pessoas que nos

traem, nos enganam...”, mas “...o jovem tem de evangelizar nos desertos atuais (o *mundo*); escola, universidade, supermercado, trânsito, trabalho, família”. Os jovens carismáticos estão, assim, presos nessa tensão do dentro e fora do “mundo”; do “mundo” como tentação a evitar e como lugar para “resgatar pela evangelização”. Para sair dela, a experiência vivida em comunidade tornou-se imperativa. Tanto quanto o seguimento das lideranças formadoras, como Moisés Azevedo e Emmir Nogueira, cofundadores da Comunidade Shalom e convidados frequentemente para cursos e palestras Brasil a fora, inclusive na Comunidade Canção Nova. Eles são reverenciados e não poucas vezes chamados de “pai” e “mãe”. Sua pregação pode ser resumida assim: a “vivência santa dos relacionamentos jovens e a adesão incondicional e radical à vontade de deus”. Tentemos compreender, com base nas práticas comunitárias, o que isso pode significar.

A comunidade como refúgio

Marta, como a maioria dos jovens membros da Comunidade Shalom, entrou na Renovação Carismática (pelo batismo no Espírito Santo, como é praxe) aos 14 anos²¹. Hoje tem 21, é estudante de Fonoaudiologia e exerce a função de *núcleo*²² em um grupo de universitários do “Projeto Juventude para Jesus”, chamado *Qadosh*. Sua trajetória tem sido difícil, pois segundo afirma, é alvo de cobranças e perseguição por parte da família e dos amigos. Mas, diz ela, perseverou e “fez uma opção diferente” dos outros jovens. Participa de grupo de oração e do curso vocacional, para entrar na comunidade de aliança²³. Ela diz “não ter preconceitos” e respeitar “as diferenças”. Declara que acolher pessoas diversas no seu grupo a ajuda na convivência com os colegas de universidade. Vale lembrar aqui, além da polissemia das expressões “preconceito” e “respeito às diferenças”, o fato de que a acolhida à qual ela se refere incide sobre jovens que buscam o meio carismático (ou não estariam participando do seu grupo), o que já representa uma fundamental identificação. Mas há os que não conhecem o catolicismo carismático ou que o ignoram propositadamente, por diferentes razões. Entre eles estão jovens católicos críticos da RCC, jovens não católicos e jovens sem religião. Marta diz que discute “qualquer assunto” com os colegas e “sempre procura aceitar o que pensam”. Para ela “aí é que está a evangelização”.

O depoimento de Marta faz pensar numa escolha assumida em toda a sua plenitude — o que inclui a “tolerância do outro” — ao mesmo tempo em que a coloca, como jovem católica carismática, na condição de exemplo de aceitação do diferente. Mas a realidade, para além de sua fala, parece muito mais complexa e cheia de contradições. Essa é nossa aposta.

Para os jovens carismáticos com os quais vimos mantendo contato ao longo da última década, “comunidade” representa, de modo sintético: acolhimento, felicidade, refúgio, segurança, valorização e paz. Enfim, nas palavras deles: “tudo o que o *mundo* não oferece” ou não é visto como capaz de oferecer.

Muito já se disse sobre a Renovação Carismática Católica, no Brasil aonde chegou na segunda metade dos anos 1960, oriunda dos EUA, e em outros países como a França e o Canadá, por exemplo. Os discursos têm se construído sempre de modo a identificar na sua trajetória, para além dos traços comuns, as particularidades das questões que suas práticas motivaram, assim como as implicações sócio-religiosas decorrentes de sua ação (Cotê e Zylberberg 1991; Hervieu-Léger 1987; Csordas 1997; Miranda 1999; Machado 1996, entre outros). Dispensamo-nos, pois, de voltar aqui a um panorama geral. Aspectos particularmente interessantes para esta reflexão, contudo, são observados por Mariz (2005), que destaca a atração que as comunidades de vida no Espírito Santo exercem sobre os jovens, e busca mostrar que a relação entre juventude e virtuosismo religioso não é exclusiva da retórica contracultural nem desmente os dados sobre a menor religiosidade da juventude. Concordamos com sua observação.

A experiência vivida na comunidade é enfatizada veementemente pelos jovens, muito embora os conteúdos doutrinários não sejam menos importantes. Afinal a Comunidade Shalom tem o carisma²⁴ da formação e evangelização da juventude. Os conteúdos são construídos no interior desses laboratórios de produção de sentido, através de reinterpretações do Evangelho ou de revelações. Esse é o caso das normas de vida da Comunidade Shalom, cujo fundador “as recebeu por inspiração divina; ele foi chamado, porque tem uma vocação” (cf. depoimento de um jovem carismático, 2006).

Cumpra, porém, perguntar se esses conteúdos, que fornecem orientação para a vida comunitária, contemplam a vida no “mundo” e como o fazem. E, já que se trata da prática de sujeitos religiosos católicos “dentro” da Igreja, a indagação deve se estender à natureza dessa orientação — espiritual ou do “mundo” — àqueles a quem compete essa tarefa — hierarquia ou laicato —, assim como à contribuição dessa experiência vivida em comunidade e dos conteúdos nela partilhados para a convivência com o “outro católico”, com o “outro cristão” e com o “outro sem religião”. São questões que se colocam da perspectiva teológico-pastoral e do ponto de vista da sociologia da religião.

Cumpra enfatizar que a Comunidade Shalom é uma daquelas que, em meio católico, chamam-se de *novas comunidades*. No Brasil elas são apenas 12. Essa especificidade interessa ao cientista social? Sim, na medida em que, ao serem reconhecidas pelo Vaticano como “associações privadas de fiéis”, distanciam-se das demais comunidades católicas, carismáticas ou não, criando impasses à generalização, para todas elas, de traços característicos das Novas Comunidades (NCs). Nelas, há uma obediência estrita às das orientações da hierarquia, que as trata, de certa forma, como sua extensão (a Shalom há algum tempo forma sacerdotes com o seu carisma), alimentando um certo paralelismo entre elas e as demais. Essa condição diferenciada é responsável por conflitos entre comunidades e entre estas e as pastorais diocesanas, principalmente em meio à juventude. Um estudante de Física da Universidade Federal do Ceará critica a estrutura da Renovação Carismática no estado porque, segundo

afirma, ela privilegia as *novas comunidades*. Ele se queixa da pouca interação entre as comunidades e destas com as secretarias diocesanas da RCC. Sobre comunidades como a Shalom ele desabafa:

(o que se vê é) 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.

