



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

**A CARISMÁTICA CONSTITUIÇÃO DE UMA AUTORIDADE RACIONAL: UM  
ESTUDO SOBRE A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM**

**EMANUEL FREITAS DA SILVA**

**FORTALEZA**

**2018**

**EMANUEL FREITAS DA SILVA**

**A CARISMÁTICA CONSTITUIÇÃO DE UMA AUTORIDADE RACIONAL: UM  
ESTUDO SOBRE A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Sociologia da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Julia Miranda.

**Fortaleza**

**2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará

Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S579c Silva, Emanuel Freitas da.

A CARISMÁTICA CONSTITUIÇÃO DE UMA AUTORIDADE RACIONAL: UM ESTUDO SOBRE A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM / Emanuel Freitas da Silva. – 2019. 262 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2019. Orientação: Profa. Dra. Julia Miranda.

1. religião e carisma. 2. liderança religiosa. 3. catolicismo carismático. I. Título.

CDD 301

EMANUEL FREITAS DA SILVA

A CARISMÁTICA CONSTITUIÇÃO DE UMA AUTORIDADE RACIONAL: UM  
ESTUDO SOBRE A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Sociologia da Religião.

Data de aprovação: 22/06/2019

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra Julia Maria Pereira de Miranda Henriques (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino  
Universidade Federal do Ceará(UFC)

---

Profa. Dra. Renata Marinho Paz  
Universidade Regional do Cariri (URCA)

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Dra. Cecilia Loreto Mariz  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Profa. Dra. Andrea Borges Leão (Suplente)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais, por apostarem em  
minha educação desde a mais tenra  
idade.

Aos (ex-)membros da CCSH que, por  
sua decisão de vida, puderam me  
ofertar esse inesgotável campo de  
pesquisa.

## AGRADECIMENTOS

O momento da apresentação de um texto de pesquisa doutoral representa, também, o momento de uma certa “finalização” de toda uma vida estudantil, iniciada na mais tenra infância e, por isso mesmo, um momento de “coroamento”. Escrevendo essas poucas linhas (que pretendem prestar agradecimento a quem tanto contribuiu para esses momentos), sou tomado por um sentimento de gratidão a uma imensidão de pessoas que contribuíram, cada uma a seu modo, para que minha vida estudantil tivesse êxito. Obviamente, aqui não lembrar-me-ei de todos, mas segue abaixo o reconhecimento pelos mais importantes (ao menos em termos de “memória”).

Em primeiríssimo lugar, agradeço a meu pai, Raimundo Freitas, e à minha mãe, Francisca de Fátima, por terem sempre, cada uma a seu modo, acreditado e investido em minha educação, ultrapassando inúmeros desafios para, mesmo em cenários de crise, apostarem que “valeria a pena” minha escolarização. Sem eles, sem essa aposta, sem essa persistência a longo prazo, não seria possível, muito provavelmente, que eu estivesse escrevendo essas linhas. A eles meus sinceros agradecimentos.

Na pessoa deles agradeço, também, a outros familiares que, cada um a seu modo, também acreditaram “valer a pena” manter-me na escola, apostar nesse “investimento”: meu avô paterno (*in memoriam*), Manoel Lopes; minha avó materna (*in memoriam*), Antonia Maria; minha tia paterna, Salviana Freitas, e seu esposo (*in memoriam*), José Airton Costa; minhas irmãs Cristiane, Cristina e Érika.

Também não posso deixar de agradecer a tantos professores especiais que, desde a “educação infantil”, despertaram-me para um grande interesse por minha própria formação como a realização de um grande ideal: Norma, Eliane, Eugênia, Joel, João Batista (*in memoriam*), Vladimir, Selma Mesquita e tantos outros que, agora, o espaço temporal e os efeitos da ação de “*Chronos*” não permitem-me nomear, mas que estão presentes no reconhecimento e na gratidão. A todos eles meu muito obrigado!.

Na vida universitária alguns professores também foram de vital importância para que o “encanto” pela vida acadêmica e, por consequência, para que a escrita de uma tese doutoral se realizasse. Do curso graduação em Ciências Sociais, na Universidade Estadual do Ceará, destaco: Hermano Machado, Celeste Cordeiro, Geovani Jacó, Ana Tavares, Gerson Junior, Suzana Jimenez, Max Maranhã. Na curta passagem pela UVA, quero agradecer à Diocleide Lima, Regina Raick, Nilson Almino, Werber Moreno, Isabel Linhares, Edinete e Edson Cabral. Do curso de Mestrado em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, destaco: Homero, Berenice Bento, Antônio Spinelli, Willington Germano, Clara de Góes. Do curso de Doutorado em Sociologia, nesta universidade, destaco: Rejane Vasconcelos, Leonardo Sá, Andréa Borges (de professora à amiga), Glória Diógenes, Linda Gondim e, do curso de pós-graduação em Psicologia, Laéria Fontenele. Por todos nutro um profundo agradecimento por tudo o que significaram para minha escolha pela Ciência Social.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Julia Miranda, a quem, por conhecer “de longe” (apenas dos “textos”), solicitei, ainda quando era estudante de mestrado em outra instituição, a autorização para participar de suas aulas sobre o ‘Imaginário” e, desde esse dia, acendeu-me o desejo de estar ao seu lado numa oportunidade de pesquisa. Esta veio por meio do curso doutoral. À você meu muito obrigado por tanta paciência, dedicação, esmero nas questões levantadas e analisadas, nas recomendações, nas “ordens”, na confiança no trabalho, nos risos, na vida. *Merci beaucoup!*

A alguns amigos pessoais, por sempre demonstrarem reconhecimento por meus esforços e por minha decisão em prosseguir nos estudos, também desejo agradecer: Michelle Brasil e Karine Sarmento (amigas de longa data); Guilherme Serafim, Cesar Diniz, Erivaldo Teixeira, Juciel Lima, Paulo Cicero (pessoa mais do que especial, companheiro de longa data e para todo o sempre); Glaudenia Alves, Varder Braga (sempre a perguntar sobre o “*day after*” dessa defesa, motivo de grande “comemoração”) e outros amigos pessoais, aqui não nomeados, mas no espaço da gratidão encontrados.

Desses amigos, destaco um de suma importância para a realização dessa pesquisa, uma vez ainda guardar muitas relações de seu tempo de pertencimento à Comunidade Católica Shalom: William Gomes, através do qual

uma porta fundamental de acesso aos interlocutores se abriu. A você, meu querido, um grande agradecimento.

No âmbito da vida profissional, as universidades por onde passei (URCA, UVA, UNIVASF e UFERSA), desejo expressar meu agradecimento a profissionais que, do mundo do trabalho passaram ao mundo das relações pessoais: Francisca Clara, Fran Alavina, Renata Marinho, Manoel Pina, Iara Amaral, Isaurora, Luciana Duccini, Denes Vieira, Vanderlei, Luzania, Antonio Leite (amigo de todas as horas), Janaína Cortez, Otávio Paulino, Linconly, Marcela Amaral. De minha instituição de trabalho atual, a Universidade Estadual do Ceará (que também me graduou), não posso deixar de expressar meus agradecimentos aos colegas de trabalho, em especial à Monalisa Soares (que o tempo encarregou de transpor ao espaço das afetuosas amizades), pelo interesse tantas vezes demonstrado pela temática da pesquisa, pelo empenho em ver minhas descobertas, minha escrita. Muito obrigado!

Dessas mesmas instituições, um número expressivo de alunos tornaram-se amigos, orientandos, confidentes. Para não esquecer de nenhum, expresso a todos meus sinceros agradecimentos, inclusive por tantas vezes dirigirem a pergunta, mesmo que pelas redes sociais: “quando será sua defesa?”. A vocês, muito obrigado.

Do campo de pesquisa gostaria de expressar um considerável agradecimento à Emmir Nogueira, co-fundadora da Comunidade Católica Shalom, que, depois de uma longa entrevista e um almoço, transformou-se na principal interlocutora para muitas questões que apareceram ao longo do tempo a que me dediquei a essa pesquisa. Sua confiança e disponibilidade deram outra coloração a essa pesquisa. Além dela, Sidney Timbó, ex-membro da referida Comunidade também merece meu agradecimento por tantas conversas informais e tanto auxílio na compreensão de alguns fatos históricos.

Assim, lembrando-me de todos estes, e sabendo ter esquecido de nomear tantos outros de vital importância, expresso o meu profundo reconhecimento pela passagem, e permanência, de cada um para que este momento, de apresentação de uma pesquisa doutoral, pudesse se concretizar e, concluindo um ciclo (o da vida estudantil), possa iniciar muitos outros mas, em especial, continue reproduzindo o ciclo mais importante: o das afetuosas relações pessoais.



“O que é um chefe? Trata-se, antes de tudo, daquele que outorga um traço distintivo que permite a coletivização de um certo número de indivíduos.”

Gerard Pommier

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo compreender a construção racional-burocrática de lideranças cridas como “carismáticas”, no interior do catolicismo carismático, e que mantêm sua autoridade no tempo por meio de mecanismos institucionais. Para isso, toma-se como *case* a *persona* de Moisés de Azevedo, fundador e moderador geral da Comunidade Católica Shalom que, a partir de sua centralidade, exerce uma considerável dominação sobre tal coletividade. Fundada na cidade de Fortaleza, no ano de 1982, a partir da ideia da construção de uma lanchonete que servisse como canal de “evangelização”, a Comunidade, hoje presente em mais de 30 países, apresenta-se como uma das maiores forças dentro do catolicismo carismático contemporâneo, figurando como a mais importante das “Novas Comunidades” católicas de origem brasileira, e uma das mais importantes em nível de catolicismo global. A centralidade na figura de seu fundador, *persona* carismática de quem, na crença do corpo comunitário, emana a “vocação” e o “carisma Shalom”, embasam a problemática central desta Tese: que processos societários, no interior da Comunidade, produziram a excepcionalidade de seu fundador, Moisés Azevedo, e como tais processos acompanharam-se da produção de um lugar subalternizado, ou “menos excepcional”, para outras lideranças internas? O conhecimento da formação histórica da Comunidade, a leitura de seus documentos e de materiais de formação interna, a observação participante em diversos eventos, a realização de entrevistas com membros, ex-membros e autoridades católicas, além de uma revisão bibliográfica acerca da problemática sociológica do “carisma” serviram como aportes metodológicos que guiaram esta pesquisa. Ao final ver-se-á o importante papel desempenhado por mecanismos burocráticos e racionais para produzirem, legitimarem e reproduzirem laços sociais cridos como “carismáticos”, pontuando a intrínseca relação entre carisma e estruturas racional-burocráticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** RELIGIÃO E CARISMA; LIDERANÇA RELIGIOSA; CATOLICISMO CARISMÁTICO.

## ABSTRACT

This research aims at understanding the rational-bureaucratic construction of leaders believed to be "charismatic" within charismatic Catholicism and who maintain their authority over time through institutional mechanisms. For this, the person of Moyses de Azevedo, founder and general moderator of the Shalom Catholic Community, who, from its centrality, exercises a considerable domination over this collectivity is taken as the case. Founded in the city of Fortaleza in 1982, the Shalom Catholic Community, now present in more than 30 countries, is one of the major forces in the construction of a cafeteria that serves as an "evangelization" channel. within the contemporary charismatic Catholicism, appearing as the most important of the "New Communities" Catholic of Brazilian origin, and one of the most important in the level of global Catholicism. The centrality in the figure of its founder, Moysés Azevedo, a charismatic person of whom in the belief of the community body emanates the "vocation" and "Shalom charism", underpin the central problem of this thesis: that corporate processes, within the Community, produced the exceptionality of its founder, Moyses Azevedo, and how such processes were accompanied by the production of a subalternized, or "less exceptional" place for other internal leaderships? Knowledge of the historical formation of the Community, reading of its documents and internal training materials, participant observation in various community events, interviews with members, former members and Catholic authorities, as well as a thorough bibliographical review of the sociological problematic of the "charism" served as methodological contributions that guided this research. In the end, we will see the important role played by bureaucratic and rational mechanisms to produce, legitimize and reproduce mechanisms of domination believed to be "charismatic", punctuating the intrinsic relationship between charism and rational-bureaucratic structures.

**KEYWORDS:** RELIGION AND CHARISMA; RELIGIOUS LEADERSHIP; CHARISMATIC CATHOLICISM.

## RESUMÉ

Cette recherche vise à comprendre la construction rationnelle-bureaucratique de dirigeants comme « charismatique », au sein du catholicisme charismatique, et qui maintiennent leur autorité dans le temps grâce à des mécanismes institutionnels. Pour cela est considéré comme un cas de Moïse persona de Azevedo, fondateur et modérateur général de la Communauté catholique Shalom que de sa centralité, exerce une domination considérable d'une telle communauté. Fondée dans la ville de Fortaleza, en 1982, de l'idée de la construction d'un snack-bar qui sert de canal de « évangelisation », la Communauté catholique Shalom, aujourd'hui présent dans plus de 30 pays, elle se présente comme une force majeure dans le catholicisme charismatique contemporain, se classe comme le plus important des « nouvelles communautés » catholiques du Brésil, et l'un des plus importants au niveau mondial de catholicisme. La centralité de la figure de son fondateur, Moïse Azevedo, personnage charismatique qui, dans la croyance de l'organisme communautaire, émane la « vocation » et « charisme de Shalom, » sous-tendent la question centrale de cette thèse: que les processus d'entreprise, au sein de la Communauté, ils ont produit le caractère exceptionnel de son fondateur, Moïse Azevedo, et comment ces processus ont suivi la production d'un lieu de subalternizado, ou « moins exceptionnel » à d'autres dirigeants internes? La connaissance de la formation historique de la Communauté, la lecture de vos documents et du matériel de formation interne, l'observation des participants à plusieurs événements communautaires, des entrevues avec les membres, anciens membres et les autorités catholiques, ainsi qu'un examen approfondi de la documentation sur sociologique de la problématique a servi « charisme » que les contributions méthodologiques qui ont guidé cette recherche. Nous voyons la fin est le rôle important joué par les mécanismes bureaucratiques et rationnels pour produire, reproduire et légitimer les mécanismes de domination cridos comme « charismatique », soulignant la relation intrinsèque entre le charisme et les structures rationnelles bureaucratiques.

**MOTS-CLÉS:** RELIGION ET CHARISME; LEADERSHIP RELIGIEUX; CATHOLICISME CHARISMATIQUE.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>2</b>	<b>A AVENTURA DA PESQUISA SOCIOLÓGICA EM MEIO “CARISMÁTICO”: PERCURSOS METODOLÓGICOS, ESTRATÉGIAS NO CAMPO</b>	<b>27</b>
<b>3</b>	<b>CATOLICISMO BRASILEIRO: DAS TRANSFORMAÇÕES PÓS- CONCILIARES À NOVA DIMENSÃO COMUNITÁRIA – DAS CEB’S À RCC</b>	<b>40</b>
	<i>3.1-As Comunidades Eclesiais de Base: o encontro dos católicos com questões sociais</i>	<i>43</i>
	<i>3.2-A Renovação Carismática Católica: outras coletividade de leigos operam mudanças no interior do catolicismo</i>	<i>48</i>
	<i>3.2.1-Algumas notas sobre a relação RCC versus hierarquia católica no Brasil</i>	<i>71</i>
<b>4</b>	<b>A RETOMADA “CARISMÁTICA” DA TRADIÇÃO CATÓLICA: SURGIMENTO E CONSTITUIÇÃO DAS “NOVAS COMUNIDADES”</b>	<b>87</b>
	<i>4.1- O espaço da religião no mundo moderno e a (re)emergência dos laços comunitários religiosos</i>	<i>91</i>
	<i>4.2-As “Novas Comunidades” como “grupo imaginados”, “formas de vida” e “de sentido”</i>	<i>105</i>
	<i>4.3-A de um fundador: o “elo” entre o “Deus que chama” e os homens “por ele chamados”</i>	<i>112</i>
<b>5</b>	<b>“DAS MÃOS DE MOYSÉS” AOS “PÉS DO SANTO PADRE”: A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM – SUAS ORIGENS, SUA INSTITUCIONALIZAÇÃO E SUA ESTRUTURA</b>	<b>130</b>
	<i>5.1-O contexto de surgimento da CCSH: os grupos de jovens estudantes engajados na Arquidiocese de Fortaleza</i>	<i>133</i>
	<i>5.2-As narrativas das origens em torno do “mito fundador”: a oferta “aos pés do papa” e a idéia/inspiração de uma lanchonete “para evangelizar”</i>	<i>140</i>
	<i>5.2.1- A vinda de João Paulo II à Fortaleza: os primeiros passos de um “escolhido” e as “primícias” da Comunidade</i>	<i>143</i>
	<i>5.2.2-A Lanchonete Shalom: os primeiros passos da experiência comunitária e da legitimação da autoridade do líder Moisés</i>	<i>157</i>
	<i>5.3-Estruturas de vida comunitária na CCSH</i>	<i>170</i>
	<i>5.4-Estrutura organizacional da Comunidade Católica Shalom</i>	<i>179</i>

<b>6 “O ESPÍRITO DO FUNDADOR”: A CONSTRUÇÃO RACIONAL DE UMA DOMINAÇÃO CARISMÁTICA.....</b>	<b>181</b>
<b>6.1-A conceituação sociológica de carisma e dominação .....</b>	<b>183</b>
<b>6.2-As (auto)narrativas em torno da predestinação e da excepcionalidade de Moisés no interior da CCSH.....</b>	<b>187</b>
<b>6.3- Elementos racionais de uma dominação carismática ou elementos carismáticos de uma dominação racional? .....</b>	<b>207</b>
<b>7 “A PRIMEIRA SEGUIDORA DO FUNDADOR”: ACERCA DA COMPLEMENTARIDADE DA CO-FUNDADORA, OU UMA PRODUÇÃO DE SUBALTERNIDADE COMUNITARIAMENTE LEGITIMADA? .....</b>	<b>228</b>
<b>7.1-O encontro com Moisés e o ingresso na Comunidade de Vida .....</b>	<b>231</b>
<b>7.2- As representações comunitárias em torno da persona de Emmir Nogueira .....</b>	<b>238</b>
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>245</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>249</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao fim de uma Sessão Solene<sup>1</sup> em homenagem aos 40 anos da Renovação Carismática Católica no estado do Ceará, realizada em julho de 2015, no Plenário 13 de Maio, da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, uma cena, de tão incomum (e que registrava uma demonstrada inversão de papéis naquilo que este pesquisador conhecia acerca das relações entre membros do clero e fiéis católicos) chamava a atenção do autor desta Tese – mas, ao certo, muito “comum” para os sujeitos ali presentes – e daria o norte da pesquisa aqui apresentada: um bispo emérito (terminologia utilizada pela Igreja Católica para denominar bispos “aposentados”, que não governam mais nenhuma diocese), que chegara atrasado àquela sessão, despedia-se dos presentes dando sua “benção”, mas, antes, inclinando-se para beijar, em forma de reverência, a mão de um fiel leigo. O nome do bispo? Dom Edmilson Cruz, bispo emérito de Limoeiro do Norte (CE) e reconhecido por suas lutas em prol de questões sociais, o que ligara seu nome, por muito tempo, à “ala progressista” da Igreja Católica, a Teologia da Libertação. O nome do leigo? Moysés de Azevedo Louro Filho, fundador da Comunidade Católica Shalom, instituição ligada à Renovação Carismática Católica (RCC), de identidade assumidamente oposta à “ala progressista” com a qual o referido bispo identificava-se.

Para um conhecedor das tradições católicas como o autor desta Tese, aquele beijo-reverência significava muito: além do reconhecimento do trabalho missionário da Comunidade, por parte da Igreja, significava mesmo um “encanto” que a *persona* de Moysés despertara tanto em seus seguidores como nos membros da hierarquia.

O interesse sociológico pela Comunidade Católica Shalom (CCSh<sup>2</sup>) relaciona-se com minha própria biografia. Fui membro da Comunidade, na dimensão “Comunidade de Vida”, entre os anos 2001 (quando comecei o caminho “vocacional”) e 2004, tendo sido enviado em missão, em 2003, para Aparecida (SP) e, em 2004, para o processo formativo de “noviciado”, como se dizia à época, em Quixadá (CE). Depois de minha deliberada saída da Comunidade, deixei por completo de frequentar seus espaços, mas algumas

---

<sup>1</sup> Atendendo a um requerimento do deputado estadual Carlos Matos (PSDB).