Já o ex-bispo auxiliar de Fortaleza, Dom Sérgio da Rocha, atribui parte dos conflitos à postura dos sacerdotes que não têm “abertura” às expressões do catolicismo carismático. Ele lembra que a organização peculiar da RCC nem sempre colabora para que ela se insira nos movimentos e pastorais paroquiais e diocesanos e exemplifica com a evangelização voltada para os jovens:

Eles (a Renovação Carismática) 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 se, por outro lado, esses grupos diocesanos abrem espaços, se estão muito dispostos a acolher quem pensa diferente.

Estamos aqui face ao processo de fragmentação interna do catolicismo, cuja complexificação identitária se acentua, pois mesmo a Renovação Carismática assume identidades diferenciadas. Atenhamo-nos a dois aspectos comuns às práticas observadas, quais sejam a vida em comunidade e o fato de serem jovens os envolvidos — nesse caso particularmente a faixa dos 17 aos 24 anos, pois aí estão os estudantes universitários, cuja maioria, no entanto, entrou na RCC bem mais jovem.

Atraídos pela experiência coletiva (traço marcante nessa etapa da vida) e convencidos de serem portadores de uma missão redentora (a mística da transformação também caracteriza a juventude), eles minimizam as possíveis desagradáveis consequências da escolha radical (Mariz 2005), enfrentam a família e os amigos — dos quais se separam — doam-se por inteiro a tudo que dizem as regras da comunidade e, legitimando religiosamente seus líderes, veem-nos como “especiais”; suas palavras e decisões são “revelações” ou “manifestações da vontade divina”. A comunidade carismática é, de certa forma, um mundo “encantado”, no sentido weberiano. A vontade de Deus se manifesta através dos *discernimentos* de fundadores, pastores, núcleos e coordenadores, mas também de *discernimentos* pessoais. Nóbrega lembra, por exemplo: “o ato de atribuir à vontade divina a realização de fatos aparentemente corriqueiros, como a inspiração para resolução de uma tarefa na universidade ou o ônibus que surgiu de repente para tirar

alguém de um local perigoso” (Nóbrega 2007). Marta, embora se confesse ansiosa, fala da felicidade que sente por estar sendo chamada a cumprir uma missão revelada por Deus; ela foi transferida do Projeto Juventude para Jesus, por decisão do coordenador, que a justifica como divina e inspirada em oração.

Descontinuidade, ruptura e deslocamento são ênfases sempre colocadas por autores como Hall (1999), Giddens (2002), Harvey (2003) e Bauman (2003 e 2005), entre outros, que buscam entender a natureza das mudanças na modernidade tardia, preocupados, de modo particular, com os processos de identificação. É possível apontar convergências entre essas reflexões. A primeira diz respeito ao destaque conferido à identidade nacional, aquela em referência à qual são pensadas as demais identidades culturais. Nessa literatura, o sujeito moderno fragmentado é pensado como portador de identidades plurais, sempre transitórias, sempre em processo de construção. Identidades nacionais, identidades étnicas, mas nunca as identidades religiosas são contempladas nas análises.

Bauman vê “o anseio por identidade como decorrente do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo”. E afirma que, embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, a condição de flutuar sem apoio, num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente nem um – nem outro, ela se torna, a longo prazo, uma condição enervante e produtora de ansiedade. “Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades, também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, estar fixo — ser identificado de modo inflexível e sem alternativa — é algo cada vez mais malvisto” (2005:35).

Como pensar, nessa perspectiva, as identidades religiosas? Como pensá-las referidas a denominações particulares? Danièle Hervieu-Léger (1999) traz importante contribuição a esse aspecto particular da reflexão ao analisar o fim das identidades religiosas herdadas. Porque percebe a religião como memória e reflete sobre a sua transmissão, a autora busca entender o movimento que acompanha esse processo, na modernidade contemporânea. Diz-se haver crise na transmissão, lembra ela, porque há movimento. Porque as instituições perdem espaço para uma sociabilidade de experiência compartilhada, de comunicação direta e de engajamento pontual. Seu esforço é justamente no sentido de construir instrumentos de análise da diversidade de trajetórias de identificação que marca a cena religiosa deste início de século XXI. Com base particularmente na observação do catolicismo francês, ela conclui que “os processos de identificação religiosa nas nossas sociedades modernas passam pela livre combinação de quatro dimensões típicas de identificação, que a regulação institucional ou não é mais capaz de articular ou o faz cada vez menos”. São elas as dimensões comunitária, ética, cultural e emocional.

A dimensão comunitária diz respeito ao particular, ao local ou singular. A consciência afetiva do “nós” identifica a dimensão emocional. Os saberes, os modos

de fazer e a memória do grupo estariam no âmago da dimensão cultural, enquanto a consciência individual e os valores universais constituiriam a dimensão ética.

Hervieu-Léger (1999) constrói dois tipos ideais da “religião em movimento”: o *peregrino*, que opõe ao *convertido*, ambos contrapostos à ideia de uma identidade herdada. As duas figuras são caracterizadas pelo movimento; o primeiro é errância e o segundo é radicalidade. Segundo ela, as conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, ao mesmo tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições. Seguem, assim, a lógica dos processos de identificação compartilhada pelos autores supracitados e fazem emergir as identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais.

O carismático representa bem o tipo de *convertido* que faz uma escolha livre e pessoal; adere “de dentro”, redescobrimo, na confluência daquelas quatro lógicas, uma identidade religiosa que lhe fora imposta e que ele vivenciara até então de modo conformista. Uma “nova vida” começa. O batismo no espírito santo marca o recomeço que, no entanto, registra apenas um momento dessa trajetória individual que se reativa permanentemente na partilha comunitária. Esse caso típico de *convertido* faz de imediato pensar na novidade da pertença católica exclusiva entre nós. Afinal os católicos brasileiros têm sido historicamente, por exemplo, umbandistas, kardecistas e esotéricos também. Vale lembrar a estranheza que causa essa múltipla pertença religiosa a pesquisadores estrangeiros, como é o caso de Roger Bastide.

Sanchis (1997) se refere à presença no campo religioso brasileiro hoje, de elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos ao falar, respectivamente, da magia de várias práticas; de “uma decisão soberana (de adesão) que se exerce nos quadros de uma lógica universal” (:104) e do ecletismo que marca os universos simbólicos contemporâneos. No caso carismático católico seria, assim, própria da modernidade (ou pós) essa escolha e decisão, livre e individualizada, de se integrar a um grupo ou credo. O que, no entanto, não exclui o caráter mágico das ações “discernidas” por revelação divina, nem o ascetismo hierarquicamente seguido de modo sectário. Mas a referência aos aspectos pré-modernos ou modernos desse tipo de religiosidade parece mostrar-lhes a pouca importância como elemento classificatório. Eles se combinam sempre de acordo com o modo pelo qual cada sociedade articula suas matrizes sagrada e profana particulares, no interior das diferentes tradições teológico-religiosas, levadas em conta, sempre, as imposições da sociedade no seio da qual se desenvolvem. E o exemplo da teologia da libertação — sobre a qual se perguntou se era moderna ou tradicional — parece ser significativo do quanto uma questão assim colocada pode ser redutora e pouco esclarecedora.²⁵

Se, como em Bauman, a ideia de identidade surge da crise do pertencimento, os processos de identificação estão indissolúvelmente ligados ao pluralismo religioso de nossa época. Essa religião em movimento atravessa a desinstitucionalização, a individualização típica das sociedades da modernidade tardia e se expressa na construção de trajetórias pessoais, livremente construídas, marcadas pela

transitoriedade e pelo caráter efêmero ou “líquido” dos engajamentos contemporâneos. Entretanto, as identificações não obedecem sempre aos mesmos mecanismos. Cada contexto religioso entendido como nacional está diferentemente configurado; neles, os elementos que remetem às crenças e às instituições ocupam posições que variam de um a outro caso considerado para análise. Entendemos que é importante pensar cada caso tomando em conta essa particularidade. Assim, a esfera religiosa francesa apresenta particularidades que não temos (e vice-versa), fazendo com que, por exemplo, a Renovação Carismática Católica, possa ou deva ser relacionada, ali, a crenças ou segmentos do catolicismo, que não o cristianismo de libertação e os pentecostais protestantes, como faz grande parte dos estudos sobre religião entre nós (Pierucci e Prandi 1996; Machado 1996; Miranda 1999; Mariz 2001, entre muitos outros). Também na França, diferentemente do Brasil, o estudo das seitas vem tomando vulto, respaldado nos fatos do cotidiano, que dão conta de protestos de famílias contra a má influência exercida sobre seus filhos, de reuniões políticas e elaboração de projetos de lei buscando reduzir seus efeitos deletérios sobre a juventude (Birman 2005), preocupação que não tem marcado de modo especial as pesquisas na América Latina.

Entre os jovens carismáticos católicos só é possível falar de processos de identificação combinando a dimensão comunitária às demais acima citadas. Quando, há 10 anos, começamos a observar esse universo (Miranda 1998), falava-se muito de espontaneidade para explicar os grupos de oração e sua principal característica, assim como lembrava-se com frequência a reticência inicial de muitos membros da Igreja quanto à liberdade de iniciativa desse segmento laico²⁶. Passada uma década, o seguimento radical das diretrizes papais como motivo de orgulho, bem como a ênfase na importância de pertencer à comunidade (“minha comunidade”), é a tônica dos depoimentos dos carismáticos. Sobretudo daqueles ligados às *novas comunidades*. O “sou católico” (ou mesmo “sou carismático”, sempre muito pouco usada) foi substituído pelo “sou da comunidade X” como identificação religiosa apresentada socialmente — inclusive no ambiente acadêmico. Na Shalom há grupos para jovens, mesmo para jovens universitários, que surgem como duplicação de estruturas já existentes para a juventude, particularmente em meio carismático. Esse, como já destacado, vem sendo motivo de críticas e rupturas entre comunidades e entre essas e setores clericais.

As comunidades são resultado de uma ligação direta — possibilitada pelos carismas — entre Deus e determinados fiéis: “...surgiu da necessidade de uma vivência (a Comunidade Shalom)”, assim como dessa comunicação com o divino também decorre, na forma de “chamado”, a decisão de entrar na comunidade: “Depois de uma caminhada, você, em oração, sente entre você e Deus o chamado para se consagrar...” (depoimento de jovem carismático). Ao longo dos últimos dez anos também tem sido possível observar que há, no caso da Shalom particularmente, a expectativa, sempre presente entre membros da comunidade, da consagração (entrada para as comunidades de aliança e de vida) dos jovens que se reúnem em grupos de oração e têm, de certa forma, comprometida a “espontaneidade” da adesão. Se a hierarquia fica distante, as

lideranças laicas, no entanto, estão atentas e próximas o suficiente para facilitar — por meio de retiros, congressos, palestras e partilhas — “o chamado” de Deus.

Para as pessoas inseguras, desorientadas, confusas e assustadas pela instabilidade e transitoriedade do mundo que habitam, a comunidade parece uma alternativa tentadora. Mas a comunidade é também um fenômeno de duas faces, completamente ambíguo, lembra Bauman (2005); uma escolha ambivalente, apavorante, e perturbadora. Essa comunidade de pertença que é fruto de livre escolha vem substituir, como destino, a comunidade tradicional, fixada desde sempre.

A comunidade tem sido representada ora com ênfase na sua natureza “imaginada”, espécie de mundo que não está (mais ou ainda) ao nosso alcance, como nas reflexões já clássicas de Benedict Anderson (2006) e Raymond Williams (1989); ora com destaque para suas características observadas empiricamente, como faz a antropologia de Vitor Turner (1990), que a classifica em espontânea, normativa e ideológica. Uma comunidade religiosa como a Shalom parece reunir todas elas. Bauman, porém, nos faz pensar sobre o fato de a comunidade só existir como “dormente ou morta”. Na confluência das reflexões de Tönnies (1947) e Rosemberg (2000 *apud* Bauman 2003), ele vai buscar argumentos para dizer que “a comunidade que fala de si mesma é uma contradição em termos”. Se comunidade significa entendimento compartilhado, tácito, que flui naturalmente, ela não sobrevive ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente, alvo de contemplação e exame. Há problemas, igualmente, quando o equilíbrio entre a comunicação de dentro e de fora, antes inclinado para o interior, lembra ele, começa a mudar, embaçando a distinção entre “nós” e “eles”. A homogeneidade, então, deve ser construída; o entendimento comum, refletido e normatizado. A igualdade está, assim, longe de ser algo “natural” e passa a ser objeto de um processo racional, levando Young²⁷ à curiosa afirmação de que “precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada”.