<sup>2</sup> A partir daqui utilizarei essa sigla para me referir à Comunidade.

amizades permaneceram. Voltei a estes espaços quando, por ocasião de um componente curricular cursado na graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Ceará (Religião e sociedade), realizei uma pesquisa acerca das concepções de “pobreza” presentes na formação da CCSH. Já nesta ocasião percebi que a Comunidade constituía-se como um inesgotável campo de possibilidades de problematizações sociológicas as mais variadas. Contudo, foi somente ao final do segundo ano do curso de Doutorado, cujo resultado da pesquisa o(a) leitor(a) tem em mãos, é que a referida Comunidade apresentou-se como um objeto de pesquisa ao qual não pude furtar-me como sociólogo em formação.

Decidido o objeto, veio o momento de fazer incursões no campo (o que significava “voltar” a frequentar a Comunidade) para perceber as possibilidades das “coisas sociais” ali presentes tornarem-se “coisas sociológicas”, para pensar nos termos de Durkheim. Que fatos ali poderiam tornam-se “coisas” a serem sociologicamente pensadas? Pus-me em busca daquelas que não constituíam-se com “as mais vistosas”, mas sim em busca de “indícios imperceptíveis pela maioria” (GINZBURG, 1990, p. 145), em especial pela maioria dos membros e frequentadores da Comunidade. Mas, onde encontrá-los?

Levei a cabo três “idas a campos”, no mês de julho de 2015. A primeira delas foi a ida à Audiência Pública em Homenagem aos 40 anos da RCC na Assembleia Legislativa do Ceará (anteriormente mencionada), que homenageou os pioneiros do movimento no Ceará, com destaque para Moysés Azevedo (homenageado como fundador da Shalom) e Emmir Nogueira (homenageada como ex-coordenadora da RCC no Estado).

Marcada para ter início às 15hs, quando quase todos os que seriam homenageados já encontravam-se no Plenário da Assembleia, a audiência, de fato, só teve início com a chegada de Moysés de Azevedo, que causou enorme *frisson* ao ser reconhecido e anunciado. A maior parte dos presentes sentiu-se na obrigação de cumprimentá-lo. Ao escutar e tomar nota do discurso do deputado Carlos Matos (PSDB) pude perceber o que ficara de mais forte na referida homenagem aos 40 anos da RCC: na verdade, tratara-se de uma homenagem a Moysés, chegando mesmo a um momento dedicado à sua mãe, conhecida como “Tia Nair”, que ali fora nomeada como “*mãe de todos nós*”, por ser “mãe de Moysés”. Mesmo com tantos outros nomes importantes na história



da RCC do Ceará, Nair fora homenageada pelo simples fato de ser “mãe de Moisés”. Segundo o deputado, esta deveria ser homenageada como “mãe de todos nós” porque havia “gerado o Moisés”, dando assim sua “contribuição para a história da RCC no Ceará”. Assim, o deputado pediu licença para “cumprimentar a família Rodrigues Azevedo” (que estava lá por meio da irmã de Moisés, Fátima Azevedo, também membro da Comunidade de Aliança, o cunhado de Moisés e dois tios seus) pelo “imenso serviço prestado à Igreja”, o que materializou-se por meio de uma placa de homenagem à ela. Que “serviço” haviam prestado? A geração de Moisés! O deputado finalizou sua fala dizendo: “Certa vez o Moisés me disse que poucos fundadores tiveram a graça que ele teve, de ser reconhecido pela Igreja como a ‘Verdade’, como o caminho para a santidade”.

Moisés falou em nome de todos os homenageados. Referiu-se à RCC como “uma experiência que tem transformado a vida de tantas pessoas pelo mundo (...) o dom do Espírito Santo que se derramou na Igreja nascente e que hoje se derrama sobre a RCC”. Ainda segundo este, a RCC “mais do que um movimento, é uma corrente de graças, algo que deveria atingir todos os fiéis, todos os batizados, que vai gerando obras, ministérios, que vai contagiando o coração do povo de Deus”. Seu discurso tomou um ar de pregação, mais do que de agradecimento, ou de um balanço da RCC no estado do Ceará.

Saí dali com uma possível problemática: como compreender a aparente, e depois constatada, hegemonia da CCSH no interior da RCC (na verdade, no interior das Novas Comunidades, pois estas se distinguem da RCC em geral, sobremaneira por possuírem estrutura própria, como se verá no decorrer do texto)? Assim pensei porque, ao ver Moisés hegemonizar uma solenidade em que a RCC, e suas lideranças históricas, deveriam comparecer como homenageadas, era levado a crer que a ênfase na pessoa de Moisés, na verdade, era uma importância sobremaneira concedida à CCSH. Haveriam elementos, e quais eram estes, que legitimavam, historicamente, a CCSH como “rosto” por excelência da RCC, como se mostrou nessa audiência?

Minha segunda ida a campo, ainda tateando indícios do que poderia vir a ser minha problemática sociológica, seria em 9 de julho de 2015, dia em que a Comunidade reúne-se para comemorar sua fundação. Nesse dia, antes mesmo

da missa começar, consegui realizar contato com dois membros<sup>3</sup> da Comunidade de Aliança (Glória, muito próxima de Moysés, uma quase “assessora” informal dele há anos, e João Bosco, que foi membro do Conselho Geral da mesma por 14 anos; Glória disse que ligasse antes para ela para que “pudesse orar e saber o que dizer”<sup>4</sup>) e com Blanca, uma equatoriana que trabalha há anos como secretária da Comunidade, mas que nunca consagrou-se, permanecendo nesses anos todos como funcionária, e que disse-me: “*não sei o que posso falar*”<sup>5</sup>. Ao dizer isso vi nela uma oportunidade sem igual para ser escutada

Assim como na audiência da Assembleia, impressionou-me o silêncio<sup>6</sup> gerado com a chegada de Moysés ao altar e com sua fala direcionada ao público com um simples “boa noite”. Foi como se uma atmosfera especial tomasse conta do lugar. Moysés subiu ao altar e o seu “boa noite” produziu um silêncio que se fez imperante<sup>7</sup>. Ele convidou o público a entrar na celebração com as seguintes palavras:

Celebramos os 33 anos da Comunidade. Queremos dar graças a Deus por tudo o que ele fez, por tudo o que ele tem feito e por tudo o que ele fará. Lembremos de todos aqueles que foram alcançados pela ação evangelizadora do carisma shalom, por aqueles que já fizeram sua páscoa e por aqueles que estão espalhados pelas cidades onde o carisma está.

Ao final da missa, Moysés tomou a palavra para fazer uma certa exortação à Comunidade:

A memória atualiza aquilo que celebramos Uma história de Deus conosco, de Deus na nossa vida. Uma história que é composta por acontecimentos. Como aquele dia 9 de julho de 1982, nosso primeiro centro de evangelização foi aberto. Já existia uma multidão em nosso redor. Nós, humanamente, não compreendíamos, mas já vislumbrávamos uma graça. Dia 9 de julho que a gente se recorda de

---

<sup>3</sup> Apesar de, *a posteriori*, os contatos não terem efetivado-se na forma de entrevistas, por conta dos percalços do campo.

<sup>4</sup> Três de meus interlocutores iniciaram suas entrevistas com uma “oração” para que, segundo eles, pudessem falar somente aquilo “que agradasse o coração de Deus”.

<sup>5</sup> Muitas foram as vezes em que essa afirmativa apareceu na voz de meus interlocutores, deixando revelar “segredos guardados” pela Comunidade que não podem ser de conhecimento do público. No mais das vezes, os interlocutores afirmavam “não ser a pessoa certa para informar isso”. Prandi (2005) observou essa mesma lógica durante suas pesquisas com adeptos do candomblé. Seria essa uma lógica peculiar à religião?

<sup>6</sup> Chamo atenção para a afirmação de Guber (2001, p. 81): “Nenhum dado tem importância por si só a não ser no seio de uma situação, como expressão de uma trama de relações que lhe dão sentido. Isto é: os dados são recolhidos no contexto porque é no contexto que adquirem significado”.

<sup>7</sup> Essa frase pode ser repetida, inúmeras vezes, no tempo presente, pois todas as vezes em que a Moysés toma a palavra logo se faz um profundo silêncio, em qualquer que seja o lugar.

São Joao Paulo II, recebendo a oferta da nossa vida. Também uma multidão, que nós não compreendíamos o que acontecia. Uma história que foi se desenvolvendo. Tantas graças, tantas bênçãos, tantas conversões. A vida de cada um de nós é sinal e fruto dessa história, dessa ação da graça de Deus na nossa vida. Nosso carisma nasce do amor misericordioso de Deus que nos atrai para ofertarmos nossa vida nesse altar. Quantas vidas resgatadas, ressuscitadas, quanta graça, quanta bênção, quantos jovens, famílias. Temos muito que agradecer... mas temos que estar bem presentes e nos recordar que essa história continua na medida em que nós, com generosidade, renovamos a nossa fé. Não viemos mais para nós mesmos, mas continuamos a, sem medida, ofertar nossa vida, como Cristo ofertou a sua por nós. É a salvação da humanidade que está em jogo.

Esta segunda “ida a campo” sugeriu-me já alguns caminhos a serem seguidos. O primeiro deles, sem dúvida alguma, foi a compreensão da importância da “memória” na Comunidade. Como se constitui uma memória coletiva, que discursos são produzidos para a legitimar e o que ela legitima, quem pode construir e falar em nome dessa memória, as concepções de si presentes nos enunciados do fundador e, por extensão, de seus outros membros e da própria Comunidade em relação ao mundo externo (seja o catolicismo em geral, a RCC ou a humanidade inteira) *etc.* Depois, um segundo elemento, que é, também, uma operação dessa memória, foi perceber a construção de uma espécie de “mito fundador” da Comunidade, dividido em dois momentos: o “ofertório” de 1980 e a inauguração da lanchonete, dois anos depois. Estes dois fatos, a maneira como se constituíram como memória coletiva e a forma como são rememorados, por certo, não poderiam estar ausentes de qualquer pesquisa sociológica acerca da Comunidade.

Foi sendo observado por aqueles que eu observava<sup>8</sup> (posto que estava a gravar e tomar notas de quase tudo o que se dizia ali naquela missa), que fui convidado a participar<sup>9</sup>, nos estúdios, do programa televisivo “Fazendo Barulho”, que é de responsabilidade da CCSh e transmitido pela TV Rede Vida aos domingos<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Uma aproximação muito particular dessas empreitadas em campo foi também vivenciada, de modo similar, ao relatado por OLIVEIRA (2014) em seu estudo sobre uma outra comunidade carismática, a Canção Nova.

<sup>9</sup> Como lembra um importante antropólogo, no trabalho de campo “uma vez que o etnógrafo tenha pisado o solo nativo ao tentar estabelecer laços orgânicos com os sujeitos envolvidos nas relações sociais que pretender estudar, fica enredado nas tensões, conflitos e dinâmicas próprias do campo no qual desenvolverá sua atividade” (ZENOBI, 2010, p. 487).

<sup>10</sup> A apresentadora do programa, que estava sentada atrás de mim, percebeu minhas anotações e perguntou do que se tratava. Ao explicar-lhe tratar-se de uma pesquisa, convidou-me, na qualidade de

Estiveram no programa Cristiano Pinheiro (Assistente Internacional da Comunidade), Emmir Nogueira e o Padre Antonio Furtado. Emmir foi apresentada como co-fundadora, formadora e “grande escritora”, ao que fez questão de admoestar que “sobretudo sou mãe e irmã de vocês”. “*Nós te amamos, Emmir*”, disse a apresentadora, em resposta, sendo aplaudida pelo auditório. Cristiano afirmou haver descoberto “o que era a Igreja quando descobriu o que era o Shalom”, pois seus pais faziam parte da Comunidade. Afirmou, ainda, ter pensando por muito tempo que “todo mundo tinha nascido para ser Shalom”.

Emmir relembrou os momentos iniciais da lanchonete e de como, naquele momento, “não sabíamos o que era uma Comunidade”, pois o que “queríamos era evangelizar com uma lanchonete”. Segundo ela, em 1976 teria ido rezar pedindo filhos, pois tinha dificuldades de engravidar, e teria recebido uma profecia de que “teria muitos filhos”. Cristiano lembrou que o “carisma Shalom” mudou sua vida e que ele “faz parte da vida de pessoas no mundo inteiro”. Falou de Moisés como aquele que teria ouvido de Deus que o “carisma era para todos os homens”.

Emmir lembrou que “a maior graça” que podia ver ao longo de 33 anos era “que a vocação alcança uma força, o carisma tem uma força própria, que alcança as pessoas onde elas estiverem”. Cristiano ressaltou o caráter “universal” do carisma, o que fazia com que em todos os lugares encontrasse “alguém que Deus criou *como Shalom*” e que precisa “nos encontrar” para ter sua identidade mais profunda revelada, ou seja, para que a vocação pudesse “desabrochar”. Isso porque, conforme desenvolverei na Tese, a CCSH opera, para seus membros, com a idéia de “vocação”, ou seja, aqueles que lá estão o fazem crendo terem sido chamados “por Deus desde sempre”. Cristiano Pinheiro afirmou, ainda, que no mundo há pessoas “que choram e sofrem à espera” de uma pessoa do carisma Shalom.

Nessa ocasião, depois de tanto escutar “carisma” numa concepção que não era a sociológica, percebi que, compreender sociologicamente a Comunidade passava, também, por uma problematização da concepção de carisma ali representada.

---

apresentadora do referido programa, a fazer-me presente na edição do domingo seguinte, que teria como temática o “carisma Shalom” e contaria com a presença da co-fundadora, Emmir Nogueira.

Com as idas a campo se intensificando, fui tomado por uma “certeza” que, exatamente por se apresentar como tão “exata”, seria desmistificada ao longo da pesquisa. Pensava eu, então, que Moysés de Azevedo e Emmir Nogueira portavam uma excepcionalidade tal que os distinguiu em meio à própria CCSH (ademais, eram o seu fundador e sua co-fundadora) e os tornava bem mais do que meros líderes de uma associação, verdadeiras autoridades dentro da Comunidade, da RCC e, por conta de minha “admiração” precipitada, da própria Igreja. Fazia, então, o seguinte raciocínio, que, por ter me acompanhado por muito tempo ao longo dessa pesquisa<sup>11</sup>, inscrevo-o entre aspas, afim de diferenciar daquilo que concluí ao final desta:

*“Moysés Azevedo e Emmir Nogueira figuram como os dois expoentes máximos da Comunidade. Os eventos promovidos por esta geralmente têm os dois como figuras mais importantes, realizando mesmo um retiro anual para seminaristas da Arquidiocese de Fortaleza e um outro para sacerdotes, onde os dois são os principais pregadores – leigos pregando para padres. O último encontro da Obra Shalom<sup>12</sup>, realizado no mês de setembro de 2015 em Fortaleza, que teve a presença dos dois como pregadores, contou com um público estimado de 7500 pessoas. Ambos têm mais importância, nesses eventos, do que sacerdotes da comunidade ou de fora dela, ou mesmo autoridades eclesiásticas. Mesmo o Papa Francisco, nas entrevistas com os membros da CCSH, tem sido apresentado como ‘amigo do Moysés’.*

*“Assim, numa Comunidade profundamente submissa à hierarquia, que orgulha-se de sua proximidade com a mais alta cúpula do catolicismo, observa-se na distinção de seus fundadores, um leigo celibatário e uma mulher casada, a excepcionalidade de uma graça neles presente e (auto<sup>13</sup>)reconhecida, que os torna, no seio da Igreja, profetas de um ‘novo modo de ser Igreja’, de uma ‘renovação’. Os dois fundadores, com seus estados de vida (celibato e matrimônio) constituídos fora daquilo que a hierarquia da Igreja considera como*

---

<sup>11</sup> Foi este, inclusive, o encaminhamento sociológico apresentado durante o exame de qualificação, representando-se ainda como um objeto sociológico “confuso”.

<sup>12</sup> A “obra Shalom” é constituída por aqueles que apenas frequentam, semanalmente, os grupos de oração realizados em um dos Centros de Evangelização Shalom. Estes não possuem um vínculo oficial com a Comunidade, mas participam dos eventos e das formações. Entende-se como sendo o “complemento” da Comunidade, daqueles que assumem oficialmente um vínculo de consagração.

<sup>13</sup> “As crenças implícitas de um enunciador são suficientes para construir uma representação de sua pessoa” (AMOSSY, 2005, p. 9).

*o ponto máximo de proximidade com o sagrado (ou seja, o sacerdócio), não se constituiriam como um protesto silencioso à pretensão dos sacerdotes como ‘instrumentos por excelência’ do serviço divino?*

*“Pensando nisso, proponho a seguinte problemática: de que modo leigos constituem-se como ‘lideranças’ e ‘profetas’ para, depois, legitimarem-se como ‘autoridades religiosas’, portadoras de um ‘carisma’, de uma ‘nova identidade comunitária’ de pertença religiosa em meio a instituições marcadamente hierárquicas? De que modo ‘profanos’ concentram recursos simbólicos em meio religioso hierarquizado e legitimam-se como autoridades do sagrado no interior da RCC? Como se constroem laços sociais específicos em relação a uma ou mais pessoas portadoras de carisma?”*

Essas eram as concepções<sup>14</sup> que tinha em mente e que me conduziram durante muito tempo, fazendo-me “crer”, num sentido religioso mesmo (quase a imitar meus interlocutores) que havia uma mesma representação “carismática” das *personas* de Moisés e Emmir no interior da Comunidade, pontificando-se os dois como representantes de uma mesma excepcionalidade, entre si “dividida” e assim representada. O que faltava para desnaturalizar essa acepção, essa crença do pesquisador, era uma melhor imersão no campo, não apenas na escuta dos interlocutores, mas na leitura atenta daquilo que dizia sem dizer, encontrando, assim, o verdadeiro “ponto de partida da Sociologia [...] a interrogação sociológica” (PAIS, 2013, p. 114).

Assim, após um apurado exame de todo o material arregimentado para observação, que será detalhado melhor no capítulo seguinte, o leitor tem em mãos o resultado de uma pesquisa que teve como temática principal a análise da construção de “autoridades” em meio religioso. Não qualquer construção, mas uma construção “racional”; não qualquer autoridade, mas uma autoridade tida como “carismática”; não em qualquer meio religioso, mas no interior da RCC. Não seria, pois, em *personas* que a pesquisa deveria se concentrar, mas em *processos sociais* que produziram, como resultado final, tais *personas*, ou melhor, como se verá, a *persona* crida como “carismática” por excelência

---

<sup>14</sup> Que, por serem “pré-noções” acerca do universo estudado, e ofuscarem sua natureza de “sociologia espontânea” que produz “a ilusão do saber imediato” (BOURDIEU, PASSERON & CHAMBOREDON, 1999, p. 23), deveriam ser afastadas para o bom desenvolvimento da compreensão sociológica que deveria empreender, sendo esta regra (“afastar-se das pré-noções”), uma regra fundante da prática sociológica (cf. DURKHEIM, 1987; PAUGAM, 2015).

(Moysés), e, por conseguinte, o modo como a outra *persona* (Emmir), que de início pensara eu ser de “igual carismaticidade”, foi sendo produzida como portadora de uma “necessária submissão” à *persona* por excelência, qualidade sem a qual sua excepcionalidade, por certo, não se mostraria tão perene como tem sido ao longo do tempo histórico da CCSH.

Para ser mais claro, essa pesquisa procurou compreender o seguinte: *que processos societários, no interior da CCSH, produziram a excepcionalidade de seu fundador, Moysés Azevedo, e como tais processos acompanharam-se, complementarmente, da produção de um lugar subalternizado, ou “menos excepcional”, para Emmir Nogueira e outras lideranças internas?*

Reitero que a percepção em torno do que seria a real problemática do “carisma” do qual se crer ser Moysés o portador<sup>15</sup>, ou seja, os processos históricos que levaram a que fosse crido como tal, só me foi perceptível após uma “segunda entrada em campo”<sup>16</sup>; “segunda” não no sentido numérico, mas no sentido de uma “entrada” mais crítica, mais problematizadora da realidade observada, do material lido, das falas registradas, mais atenta ao que estava escrito mas que não se lia, e, em especial, na escuta de ex-membros que, por sua condição, permitiram-me fazer uma outra leitura, distinta da “oficial”, levando-me mesmo a re-escutar o que já havia sido dito nas entrevistas e que, dado meu “encanto”<sup>17</sup> com as *personas*, ainda não havia percebido.