A escolha da pertença comunitária implica um *perceber-se* como e também um constante *fazer-se*. Um fazer-se através da contraposição ao outro, na convivência com ele. Essa natureza processual das identificações não é novidade, mas lembremos também que elas significam divisão, separação: entre o dentro e o fora, entre o nós e os outros.

Quem é o jovem carismático?

A trajetória de identificação religiosa do jovem católico carismático é marcada por escolhas livremente feitas e assumidas, mas também pela submissão a Deus e pela obediência aos líderes; por separações — da família em primeiro lugar — parciais ou radicais (caso da pertença aos grupos de oração ou à vida consagrada) e pelas exclusões — do mundo e de suas tentações. Muita ambiguidade marca essa caminhada e, não

obstante o “refúgio” proporcionado pela comunidade, o jovem se vê a todo o momento frente àquele que não pertence a ela. Para os carismáticos, a religião é vista e experimentada como fundamento da vida humana. Não qualquer religião, mas “a verdadeira”, como ensina o magistério papal, isto é, o catolicismo. Não todo catolicismo, mas o que se revela no carisma da comunidade. Sim, porque dos católicos ligados ao cristianismo de libertação se diz: “...com todo respeito a eles, coitados, ...eles realmente, como igreja, se preocupam muito mais com a promoção social da pessoa humana do que com o lado espiritual... talvez para eles o caminho seja promoção social e espírito, enquanto pr’a gente é promoção social via espírito” (entrevista com uma liderança carismática, 1997). A última precisão é muito importante porque contém, em germe, a distinção feita entre o espiritual e o social (ou o *temporal* da teologia). A dificuldade não parece estar tanto em separar o espiritual do social, como na distinção entre este e o “mundo”, de modo a que os jovens orientem seu comportamento. O que dizer de declarações como a que se segue, feita por Moisés Azevedo: “Nossa realização não estará mais no que o ‘mundo’ pode oferecer, mas exatamente na renúncia a tudo isso, para uma dedicação total e plena a Deus na comunidade e nos serviços de sua vinha” (*apud* Timbó 2004:148). Quais as implicações dessa construção modelar de vida para os jovens? Como ela se processa nas práticas e nos discursos de formação?

Reflitamos sobre alguns aspectos particulares que colocam em xeque essa dupla e ambígua pertença à comunidade religiosa e à sociedade: a relação com o conhecimento e com a ciência, em particular; a vida em família; a sexualidade; o lazer e o relacionamento com outros jovens. As formas teológica e sociológica de apreensão da realidade não sendo iguais ou equivalentes na sinalização dos modos de agir sobre ela, repete-se a imprecisão que tem marcado o diálogo do catolicismo com a ciência, assunto cuja complexidade, no entanto, exige mais do que os limites deste trabalho.

A ambiguidade de estar “no mundo” colocando-se fora dele faz, por exemplo, o jovem oscilar entre a peculiaridade da compreensão puramente religiosa do “mundo” e o conhecimento que a ciência disponibiliza, transformando o caráter até mesmo da escolha da profissão. Não deixa de causar certa apreensão a condenação de muitos cursos de graduação pelas lideranças carismáticas, sob a alegação de que “põem a fé em perigo”. Esse é o caso da Sociologia, da Filosofia e particularmente da História, que trazem à sala de aula autores e paradigmas teóricos “contrários à fé”²⁸. Mesmo os jornalistas são vistos como profissionais cuja natureza do trabalho foge constantemente ao ideal religioso. Esse “perigo”, representado tanto por certas opções profissionais quanto pelas “falsas doutrinas — esoterismo, práticas divinatórias, astrologia e religiões africanas principalmente —, quando não é tacitamente aceito como legítimo (variam os graus de aceitação, embora muitos se guiem por ele no momento de entrar na Universidade), é tomado como objeto de reflexão; fato que por si só já é bastante significativo. Ouvimos até jovens para os quais “o conhecimento não é tão importante

quanto o louvor a Deus” (depoimento de jovem carismático em reunião do projeto Profissionais do Reino 2006).

Projetos destinados aos jovens universitários têm como objetivo edificar a “civilização do amor”, na qual atuarão os “profissionais do reino”. Quando se busca uma maior precisão sobre ambas as noções, esbarra-se na impossibilidade generalizada dos jovens ouvidos irem além de preceitos pontuais e gerais sobre “usar a profissão para o bem das pessoas e não visando lucro”; “fazer do local de trabalho (além de outros) um lugar de evangelização” etc. Esse profissional do reino é aquele que se forma no meio acadêmico, caracterizado pela transmissão de um saber que inclui teses como sexo livre, aborto, drogas... e (não obstante), de onde saem as grandes lideranças políticas, econômicas e sociais de nosso país”. A convicção é seguir a passagem do Ato dos Apóstolos (cap.5, versículo 28) sobre a evangelização de Jerusalém e deixar as faculdades “repletas da doutrina de Jesus”. Difícil é pensar como isso se efetivará. Os jovens que se reúnem em salas vazias, nos intervalos de aula, já vêm de grupos de oração ligados ou não a comunidades carismáticas e não se teve notícia, enquanto durou a pesquisa de campo, de adesões entre jovens alheios a esse universo católico. Ou seja, a presença da doutrina de Jesus na universidade tem ficado reduzida à utilização do campus para orações e louvor, à exibição de símbolos de pertença religiosa e a algumas manifestações de alunos, durante aulas em que um professor se refere a teorias como o evolucionismo ou àquelas em que a religião (e Deus) é tratada como construção humana²⁹. Quanto às práticas de edificação e à natureza de uma *civilização do amor* ou àquilo que identificaria o profissional do reino no trabalho “no mundo”, além das generalidades de caráter ético, não necessariamente religioso como as já apontadas, ouvem-se aqui e ali coisas do tipo. “Sou aluna de publicidade e, depois de formada vou, por exemplo, me negar a fazer campanhas promovendo o uso e a venda de preservativos” (depoimento de jovem carismático)³⁰.

Algumas diferenças puderam ser observadas entre os participantes dos congressos Shalom e aqueles que se reuniram em congresso de universitários carismáticos. Corroborando o dito acima, de que a Comunidade Shalom tem certa força sobre a formação de sua juventude, levando-a a assumir um comportamento com características próprias e muito homogêneo, no encontro do ministério Universidades Renovadas (que reúne estudantes de várias comunidades e grupos de oração), formado por frequentadores de distintos espaços acadêmicos (dentro e fora do Ceará), há uma visível pluralidade de comportamento, modos de vestir e composição socioeconômica³¹. Nas duas palestras sobre Fé e Política e sobre Evangelização e Cultura, a primeira ministrada pelo coordenador do ministério de Fé e Política, vereador e membro da *Face de Cristo* (também na lista das Novas Comunidades) e a segunda por um graduado carismático, houve discordâncias e debates. O vereador declarou que não há partido que atenda às necessidades e compartilhe as opções éticas e morais cristãs e ensinou que a fidelidade a Deus está

acima da fidelidade partidária. O político, portanto, deve isentar-se de medidas e atitudes que firmam as orientações do magistério eclesial, dando testemunho entre os colegas. Já o segundo conferencista ousou criticar o marketing cristão, semelhante ao do “mundo” (neoliberal). O que está em causa, na política como no contato com o mundo do consumismo neoliberal, é a *revolução do amor*, condição para a implantação da *civilização do amor*. Essa revolução está assentada majoritariamente no testemunho de vida e não em práticas sociais transformadoras. A totalidade dos jovens ouvidos não se interessa particularmente pela política partidária ou mesmo pela política estudantil. Já o trabalho coletivo de assistência social, realizado por vários ministérios carismáticos, não foi objeto particular das conversas³².

A questão que, de longe, se impõe na pauta carismática por decisão das lideranças é aquela que agrupa as expressões e uso do corpo; a sexualidade, assim como as proibições — muito mais do que as análises — a ela vinculadas. Essa temática domina as palestras de formação nos seminários e congressos e está no centro do livro “Papo Careta”, de Emmir Nogueira (2006), destinado à formação dos jovens e utilizado em todas as casas do Shalom Brasil afora e no exterior. Ele merece uma reflexão especial. Conta a história da conversão do jovem Tobias através da narrativa alegórica de desacertos, erros, dúvidas e arrependimentos expostos ao longo de um papo com Rafael (que termina sendo revelado como anjo). A autora entende que para se aproximar dos jovens deve tomar-lhes emprestada a linguagem, ou aquela que julga ser a deles. O resultado é o uso exagerado e indiscriminado de expressões próprias de ambientes jovens determinados (e não de todos), construídas no interior desses contextos e tirando deles, portanto, sua força conotativa. Assumem assim, no texto em questão, uma forma caricatural.

A obra, que infantiliza de certa forma o destinatário³³, veicula preconceitos e informação parcial. A representação da mulher como fonte de tentação que deve ser evitada pelo homem é exemplar. Rafael diz a Sara (amiga de Tobias): “Neste campo da castidade, quase tudo depende da mulher. Do jeito que ela se veste, se comporta, olha, insinua. Tenho ou não razão?”. Ela concorda e ele continua:

Acontece é que vocês mulheres acabam vivendo em uma espécie de jogo de caça; quem pega mais, quem atrai mais, quem seduz mais. Vou pegar hoje aquele, amanhã outro, como se fosse uma brincadeira. Na verdade, estão fazendo o contrário do que Deus desejou para vocês (:76).

Há trechos onde a ideia é enfatizar a condenação do aborto, relacionado de modo absolutamente superficial e apenas à promiscuidade sexual, cuja dramaticidade beira o horror: “Sara, a bela Sara, corpo torneado pela malhação, bronzado e sensual, espumava e contorcia-se, jogava-se no chão sem pena. Do seu bolso saltou uma pequena bola que rolou até os pés de Tobias. Era a cabeça do feto” (:33). Não chega, pois, a causar estranheza que os jovens acostumados a esse tipo de leitura quando

ainda nos grupos pré-universitários de oração venham a se sentir desconfortáveis no contexto de certas discussões acadêmicas.

No espaço das 95 pequenas páginas do livro desfilam temas como prática sexual, aborto, recato, homossexualidade, celibato etc. A sociedade é diabolizada mas nunca explicada. Sobre a homossexualidade pode-se ler:

Há toda uma cultura gay na mídia, que leva as pessoas a desenvolverem esta confusão da identidade sexual. Primeiro fazem com que atitudes e relacionamentos gays sejam aceitos. Depois, sejam admirados. Em seguida, que sejam desejados. E aí a confusão fica estabelecida... (:20).

Emmir ensina que “gênero é um conceito dos homens, uma categoria gramatical (gênero feminino, gênero masculino, comum de dois, lembra das aulas de português?); Deus criou o homem e a mulher: simples assim”. E completa: “Não tem o que escolher, senão vai ser infeliz, porque não vai estar fazendo a vontade de Deus” (:16-17).

“Rapazes que não conseguem gostar de mulheres”, “jovens que se masturbam”, “moças que se vestem para atrair os homens” e “estudantes que são atingidos, na Universidade, por ideias contrárias à doutrina da igreja católica” são, de acordo com os ensinamentos dos formadores da juventude carismática, igualmente passíveis de “cura” durante as sessões de louvor e oração que têm essa finalidade.

Que aparência devem ter os jovens carismáticos católicos? Como e com quem se relacionam? O que fazem para se divertir?

“Eu não me sinto menos bela porque não uso decote” diz a jovem que enfatiza a necessidade de “cuidar do corpo” e de “mostrar outra visão do belo”. Como suas companheiras de comunidade Shalom ela evita decotes, saias curtas e calças de cintura baixa combinadas com blusas curtas mostrando a barriga; e recrimina as garotas que se vestem assim. Para não se sentir constrangida, ela prefere a companhia dos amigos que vivem a mesma experiência de fé. Também como estes, namora com membros da comunidade, evita certos gêneros musicais entre os quais, principalmente, o funk, pois “funk não rola” — como destaca Emmir Nogueira, nos livros e nas palestras de formação. Os jovens carismáticos que querem ir a boates são “libertados” por Deus durante as sessões de louvor, oração e partilha. A mesma jovem — e seus amigos da comunidade Shalom — aprendeu ainda que Cazusa é um compositor e músico proibido. Mas não só ele. O *beatle* John Lennon é também uma péssima influência, que deixou marcas na geração jovem dos anos 60. É novamente Emmir que adverte:

...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, como a ética, a moral, a fé... (Nogueira 2006).

E assim, seguindo o que lhe é ensinado, fugindo do que é proibido e buscando a companhia dos iguais, o jovem carismático tenta encontrar uma forma de conviver com a advertência de Moisés Azevedo: “Você não pode ficar com um pé na barca de Deus e outro na barca do mundo”³⁴.