Dito isto, elenquei como o objetivo principal desta Tese foi o seguinte: compreender a construção (racional) da autoridade carismática de Moysés Azevedo no interior da Comunidade Católica Shalom.

Para alcançar esse objetivo geral, foi preciso traçar os seguintes objetivos específicos:

---

<sup>15</sup> Advirto que não é meu objetivo desqualificar ou desacreditar “teologicamente” o “carisma” que Moysés e Emmir portam na crença de seus seguidores. Este trabalho é sociológico e, portanto, não (des)credencia crenças, mas trata apenas de compreender sua formação e reprodução no tempo, atendo-se metodologicamente aos processos sociais que julgo terem sido de fundamental importância para que as coisas do mundo social se produzissem como se crê que foram produzidas. Moysés e Emmir, ao final dessa Tese, e para além dela, continuarão portadores do carisma que se crê serem portadores.

<sup>16</sup> Como lembram WEBER & BEAUD (2007, p. 21), “a experiência de campo prova que é através de longos desvios e não sem modificação (radical, por vezes) que o tema transforma-se e fixa-se definitivamente em objeto de pesquisa. Uma vez realizada tal operação, poderemos empregar, sem abuso de linguagem, o termo objeto de pesquisa”.

<sup>17</sup> Tantas vezes alertado por minha orientadora, a quem agradeço sobremaneira o cuidado sociológico com a condução da elaboração da “riquíssima problemática”, para usar os seus termos.

- compreender as representações em torno da ideia de “carisma” e “vocação” no interior da CCSH;
- analisar as representações em torno da *persona* de Moisés, a constituição do seu capital religioso, e a transformação deste em *status* de “autoridade religiosa”;
- analisar a formação dos laços sociais (em especial, a própria Comunidade) a partir da centralidade biográfica e comunitária de sua *persona*;
- observar e identificar os processos de subalternização de outras lideranças que, no interior da Comunidade, poderiam vir a constituir-se como *personas*;
- verificar as formas de reprodução, objetivadas e interiorizadas, da crença na excepcionalidade da *persona* carismática.

Assim sendo, o presente texto apresenta-se estruturado da seguinte forma: o capítulo 2, **A aventura da pesquisa sociológica em meio carismático: percursos metodológicos, estratégias no campo**, apresenta uma discussão acerca dos principais instrumentais metodológicos utilizados por este pesquisador na condução de sua pesquisa, refletindo sobre alguns equívocos, achados importantes, métodos para imersão no campo, a definição dos meios mais viáveis e, em especial, uma explanação da “aventura” que se constitui em pesquisas que versam sobre espaços religiosos, em geral, e “carismáticos”, em particular.

No capítulo 3, **Catolicismo Brasileiro: das Transformações Pós-Conciliares à nova dimensão comunitária**, pretendi realizar um balanço das produções acadêmicas que versam sobre as duas realidades eclesiais que, cada uma a seu modo, buscam legitimar-se como fiéis depositárias das recomendações do Concílio Vaticano II: as Comunidades Eclesiais de Base e a Renovação Carismática, intercalando com declarações de algumas lideranças da RCC que entrevistei para esta Tese e que ajudaram na compreensão do contexto em que o movimento surgiu no Ceará. Como o autor deste texto não configura-se como um bom leitor da produção que versa sobre as CEB’s, a maior ênfase do capítulo recai sobre a RCC, caracterizando-a, analisando os principais elementos de sua identidade e ensaiando, inclusive, uma análise das “idas e vindas” das relações do movimento com a Conferência Nacional do Bispos do Brasil

O capítulo 4, **A retomada “carismática” da tradição católica: surgimento e constituição das “Novas Comunidades”**, apresenta uma



análise do fenômeno das “Novas Comunidades”, das quais a CCSH é um exemplo, caracterizando-as e identificando-as como um fenômeno próprio dos tempos nomeados por alguns especialistas como “pós-modernos”. Neste capítulo apresento, em linhas gerais, o lugar da religião na contemporaneidade, em especial pela produção de laços comunitários através dos quais os indivíduos encontram “segurança” e “arrimo” num espaço social cada vez mais individualizado, “segurança” esta que, no caso das Novas Comunidades, se objetiva na forma de um laço social produzido a partir do “carisma” de um fundador.

Esbocei uma reconstrução histórica do campo religioso fortalezense do final dos anos 70, quando a RCC chega ao Ceará, até os anos 80, nos momentos que darão a configuração do surgimento da CCSH, no capítulo 5, **“Das Mãos De Moisés, aos pés do santo Padre” - a Comunidade Católica Shalom: suas origens, sua institucionalização e sua estrutura**. A escassez de material historiográfico ou sociológico acerca do contexto religioso dos referidos anos, da RCC em Fortaleza e da Comunidade exigiram que eu mesmo realizasse uma reconstrução histórica a partir das fontes pesquisadas, sem que tal reconstrução tomasse a forma de uma “hagiografia” da Comunidade. Analiso, neste capítulo, os elementos do “mito fundador” que operam nas mentalidades dos membros como ações legitimadoras da “eternização” e “divinização” da Comunidade, e também apresento sua estrutura organizacional.

A compreensão dos processos sociais que julguei terem sido os “fabricadores” da excepcionalidade de Moisés, e da constituição racional de sua crida autoridade carismática, está presente no capítulo 6, **“O espírito do fundador”: elementos “carismáticos” na construção de uma autoridade racional**, que julgo ser o mais importante por conter o objetivo principal dessa Tese. Não sei, contudo, se o seu grau de importância acompanha-se da maestria exigida para que o autor pudesse sustentar sua “tese”.

Por fim, o capítulo 7, **“A primeira seguidora do fundador”: acerca da complementaridade da co-fundadora, ou uma produção de subalternidade comunitariamente legitimada?** analisa, como continuidade do capítulo que lhe antecede, o lugar produzido comunitariamente para Emmir Nogueira no interior da CCSH, por vezes apresentado por seus membros como de

“complementaridade” ao de Moisés e, por vezes, deixando perceber-se como um lugar subalterno em relação ao dele.

Como se percebe, a problemática proposta é legítima e de inegável importância sociológica. As Novas Comunidades, e os laços sociais e identitários por elas gerados, multiplicam-se mundo a fora e, em Fortaleza, sobremaneira. Dentro do catolicismo elas estão na “ordem do dia”. Caso o leitor, ao fim, não compreenda a dimensão do que aqui se analisa, a responsabilidade pelo equívoco deve ser inteiramente creditada ao autor desta Tese, o que não deve fazer-lhe desinteressar-se pela coletividade aqui analisada, uma vez que a complexa dimensão em que se objetiva dia após dia configura-se como um importante meio de compreensão das atuais formas de ligação comunitária.

## 2 A AVENTURA<sup>18</sup> DA PESQUISA SOCIOLÓGICA EM MEIO “CARISMÁTICO”: PERCURSOS METODOLÓGICOS, ESTRATÉGIAS NO CAMPO

Decidir-se por um objeto social com o intuito de torná-lo um objeto sociológico exige o alargamento da compreensão do que venha a ser uma pesquisa, ao mesmo tempo, conceitual e empírica, pois, como lembra BOURDIEU (1989), as técnicas de pesquisa são “teorias em ato”. O trabalho de campo, o levantamento de informações sobre o campo (e a partir do contato com o campo), levantamento de dados secundários, documentos, leituras acerca do “estado da arte” da temática: tudo isso, em conjunto, vai formatando o corpo da pesquisa<sup>19</sup>.

Iniciei minha pesquisa com uma leitura de material (livros) adquirido por ocasião de minha ida ao aniversário da Comunidade e que haviam sido escritos por Emmir Nogueira. A “fala nativa” foi importante para compreender a visão da Comunidade sobre si mesma e para começar a traçar os roteiros para as entrevistas, cercando-me do “espírito” da Comunidade, conferindo-me uma visão geral sobre ela. Seria um mecanismo importante, em se tratando da CCSH, saber “como as instituições pensam” e “como conferem identidade”<sup>20</sup> a seus membros a partir daquilo que é oficialmente transmitido e representado.

Depois dessa leitura preliminar, foi o momento de selecionar aquilo que, na literatura sociológica<sup>21</sup>, havia sido escrito sobre a CCSH, procedendo com um **levantamento bibliográfico**. Encontrei dois textos acadêmicos (uma

---

<sup>18</sup> A idéia de “aventura” como sinônimo do trabalho de pesquisa sociológico aparece, aqui, para significar o que SILVA afirmou, em outro lugar, acerca do *trabalho etnográfico* (o que não significa dizer que defina o meu trabalho como sendo uma etnografia): “A imagem do trabalho de campo como uma ‘aventura’ em busca de povos geográfica e culturalmente distantes continua viva até hoje, mesmo quando os antropólogos pesquisam grupos sociais que habitam bairros próximos aos de sua residência. O deslocamento do antropólogo para os locais onde vivem aqueles que ele deseja observar e sua permanência ali durante o maior tempo possível continuam sendo um rito de passagem, valorizado por seus praticantes, e que confere à antropologia um certo ‘carisma’ por sua aura de aventura a céu aberto. E para observar cada grupo de ‘argonautas’ que se aventura mar a fora, os antropólogos constroem diferentes tipos de ‘canoas’ [estratégias de aproximação] para acompanhá-los. Expressões como ‘delimitar o campo’ e ‘fazer o campo’, usadas frequentemente no jargão antropológico como sinônimos para o tema ou grupo social a ser investigado e o seu processo de observação, respectivamente, demonstram que o trabalho de campo assume um valor singular na constituição e desenvolvimento do projeto etnográfico” (2006, p. 26).

<sup>19</sup> GONDIM (1999).

<sup>20</sup> Cf. Douglas (2007).

<sup>21</sup> “Uma boa maneira de provar sua originalidade é vincular sua ideia a uma tradição cuja bibliografia já foi explorada. Engatar seu trabalho num nome acadêmico bem explorado ajuda a garantir que seu argumento não esteja refazendo algo que já foi feito” (BECKER, 2015, p. 183).

dissertação e um artigo), mas versavam sobre a questão da “cura divina” nos eventos, ambos a partir da perspectiva da Psicologia. Assim, decidi buscar por textos que tratassem da Renovação Carismática Católica ou mesmo das Novas Comunidades propriamente ditas (o resultado pode ser encontrado nos capítulos 3 e 4). De fundo, porém, saltou-me uma diferença (narcísica) em minha pesquisa que poderia colocar-me em certa vantagem nos estudos sobre a CCSH: além de morar na cidade em que fora fundada, onde realizam-se a maioria de seus eventos e onde suas autoridades residem, a possibilidade de contatos para intermediarem encontros com interlocutores renomados da mesma me trariam uma série de vantagens sobre outros pesquisadores. Eu, porém, poderia “beber da própria fonte”.

Posso assegurar que duas foram as técnicas mais importantes na realização dessa pesquisa. A primeira delas, sem dúvida alguma, foi a realização de **entrevistas**. Estas, como importantes meios de interação social entre o pesquisador e o pesquisado, nos permitem fazer “leituras do real” vivido pelos sujeitos, como lembra Haguette (1992), captando as “posições objetivas, práticas e pontos de vista” (BEAUD&WEBER, 2007, p. 172) que, depois, precisarão ser devidamente relacionados pelo pesquisador. Como nos lembra Antônio Carlos Gil,

Enquanto técnica de coleta de dados, a entrevista é bastante adequada para a obtenção de informações acerca do que as pessoas sabem, crêem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes (1995, p. 113).

Alguns outros importantes metodólogos (BARBOT, 2015; RICHARDSON, 2011; PINHEIRO, 2000) têm destacado o importante papel que a realização de entrevistas, particularmente as de tipo “semiestruturada” (que permitem uma maior liberdade e interação do pesquisador com o pesquisado), desempenham nas pesquisas em Ciências Humanas, em geral, e na Sociologia, em particular. Desde o início, pois, mesmo quando ainda estava confuso em relação ao assunto em torno do qual minha pesquisa se realizaria, percebi que a realização de entrevistas seria de vital importância para o seu bom êxito. Haveria de “escutar” os sujeitos, apreender, a partir deles mesmos, os significados daquilo que se constituía, para mim, como um objeto sociológico (mas que pertencia a eles), era o insumo de suas vidas diárias, elementos que

constituíam aquilo que criam ser suas “identidades”, sua “vocação”. Por elas é que eu poderia compreender “o ponto de vista dos nativos”, como nos referencia Geertz (1997).

Assim, ao tomar a decisão de realizar entrevistas, inevitáveis perguntas vieram a tomar forma: quem entrevistar? Como chegar a essas pessoas? Como apresentar os objetivos de minha pesquisa? Quantas pessoas entrevistar? Onde abordá-las? Onde realizar as entrevistas? Como lidar com as recusas? Perguntas, enfim, que me inseriam no grupo de outros tantos pesquisadores que se aventuram pela compreensão do complexo mundo social.

Em abril de 2015, no feriado da sexta-feira da paixão, dirigi-me à Catedral Metropolitana de Fortaleza, pois sabia que encontraria os membros da CCSH por lá, e seria uma oportunidade de encontrar-me com Moysés e Emmir e apresentar-lhes minha pesquisa e falar-lhes do interesse em que me recebessem. Foi o que fiz com Moysés, que forneceu-me o número de telefone de seu secretário e pediu-me que entrasse em contato com ele para agendar a entrevista, o que somente aconteceu, depois de muitas idas e vindas, um ano depois daquele primeiro contato, em 04 de março de 2016<sup>22</sup>. Nessa mesma celebração tomei conhecimento de que a secretária de Emmir era, naquele ano, uma conhecida minha, com quem dividira Casa Comunitária quando fui postulante da Comunidade, em Aparecida (SP), entre os anos de 2003 e 2004. Lembrando da afetuosa relação que tínhamos, pensei que isso fosse pesar a meu favor no que tange à facilitação do aceite da entrevista. Ledo engano<sup>23</sup>:

---

<sup>22</sup> Durante esse tempo, todas as vezes em que fui a um evento da Comunidade, e que Moysés estava, o interpelei acerca da realização da entrevista, ao que obtinha como resposta sempre um evasivo “vai dar certo”. Por três vezes isso aconteceu. Pude perceber, nessas interpelações, o quanto se estrutura um “cordão de isolamento” dos membros da Comunidade que lhe são mais próximos em torno dele, que os faz lançar sempre um olhar de desconfiança sobre estranhos que dele se aproximam. No dia em que a entrevista foi finalmente realizada, puseram-me em uma sala fechada, onde esperei por sua chegada por mais de 20 minutos. A sensação era que estava sendo milimetricamente observado em todos os meus movimentos. Depois de atrasar-se por quase meia hora, comprometendo o exíguo tempo que me concederia, de 60 minutos, a entrevista desenrolou-se entre respostas evasivas e outras de negação ao que outros membros haviam respondido positivamente, mostrando-se, suas respostas, mais como “discursos” prontos, reproduzindo aquilo que está nos textos oficiais da Comunidade, do que como emanadas de uma reflexão das perguntas que lhe foram dirigidas. Depois, numa visita que fiz à Diaconia, sede administrativa da comunidade em Aquiraz, um rapaz da equipe de formação me disse que Moysés “não se interessava muito por questões acadêmicas e pesquisas”, deixando isso “para a Emmir”, pois gosta mesmo é de “lidar com as questões eclesiais”. Talvez, pensei eu, por perceber essas questões como “coisas menores” demais para a importância de sua *persona*.

<sup>23</sup> É uma queixa comum entre os ex-membros da Comunidade a diferença de tratamento, ou mesmo o esquecimento, de que são vítimas ao se desligarem, fazendo inexistir qualquer laço de solidariedade com os que permanecem. Isso foi por mim indagado aos entrevistados que

naquela e em outras duas tentativas me foi negada a entrevista sob a alegação de que dali “até o final do ano” Emmir não teria um espaço vazio em sua agenda.

A primeira entrevista por mim realizada ocorreu, ainda de forma embrionária, em maio de 2015, durante viagem realizada para a cidade de Curitiba, com Camila Santos, que à época era a formadora comunitária da missão da CCSH naquela cidade. O contato foi realizado por ligação telefônica e a solicitação da entrevista foi prontamente atendida. Depois dali, ainda não sabia ao certo o que deveria ser inquirido nas entrevistas mas, com o aprofundamento em curso das leituras acerca da Comunidade, já se destacava a importância de Moisés e Emmir como algo a ser perscrutado.

Foi então que, no mesmo mês, com o auxílio de um amigo pessoal, que também fora membro da Comunidade de Vida, e por bem mais tempo que eu (o que lhe permitiu guardar inúmeras relações de amizade, inclusive com autoridades da Comunidade), consegui o número do telefone pessoal de Emmir Nogueira. Estávamos na segunda metade do mês de maio. Emmir foi simpática, interessou-se e pediu-me que lhe enviasse um breve resumo com os objetivos da pesquisa e três possíveis datas do mês de agosto; numa delas iria receber-me. Assim o fiz, e fui recebido na data combinada. O tempo pré-combinado era de uma hora, mas Emmir chegou antes à sua sala, na Diaconia, ao saber que eu já estava esperando-a. De uma hora, a entrevista totalizou 120 minutos, e foi estendida por um convite para almoçar em sua casa, com ela e seu esposo, convite prontamente aceito pelo autor desta tese. Dali em diante, por todos esses três anos, encontrei em Emmir uma importante interlocutora que, sempre que possível, respondia a dúvidas que me apareciam a partir das leituras, das entrevistas ou dos eventos dos quais participava<sup>24</sup>.

Compreendo isso como uma certa confiabilidade que os interlocutores concederam a mim através da captação do sentido da importância da realização

---

tratavam de apenas concordar comigo mas sem apresentar uma reflexão mais elaborada sobre esse comportamento excludente, que desembocasse num autocrítica.

<sup>24</sup> Em setembro de 2016 ela chegou a indagar-me se tinha interesse de participar de uma reunião com os membros da equipe de formação, da qual é a responsável, junto de mais duas outras equipes, que ela pensava ser importante para minha pesquisa fazer-se presente nessa reunião. A resposta não podia ser outra: sim. Ocorre que, pelo fato de tal reunião envolver mais de um setor, a responsável pelo outro, Gabriela Dias, não autorizou minha presença. Por várias vezes tentei entrevistar Gabriela, por ser membro do Conselho Geral e pessoa do núcleo de confiança de Moisés, mas sempre negou.

da pesquisa que eles julgaram ter<sup>25</sup>. Alguns destes continuaram a trocar informações comigo após a realização da entrevista. Isso traz à tona, obviamente, a discussão em torno dos “perigos” da proximidade com os interlocutores durante a pesquisa, que exige do pesquisador uma sempre apurada vigilância epistemológica.

Contudo, nem só de “empatia” os contatos com os interlocutores foram marcados. Muitas resistências, tanto de membros como de ex-membros da CCSH, foram encontradas ao longo desse tempo. Interlocutores considerados “chaves”, recomendados tanto por alguns dos que entrevistei como pela própria Emmir recusaram-se, insistentemente, a conceder a entrevista, uns alegando não “terem cacife” para tal, outros protelando-a reiteradas vezes. Tais foram os casos de um importante membro do Conselho Geral, da estrita confiança de Moysés; uma consagrada que trabalha na equipe de formação junto com Emmir; a irmã do fundador; Gabriela Dias; uma psicóloga<sup>26</sup> da Comunidade de Aliança, que ingressou na Comunidade na segunda turma, em 1986; dois padres da Comunidade de Vida e três ex-membros<sup>27</sup>.