Conclusão

A substituição do “sou católico” pelo “sou da comunidade X” entre os jovens carismáticos é, por si só, reveladora das novas dinâmicas de identificação religiosa no âmbito do catolicismo, que vai além da mera distinção entre ser católico carismático ou não. Faz pensar que é possível estender à esfera religiosa a reflexão de Barth (1999 *apud* Bauman 2003) sobre as identidades comunitárias ostensivamente compartilhadas serem subprodutos ou consequências do infindável (febril e feroz) processo do estabelecimento de fronteiras. Fronteiras entre as denominações religiosas cristãs (protestantes históricos e pentecostais de vários matizes principalmente), mas também entre estas e as não identificadas como tal (espíritas, mórmons, umbandistas, candomblecistas e esotéricos de todo tipo, além de judeus e muçulmanos, para utilizar as classificações do Atlas). Fronteiras também entre os que têm e os que não têm religião. A última delas, que aqui interessa particularmente — ou seja, a que se constrói dentro do catolicismo, entre carismáticos e não carismáticos; entre consagrados e não consagrados em comunidades; entre comunidades com carismas e relações distintas com Roma —, é, portanto, o instigante reconhecimento de que o processo de identificação, também no universo religioso, divide e separa, sempre mais, nesse mundo globalizado.

Seriam também as comunidades carismáticas outros tantos exemplos de “comunidades-cabide” onde os indivíduos vão pendurar seus medos, construindo identidades precárias, de modo solitário, a não ser pelo alívio que oferece a presença física do outro? Como combinar o efêmero identitário ao integralismo religioso mostrado acima, na formação e nas práticas da juventude carismática? Essa presença física do outro tem se mostrado indispensável, tanto pelo número crescente dos que passam dos grupos de oração à consagração como pelo fiel seguimento da orientação para buscar sempre a companhia de iguais. Todavia, há um importante aspecto a lembrar:

A comunidade realmente existente será diferente da dos seus sonhos — mais semelhante ao seu contrário: aumentará seus temores e insegurança, em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e a afiação diária das espadas para a luta, dia sim dia não,

para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio. E, num toque final de ironia, é só por essa belicosidade, gritaria e brandir de espadas que o sentimento de *estar em* uma comunidade, de *ser uma* comunidade pode ser mantido e impedido de desaparecer. O aconchego do lar deve ser buscado, cotidianamente, na linha de frente (Bauman 2005:22).

A formação recebida pela juventude carismática não abre espaço para outras leituras da realidade que não seja aquela própria ao “carisma particular” da comunidade, cuja interpretação ou, mais precisamente, transposição dos preceitos religiosos à ação cotidiana cabe às lideranças laicas. Aqui está outra novidade, fruto das recomposições na esfera católica. Por mais que tenha se evidenciado o esforço da hierarquia — em alguns países mais do que em outros — para “controlar” as iniciativas e a autonomização do laicato, aquilo que aqui se expôs mostra que também a identidade laica se transforma, junto com seu espaço e formas de atuação. A “revelação” ou a “vontade manifesta de Deus” tomam o lugar das diretrizes (antes expressas) da hierarquia e legitimam as iniciativas puramente laicas³⁵.

A preocupação em “afiar as espadas” através de prescrições e interditos parece estar levando a melhor nessa luta identitária. O “outro” está lá fora e o máximo que se ensina sobre a convivência com ele pode ser resumido numa frase: se você não pode evitá-lo, aceite sua presença. Mas sem discussões ou troca de ideias. Lembremos que mesmo o ambiente universitário, por definição lugar de dúvidas, questionamentos, trocas e convivência plural, é considerado (por isso) perigoso para a fé.

Embora seja cedo para conclusões de qualquer tipo — e por isso as apresentamos aqui, ainda muito timidamente — é possível observar que, mesmo entre a juventude Shalom, a entrada na Universidade faz uma diferença na conduta. Não foram poucos os depoimentos que assumem explicitamente esse fato, embora sempre eufemisticamente. Ali, foge-se menos do enfrentamento de ideias através do diálogo, sobretudo quando instigado pelo professor na sala de aula ou nas práticas extracurriculares pelos demais colegas. Tratando-se, aqui, de um primeiro aprofundamento na análise dessas práticas, muito há ainda a ser observado; por exemplo, a continuação da trajetória desses indivíduos, depois de formados e tendo trocado o ambiente universitário pelo mercado de trabalho.

No contato com esses jovens, porém, nenhum elemento prático ou discursivo há que traga um mínimo de clareza à propalada revolução do amor. Ainda menos à natureza da civilização do amor, obra da ação dos profissionais do reino que se formam nas universidades. A tirarmos pelo dito anteriormente: uma civilização do amor da qual estarão ausentes certos tipos de profissionais e na qual os demais não conseguem explicar como será sua construção efetiva ou o que a tornará diferente daquela que existe. A crítica científica não é exercitada, impossibilitando a identificação das

mudanças desejáveis, para além do “banho na doutrina de Jesus”. Logo, não se pode ultrapassar as práticas religiosas, morais e espirituais. Alguns jovens chegam a apontar o exemplo como meio para transformar a sociedade, o que nos dispensa, por enquanto, de maiores comentários.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. (2006), *Comunidades imaginadas*. Madrid: FCE.
- AZEVEDO, Moisés. (2007), *Palestras de formação de líderes da Comunidade Shalom*. Fortaleza: transcrito pela autora.
- BAUMAN, Zygmunt. (2003), *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar. (2005), *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BERGER, Peter. (1980), *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*. Paris: Flammarion.
- BIBBY, R. (1991), “La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances”. *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2 (oct.): 133-144.
- BIRMAN, Patricia. (2005), “Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França”. *Mana*, vol. 11, n° 1: 7-39.
- BOFF, Clodovis (org.). (1987), *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis: Vozes.
- BOFF, Leonardo. (1981), *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes.
- BURITY, Joanildo. (2006a), “Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil”. XI Congresso da ALER, julho de 2006.
- _____. (2006b), *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: FUNDAJ/Massangana.
- CAMURÇA, Marcelo. (2001), “Religiosidade moderna e esclarecida entre os estudantes universitários das ciências sociais de Juiz de Fora – MG”. *Debates do NER*, n° 2: 34-64.
- CONGAR, Yves. (1953), *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris: CERF.
- CÔTÉ, P. e ZYLBERBERG, J. (1991), “Univers catholique romain, charisme et individualisme les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone”. *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n°2 (oct.): 81-93.
- CSORDAS, T. (1997), *Language charism and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press.
- GIDDENS, Anthony. (2002), *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GRAND'MAISON, J. (1984), “Le sacré: du système étanche au passeur de frontières”. In: J-P Rouleau e J. Zylberberg (orgs). *Les mouvements religieux aujourd'hui – Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion*. Québec: Bellarmin, vol. 5.
- HALL, S. (1999), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HARVEY, D. (2003), *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1987), “Charimatisme catholique et institution”. In: P. Ladrière e R. Luneau (orgs). *Le retour des certitudes: événements et orthodoxie après Vatican II*. Paris: Centurion.
- _____. (1993), *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- _____. (1999), *Le pèlerin et le converti: la religion em mouvement*. Paris: Flammarion.
- _____. e WILLAIME, J-P. (2001), *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: PUF.
- JACOB, C.R. et alli. (2003), *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC/Loyola/CNBB.
- LUCKMANN, T. (1967), *The invisible religion*. Nova Iorque: Macmillan.

- MACHADO, Maria das Dores. (1996), *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo/Campinas: Anpocs.
- MARIZ, Cecília. (2005), “Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião”. *Tempo Social*, v.17, n.2: 253-273.
- MIRANDA, Júlia. (1987), *O poder e a fé: discurso e prática católicos*. Fortaleza: Edições UFC.
- _____. (1995), *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese.
- _____. (1999), *Carisma, Sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2006), “O candidato da igreja: do que nos fala sua presença na política brasileira”. In: R. Vasconcelos e Lemenhe (orgs). *Política, cultura e processos eleitorais*. Fortaleza: Fund. Konrad Adenauer.
- _____. (2007), “A presença católica na esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato”. *Congresso e Workshop sobre Religião e Cidadania*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- NÓBREGA, Adilson. (2007), *Profissionais do Reino: um novo ethos católico na universidade cearense*. Fortaleza: Dissertação de mestrado em Sociologia, UFC.
- _____. (2007), *Relatório de campo referente à pesquisa Profissionais do Reino: um novo ethos católico na universidade cearense*. Fortaleza: UFC.
- NOGUEIRA, Emmir. (2006), *Papo careta: a saga de Rafael Tobias e o peixe*. Fortaleza: Shalom.
- NOVAES, Regina. (1994), “Religião e política: sincretismos entre os alunos de ciências sociais”. *Comunicações do ISER*, nº 45: 64-68.
- ORO, Ari Pedro. (2003), “A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, nº 53: 53-69.
- PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- SANCHIS, Pierre. (1997), “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: A. Oro e C. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- TIMBÓ, S. (2004), *Novas Comunidades: uma novidade no Brasil*. Fortaleza: Shalom.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1947), *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- TURNER, Victor. (1969), *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: PUF.
- WEBER, Max. (1994), *Economia e sociedade*. Brasília: UnB.
- WILLIAMS, Raymond. (1989), *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional.

Notas

- ¹ Foram entrevistados jovens carismáticos da Comunidade Shalom e de outras comunidades carismáticas, em Fortaleza e no Rio de Janeiro (cidades estatisticamente muito distantes em termos de pertença católica da população), além de participantes de congressos e de Grupos de Oração Universitários (hoje transformados no Projeto Universidades Renovadas ou “Profissionais do Reino”). Foram analisados seminários e congressos, assim como livros e palestras preparados pelos fundadores para a formação da juventude. Além da autora, participaram da observação dos eventos e da realização das entrevistas Adilson Nóbrega (aluno do mestrado), e George Lima Facundo (bolsista de PIBIC), ambos da UFC. A pesquisa é financiada pelo CNPq e os depoimentos citados neste artigo foram colhidos entre junho de 2006 e junho de 2008. A pedido dos entrevistados, suas identidades foram mantidas em sigilo.
- ² No modelo ternário há forte presença de católicos no município central, redução na periferia próxima e aumento em direção à periferia mais distante. O modelo binário implica em menores percentuais de católicos no centro e maiores na periferia.
- ³ Aqui representado, sobretudo, pela ação pastoral das dioceses.