Tanto a empatia quanto a recusa dos sujeitos em colaborar com uma pesquisa sobre grupos sociais<sup>28</sup>, em especial grupos religiosos, exigem a compreensão, por parte do pesquisador, das múltiplas representações que seu trabalho pode incorporar na mentalidade dos sujeitos com os quais interage, podendo ir, tais representações, desde a completa compreensão e colaboração (no caso aqui presente, muitos deles projetando na pesquisa uma “narração dos grandes feitos” da Comunidade), até uma considerável repulsa e demonstração de desimportância por, talvez, por perceberem os “perigos” de se ter um “estranho” tendo acesso aos “segredos” comunitários<sup>29</sup>, ou mesmo um “espião” em meio aos “irmãos”.

---

<sup>25</sup> Por duas vezes, durante o momento de espera pela chegada dos membros que iria entrevistar, na recepção da Diaconia, escutei de Luduina, a recepcionista, que estava muito feliz com minha pesquisa “pois vai dar visibilidade para a Comunidade”. Em parte, ela tinha razão, mas a visibilidade é apenas sociológica.

<sup>26</sup> Que negou-se a colaborar por ter sido seu pai, segundo ela, mal interpretado em entrevistas concedidas a um outro tipo de pesquisa, e temia acontecer o mesmo consigo.

<sup>27</sup> Opto por não indicar os nomes de alguns destes.

<sup>28</sup> FOOTE-WHYTE (1990) apresenta uma reflexão acerca dessas relações.

<sup>29</sup> Emmir Nogueira, por exemplo, iniciou sua entrevista afirmando que a Comunidade “não tinha uma boa experiência com pesquisas de mestrado e de doutorado, pois os pesquisadores ou não compreendiam bem o universo da Comunidade, ou não nos perguntavam sobre tudo o que era

Muito já foi dito acerca dessas dubiedades no tratamento dispensado aos pesquisadores pelos sujeitos de seu campo de pesquisa, em especial ao se pensar na necessidade do estabelecimento de relações de confiança nos grupos onde desejamos pesquisar, relações estas que são requisitos para a produção do conhecimento dos grupos sociais. Nesse sentido, ZENOBI (2010, p.471) afirma o seguinte:

A construção sistemática dessas relações com o objetivo de conhecer o mundo social edificado por “nossos” nativos costuma ser conflitiva, e as acusações de sermos espiões ou infiltrados recaem frequentemente sobre nós. Isto se deve ao fato de, em certas circunstâncias, nós, antropólogos, sermos considerados sujeitos perigosos, capazes de infligir algum dano às populações com as quais trabalhamos. Normalmente, as suspeitas e acusações sobre nosso trabalho costumam estar relacionadas ao uso que poderíamos fazer do conhecimento construído a partir do trabalho de campo desenvolvido nessas comunidades. Desse modo, elas expressam a preocupação com a relação que este saber irá ter com as pessoas que o tornaram possível ao receberem o pesquisador e ao participarem da pesquisa<sup>30</sup>.

Ao pensar nesses termos, sempre me lembrava da temática do “ser afetado” pelos elementos e sujeitos constituintes do campo de pesquisa, tão bem refletido por Fravet-Saada (2005). Ao dizer que os “nativos” adeptos da feitiçaria “exigiam” que ela experimentasse por sua própria conta os “efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria”, permitindo-se “ser afetada”, isso implicava não uma identificação epistemológica com “o ponto de vista do nativo”, pois desfaria o projeto de conhecimento antropológico, mas uma oportunidade ímpar de “narrar a experiência” nativa<sup>31</sup>.

---

necessário”, o que, segundo ela, a havia feito “pensar por muito tempo” se concederia a entrevista.

<sup>30</sup> Um pouco mais da metade dos entrevistados expressou desejo de ter acesso ao texto final dessa pesquisa. Alguns também solicitaram o envio do áudio das entrevistas, o que também foi-me solicitado pela bibliotecária da Comunidade, Aisluce, para que compusesse o “arquivo” que estava organizando sobre a Comunidade. Esta mesma bibliotecária, contudo, negou-me o acesso a todos os arquivos (que incluía documentos internos, atas de reuniões, palestras históricas, textos de formação interna, fotografias, áudios, decisões etc) que já estavam organizados por ela.

<sup>31</sup> Ao apresentar sua experiência etnográfica durante pesquisa com a Comunidade Canção Nova, refletindo a partir do texto de Fravet-Saada, OLIVEIRA expressa o que também pude sentir em meio à CCSs: “Deixar-me afetar por Canção Nova significava deixar-me ‘ser pega’ – surpreendida – pelo conteúdo nativo, ou o que quer que ele fosse” (2014, p. 141). Um desses conteúdos, que posso aqui relatar, foi as reiteradas vezes em que os interlocutores me advertiram que estavam a me passar “coisas bem humanas” acerca da Comunidade, o que não sabiam se “se faziam entender”, dado que a Comunidade, “divina”, é de difícil compreensão “humana”.



Consultando a literatura especializada em questões de metodologia, pude compreender que minha pesquisa exigia um tipo de entrevista que caracterizava-se como “entrevista etnográfica”, definida nos seguintes termos:

Chamam-se pesquisas etnográficas porque não são “isoladas”, nem independentes da situação de pesquisa. Os entrevistados são ressitoados em seus meios de interconhecimento. Tomam lugar e sentido num contexto cuja dimensão histórica e local você não negligenciará. Apóiam-se em observações prévias, as quais, por vezes, guiam as observações por vir. Entrevistas e observações fazem progredir a pesquisa como um concerto. Não há corte entre ambas. O campo não é compartimentado e você passa indiferentemente de uma para outra e não precisa especializar-se em uma técnica ou outra. É o campo que lhe ditará a respectiva parte que lhes deverá atribuir (BEAUD & WEBER, 2007, p. 118).

Ao fim de três anos de pesquisa consegui realizar 21 entrevistas para esta Tese, sendo 17 com membros da Comunidade (incluindo Moysés e Emmir) 3 com ex-membros, e 1 com o arcebispo de Fortaleza, Dom José Antonio<sup>32</sup>, o que totalizou quase 26 horas de áudios gravados<sup>33</sup>. Por descuido meu, em não ter salvo imediatamente as cinco primeiras entrevistas realizadas (mas já tendo feito anotações a partir dela), três foram perdidas junto a um celular, onde estavam armazenada, quando fui vítima de um assalto, em janeiro de 2016. Uma contribuição importante para chegar a muitos desses interlocutores foi a indicação que os entrevistados iam fazendo, após a sua própria entrevista, de outros que poderiam ser “úteis” aos meus objetivos. Assim, as entrevistas também se constituíram como laços de solidariedade dos entrevistados para comigo, de maneira a criar-se uma importante “rede relacional” entre mim e eles, tendo sido comum alguns eles me dizerem: “é importante que você converse com fulano”. Foi assim que cheguei, por exemplo, à Luiza Façanha, que foi uma das fundadoras “históricas” e hoje não pertence mais à Comunidade. Também foi de suma importância os possíveis interlocutores saberem que já havia sido recebido por Moysés e Emmir, o que legitimava mais ainda, frente a seus olhos, minha empreitada.

---

<sup>32</sup> Sua entrevista guarda uma particularidade. No dia combinado para me receber, o arcebispo pediu-me que lhe explicasse a temática da pesquisa e lhe enviasse as perguntas por *email*. Para não perder a oportunidade de estar ali, iniciei com ele uma proveitosa conversa, não-gravada, sobre os temas de pesquisa que durou uma hora. Saindo dali, tomei nota de tudo aquilo de que me lembrava.

<sup>33</sup> A menor entrevista durou 44 minutos, e a maior, 2 horas e 22 minutos.

Os sujeitos entrevistados foram os seguintes: Cassiano Azevedo, arquiteto e membro da Comunidade de Vida desde 1985, participante do setor de Liturgia e do ministério de Cura e Libertação; Carmadélio Sousa, professor de História, tendo ingressado na Comunidade em 1986, tendo passado 9 anos na Comunidade de Vida, e hoje estando na Comunidade de Aliança, participante da equipe de formação e das plataformas *web* da Comunidade; João Patriolino, membro da Comunidade de Vida desde 1991, membro da secretaria de Promoção Humana; Goretti Menezes, membro da Comunidade de Vida desde 1986, e membro da equipe de formação geral; Lulu, pedagoga, membro da Comunidade de Aliança desde 1985 e Ministério de Ensino e de Cura e Aconselhamento; Padre Silvio Scopel, membro da Comunidade de Vida desde 1995, e membro do Conselho Geral; Luciana Romcy, membro da Comunidade de Aliança desde 1986, apresentadora de um programa na Rádio Shalom; Josefa Alves, membro da Comunidade de Vida desde 1996, formada em Ciências da Religião e membro da equipe de formação da Comunidade; Fabíola Rocha, advogada, membro da Comunidade desde 1995, tendo passado 17 anos na Comunidade de Vida e hoje estando na Comunidade de Aliança; Célio di Cavalcanti, empresário, membro da Comunidade de Aliança desde 1985; Jaqueline Matias, enfermeira, membro da Comunidade de Vida desde a sua fundação, sendo uma dos “5 primeiros”; Padre Karlian, membro da Comunidade de Vida desde 1998; Daniel Ramos, empresário, membro da Comunidade de Aliança desde 1998; Marcelo Freitas, empresário, passou 17 anos na Comunidade de Vida, ocupando a função de “mestre de noviços” em Pacajus; Luisa Façanha, engenheira civil, foi uma dos “5 primeiros”; Sidney Timbó, também tendo sido um dos “5 primeiros”, hoje fundador de uma outra comunidade, no Rio de Janeiro; Moysés Azevedo, fisioterapeuta e fundador da Comunidade; Emmir Nogueira, formada em Letras, professora de Inglês, e co-fundadora da Comunidade; e Dom José Antonio, arcebispo de Fortaleza.

A partir da realização das entrevistas, deparei-me com a necessidade de concentrar-me em dois aportes metodológicos: a **compreensão sociológica das biografias** dos sujeitos, por meio de suas **histórias de vida**, e de como estes as inseriam dentro da “biografia” da Comunidade; e, a exposição/compreensão de tais biografias exigiam de mim o tratamento apurado das **histórias orais**, mecanismo através dos quais as biografias, as narrativas e

as representações me eram expostas. Se, com relação à técnica da história oral existe um considerável campo de reflexão dentro das Ciências Humanas (ALBERTI, 2004; BRUNNER, 2014; POIRIER, 1995; PORTELLI, 2016), o campo de estudos em torno das relações entre o uso de biografias e sua utilização pela Sociologia, ao menos no Brasil, ainda é um pouco escasso e visto com certas reservas; mas já é possível encontrar um bom referencial para guiar-se no desenvolvimento da pesquisa e da escrita (KAUFMANN, 2003; HOULE, 2014; SAHLINS, 2004; CARDOSO, 2012; BERTAUX, 2010).

Desses dois instrumentais metodológicos, e das reflexões sugeridas por esses autores, retive a compreensão da noção de “trajetória”, que será explicitada no sexto capítulo, como a que melhor serviu-me para a explanação da tese apresentada neste texto. Cito, aqui, duas importantes ideias que colhi desses textos:

O trabalho obstinado da pergunta encontra nas ciências sociais outro território privilegiado. Nas últimas décadas, produziu-se um notável incremento das metodologias qualitativas e em particular dos chamados métodos biográficos, que apontam para a produção de relatos de vida num leque disciplinar de interseções múltiplas (antropologia, linguística, etnologia, história oral, sociologia, estudos culturais etc), cujas diferentes técnicas de trabalho de campo geram, porém, objetos discursivos ou textuais não muito distantes um do outro nem dos gêneros literários canônicos: autobiografias, diários pessoais, anotações de viagem, histórias e relatos de vida, inscrições etnográficas, testemunhos, compilações de história oral (ARFUCH, 2010, p.239).

A passagem heurística simultânea da biografia para a sociedade, e vice-versa, implica, por conseguinte, uma teoria e tipologia das mediações sociais que formam os grupos ativos da totalização recíproca [...] É necessário proceder à definição das suas funções e dos seus métodos de incidência sobre os indivíduos dos quais fazem parte. É necessário ainda lê-los pelo “outro lado”, ou seja, na perspectiva do indivíduo que, por sua vez, os sintetiza horizontalmente [...] e verticalmente. Acima de tudo, é necessário identificar os espaços mais importantes, aqueles que servem de eixo entre as estruturas e os indivíduos, os campos sociais onde tem lugar o confronto mais direto entre a prática singularizante do homem e o esforço universalizante de um sistema social (FERRAROTTI, 2013, p. 67).

Concentrei-me nas narrativas biográficas dos entrevistados tão somente o necessário para compreender como liam-na, tendo em vista uma releitura de si a partir da biografia maior, a do fundador da Comunidade. Fui percebendo como é, a partir desta, que aqueles sujeitos leem sua história que, pela produção e reprodução da “memória coletiva” a partir das enunciações de Moysés, passa a ser a história “verdadeira” de cada um deles.

Conhecer-se, ao que me pareceu, é conhecer a história da Comunidade que, por sua vez, é antes de tudo uma “história do Moisés”, ou ainda uma história “contada” e representada por ele. O processo pelo qual “sua” história é contada no plural e passa a ser, para eles, “nossa” história”, é um dos processos sociais que analiso no sexto capítulo, compreendendo a força das palavras, dentro de uma dada narrativa, produzindo realidades e alterações biográficas entre os membros. O que significa “dizer”?

Busquei a resposta para essa pergunta<sup>34</sup> (para mim “chave” de explicação para muitas das questões que levei a cabo), nas entrevistas realizadas, em testemunhos lidos na Revista *Shalom Maná* ou na Revista *Escuta* (ambas de responsabilidade da CCSH), nos livros escritos por membros da Comunidade (em especial nos de Emmir Nogueira), nos documentos oficiais (em especial nos “Estatutos”), em textos utilizados na formação interna da Comunidade (de retiros, da “Reciclagem”, dos encontros de formação etc) e nos “Escritos” da vocação, o que exigiu de mim uma dedicação apurada à **pesquisa documental** e, por isso mesmo, dediquei-me a compreender os passos de uma **análise de conteúdo**, que segundo BARDIN (2011) envolve uma apurada análise das formas do texto, de suas enunciações, das formas de expressão e das relações com outros *córpus*. Documentos da CNBB e da Santa Sé, assim como matérias de jornais e *sites* se configuraram como material de análise.

Mas a análise de conteúdo, o segundo instrumento mais importante para a realização dessa pesquisa, também valeu-me no estudo de pregações (acompanhadas pessoalmente ou por meio da internet), de homilias feitas por bispos e padres em eventos da Comunidade, das peças de teatro através das quais a Comunidade se representou, do material audiovisual disponibilizado (DVD e CD) e das próprias entrevistas realizadas.

Por fim, mas não menos importante, a **observação participante**<sup>35</sup> cumpriu papel considerável durante a realização dessa pesquisa. Eventos da Comunidade (Fórum Shalom de 2016; Encontro Geral da Obra Shalom, em

---

<sup>34</sup> Na verdade, poderia ser reescrita da seguinte forma: “o que significa dizer que *Moisés disse?*”

<sup>35</sup> Técnica através da qual o pesquisador “coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes dessa situação e descobre as interpretações que eles têm sobre os acontecimentos que observou” (BECKER, 1997, p. 17).

2015, 2016 e 2017; missa de aniversário da Comunidade, entre 2015 e 2017; missa pelo aniversário de Emmir, em 2015 e 2017; Retiro da Grande Comunidade, em 2017; Assembleias Gerais sobre diversas temáticas, no Shalom da Paz, em 2016 e 2017; Retiro de Semana Santa, em 2017 dentre outros), Cursos de Formação, Seminários de Oração (Pentecostes, Seminário para Famílias, Congressos da Comunidade etc), eventos externos que contaram com a presença de Moisés ou de Emmir como pregadores, Sessão de homenagem à RCC na ALCE, em 2015, e de homenagem à CCSH, na Câmara Municipal de Fortaleza, em 2017 constituíram-se como momentos em que pus-me a observar mais de perto os movimentos, as representações, os sentidos de pertença à Comunidade, assim como os significados acionados em torno de seu fundador, realizando, nestes ocasiões, o que Oliveira (2000, p.24) nomeia como “encontro etnográfico”, conduzido pela técnica do “ouvir o informante” e “observar” os detalhes de sua exteriorização<sup>36</sup>.

Como lembra James Clifford,

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação-participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. (1998, p. 33).

Acima de tudo, esta Tese constitui-se como um “estudo de caso”. Objetivei apresentar, aqui, minha compreensão do que entendi ter sido a produção da excepcionalidade carismática da qual, no imaginário de crença dos membros da CCSH, Moisés Azevedo é o portador, sabendo eu que, dentro do universo da RCC, tal crença é alimentada no cotidiano de outras expressões das Novas Comunidades, ou seja, aquilo que observei na CCSH reproduz-se, em muitos aspectos, no interior de outras Comunidades que também creem, a partir

---

<sup>36</sup> No ano de 2016, por sugestão explícita de Emmir Nogueira, fui liberado para uma estadia de uma semana em uma das casas de formação dos discipulados da Comunidade, para que, segundo ela, “pudesse compreender melhor nosso processo de formação”. Após contato com dois “mestres de discípulos” (terminologia utilizada para designar o responsável pela formação de cada uma dessas casas), a escolha recaiu sobre o Discipulado do Eusébio. Contudo, por conta de desencontros na universidade em que então trabalhava, não possível realizar essa “imersão”.

de narrativas muito bem estruturadas, serem frutos de “revelações” divinas a um indivíduo predestinado “desde toda a eternidade” para ser um “canal de revelação divina para esse tempo”. Não sendo uma “técnica específica” (GOLDEMBERG, 2011, p. 33), mas sim uma análise, alicerçada num conjunto de técnicas (observação participante, entrevistas, análise documental etc), o estudo de caso nos permite elaborar uma compreensão do todo, reunindo o maior número de informações detalhadas acerca do fenômeno a ser estudado, descrevendo em pormenores (no meu caso, o máximo que pude, não esgotando a complexidade do objeto sociológico aqui analisado) os significados da realidade social em questão.

Interrogar um caso particular, de forma sociológica, como aqui pretendi, mostra-se de inquestionável importância para, partindo das particularidades sem nelas permanecer “extasiado”, compreender que regularidades sociais, ou fenômenos sociais, estão ali presentes por debaixo de “aparências de singularidades”:

[...] o raciocínio analógico permite mergulharmos completamente na particularidade do caso estudado sem que nela nos afogemos, como faz a idiografia empirista, e realizarmos a intenção de *generalização*, que é a própria ciência, não pela aplicação de grandes construções formais e vazias, mas por essa maneira particular de pensar o caso particular que consiste em pensá-lo verdadeiramente como tal. Este modo de pensamento realiza-se de maneira perfeitamente lógica pelo recurso ao método *comparativo*, que permite pensar relacionalmente um caso particular constituído em caso particular do possível (BOURDIEU, 1999, p. 32-33, grifos do autor).

Estas foram, pois, as técnicas de pesquisa das quais lancei mão para apresentar a análise que o leitor tem em mãos, ao longo de pouco mais de três anos, em que me dediquei à compreensão da problemática aqui proposta dentro do inesgotável universo que é a CCSH, seja para seus membros (em termos de “expressão grandiosa de um carisma”), seja para nós, pesquisadores (em termos do conjunto de “novidades” que ela nos apresenta no interior do catolicismo carismático). Naquilo que o leitor encontrar de “achados sociológicos” bem apresentados, tenha a certeza de que a faceta de pesquisador foi, cuidadosamente, ao encontro do complexo universo analisado. Quando a “justificativa” da realizações desta pesquisa não se mostrar no texto lido, ou mesmo quando questões sociológicas não forem devidamente apresentadas ou

respondidas, tenha-se a certeza das limitações do sociólogo em formação, que ainda tateia pelas aventuras do método sociológico.

### 3 CATOLICISMO BRASILEIRO: DAS TRANSFORMAÇÕES PÓS-CONCILIARES À NOVA DIMENSÃO COMUNITÁRIA (CEB'S e RCC)

A passagem para o século XX trouxe consigo uma transformação na vida religiosa da sociedade brasileira, que por quatro séculos havia tido na Igreja Católica a instituição que exercera a hegemonia. Mesmo depois da proclamação da República, em que o estado laico fora posto como exigência desta, o catolicismo continuou a representar a religião por excelência do povo brasileiro, mesmo a “religião natural” ou “obrigatória”<sup>37</sup> do brasileiro. Tal ideia sofre um revés considerável na passagem para o século XX, sobremaneira pelo aumento de oferta no “mercado religioso”, cada vez mais pluralizado.

Sinalizo aqui o século XX, neste espaço em que pretendo apresentar uma reflexão acerca do catolicismo, porque foi neste período que se deu a realização do Concílio Vaticano II, cujo principal objetivo foi responder à onda de secularização que ameaçava a hegemonia do catolicismo pelo mundo e, no caso do Brasil (e da América Latina em geral), tentar frear o avanço evangélico pentecostal.

O Brasil experimentou inúmeras transformações sociais e econômicas nos últimos cinquenta anos (o Concílio fora realizado entre 1962-1965), transformações que acabaram por impor modificações nas estruturas eclesiais, pois se a sociedade modificava-se, a Igreja Católica, que pretendia responder a esta sociedade, seguia atrás de tais modificações, adaptando-as e adaptando-se a elas.

Importa saber, pois, conforme assinalam PRANDI&SANTOS (2015, 352-353, grifos meus) que:

Nas três décadas que precederam o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica, que era a religião da quase totalidade dos brasileiros, vinha perdendo, nas mais diferentes partes do mundo, muito de *seu antigo poder como fonte de orientação da conduta e se deixando enfraquecer como instituição capaz de influir na constituição das sociedades e nos destinos das nações*. Hegemônica na América Latina e em muitos países da Europa, a igreja pouco se apercebia das novas formas de pensar e agir que ganhavam espaços na vida de seus seguidores, o que levava, como aconteceu no Brasil, antigos católicos para outras religiões, algumas surgidas nesses novos tempos. Cada vez mais, ter uma religião passou a significar, para o fiel, fazer uma escolha. A religião de cada um não era mais, necessariamente, aquela da família em que se nascia.

---

<sup>37</sup> Uma apurada análise da formação do catolicismo no Brasil, bem como de seu caráter “obrigatório” pode ser encontrado em HOONAERT (1978).



Logo, o cenário encontrado pela Igreja que saía do Concílio Vaticano II era de uma crescente ruptura com valores advindos do catolicismo, diminuindo sua interferência na condução da sociedade e, por isso mesmo, na continuidade de sua representação como “a” religião a orientar a vida social, uma vez que a identidade religiosa passava a significar, cada vez mais, “fazer uma escolha”, não representado mais, necessariamente, a continuidade de uma crença recebida no espaço familiar. Novas formas de interação social derivavam das novas relações de produção, da presença crescente da mulher no mercado de trabalho, de novas ações que advinham de um saber que cada vez menos tinha na religião, em geral, e no catolicismo em particular, sua origem.

Em 1961, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, que seria iniciado em outubro de 1962 e finalizado em dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI. A pretensão do Concílio era a de “estabelecer uma reflexão sobre os tempos atuais e sobre a própria igreja, adaptando a doutrina eclesial” para que ela pudesse “responder às questões do nosso tempo e do mundo moderno” (PRANDI&SANTOS, 2015, p. 355). A igreja tomara consciência de seu acentuado declínio no mundo e isto exigia, de sua parte, compreender este mundo (“moderno”<sup>38</sup>) e a ele adequar-se, sem perder sua identidade. Se não podia mais ignorar sua perda de influência no mundo, a Igreja não podia mais confrontar-se com o mundo que se modernizara, mas dele ensaiar uma reaproximação.

Tal reaproximação veio, dentre outras coisas, pelas seguintes modificações em seu interior: adoção da língua vernácula nas celebrações dos sacramentos, abandonando o latim até então vigente; o padre passou a celebrar a missa de frente para os fiéis; a batina deixou de ser de uso obrigatório para padres em lugares públicos não-religiosos; abolição da exigência de véu para as mulheres nas celebrações; homens e mulheres deixaram de ter espaços

---

<sup>38</sup> A relação entre a religião e a modernidade marcou, sobremaneira, os estudos de Sociologia, desde os seus “clássicos”. Apresentava-se a estes a inevitável relação entre modernidade e declínio da religião, ou mesmo sua extinção. Exemplos maiores disso estão na Filosofia de Nietzsche, com sua promessa do “superhomem” (NIETZSCHE, 1995), e na Psicanálise de Freud, onde a religião comparece como uma “ilusão” cujo futuro seria comprometido pela psicanálise (FREUD, 1996). Uma vez que na modernidade “tudo que era sólido desfazia-se no ar”, para lembrar a célebre afirmação de Marx e Engels no Manifesto Comunista, a religião, como “sólido” que melhor representava o mundo tradicional, não escaparia à avalanche da Modernidade. Hervieu-Leger (2005) e Miranda (1995) analisam o paradoxo desta relação, mostrando o fortalecimento da religião mesmo em contextos modernizados.

separados nas igrejas; e uma maior participação dos leigos em ritos de alta sacralidade, dentre outras modificações<sup>39</sup> (PRANDI&SANTOS, 2015).

Além destas modificações na esfera do ritual, também na esfera do doutrinário a Igreja engendrou mudanças de concepções, tais como: direito à liberdade religiosa e reconhecimento da importância do papel dos leigos; necessidade de convivência com outras religiões; reconhecimento do papel da ciência para o bom desenvolvimento da vida e da sociedade humana; busca da justiça e da paz; conscientização da falta de harmonia entre desenvolvimento dos povos e crescimento econômico.

De fato, pesquisadores do catolicismo atestam a novidade produzida pelas recomendações do Concílio no interior da igreja:

O Concílio Vaticano II constituiu-se num acontecimento tipicamente europeu, cujos resultados mais objetivos foram as transformações no aparelho eclesial (autonomia das igrejas locais, por exemplo) e as implicações dessas transformações sobre as relações externas. Entretanto, é impossível desconhecer as possibilidades por ele criadas para a emergência do novo. Esses espaços, muito mais do que frutos de um projeto pré-conciliar, representam consequências não inteiramente previsíveis, mas perfeitamente compreensíveis, se levada em conta a diversidade de realidades apresentadas durante o evento, além da possibilidade de múltiplas interpretações dos documentos oficiais.

O fato mesmo de que os textos finais do Vaticano II se afastam bastante dos documentos preparatórios oficiais já indicam uma disposição de abertura, construída durante o evento. A “adaptação ao mundo moderno”, seguindo a ótica eurocêntrica e, mais especialmente, primeiro-mundista ocidental, criou um espaço de contestação que permitiu a emergência, no período pós-conciliar, de críticas fundadas nas exigências pastorais de sociedades que não se identificam com os países industrializados da Europa ou da América do Norte. (MIRANDA, 1995, p. 118-119).

Toda a face do catolicismo no século XX ficará marcada pela grande vontade de mudança que representou o Vaticano II, expressão de atualidade e de modernidade [...] O Vaticano II é certamente o emblema do que existe de mais significativo na vida da igreja contemporânea. (PRANDI, 1998, p.30)

Assim, um espaço de abertura para o diálogo e para a revisão de algumas práticas litúrgicas e institucionais inaugurava-se no interior da Igreja com as orientações pastorais do Concílio. Uma “nova” igreja parecia surgir naquele momento, na qual o mundo social modernizado configurava-se como o seu centro de preocupação e de sua atuação, em especial nos países da América Latina, que aglutinavam grande contingentes de fiéis católicos, de

---

<sup>39</sup> Os documentos *Lumen gentium* (“Luz dos povos”) e *Christifidelis laici* (“Fiéis cristãos leigos”) são os principais textos do Concílio que versam sobre tais questões (CONCILIO, 1966).

peças em situação de pobreza e de substituição do catolicismo por outras pertencças religiosas, com destaque para igrejas pentecostais. Nesse cenário é que surgem as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), com a marcante presença da Teologia da Libertação, e a Renovação Carismática Católica (RCC).

Cumpra aqui destacar que tal é a importância do Concílio para o catolicismo que, ligar-se a ele, representá-lo como sendo a origem ou a *razão de ser* do movimento, ou mesmo representar-se como “herdeiro” de suas recomendações configurou-se como importante mecanismo de legitimação no interior da igreja tanto para as CEB's como para a RCC:

O Vaticano II foi motor de toda essa mudança; foi quem sistematizou. Sempre houve, na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi só a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas”, afirma dom José Maria Pires, arcebispo negro de João Pessoa e um dos expoentes da Igreja Popular. [...] Para os carismáticos não é diferente. Na cartilha *Renovação Carismática Católica: O que É?* afirma-se que “podemos dizer que João XXIII foi o precursor da Renovação Carismática [...] O Concílio foi o início desse Pentecostes que hoje se vê realizar em toda a Igreja. (PRANDI, 1998, p. 31, grifos do autor).

Tais foram, em linhas gerais, as principais modificações operacionalizadas no interior do catolicismo, pelas orientações conciliares. Não sendo meu objetivo, aqui, analisá-las em pormenores, cito-as no intuito de auxiliar na compreensão dos dois movimentos que, seja no Brasil seja na América Latina, autointitulam-se como “depositários” fiéis de tais orientações, emergindo no cenário sóciopolítico dos anos 60/70 do século XX, protagonizando, em especial no Brasil, a atuação católica, cada um em seu momento.

### **3.1- As Comunidades Eclesiais de Base: leigos católicos e o envolvimento com questões sociais**

Não constitui um dos meus objetivos traçar uma apurada caracterização das CEB's aqui neste trabalho<sup>40</sup>, mas apenas localizá-las no espaço das transformações operadas no catolicismo do século XX, e relacioná-las com o

---

<sup>40</sup> Para tanto, remeto o leitor, caso haja interesse numa melhor compreensão do fenômeno das Comunidades Eclesiais de Base, bem como de suas relações com a Teologia da Libertação, consultar MIRANDA (1995), BENEDETTI (2001), GUTIÉRREZ (1983) e LOWY (2000).

movimento eclesial que lhe ofereceu um importante contrapeso: a RCC<sup>41</sup>. Em linhas gerais, as CEB's podem ser compreendidas como um dos instrumentos através dos quais o catolicismo, na América Latina, buscou recuperar seu poder de influência na sociedade, assumindo uma postura aberta de defesa dos trabalhadores, dos marginalizados e dos mais pobres, produzindo o que ficou conhecido como “opção preferencial pelos pobres”.

Sendo “a voz dos que não têm voz”, em pleno cenário de repressões a mobilizações e greves operado pelo Regime Militar (1964-1895), a Igreja Católica passou a promover – por meio da atuação da ala mais progressista da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) - a atuação de fiéis leigos que pressupunha uma tomada de consciência acerca dos valores católicos assumidos a partir das recomendações do Concílio (CAMARGO, 1971). Muitos desses leigos que constituiriam as CEB's haviam acumulado experiências de lutas e conscientização popular nos sindicatos rurais ou nas ligas camponesas (BASTOS, 1984), e agora espalhavam-se pelas periferias das grandes cidades, no momento de expansão dos processos de urbanização e industrialização, com todos os seus agravantes, que tomavam conta do país.

Assim, o objetivo maior das CEB's era o da “conscientização do povo oprimido” acerca da sua exploração, que expressava-se sobremaneira no mundo do trabalho, refletindo, assim, sobre o papel do trabalhador na sociedade, levando-o à necessidade da organização da luta por seus direitos e, amparado pela religião, construir uma sociedade mais justa, fraterna e solidária.

Com isso,

[...] a batalha fundamental era evidentemente contra o pecado, mas o pecado estava na exploração do homem pelo homem; o Diabo era enxergado na dominação burguesa, no lucro, na extração da mais-valia. Não haveria como superar o pecado sem a abolição da sociedade de classes e do capitalismo. O mundo tal como existia deveria ser rejeitado. Mas não se tratava de fugir dele, de se manter à parte: era preciso estar no mundo e transformá-lo, mudar suas estruturas (PRANDI&SANTOS, 2015, p. 363).

As Comunidades Eclesiais de Base começaram a surgir em diversos países da América Latina nos anos 60 [...] Naquela década, os movimentos sociais, sobretudo o feminismo e o ecopacifismo, emergiram com bastante vigor, compondo com a nova pastoral católica

---

<sup>41</sup> Ao menos quatro dos membros da Comunidade Católica Shalom que concederam entrevistas para esta Tese fizeram uma relação entre um “mundo secularizado que rejeitava Deus” e as “falácias” de resposta a essa rejeição que “foram dadas, erroneamente pela Teologia da Libertação”. Identifico, pois, bastante presente nas narrativas da RCC, via Comunidade Católica Shalom (CCSh), uma declarada oposição aos ideais vivenciados pelas CEB's. Tal oposição foi estudada e caracterizada em pormenores por PRANDI (1998)

uma espécie de revisão de concepções políticas acerca da sociedade e do indivíduo que valoriza enfaticamente questões de igualdade e de justiça social. Nesse movimento, já não se pensa nem o indivíduo e nem a religião sem se questionar a sociedade, suas estruturas e seus valores (PRANDI&SOUZA, 1996, p. 68).

No contexto político em que estava inserido, o pensamento teológico que formatou a ação das CEB's enxergava na ditadura as injustiças sociais, a censura, as violações dos direitos humanos, a perseguição política e a alienação social, ou seja, o "inimigo" contra o qual se deveria mobilizar os fiéis, em primeiro lugar, e a sociedade, em seguida. Por isso, grande influência exerceu sobre tais comunidades o denominado "marxismo acadêmico"<sup>42</sup>, que afirmava o viés social do pecado, cuja fonte era o capitalismo<sup>43</sup>. Além de espaço de dinamização da vida religiosa, que estava em declínio (sendo esta uma das principais preocupações dos bispos conciliares), tais comunidades significariam uma recuperação do espaço que a Igreja havia perdido na sociedade, abrindo-a para questões sociais e gerando mecanismos de formação de militância política, sendo mesmo uma das vertentes que fundariam o Partido dos Trabalhadores (PT)<sup>44</sup>.

Três eram os elementos constituintes do que se pode considerar como "espírito das CEB's": a dimensão de *comunidade*, compreendendo pessoas que se uniam por laços de solidariedade em torno de uma identidade geograficamente definida; a dimensão *eclesial*, uma vez que estas pessoas eram, antes de tudo, fiéis católicos reunidos com seus sacerdotes, dando uma dimensão da Igreja como "povo de Deus" ou, antes de tudo, como "povo" reunido; e a dimensão *de base*, o que remetia tanto à identificação com o "povo oprimido"<sup>45</sup> e também à estável assembleia de fiéis reunidos, que formavam a igreja local.

A vida comunitária, em nome de valores muito bem internalizados, promove a autoestima e a superação do sentimento de inferioridade inerente à situação de pobreza, isolamento e marginalidade. A valorização das reuniões, das decisões coletivas, das "lutas em

---

<sup>42</sup> Sobre isso, ver LOWY (1991).

<sup>43</sup> Sobre isso, consultar Scherer-Warren (1990).

<sup>44</sup> Sobre essa relação, consultar Menezes Neto (2007).

<sup>45</sup> Por exemplo, vejamos a seguinte afirmação de um padre ligado à Teologia da Libertação: "Jesus Cristo não adulou os grandes, os ricos e os poderosos; o padre não deve fazê-lo. Jesus amou com predileção os pequenos, os fracos, os infelizes; o padre deve amá-los do mesmo modo. Jesus Cristo compadeceu-se da multidão; chorou, vendo a miséria das turbas; teve preferência e ternuras infinitas para o povo; o padre deve amar o povo, deve procurar o povo, deve defender o povo, deve unir a Igreja e o povo" (MARIA, 1983, p. 59).

mutirão” promove o reconhecimento dos direitos individuais na sociedade. Ao unir fé e compromisso social, a construção da vivência comunitária passa por duas fases: primeiro a CEB procura desenvolver um certo tipo de percepção da religiosidade que nunca está separada do mundo; depois procura viabilizar uma nova práxis que se traduz em conquista da cidadania. (PRANDI&SOUZA, 1996, p. 71).

A inserção nas CEB's evidencia a trajetória de indivíduos que se reafiliam a uma mesma tradição, que redescobrem uma nova identidade religiosa, até então mantida formalmente. A inserção nas CEB's provoca em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual. Os participantes das comunidades passam a compartilhar uma nova identidade (fala-se em “novo jeito de ser Igreja”), reorganizam seu “aparelho de conversa” sob novas bases e estabelecem uma nova relação com o sagrado, que implica agora a centralidade sua conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares. (TEIXEIRA, 2005, p. 20)

Mesmo com a marcante presença de autoridades eclesiais no seu interior, as CEB's emergiram no cenário católico através da atuação dos fiéis leigos, que levavam a mensagem ali gerada às diversas camadas das periferias urbanas, distantes dos grandes centros de poder e, também, onde careciam da presença das autoridades religiosas. Os leigos assumiam, aos poucos, tanto o protagonismo nas celebrações litúrgicas quanto nas lutas sociais. Isto fazia com que as igrejas e os salões paroquiais fossem utilizados tanto para celebrações litúrgicas de cunho católico quanto depoimentos e reuniões de militância política nas diferentes frentes (lutas por moradia, por emprego, contra a ditadura *etc*), não identificando-se apenas com o sistema partidário ou mesmo eleitoral. Como tornar este mundo mais digno de ser vivido pelo homem como um mundo criado por Deus era o principal objetivo.

Os santos desses católicos eram os mártires abatidos pela ditadura, nas lutas sindicais e pela terra: santos sindicalistas, seringalistas, donas de casa, estudantes.

Evidentemente, as CEB's não agradavam a todos, e muitos católicos, senão a maioria, mantinham-se distantes. Seus teólogos eram acusados pelos teólogos conservadores de uso indevido de ideologias não-religiosas e até mesmo antirreligiosas, como o marxismo. (PRANDI&SOUZA, 2015, p. 363).

De fato, aqueles que aderiram às CEB's e à Teologia da Libertação expandiram-se pelo mundo na busca de transformá-lo por meio de uma prática política alicerçada na fé, ultrapassando, assim, a compreensão da ação política como limitada apenas ao sistema partidário ou mesmo à participação em eleições. Era assim que a comunhão com o sagrado, a dimensão “*católica*” (no sentido de “assembleia”, ou de “universal”) passava por algo que compreendia a

pertença do fiel a um meio coletivo que o levava para Deus, fazendo da comunidade e do grupo os referenciais de sacralidade que tinha diante de si.

As CEB's se engajavam em muitas ações. Mas o potencial das CEB's era sustentado pelo 'fino tecido' das relações afetivas, sociais, pela dinâmica da vida comunitária. Contrariamente a certas idéias pré-estabelecidas, a existência da comunidade, da união, dos laços afetivos, das relações pessoais, não era sinal de um estágio 'pré-político', ou um fator de inibição do engajamento social e político mas, ao contrário, ela fornecia a base de um engajamento sempre renovado. (LESBAUPIN, 2000, s/p).

Contudo, seria na segunda metade da década de 1980, durante o papado de João Paulo II (eleito para o cargo em 1978, em meio às disputas ideológicas e bélicas que se constituíram em torno da chamada "Guerra Fria"), que as CEB's sofreriam um apurado processo de esvaziamento e desgaste. O papa empreendeu um realimento conservador do catolicismo, por meio de um rígido controle institucional, que levou à desautorização da Teologia da Libertação, proibindo importantes nomes (como o do brasileiro Leonardo Boff) ligados ao movimento de exercerem atividades didáticas nos seminários católicos, disciplinando, além disso, seminários que formavam padres alinhados com a visão popular de igreja, nomeando novos bispos de perfil mais conservador, dentre outras inovações que, como consequência, esvaziaram os quadros da referidas comunidades. Em Carta Apostólica que endereçou aos bispos brasileiros, em 1980, o papa afirmava que "a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa" (HIGUET, 1984).