- ⁴ Vestuário, adornos pessoais, peças de decoração e utensílios caseiros, por exemplo.
- ⁵ É sempre bom lembrar que, no Ceará, diferentemente do estado vizinho, há dois dos maiores centros de peregrinação católica do país: Juazeiro do Norte e Canindé, respectivamente dedicados ao padre Cícero e a São Francisco de Assis.
- ⁶ Conforme o Atlas de 2003.
- ⁷ Diferentemente de outras capitais, Fortaleza não registra diminuição de intensidade dessa presença na política (Miranda 1999; 2006). Nas eleições municipais de 2008, pela primeira vez a capital cearense tem um candidato que se identifica religiosamente; é o pastor Neto Nunes, da Assembleia de Deus.
- ⁸ Até porque a região Sul do país também é fortemente católica, embora não pareça compartilhar muitos desses elementos.
- ⁹ Prefiro a expressão laico a leigo, utilizada pela Igreja e adotada pela literatura sociológica, pelo fato de que ela permite utilizar mais naturalmente as suas correlatas laicismo, laicato e laicidade, estas existentes apenas como tradução do francês, idioma muito mais rico em possibilidades de nomear essa ordem de fenômenos, já que a França se situa, historicamente, no centro dos eventos de repercussão no mundo ocidental que explicitam as transformações nas relações entre Igreja, Estado e sociedade.
- ¹⁰ Até bem pouco tempo a maior comunidade católica carismática do país era a Shalom, que só perde hoje, em estrutura e número de membros, para a paulista Canção Nova.
- ¹¹ Durante o período momino e nas festas do carnaval fora de época (Fortal), as mais de uma dezena de comunidades carismáticas fortalezenses se reúnem em eventos de louvor, cura e orações. Em 2008, o Halleluya reuniu 500 mil pessoas nos 4 dias do evento.
- ¹² Salas de espera de clínicas médicas, caminhadas à beira-mar e bancos de praças públicas, entre outros.
- ¹³ A vigésima edição do Queremos Deus reuniu mais de 60 mil pessoas, em 2007.
- ¹⁴ Em 1864, através da Encíclica *Quanta Cura* e de seu anexo *Syllabus Errorum*, o Papa Pio IX já denunciava os 80 erros que o mundo cometia contra a Igreja.
- ¹⁵ Na introdução do seu livro, Congar reproduz uma anedota atribuída ao Cardeal Gasquet. Um estudioso do catecismo pergunta ao padre qual é a posição do laico na Igreja e ele responde: a posição do laico na nossa igreja é dupla; ajoelhado diante do altar e sentado em frente do púlpito. O Cardeal então completa: esquece-se a terceira; ele também mete a mão na carteira.
- ¹⁶ A expressão leigo — cujo significado em português extrapola o âmbito religioso para se referir a todos que não dominem as informações necessárias ao desempenho de um ofício — é utilizada neste texto apenas quando se refere a documentos eclesiais.
- ¹⁷ O impasse decorrente da impossibilidade de se transpor a experiência comunitária, com seu valores, formas de comunicação e práticas decisórias fica explícita no debate travado entre teólogos da libertação e publicados em *Cristão: como fazer política* (Boff 1987).
- ¹⁸ A frase: “les religions ont leur mot à dire dans les grands débats de sociétés ...elles ne le font pas assez” é de François Sarcozy, na campanha de 2007.
- ¹⁹ Papa Bento XVI, em visita à França, de 12 a 14 de setembro de 2008.
- ²⁰ Embora Stuart Hall lembre que “as nações modernas são, todas, híbridos culturais” (1999: 25).
- ²¹ A grande maioria dos jovens entra com idade entre 13 e 16 anos, como bem mostrado por Adilson Nóbrega em sua dissertação intitulada *Profissionais do Reino: um novo ethos católico na universidade cearense, UFC, 2007*. A pesquisa de campo realizada pelo autor fornece dados a partir das reflexões aqui expostas, visto tratar-se de um eixo do projeto anteriormente referido.
- ²² O núcleo é um vice-coordenador, numa estrutura em que o pastor coordena.
- ²³ A Comunidade Shalom tem grupos de oração e duas formas de vida consagrada: as comunidades de aliança e de vida (Miranda 1999).
- ²⁴ Cada comunidade possui um carisma de fundação; uma vocação particular que orienta sua ação.
- ²⁵ Tratamos especialmente deste aspecto em *Horizontes de Bruma: os limites questionados do*

religioso e do político (Miranda 1995).

- ²⁶ Lideranças do Shalom lembram as dificuldades dos primeiros tempos, quando “membros da hierarquia passaram a temer a Renovação, pensando que ela ia sair da Igreja e formar uma seita”. Na França e no Québec, a trajetória da RCC também apresenta aspectos importantes para se entender o catolicismo contemporâneo e mostra tensões entre a hierarquia e o laicato; certamente diferentes daquelas em meio católico brasileiro. No primeiro caso, temos a contribuição de Danièle Hervieu-Léger e, no segundo, as reflexões de Pauline Côté e Jacques Zylberberg.
- ²⁷ Jock Young faz uma alusão à reflexão de Eric Hobsbawn sobre o fato de que “homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo” (Bauman 2003: 20).
- ²⁸ Palestras de formação proferidas por Emmir Nogueira e expositores do Congresso Nacional de Jovens do Shalom, Fortaleza, 2006. Também na Igreja Batista Regular há a contraindicação para os jovens de certos cursos universitários pelas mesmas razões.
- ²⁹ Constatados pela autora.
- ³⁰ Em Fortaleza, a rede de Farmácias Dose Certa não vende preservativos, por decisão dos proprietários, membros da RCC.
- ³¹ Observação feita pelos pesquisadores de campo ligados ao projeto de pesquisa da autora.
- ³² Pensamos que pode ser interessante mais aprofundadamente sobre essas questões para contrapô-las aos estudos de Novaes (1994) e Camurça (2001).
- ³³ Característica identificável através da narrativa, da argumentação e da linguagem.
- ³⁴ Palestra conferida em 2007, transcrito pela autora.
- ³⁵ Nas eleições municipais de 2004 foi possível observar alguns elementos novos, no sentido de explicitarem uma preocupação com a participação política e de enfatizarem sua conformidade com a orientação do magistério eclesial. Palestra de um consagrado na Rádio Shalom FM (30/09) chama os leigos a participar das eleições, “como quer a Igreja”, escolhendo “não partidos mas pessoas, que tenham posição clara contra o aborto e a eutanásia, e a favor dos mais pobres”, entre outros critérios, como a honestidade e o fato de ser vocacionado para a política. Isso se vê, ensina o palestrante, através do acompanhamento da vida dos candidatos, do “discernimento espiritual” que deve apontar em quem votar. Uma candidata a vereadora, consagrada igualmente na Shalom, declara em seu site de campanha que resolveu candidatar-se “porque recebeu um chamado de Deus”; porque se sabe vocacionada e teve esse “discernimento”.

Recebido em novembro de 2008.

Aprovado em julho de 2009.

Júlia Miranda(juliamiranda@uol.com.br)

Professora Titular da Universidade Federal do Ceará, Coordenadora do Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política do Programa de Pós-Graduação daquela IES e pesquisadora do CNPq.

Resumo:

O artigo reflete sobre as particularidades do processo de identificação entre os jovens católicos carismáticos, através da análise das práticas observadas em grupos de oração e em congressos, assim como da literatura e das palestras de formação preparadas pelas lideranças laicas do movimento. A Comunidade Shalom, com sede em Fortaleza e casas em quase todas as capitais brasileiras, é a referência. Esse processo é responsável pela instituição de modelos de convivência com os diferentes e vem explicitando práticas que interpelam fortemente sobre a tolerância religiosa, parecendo colocar impasses à necessária inserção desses jovens na sociedade plural.

Palavras-chave: pluralismo religioso, tolerância religiosa, comunidade e identidade católicas, catolicismo plural.

Abstract:

This paper discusses the particular aspects of the identity process among Charismatic Catholic youths via the analysis of the practices observed in prayer groups and congregations as well as literature and workshops prepared by layman leaders of the movement. The Shalom Community with its headquarters in Fortaleza, and branches throughout almost all Brazilian state capitols serves as the point of reference. This process is responsible for establishing new modes of living together with those others and has made explicit practices which raise strong issues regarding religious tolerance and which seem to place restrictions on the necessary inclusion of these youths in a pluralist society.

Keywords: religious pluralism, religious tolerance, catholic communities and identities, pluralism in catholicism.