Exemplo das ações tomadas no papado de João Paulo II contra a Teologia da Libertação, e contra as CEB's, foi a publicação do documento *Libertatis Nuntius* ("Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação"), da *Congregação para Doutrina da Fé*, em 1984, onde se alertava sobre os "perigos e desvios" que poderiam ser prejudiciais à fé da Igreja:

A presente Instrução tem uma finalidade mais precisa e mais limitada: quer chamar a atenção dos Pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984)

Assim, ao conjunto de forças sociais (dentre elas o fim do socialismo no Leste Europeu, que contribuiu fortemente para o enfraquecimento das utopias políticas de transformação social), juntava-se um clima no interior do catolicismo consideravelmente hostil ao aprofundamento da identidade engendrada no interior das CEB's. A Igreja sabia que estas, mesmo com a marcante presença de leigos e sacerdotes envolvidos na empreitada de reconquista de fiéis que haviam trocado o catolicismo por outros credos, não haviam conseguido estancar a acentuada perda de fiéis, relacionando tal perda com o discurso que as CEB's utilizavam, afastando da Igreja uma outra parcela de fiéis: aquela que congregava os que não se interessavam pela política institucional e que, assim, não frequentariam uma Igreja que se “desmistificava” para se “politizar”.

Assim, três teriam sido, para Prandi e Souza (2015), os motivos principais que acarretaram o declínio da presença das CEB's no interior do catolicismo brasileiro (numa interpretação sociológica, havendo também as explicações de cunho teológico, que não serão aqui exploradas): 1- a política de “restauração conservadora” promovida pelo clero, em especial as autoridades ligadas diretamente ao papa João Paulo II; 2- o refluxo dos movimentos sociais, agravado pela crise das utopias e do pensamento de esquerda nos anos 1980; 3- uma crise ainda maior do catolicismo, frente à contínua perda de fiéis, sobretudo para o evangelismo pentecostal. O caminho, pois, estava pavimentado para que um outro movimento eclesial, de feição conservadora, protagonizasse um novo momento para a Igreja, no mundo e, em particular, no Brasil.

### ***3.2- A Renovação Carismática Católica: outra coletividade de leigos opera mudanças no interior do Catolicismo***

O movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) respondeu ao reaparecimento de um sujeito que, com o declínio da identidade coletiva e social inspirada pelas CEB's, ressurgira no cenário religioso: o indivíduo<sup>46</sup>. O interesse

---

<sup>46</sup> Este cenário religioso fez emergir várias experiências religiosas calcadas na figura do indivíduo, legitimando o movimento pentecostalista, em diversas experiências nacionais, como no caso do Chile, detalhadamente estudado por D'EPINAY (1970), em que se ressalta, a partir do significado da experiência do “pentecostes” para os fiéis protestantes, a mobilização da individualidade como atributo para a vivência da fé eclesial e suas implicações na vida social em



eclesial, agora, era direcionado à pessoa, à busca de sua salvação, ainda que por meio da participação em grupos de oração, e à resolução de seus problemas (físicos, espirituais, financeiros). Assim como as CEB's, constituiu-se como um movimento de leigos, mas com contornos identitários bastante diferenciados.

As questões humanas passam pelo indivíduo, e isto requer um zelo por sua vida espiritual: é o que creem os movimentos pentecostais, e a RCC em particular<sup>47</sup>, uma vez que tais movimentos apregoam a necessidade de uma “ética individual e a procura por um aperfeiçoamento moral do adepto que produz uma redefinição das relações com a família e na sociedade” (SOFIATI, 2009, p.219). A mudança na estrutura social passaria, necessariamente, pela mudança na vida individual, que passa pela conversão, produto de uma profunda vida de oração (o que leva a uma “consciência do amor de Deus”, ao “desejo de louvar a Deus” e a “ser testemunha de Cristo” pelo mundo e, assim, a “testemunhar” aquilo que foi “experimentado”).

Como lembra Peter Berger,

O pentecostalismo moderno deve ser o movimento que mais cresce na história [...] o cristianismo carismático tem transbordado de sua base evangélica original para igrejas oficialmente não pentecostais, incluindo a protestante tradicional, como também congregações católicas romanas e mesmo ortodoxas orientais. [...] Deixem-me arriscar um palpite abalizado: a maior parte do cristianismo no Sul Global é pelo menos moderadamente “pentecostalizada” (2017, 59-60).

Tal explicação nos faz compreender como, de um fenômeno manifesto no início do século XX em meio protestante, o pentecostalismo espalha-se por diversos seguimentos, dentre eles o catolicismo, para tornar-se quase que hegemônico um século depois. Muitas, pois, são as semelhanças entre os elementos constituintes do pentecostalismo e do movimento carismático católico (apesar de, ainda hoje, lideranças da RCC ou mesmo membros da hierarquia católica usarem o termo “seitas pentecostais” para referirem-se às igrejas de

---

geral. Contudo, se nos detivermos na RCC veremos como “o primado do coletivo politizado foi substituído pela revalorização da intimidade sacralizada do indivíduo” (PRANDI&SOUZA, 2015, p. 365). Por conta disso, os autores consideram a RCC como a “carismática despolitização da Igreja Católica” (1996). No cenário atual, contudo, que registra a sempre maior imersão lideranças carismáticas na política partidária, pode-se problematizar o que os autores entendiam como “politização” (que se dava via CEB's) e, talvez seja o momento de falar em uma “repolitização carismática da Igreja Católica”

<sup>47</sup> “A contradição entre o catolicismo de libertação e o catolicismo carismático pode ser interpretada como uma relação dialética entre uma religião de redenção e uma religião de aperfeiçoamento no interior do mesmo sistema religioso católico” (OLIVEIRA, 1999, s/p).

cunho protestante): ênfase na experiência individual da conversão; autoatribuição de uma missão divina no mundo; a compreensão de sua identidade religiosa como algo que se adquire pela decisão pessoal e não por uma suposta herança cultural ou familiar; atribuição de um poder conferido ao fiel leigo; ênfase numa prática religiosa de cunho emocional; compromisso de “transformação do mundo” a partir da inserção nele; “demonização” de crenças e práticas ligadas ao espiritismo e às religiões de matriz africana. A fronteira fixa entre os dois, contudo, é acentuada, no espectro católico, pela “devoção à Virgem Maria” e pela “obediência ao Papa”, conforme salientam Oro&Souza (2013, p. 125).

Como exemplo de um dos movimentos surgidos no período pós-conciliar, que contribuiu para a afirmação do *aggiornamento* do catolicismo frente aos novos tempos e à própria mensagem ditada no Concílio. Servindo como uma “estratégia de fortalecimento da identidade católica frente ao avanço do pentecostalismo” (ORO&ALVES, 2013, p. 122), a RCC se representa como “o” movimento<sup>48</sup> que, de fato, teria respondido às orientações pastorais advindas do Concílio Vaticano II.

É comum encontrar nas publicações da RCC, seja em livros e na mídia impressa em geral, seja em sites e também nas falas dos seus líderes a afirmação de que esse movimento surgiu a partir do Concílio do Vaticano II (1962-1965). No entanto, como esclarece Edward Cleary (2010: 6), não há nenhum documento nem outra evidência que permita vincular a origem desse movimento a esse concílio. O fato de o papa João XXIII ter se referido ao Vaticano II como “Um novo Pentecoste” tem sido apontado pelo Cardeal Suenens<sup>49</sup>, o grande defensor da RCC junto a Roma, e por outros que compartilham com essa defesa, como uma prova dessa estreita vinculação entre concílio e a RCC. (MARIZ&SOUZA, 2015, p. 397).

---

<sup>48</sup> Desde o início, apresentou-se como a renovação “da” Igreja como um todo. Em sua primeira manifestação pública ao movimento, em 1975, o Papa Paulo V referiu-se a RCC não como “um movimento específico”, mas como um “sopro renovador do Espírito para todos os membros da Igreja”, o que, anos depois, em 2013, seria reiterado pelo Papa Francisco, a quem seria essencial que os carismáticos compartilhassem “com a Igreja” a experiência por eles vivenciada.

<sup>49</sup> Em seu discurso por ocasião da Festa de Pentecostes, em 2013, o Papa Francisco referiu-se ao Cardeal Suenens como a “pessoa-chave” que manteve a RCC no interior da Igreja, no sentido de ter sido o grande acolhedor do movimento no seio da Igreja e o responsável pelo diálogo entre este e a hierarquia (FRANCISCO, *Discurso do Santo Padre ao movimento da Renovação no Espírito*, 3 de julho de 2013). A figura do referido cardeal, e sua missão de porta-voz do movimento carismático, pode ser melhor compreendida dentro dos jogos de poder que orbitam no interior do Vaticano em URQUHART (2002).

Segundo as narrativas de seus membros e os estudiosos do tema, a RCC originou-se na cidade de Pittsburgh (EUA), no ano de 1967<sup>50</sup>, durante um retiro de jovens universitários, que estavam preocupados em reavivar a fé católica num país em que ela estava, bem mais do que no Brasil, em franco declínio. Desde então, espalhou-se pelo mundo inteiro, firmando fortes raízes no Brasil, onde chegou ainda no ano de 1969, durante retiro espiritual pregado em São Paulo pelos padres jesuítas Eduardo Dourgherty (que depois fundaria a Associação do Senhor Jesus e a TV Século XXI<sup>51</sup>) e Haroldo Rahm; no Ceará, surgiria em 1975, em meio aos jovens estudantes do Colégio Marista Cearense<sup>52</sup> e em meio a muitos casais que frequentavam os Cursilhos de Cristandade<sup>53</sup>.

No outono de 1967, cerca de trinta leigos católicos, todos membros do corpo docente da Universidade Duquesne em Pittsburgh, reuniram-se em um retiro espiritual para um período de oração profunda e discussão acerca da vitalidade da sua vida religiosa. Insatisfeitos com seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e sobretudo com suas experiências religiosas, buscavam uma forma de renovação espiritual que viria a afetar drasticamente a própria Igreja. Os

---

<sup>50</sup> Assim como não empreendi um minucioso balanço acerca das CEB's, também não farei aqui um pormenorizado balanço histórico da RCC. Contudo, remeto o leitor ao trabalho acerca das origens da RCC apresentado por CARRANZA (2000).

<sup>51</sup> Em Carranza (*IDEM*) podemos ler uma importante análise da constituição de uma das principais frentes de evangelização da RCC: a formação de cadeias de Rádio e TV, como é o caso acima referido. Isso foi de suma importância para a Igreja Católica, frente ao avanço das igrejas pentecostais também nessa seara. No Brasil, temos ainda o imenso conglomerado midiático (rádio, TV e portal) administrado pela Comunidade Canção Nova, no interior de São Paulo, e com transmissão para vários países do mundo.

<sup>52</sup> Durante as entrevistas realizadas percebi a importância de, *a posteriori*, compreender essa geração de estudantes do Colégio Cearense, de onde saíam as grandes lideranças da RCC em Fortaleza. Os doze jovens que elaboraram por primeiro o “desejo de formar uma comunidade”, que viria a ser a Comunidade Católica Shalom, eram egressos desse Colégio, na verdade, formaram grupo de oração denominado “grupo do cearense”. Segundo uma das entrevistadas, eles chegavam mesmo a não frequentar “nenhuma outra igreja que não fosse a capela do colégio”, dando sinais do futuro sectarismo que caracterizaria a RCC em relação aos outros membros da Igreja. Um outro colégio da cidade, o *Christus*, também congregou vários desses jovens. Importa destacar a relação entre o espaço de surgimento da RCC (meio urbano) e o viés de classe de seus membros (aqui representados por duas escolas de Fortaleza frequentadas por alunos de grande poder aquisitivo), guardando, assim, dessemelhanças com os membros das CEB's.

<sup>53</sup> Segundo Emir Nogueira, muitos frequentadores dos Cursilhos acabaram por “fundar” a RCC no Ceará. Estes consistiam em reuniões de fim de semana em que se pregavam “verdades acerca da fé católica”, “se anunciava a salvação” e “se estudava a Bíblia”. “Era o anúncio da salvação, que depois víamos por meio de uma profunda experiência na Renovação”, disse ela. A importância dos Cursilhos, conforme lembra Carranza (2000, p. 320) é de que eles, formado preponderantemente por profissionais de diversas profissões liberais que alimentavam a identidade de católicos, forneceu o modelo de formação e de engajamento daqueles que viriam a ser as lideranças da RCC, percebendo-se como “profissionais a serviço do Reino”, dando, inclusive, o perfil de classe média do movimento. “Constituídas por pessoas com participações anteriores em cursilhos e por membros atuantes de agremiações católicas, esse movimento reforçou o biblicismo, levando às vezes a uma leitura fundamentalista das escrituras; revalorizou a glossolalia, a profecia, as orações de intercessão e outros dons carismáticos colocados há muito tempo em segundo plano na tradição católica” (MACHADO, 1996, p. 47).

participantes desse retiro tinham contato com diferentes grupos avivados protestantes e desejavam experimentar a transformação que o Espírito Santo podia operar nessas pessoas. Sentiam que o aprofundamento da vida espiritual não podia resultar simplesmente da ação humana, o que sempre deixaria cada um sentir-se órfão invadido pelo vazio e pelo desânimo. Acreditavam que é o Espírito que renova a face da Igreja e do mundo, por meio de sua ação nas pessoas. Enquanto rezavam na capela, teria ocorrido um verdadeiro Pentecostes renovado. Uns começaram a falar em línguas, outros receberam dom da profecia ou do conhecimento. A experiência teria operado neles uma profunda transformação espiritual, dando-lhes uma nova consciência do amor de Deus, um profundo desejo de louvar a Deus e ser testemunha de Cristo ressuscitado. Dois dos participantes, ligados aos cursilhos de cristandade, Ralph Martin e Steve Clarck, decidiram ali dedicar suas vidas a Deus, fundando a comunidade Mundo e Deus, em Ann Arbor, cidade universitária localizada no estado de Michigan. (PRANDI & SOUZA, 1996, p. 64).

A citação acima traz importantes informações sobre o surgimento e o *ethos* da RCC, advindos com o “final de semana de Duquesne”<sup>54</sup>, que convém aqui esclarecer. A RCC nasce como um “movimento”<sup>55</sup> de “renovação” do catolicismo, um movimento cujo objetivo é reavivar a fé dos católicos, numa espécie de discurso *intracatolicismo*<sup>56</sup>, ou seja, seu alvo principal é o perfil do católico “não-praticante” desmotivado com a própria Igreja<sup>57</sup>. Além disso, a “renovação” operou-se, por primeiro, “num ambiente universitário, secular e mais elevado, no sentido de bens culturais e intelectuais” (SOFIATI, 2009, p. 217), dando ao movimento uma predominância de ação entre as camadas médias e escolarizadas, nos setores mais industrializados e modernizados da vida social<sup>58</sup>, inclusive no Brasil, em mais um contraponto ao público-alvo das CEB’s. Tal “renovação” constituiu-se nos moldes do fenômeno religioso conhecido como

---

<sup>54</sup> “O fim de semana em Duquesne, como viria a ser chamado, foi certamente um dos notáveis acontecimentos na história do movimento pentecostal do mundo” (RANAGHAN; 1972, p. 201).

<sup>55</sup> Apesar de alcunha “movimento” não ser a mais autoreferenciada pelos membros da RCC, desde seus primórdios, uma vez que o termo sugere ser “mais uma movimento” dentro da Igreja, ao passo que ela busca ser “um novo modo de ser Igreja”, destinando sua mensagem a todo o catolicismo (cf. MARIZ, 2003).

<sup>56</sup> Teixeira (2005, p.20) compreende a RCC como um exemplo do que nomeia como “catolicismo de reafiliados”, ou seja, como um “movimento fundado na pertença por opção e que promove uma ‘re-adesão’ aos valores tradicionais do catolicismo”. No próximo capítulo, veremos tal sentimento de “re-adesão” ao catolicismo a partir dos depoimentos dos membros da Comunidade Shalom acerca do “modo de ser católico” ressignificado por sua pertença a ela.

<sup>57</sup> Como afirma um ex-presidente do Conselho Nacional da RCC no Brasil: “nós, da Renovação, nem nos consideramos um movimento leigo a mais na Igreja (...) nós nos consideramos e *queremos ser a própria Igreja em renovação*” (MIRANDA, 1999, p.52. Grifo nosso).

<sup>58</sup> Somente nos anos 2010, portanto depois de 20 anos de sua fundação, a Comunidade Shalom, por exemplo, saiu dos arredores da Aldeota, área nobre da cidade de Fortaleza, e migrou para outros bairros da cidade, como a Parangaba e, mais recentemente, Maracanaú, apesar de ter mantido, por muito tempo, uma casa no bairro Cristo Redentor.

“pentecostalismo”<sup>59</sup>. Isso porque, segundo creem, a experiência vivenciada durante aquele retiro remontava à mesma experiência que teria sido vivenciada pelos Apóstolos, durante a Festa de Pentecostes<sup>60</sup>. Por isso é que sua marca principal será a ênfase na importância da oração, na vida espiritual compreendida como um fim em si mesma, diferente da ênfase um tanto quanto “material”, ou social, posta pelas CEB’s<sup>61</sup>.

Patty Mansfield, professora da Universidade de Duquesne, que esteve presente no referido retiro de final de semana, assim testemunha o que lá ocorrera:

Na primavera de 1966, dois professores da Universidade de Duquesne estavam pedindo, buscando e batendo. Eles se comprometeram a orar diariamente por um maior derramamento do Espírito Santo em suas vidas usando o belo hino “Seqüência de Pentecostes”. Em meio a este tempo de oração, alguns amigos deram-lhes dois livros: “A Cruz e o Punhal” e “Eles Falam em Outras Línguas”. Ambos os livros descrevem a experiência do batismo no Espírito Santo. [...] percebi que este batismo no Espírito foi precisamente o que eles estavam procurando. Em janeiro 1967, quatro católicos de Duquesne assistiram sua primeira reunião de oração interdenominacional carismático - a reunião Chapel Hill, um presbiteriano cheio do Espírito Santo. [...] De fato, Deus estava prestes a fazer uma coisa nova entre os católicos, como resultado da reunião de oração. As pessoas de Duquesne ficaram impressionados com o que eles testemunharam lá. [...] Eles receberam o batismo no Espírito Santo e começaram a manifestar dons carismáticos. Eles voltaram para casa para orar com os outros dois que não tinha assistido naquela noite. [...] Poucos dias antes do retiro, ajoelhei-me no meu quarto e orei: "Senhor, Eu acredito que eu já tenha recebido o seu Espírito no Batismo e Confirmação. Mas se é possível para o seu Espírito para ser mais no trabalho na minha vida que Ele tem sido até agora. Quero isso!" A resposta dramática à minha oração foi logo. [...] Na sexta-feira à noite foi uma meditação sobre Maria. Então nós tivemos um Serviço de Penitência. No Evangelho de João, lemos que, quando o Espírito Santo vem Ele convencerá o mundo do pecado. Foi

---

<sup>59</sup> “Sociologicamente, tem sido chamado pentecostalismo os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências de recebimento de dons do Espírito Santo” (MARIZ, 1998, p. 85). Há caminhos distintos do fenômeno nos EUA e no Brasil. Sobre isso, consultar MIRANDA (1999) e FRESTON (1993). Este último identifica “três ondas” pentecostais no Brasil, todas ligadas ao protestantismo. Os movimentos religiosos que se ligam ao pentecostalismo remetem ao fato bíblico do Pentecostes, narrado no segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos, a sua origem.

<sup>60</sup> A narrativa bíblica de Pentecostes (Atos 2, 1-4: “*Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos no mesmo lugar, reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído impetuoso que encheu toda a casa onde estavam. Apareceram-lhes uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e neles repousaram. Ficaram cheios do Espírito Santo*”) apresenta-se, para os pentecostais, dentre os quais se encontra a RCC, como o fato fundante de uma espiritualidade, constituindo-se como um marco, uma referência a tudo o que constitui tal espiritualidade: falar em línguas estranhas, dom de curas e milagres, fervor na oração e na evangelização, experiências de repouso no Espírito (uma espécie de “desmaio”), dom de profecia, um forte chamado à conversão radical, dentre outros. Sobre a “pentecostalização” do mundo religioso cristão, ver MARIANO (1999).

<sup>61</sup> “Deixar de lado a preocupação social e cuidar das coisas da alma foi o mote que levou adiante a renovação carismática” (PRANDI&SANTOS, 2015, p. 366). Sobre isso, ver também Massarão (2007).

o que aconteceu entre nós [...] No sábado, um membro do Grupo de Oração Chapel Hill chegou a falar em Atos, capítulo 2. [...] Na discussão seguinte de sua palestra, David Mangan propôs que nós fechássemos o nosso retiro, renovando nossa Confirmação...que nós, como jovens adultos, tínhamos que dizer o nosso pessoal "sim" ao Espírito Santo. Liguei meu braço no dele e disse, "Mesmo que ninguém mais quer fazer isso, Eu faço. "Então eu arrancou uma folha de papel e escreveu, "Eu quero um milagre!", e postou no quadro de avisos. Sábado à noite uma festa de aniversário foi planejado para alguns de nossos membros, mas houve uma apatia no grupo. [...] Eu rezei: "Pai, Eu dou a minha vida para você. Tudo o que você pede de mim, aceito. E se isso significa sofrimento, Eu aceito isso também. Só me ensine a seguir Jesus e de amar como Ele ama". No momento seguinte, prostrei-me, de cara no chão, e fui inundada de uma experiência do amor misericordioso de Deus...um amor que é totalmente imerecido [...]. Corri para baixo para dizer o nosso capelão que tinha acontecido e ele disse que David Mangan tinha estado na capela antes de mim e tinha encontrado a presença de Deus, da mesma forma. Duas meninas contaram que meu rosto estava brilhando e queriam saber o que tinha acontecido. [...] Dentro de uma hora Deus soberanamente chamou muitos dos alunos para a capela. Alguns estavam rindo, outros chorando. Alguns oravam em línguas, outros (Como eu) sentiram uma sensação de queimação correndo em suas mãos. [...] Era o nascimento da Renovação Carismática Católica! (MANSFIELD, 2015, disponível em <http://www.thearkandthedoveworldwide.org/2015/09/duquesne-weekend-testimony/?lang=pt>. Acesso em 10 de junho de 2016.

Outro importante testemunho do ocorrido naquele final de semana é o de Vicente Borragán:

Uns sentiram que o amor de Deus por eles era tão intenso que não podiam senão chorar; outros sentiam um imenso calor a passar, como fogo, pelos seus braços e mãos; outros sentiam ruídos na garganta e formigueiros na língua, outros falam de louvores gozosos que saíam de seus lábios, de um encontro pessoal com Jesus como Senhor, de Júbilo e alegria intensa, da presença do Espírito Santo como um fogo devorador, de ânsias de oração e de ler a Palavra de Deus (MATA, 1999, p. 44).

A chegada da RCC ao Brasil<sup>62</sup>, a partir da ação dos padres Eduardo Dougerhty e Haroldo Rahm, é assim referenciada:

Em 1970 e 71 iniciou-se a Renovação em Telêmaco Borba, no Paraná, com Pe. Daniel Kiakarski. Em 1972 e 1973, Pe. Eduardo, denovo no Brasil, deu vários retiros e iniciou grupos de oração. Em janeiro de 1973 o Pe. George Kosicki, CSB, que havia muito, participava ativamente da Renovação nos Estados Unidos, veio a Goiânia para um retiro carismático de uma semana. A ele compareceram D.Matias Schmidt, atual bispo de Rui Barbosa, na Bahia, e vários padres religiosos, que iriam iniciar grupos de oração em Anápolis, Brasília, Santarém, Jataí, etc. Em 1973, perto de Miranda, no Mato Grosso, um pequeno grupo começou a ler o livro Sereis Batizados no Espírito e a rezar pedindo o dom do Espírito. Um mês mais tarde veio a eles o Pe. Clemente Krug, redentorista, que conhecera a Renovação Convent Station, New Jersey; orando com eles,

---

<sup>62</sup> Os pormenores desta empreitada podem ser encontrados em Carranza (2000).

receberam o “batismo no Espírito” e o dom de línguas. Em outras regiões a Renovação Carismática começa a crescer, a partir de 1974: no Norte a diocese de Santarém com Frei Paulo, em Anápolis, no Centro Oeste, com Frei João Batista Vogel, no Sul de Minas, com Mons. Mauro Tommasini na Arquidiocese de Pouso Alegre. Também colaboram como divulgadores: Pe. Schuster, Dr. Jonas e Sra. Imaculada Petinnatti, Peter e Ingrid Orglmeister, D. Cipriano Chagas, Pe. Alírio Pedrini, Frei Antônio, Ir. Tarsila, Maria Lamego, Ir. Stelita. (Renovação Carismática Católica no Brasil. História Mundial da RCC. Disponível em: [www.rccbrasil.org.br](http://www.rccbrasil.org.br). Acesso em: 20 de abril de 2016).

Ainda conforme Carranza (2009), na RCC a Igreja percebeu a oportunidade “de trazer de volta aqueles que estavam longe”, ou seja, a possibilidade concreta de reinstitucionalizar aqueles católicos que estavam dispersos, contendo a sangria a cada Censo Demográfico constatada<sup>63</sup>. Por essa razão, alguns estudiosos da RCC a colocam como “um divisor de águas” para a Igreja Católica, uma vez que colocou-a “na esteira da concorrência religiosa” (ANTONIAZZI, 2004), onde há muito já estavam as denominações pentecostais protestantes.

No Ceará, a RCC chegaria em 1975, a partir de retiros pregados pelo Padre Eduardo e Padre Jonas Abib (que depois tornar-se-ia o fundador da Comunidade Canção Nova, em Cachoeira Paulista-SP), e teria seu desenvolvimento levado a termo graças ao trabalho missionário do Padre Caetano<sup>64</sup>, que depois fundaria, no bairro do Cristo Redentor (antigo Pirambu) o Instituto Nova Jerusalém, cuja “vocação” seria o “estudo aprofundado” e pregação incessante dos textos bíblicos. Contudo, o tempo não me permitiu coletar mais dados e transformá-los em informações acerca dos primeiros passos da RCC no Ceará, centrando-me na tarefa de compreender o histórico da Comunidade Católica Shalom e, a partir dela, tentar algumas pistas do histórico da RCC em geral, no Ceará, uma vez que esta é o maior “nome” ligado à RCC no Estado do Ceará, tendo durante muito tempo servido como referência

---

<sup>63</sup> Em 1991, por exemplo, 84,9% dos brasileiros diziam-se católicos; em 2000, o percentual baixou para 73,4% e em 2010 para 64,5%.

<sup>64</sup> O trabalho missionário de Padre Caetano, já falecido, é de suma importância para a RCC do Ceará, pois sua figura serviu como primeiro “ponto de apoio” institucional do movimento em Fortaleza. Durante a entrevista realizada para esta pesquisa, Emmir Nogueira lembrou que, durante muito tempo, as ações evangelizadoras da RCC direcionavam-se “para aquele lado da cidade, onde aprendemos a cuidar dos pobres”. Também Moysés de Azevedo lembra que, “depois do batismo no Espírito, todos os dias eu saía da faculdade, no Pici, e me jogava na evangelização no Cristo Redentor”. Tais ações eram feitas ainda no final dos anos 70 e início dos anos 80. Na sessão da Assembleia Legislativa que homenageou os 40 anos da RCC no Ceará, em 2015, Padre Caetano foi um dos homenageados, mas *in memoriam*.

de formação espiritual para o movimento, seja a partir de publicações (jornais e livros), seja com a realização de grandes eventos (como, por exemplo, o “Renascer” – retiro de carnaval – e o “Fórum Carismático”, que em 2014 passaria a se chamar de “Fórum Shalom”), fazendo com que ela se configurasse como de suma importância para os carismáticos de Fortaleza (cf. NICOLAU, 2006)

Mas, convém aqui destacar o seguinte: a RCC apresenta-se como a faceta católica de um movimento mais amplo: o “pentecostalismo”, conforme apontei anteriormente. Isso fez com que durante muito tempo, no interior da Igreja, uma considerável parcela do clero e dos fiéis fizessem do movimento uma representação do que seria uma “face protestante”, uma “outra igreja” dentro da Igreja, mesmo uma “seita”<sup>65</sup> dentro do catolicismo que não guardava relações como o modo de ser católico configurado no Brasil; isto porque, desde seus primórdios, a RCC pretendeu renovar a própria estrutura da Igreja, transformando-a, apresentando-se, ela mesma, como uma “nova forma de ser igreja”<sup>66</sup>. Isso talvez se explique, dentre outras coisas, além das expressões “carismáticas” (falar em línguas, oração de cura e libertação, cânticos de louvor etc), pelo fato de que, desde o início, a RCC despertou em seus membros o interesse pela fundação/organização de “comunidades”, espaços de “separação” daqueles que seriam seus adeptos em relação ao conjunto dos fiéis católicos, para dedicarem-se à vida “renovada”.

Por isso mesmo é que, apesar de estar organizada como um “movimento” dentro da Igreja - o que a colocaria na mesma dinâmica de outros “movimentos”, com uma identidade própria e um público-alvo a quem se destinaria - a RCC, desde seus primórdios, pretendeu-se como uma ação transformadora, “renovadora” para ser mais exato, da própria Igreja Católica: ser uma nova Igreja, renovada, com o uso dos carismas, pondo a responsabilidade

---

<sup>65</sup> Em seus estudos acerca da RCC, Miranda perguntava-se, a partir das reações intrainstitucionais: “Movimento? Seita? Grupo no interior da Igreja ou nova Igreja? Reação ou instrumento de ação do Vaticano contra o ‘cristianismo de libertação’ latino-americano e o pentecostalismo protestante? [...] São tantas as formas de percebê-la, por parte mesmo daquela que integram o grupo, quantas são as maneiras de denomina-la e de situá-la no espectro religioso – e também político – contemporâneo”. (1999, p.37). Passados quase vinte anos dos questionamentos da pesquisadora, posso responder que a RCC, hoje, configura-se como uma “realidade” evangelizadora da qual a Igreja não pode abrir mão. Para isso, utilizo o caso da CCSh, conforme veremos mais adiante.

<sup>66</sup> Mariz (2003).



da “economia da graça” não apenas no clero, mas, também, no laicato. Seria, pois, um “novo jeito de ser Igreja” a ser esboçado.

Portanto, na esteira dos pentecostais protestantes, os carismáticos buscam:

- 1) um Cristo real ou um Deus vivo, que realize milagres no dia-a-dia e traga soluções imediatas para seus problemas concretos;
- 2) expressar suas emoções, cantar, dançar;
- 3) liberdade de expressão, autonomia do grupo e poder para os leigos. Leigos querem pregar, dizer o que pensam, e as pessoas querem decidir se pedir permissão ao clero. (MARIZ, 2001, p. 25).

A comunidade pentecostal original é marcada pela cultura oral. No seu seio, o anúncio de Deus não se faz por teoria, mas por cantos; não por teses, mas por danças; não por definições, mas por descrições. A coesão dos fiéis não se expressa por uma apresentação sistemática da fé ou da confissão religiosa, mas pela comunidade *vivida*, pelos cantos e pelas orações, pela participação ativa na liturgia e na diaconia (MIRANDA, 1999, p. 44, grifo da autora)

O “grupo de oração” é o espaço por excelência da ação da RCC<sup>67</sup>. Geralmente realizado em duas horas, constitui-se como um momento de cânticos de louvor (animados por uma equipe de música, chamada de “ministério”<sup>68</sup>), momentos de oração mais intimistas, com forte teor emocional, oração de cura, manifestação dos dons carismáticos (oração em línguas, profecia, revelação, repouso no Espírito *etc*), seguido de momento de pregação de algumas mensagens a partir de um texto bíblico e uma finalização, comprometendo o fiel à evangelizar e levar mais alguém na reunião seguinte. Assim, é mesmo possível dizer que é graças às reuniões do grupo de oração que, no interior da RCC, a dimensão “carismática” do movimento (sua identidade mesma) sobrevive, rotinizando-se sem “rotinizar-se”.

---

<sup>67</sup> No site da RCC pode-se ler o seguinte: “O Grupo de Oração é a célula fundamental da Renovação Carismática Católica, é a expressão máxima e principal da RCC [...] O grupo de oração da RCC não deve esquecer, obviamente, de sua dimensão carismática”. Disponível em: [http://www.rccbrasil.com.br/atual/cobertura/noticias.php?cod\\_cobertura=2548&aba=atual](http://www.rccbrasil.com.br/atual/cobertura/noticias.php?cod_cobertura=2548&aba=atual).

<sup>68</sup> O uso, pela RCC, de alguns termos já utilizados pela Igreja, como o termo “ministério”, é causa de grandes embaraços nas relações entre o clero e o movimento, tendo sido mesmo recomendado que não se utilizasse “termos já consagrados na linguagem comum da Igreja e que na RCC assumem significado diferente, tais como pastor, pastoreio, ministério” (CNBB, 1994, p. 19). Mais à frente apresentarei uma sucinta análise do documento. Bourdieu (2004, p.120) nos adverte acerca da “luta pelo monopólio do exercício da competência legítima” que ocorre no campo religioso para, além de “definir o religioso” propriamente dito, também age sobre as “diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso”, o que confere pistas para a compreensão dos atritos entre RCC e Clero católico, conforme vemos aqui e veremos mais adiante.

O coordenador do grupo, por muito tempo tendo sido chamado pelo termo “pastor” (levando a uma série de desconfortos com a Igreja, uma vez que “pastores” são os sacerdotes, e somente eles; o que engendrava uma certa “disputa” entre quem deveria ser escutado pelo fiel: o padre ou seu “pastor?”), é quem conduz todos os momentos, constituindo-se como alguém de considerável notoriedade (que eles chamam de “unção” ou mesmo “poder”: “*fulano ora com poder*”, “*fulano é muito ungido*” são expressões corriqueiras entre os membros dos grupos de oração em relação aos “pastores”), uma vez que, além de coordenar o grupo, ainda exercer um papel “formativo” na vida de cada membro. Sobre si recai a “graça” e a “autoridade”<sup>69</sup> de conduzir a vida espiritual de “suas ovelhas”, exercendo mesmo um “poder pastoral” sobre elas<sup>70</sup>.

Os grupos de oração são a base da vida carismática. São encontros semanais que procuram a renovação espiritual dos participantes. Não têm a função de substituir a vida sacramental, mas sim, complementá-la ao trazer os participantes para a vida no Espírito [...] É no grupo de oração que o ponto alto da vida carismática é experimentado [...] Ali as pessoas podem cantar, pular, extravasar as tensões, trocar calor, sentir-se importante (PRANDI&SOUZA, 1996, p.66).

Os grupos de oração na RCC são espaço religioso que permitem ao fiel procurar uma “satisfação pessoal”, desligando-se do mundo material. Seus participantes procuram e encontram uma resposta religiosa a suas aflições cotidianas, reelaborando sua maneira de ver e agir na sociedade (SOFIATI, 2009, p. 221)

Movimento igualmente de leigos, apoiados em paróquias e outras organizações católicas, os carismáticos se reúnem em grupos de oração que fazem a louvação com cânticos e preces, depoimentos e sessões de cura milagrosa. Com o tempo, conquistaram paróquias e impuseram seu estilo emocional e festivo de celebrar a missa, para desgosto de católicos não carismáticos. Isso obrigou muitas paróquias a celebrar em separado missas para uns e para outros. (PRANDI&SANTOS, 2015, p.367)

Os grupos de oração da RCC apresentam-se como espaços propícios à experiência religiosa, causando verdadeiras rupturas na história de muitas pessoas com relação à sua vida secularizada (SOUSA: 2005, p. 51).

---

<sup>69</sup> Como lembrado por Sousa (2005, p. 125), “a força das lideranças carismáticas reside, antes de tudo, nos poderes que lhes são atribuídos”

<sup>70</sup> Não tenho aqui elementos da teoria foucaultiana acerca do “poder pastoral”, nem o escolhi, dentre tantas possibilidades, para conduzir o “fio teórico” de minha pesquisa, o que talvez fosse de grande valia se me detivesse na questão do “poder formativo” que as autoridades da RCC, e também da Comunidade Católica Shalom, exercem sobre seus membros. Mas, segundo o autor, o poder pastoral diz respeito a um poder a partir do qual o “pastor” tem a função de “alimentar” aqueles de quem cuida, tendo sua origem no mundo hebraico mas que o cristianismo transformou-o num poder de “alimentar almas”, “pastorear almas”, monopolizando, nos sacerdotes, a capacidade única de guiar os fiéis à salvação da alma, apontando o “único caminho para a salvação” (FOUCAULT, 2013).

Para tornar-se membro de um grupo de oração, e da RCC, é preciso que o fiel participe de um “Seminário de Vida no Espírito Santo”, que “marca o início dessa nova vivência comunitária” (MIRANDA, 199, p. 47). Trata-se de um evento, geralmente realizado em dois dias, onde se ouvem pregações sobre temas relacionados ao “kerigma” (anúncio da salvação), e que são assim organizadas: amor de deus, pecado e salvação, falsas doutrinas<sup>71</sup>, promessa do Pai, Pentecostes e, após isso, o momento culminante: a imposição de mãos<sup>72</sup> dos membros já ativos sobre aqueles que ainda não fazem parte da RCC para que estes “recebam o dom de línguas”, que se chama o “momento da efusão do Espírito Santo”.

Na Renovação Carismática, a imposição das mãos é usada para comunicação do batismo no Espírito, em orações por cura ou libertação, em atendimentos individuais, no próprio grupo de oração e em diversas outras circunstâncias. O simbolismo varia entre a manifestação de poder da parte de quem impõe as mãos até o simples gesto de fraternidade e acolhimento (SOUSA, 2005, p.118).

Destacada como parte fundamental dos momentos de experiência religiosa carismática, a chamada “oração em línguas”, “glossolalia ou “língua dos anjos”, revela o modo instigante pelo qual o pentecostalismo católico – assim como o evangélico – procura superar a dicotomia teológica cristã de corpo versus espírito. Analiticamente aproximada das práticas de êxtase religioso e por vezes até mesmo de transe ou possessão por espíritos, a glossolalia é para seus praticantes um tipo de oração que faz comunicar, de modo imediato, o ser humano com a pessoa divina do Espírito Santo [...] O incentivo dos grupos carismáticos à construção de uma intimidade com Deus por seus adeptos encontra na oração em línguas um eficaz instrumento para tal tarefa: nela, a dimensão coletiva da reunião de oração confunde-se com um envolvimento subjetivo, íntimo, por parte dos orantes (PEREIRA, 2009, p. 66).

Os grupos de oração constituem o momento de renovação espiritual dos fiéis<sup>73</sup>, sem substituir, contudo, a vivência sacramental (ou seja, sem substituir a obrigatoriedade da missa e demais sacramentos), mas “renovando-a”, dando-lhe um “novo vigor”, gestando uma nova *práxis* católica. Importa

---

<sup>71</sup> Parte da pregação da RCC objetiva indicar o que seriam as “falsas doutrinas” espalhadas pela sociedade, sendo as mais combatidas: Igreja Universal do Reino de Deus, Candomblé, Umbanda, Igreja Messiânica, Espiritismo Kardecista, Igrejas Neopentecostais, Seicho-No-Iê, Maçonaria e algumas outras, sempre apresentadas como “inimigas” da fé cristã, o que conferiu ao movimento um “poder de guerra” com o qual a Igreja pôde contar na disputa do amplo mercado religioso contemporâneo, reiterando o discurso de que “fora da Igreja não há salvação”.

<sup>72</sup> Outro ritual performático da RCC que guarda estranheza para com a hierarquia, uma vez que essa compreende-o somente dentro das celebrações litúrgicas-sacramentais, tais como o ato de o padre impor as mãos para batizar ou perdoar os pecados.

<sup>73</sup> Como veremos mais adiante, no interior da Comunidade Shalom as “células” correspondem aos grupos de oração como esse encontro semanal de “renovação” e “formação”.

salientar isso – o objetivo de uma nova práxis no interior do catolicismo – uma vez que a RCC se constitui como “um processo de diferenciação interna do catolicismo”, tanto no sentido de diferenciar-se do “outro católico”, como ao “outro cristão”, como ao “não cristão”, engendrando, assim, novos “sujeitos religiosos” em várias dimensões (MIRANDA, 2012).

Assim como no movimento pentecostal<sup>74</sup>, a RCC defende que a renovação espiritual só é possível com a importância conferida pelo fiel à vivência dos dons carismáticos<sup>75</sup>, entendidos como dons do Espírito Santo. Tais dons são os “carismas”, dádivas de Deus que devem ser usadas por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-las, quando da “efusão do Espírito Santo”, marca maior da RCC:

O batismo no Espírito Santo consiste na oração que uma comunidade cristã eleva a Jesus glorificado para que derrame seu Espírito de maneira nova e em maior abundância sobre a pessoa que ardentemente o pede e por quem se ora. Esta oração se faz, ordinariamente, mediante a imposição das mãos. Nesta forma, o que batiza no espírito Santo não é este ou aquele irmão, e sim o próprio Jesus glorificado (ALDAY *apud* PRANDI&SOUZA, 1996, p. 67).

Para o movimento, sem o Espírito e os carismas não há Igreja Católica. Assim, não existe cristão que não tenha algum carisma, sendo que para o movimento cada cristão é um carismático. O movimento estabelece um processo para explicar a entrada do indivíduo na vida cristã que passa pelo batismo, confirmação e eucaristia tidos como meios de iniciação. O carismático se considera um representante de uma nova realidade, o Espírito Santo, e tem sua marca na experiência com este Espírito (SOFIATI, 2009, p.226).

O exercício dos dons carismáticos é fundamental no contexto de afirmação da RCC. Só por meio deles e da sua prática constante é que o fiel pode considerar-se efetivo membro de uma comunidade carismática. Não há, com efeito, verdadeiro carismático sem o exercício dos carismas espirituais – o que seria um contrassenso. Eles são o sinal visível da presença e ação do sopro divino no cristão. O dom de línguas, assim, é o elemento primordial. Como costumam dizer aqueles que participam dos grupos de oração, é a porta para os outros carismas (OLIVEIRA JR, 2000, p. 34).

No caso do Movimento Carismático, Deus age através dos dons do Espírito Santo, que são concedidos aos fiéis, nem sempre numa relação direta com os seus merecimentos enquanto indivíduos. Entre

---

<sup>74</sup> “[...] o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica podem ser considerados uma expressão ‘mística’ do cristianismo, e, como tal, têm sofrido as críticas historicamente feitas a essa vertente no universo cristão. Por entender que os indivíduos podem ter contato com o sagrado sem a mediação institucional, essa espiritualidade ameaçaria não só a autoridade religiosa institucionalizada, mas também o saber teológico racional. Ao definir a espiritualidade pentecostal como uma religião do “eu” e “encantada”, voltada para soluções milagrosas de problemas pessoais e emocionais, os estudiosos desses movimentos fornecem a seus críticos do campo religioso argumentos pertencentes à gramática das ciências sociais” (MARIZ, 2016, p. 11). Voltarei a essas tensões com a autoridade institucional no próximo tópico.

<sup>75</sup> São dons dos quais o apóstolo Paulo fala em I Coríntios 12: sabedoria, ciência, fé, cura, milagres, profecia, discernimento, línguas e interpretação das línguas. Esse é outro ponto de divergência com a CNBB, conforme veremos mais adiante.

esses dons, os mais presentes e mencionados por todos são os dons de línguas, o dom de interpretação, o dom de profecia e o dom de cura. [...] Ao receber esses dons as pessoas agem não por si mesmas, por uma virtude intrínseca ou sabedoria própria, mas porque estão cheias do Espírito, que ora, fala e age por elas (MAUÉS, 2002, p.70).

Essa dimensão “carismática”, por assim dizer, da RCC, que lhe confere a identidade que lhe é própria dentro do catolicismo, necessita do exercício cotidiano dos dons, seja nas reuniões de grupos de oração, nos eventos de massa, na oração individual dos fiéis ou mesmo nas missas que são celebradas por sacerdotes ligados ao movimento ou celebradas nos espaços pertencentes à RCC. Como, aqui, pensar no exercício de algo “carismático”, no sentido de “excepcional”, exercício esse que precisa rotinizar-se? Para fazer-me entender: a RCC engendra a necessidade de exercício cotidiano de algo que, ao menos sociologicamente, é entendido como “excepcional” (como se depreende da leitura de Max Weber, que mais à frente discutirei). É preciso tornar rotineiro, cotidiano aquilo que, em tese, é excepcional<sup>76</sup>.

Nos momentos finais de pesquisa de campo para esta Tese<sup>77</sup>, mais precisamente no “*Encontro Geral da Obra Shalom*”, realizado no Ginásio Paulo Sarasate, em Fortaleza, no dia 09 de julho de 2017 (dia em que se celebrava os 35 anos de fundação da referida Comunidade), a pregação de Emmir Nogueira, que versou sobre a temática “*A Vida no Espírito*”, e esta encaminhou a conclusão de sua pregação numa conclamação dos fiéis a “não deixarem a graça morrer”, não “esfriarem o dom recebido”, nos seguintes termos:

*Meu irmão, olha para mim! Você e eu, nós temos uma responsabilidade histórica. Os carismas nos foram dados em todo um caminho, desde 1882 até se Deus quiser o fim do mundo, os carismas nos foram dados de forma abundante. Eles nunca estiveram ausentes da igreja, e o Padre Caetano costumava dizer que o batismo no Espírito Santo era capaz de transformar homens comuns em místicos e santos. Nós somos responsáveis por esta história. E os carismas nos foram dados no momento onde a humanidade, e, especialmente os jovens, começaram a ser atacados. No momento onde a humanidade, os jovens e as famílias começaram a ser vilipendiados, trucidados, atacados pelo inimigo de Deus. E se Deus nos deu esses carismas, se Deus nos deu os carismas do Espírito Santo, é porque o mundo precisa*

---

<sup>76</sup> Em seu estudo acerca dos “rumores” do sobrenatural numa sociedade que se pretendia, e que havia sido explicada sociologicamente como “liberta” do sobrenatural, Peter Berger faz a seguinte observação: “Há evidência generalizada de que a secularização não é tão abarcadora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da respectabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura. Continua a haver manifestações bastante maciças daquele sentido do misterioso que o racionalismo modernos chama de “superstição” [...] Estes rumores subterrâneos de sobrenaturalismo podem, ao que parece coexistir com toda a sorte de racionalismo dos moradores lá de cima” (1973, p.41)

<sup>77</sup> Para ser mais preciso, no último evento por mim observado para esta pesquisa.

deles. É porque o mundo necessita de uma nova evangelização, uma evangelização com poder, e não com teorias ou palavras. Uma evangelização com vida, com vida doada, comprometida. Se o Espírito Santo nos deu esses carismas, nós não temos de sentir medo, nem que tirem um pedaço de nós. Nós não temos o direito. Ouviram pastores, formadores, acompanhadores, pregadores, coordenadores de setores, você que é membro de grupo de oração? *Nós não temos o direito diante de Deus de calar os carismas do Espírito Santo* porque nós temos medo, porque nós temos vergonha. Nós não temos o direito de abafar, acabar com aquilo que Deus nos deu. É de Deus, não é nosso. Os carismas pertencem a Deus, não pertencem a nós. Nós não podemos fazer com o carisma do Espírito Santo aquilo que nós queremos.

Eu já gravei não sei quantos vídeos sobre cada dom do Espírito Santo, mas isso não é suficiente para que você use os dons. Talvez seja necessário você folhear os Atos dos Apóstolos e ver qual é o modelo da evangelização da igreja primitiva. Talvez você tenha que folhear os evangelhos e ver como Jesus evangelizava. Talvez você tenha que ter alguém que te ajude a usar os carismas. Vocês só não tem o direito de permitir que os carismas não sejam mais usados na evangelização. Esse direito você não tem, e não sou eu que te dou ou que te tiro. *Esse direito, esse dever de usar os carismas, essa responsabilidade histórica de usar os carismas, isso é dado por Deus a você* (NOGUEIRA, Emmir. Pregação no Encontro Geral da Obra Shalom. Transcrição a partir de áudio gravado pelo pesquisador).

O primeiro elemento a ser destacado, a partir da pregação de Emmir, é que há uma “responsabilidade histórica” sobre aquilo que os fiéis vivenciam na RCC, e tal responsabilidade configura-se como uma resposta ao próprio Espírito que, com os dons carismáticos, “transforma homens comuns e místicos”, possibilitando uma nova forma de oração, de vida espiritual; tal responsabilidade recai sobre os carismáticos porque a “graça” da RCC foi derramada sobre a Igreja no exato momento em que “os jovens”, a “humanidade” e as “famílias” estavam sendo mais atacadas<sup>78</sup>. Assim, pois, um segundo elemento

---

<sup>78</sup> Aqui, destaco duas coisas. A primeira delas: apesar do fato de que os dons e a mística que envolve a RCC ter sido vivenciada antes no protestantismo, é comum que seus membros representem o “movimento” como uma “resposta de Deus ao tempo presente”, desconsiderando que tal “resposta” já vindo sendo dada aos homens bem antes de 1967, em outros espaços religiosos o que fortalece o caráter sectário do movimento, que de início caminhava rumo a um possível ecumenismo, mas que agora cada vez mais busca diferenciar-se e legitimar-se como “a” resposta (elemento semelhante encontra-se nas representações que os membros da Comunidade Shalom fazem da mesma, referindo-se a ela como “a resposta de Deus para o mundo de hoje”, como veremos no capítulo seguinte). Como lembra Carranza (2011, p. 280), os líderes da RCC “acreditam ser a resposta necessária perante a descatolicização que assola a Igreja”. A segunda delas é a insistência em um quadro de valores em que a humanidade apresenta-se como “ameaçada” e “destruída”, mas que na verdade corresponde à realidade de uma sociedade cada vez mais pluralizada, tanto em aspectos valorativos quanto religioso, o que se constitui como uma ameaça à empreitada missionário desses sujeitos, exigindo deles a constituição imagética de um mundo cada vez mais “destruído”, o que permite a constituição, cada vez mais presente, de mensagens que leem as mudanças sociais a partir de uma quadro fundamentalista (sobre tal fenômeno, ler BERGER, 2012).

compreensível a partir do texto acima é que os carismáticos têm uma missão “histórica”, sobre a “história” dos homens, devendo agir, pelos carismas, na transformação da História. Em contraponto ao que pregavam as CEB’s, aqui a transformação *deste mundo* se dá com olhos no *outro mundo*, pois uma transformação verdadeira só poderá ocorrer com a devida vivência, por parte dos fiéis, daquilo que lhes foi dado; uma transformação *aqui* para o mundo de *lá*. Por fim, usar os carismas é a ordem de Emmir Nogueira; usar no sentido de tornar comum, cotidiano, mas sem cotidianizar<sup>79</sup>. O que significaria isso?

Segundo ela, citando como exemplo o carisma do dom de línguas, é “rezar não de qualquer jeito, mas com fervor”, usar os carismas de forma “carismática”, vivenciando as “promessas” que estão na Bíblia. Para ilustrar, cita a si mesma:

“Falarão em novas línguas”. Não tenho tempo, já falamos tanto sobre isso a formação, em Pentecostes. O nosso dom de línguas está desaparecendo, está fraco. É tudo igual, não existe mais cântico em línguas. Aquele fervor, aquele fogo de quando Deus dá as línguas não existe mais. É aquele unísono. E se você tirar o microfone ninguém reza mais. Quem manda no dom de línguas hoje é o microfone, e não pode ser assim, não é para ser assim. [...]

“Pegarão em serpentes”, e lembramos São Paulo. Alguém mais já pegou em serpentes? Uma vez eu tinha feito uma oração de libertação na fazenda do meu sogro. Acabei a oração, voltei, coloquei um maiô para ir tomar um banho de açude. Quando eu ia saindo pelo portão, duas cobras pularam dos dois coqueiros que tinham, um em cada lado, e se engancharam no meu pescoço. Por isso é que até hoje não gosto muito de cobra. E o que eu fiz? Um monte de gente correu, foi aquela confusão. Eu coloquei a mão e disse: “Jesus!”. Na hora em que eu disse Jesus, elas caíram e foram cada uma para o seu lado. Não tiveram nenhum poder sobre mim. Porque eu sou o máximo? Não. Porque Jesus prometeu. São Paulo estava fazendo uma fogueira no naufrágio e uma serpente se grudou na mão dele. Ele sacudiu a serpente, a serpente voltou para o fogo sem lhe fazer mal algum.

A experiência de “ser batizado no Espírito” constitui-se, de fato, como algo extraordinário para o fiel carismático, que precisa ser realimentado cotidianamente, tornando tal experiência algo ao mesmo tempo “rotinizado” e “extraordinário”. Na verdade, é como se a rotina do “carismático” tivesse de ser, toda ela, “carismática”, “mágica”, “extracotidiana”. O “batismo no “Espírito” atua (ou deve atuar), como um marco divisor na e da biografia do indivíduo.

---

<sup>79</sup> Max Weber cunhou a expressão “rotinização do carisma” para referir-se ao movimento temporal através do qual o “carisma”, compreendido como a força que rompe as estruturas cotidianas, não tem condições de durar enquanto “carisma” e constitui-se como um forma que assume padrões institucionais. Nesse sentido, como falar de uma cotidianização do usos dos carismas pelos carismáticos?

Todos os entrevistados da Comunidade Católica Shalom assim apresentaram sua experiência: antes e depois do “batismo”. Emmir Nogueira, por exemplo, assim se referem à sua própria experiência, quando da realização da entrevista para esta pesquisa: *“Quando eu fiz a experiência do batismo no Espírito santo, foi uma experiência avassaladora. Aí minha vida já não tinha mais nada meu, só se eu fosse muito doida e desonesta, com Deus, para dizer que eu era a mesma pessoa. Acabou-se, ali eu morri”*.

Messias Melo, consagrado na Comunidade Católica Shalom há 33 anos, assim elabora a narrativa de sua “conversão” a partir do “batismo no Espírito”:

Sempre tive o desejo de ter uma vida diferente. Minha família é muito católica. Eu morava no Ceará, então eu saía pelas praias, pelas dunas, e ficava me questionando: meu Deus, que imensidão, que oceano tão grande, por que você criou tudo isso? Então eu acho que, já ali, seria o começo de uma vida de oração. Um questionamento meu, das belezas de Deus. Aquilo me deixava em paz. E mais tarde eu fui descobrir melhor esse caminho, esse caminho de diálogo, esse estar com Deus. Mas tudo começou concretamente mesmo quando eu fiz o Seminário de Vida no Espírito Santo, e eu tive ali uma verdadeira experiência. Foi em 1979. O sacerdote rezou por todos que estavam lá, menos por mim, até que em certo momento me olhou profundamente nos olhos e perguntou se eu queria receber uma oração, eu fiquei em silêncio e ele orou por mim. A partir daquele dia, eu fiquei dois dias inteiros chorando. Chorava mesmo. No terceiro dia, senti um desejo profundo de orar. Eu levantava cedo, às 5h da manhã, caminhava até a praia, e ali, vendo o sol nascer, eu começava a conversar com Deus. Eu não sabia o que fazer, mas as palavras saíam de dentro de mim. Então acredito que naquele dia eu recebi um dom. Foi reavivado dentro de mim uma vida profunda de oração. Eu comparo muito a vida de oração com o sol. Tem de nascer todos os dias, para iluminar a escuridão. Eu vejo a oração como essa grande luz, que vem sobre mim, que me ilumina nos momentos mais difíceis e me dá essa graça de caminhar sempre fiel na vontade de Deus. Desde aquela data, em 1979, eu nunca mais deixei de rezar um só dia. Todos os dias, às 5h da manhã, eu estou ali com Deus para o nosso encontro. (MELO, Messias. A história de um chamado. Disponível em: <http://www.comshalom.org/entrevista-com-o-missionario-messias-melo/>. Acesso em 28/06/2017.)

Outros membros da Comunidade Shalom também rememoram tal acontecimento como o grande “divisor de águas” em suas biografias. Vejamos o relato de Larissa Mota, da missão do Paraguai:

Quando eu tive a experiência do meu batismo no Espírito Santo, o que eu vivi foi tão forte que me sentia uma louca... Com um sorriso tão grande que até doía, embriagada de amor, e parecia que meu coração ia explodir de tanta gratidão a Deus. [...] Amo a Deus de maneira inexplicável e por isso me sinto tão feliz e realizada quando vejo alguém tendo a mesma experiência (DIAS, 2015, p.92).



No mesmo livro, Joicy Nazareth, missionária da Comunidade de Vida, que mora na missão de Budapeste, relata o seguinte acerca da caminhada de um jovem italiano:

É impressionante acompanhar a caminhada do Giuseppe. Ele participou aqui do Seminário de Vida no Espírito Santo e ficou no Grupo de Oração na Fase Querigma. Vem à nossa casa toda segunda, quarta e quinta, está em todos os encontros e passeios que realizamos. Diz que encontrou amigos verdadeiros aqui e não quer mais voltar para a Itália. Está começando a ler a Bíblia, tendo contato íntimo com ela pela primeira vez. Está sendo acompanhado pelo Anderson, missionário da Comunidade que fala um pouco de italiano. Ele não perde um acampamento. Outro dia me disse: 'não sei porque, mas estou muito feliz, está tudo tão bem na minha vida. Eu tenho tudo aqui'. (*IDEM, ibidem*, p.98).

O trecho acima nos dá mostras de como as práticas da RCC, em especial a compreensão em torno do “batismo no Espírito Santo”, ressignificam não somente a biografia dos indivíduos mas, exatamente por isso, os põe em novas formas de sociabilidade que, supostamente preenchendo um “vazio” criado na própria mensagem enunciada pelas pregações, exige formas de sectarismo que levam seus membros a evitar o contato com os “outros”, encontrando dentro da própria “comunidade de fé” as respostas e os elementos únicos de que julgam ter necessidade. Isso acontece porque, ao construir um tecido comunitário ancorado na experiência religiosa que congrega os “convertidos”, a dinâmica da RCC opera um reconhecimento individual e singular de sujeitos que, fora da dinâmica coletiva do movimento, estariam atomizadas e anônimas em meio à grande massa criada pela Modernidade, conforma lembra Miranda (1999, p.53).

A produção sociológica de Peter Berger nos fornece um importante conceito para a compreensão dessas “reinterpretações” com as quais alguns sujeitos operam uma releitura de suas existências biográficas. Sabemos que uma biografia consiste numa sequência de acontecimentos, numa dada periodização, e tais acontecimentos são mencionados, ou esquecidos, pelos sujeitos a partir do quadro de referência pessoal com o qual operam no instante em que “registram” tais acontecimentos. O curso desses acontecimentos está continuamente sujeito a interpretações alternativas que vão significando-os a partir das estruturas de plausibilidades a que os sujeitos deram seu assentimento:

À medida que nos lembramos do nosso passado, o reconstruímos de acordo com nossas ideias atuais sobre o que é e o que não é importante. É o que os psicólogos chamam de “percepção seletiva”,

embora geralmente apliquem o conceito ao presente. Isto significa que, em qualquer situação dada, diante de um número quase infinito de coisas que poderiam ser notadas, só notamos aquilo que tem relevância para nossos objetivos imediatos. O resto, ignoramos (BERGER, 1976, p. 68).

Assim, como pudemos ver nos relatos acima transcritos, indivíduos comunitariamente associados a instituições religiosas (como os membros da RCC, em geral, e da Comunidade Católica Shalom, em particular), no intuito de operarem maior credibilidade em torno das experiências por eles vivenciadas nesses estruturas, são o tempo todo convidados (interpelados, seria o melhor termo) a darem mostras de uma certa “ruptura” com o seu passado operada por algum feito a partir dessa instituição, e tal ação inscreve-se como uma “reformulação do passado”, que passa a ser contado numa certa “linha” de acontecimentos que preparavam-nos para a experiência religiosa, que os conduziam para o momento de “experiência” que modificou suas vidas, funcionando como um verdadeiro “rito de passagem” na interpretação de sua história.

Há alguns casos em que a reinterpretação do passado faz parte de uma atividade deliberada, plenamente consciente e intelectualmente integrada. Isso acontece quando a reinterpretação da biografia constitui um dos aspectos da conversão a um novo *Weltanschauung* religioso ou ideológico, isto é, um sistema de significação universal dentro do qual possa ser situada uma biografia pessoal. Assim, o convertido a uma fé religiosa pode agora entender sua vida pregressa como um movimento providencial em direção ao momento em que a névoa se dissipou diante de seus olhos [...] A conversão traz uma nova periodização à biografia – aC e dC, pré-cristão e cristão, pré-católico e católico. Inevitavelmente, o período anterior ao fato agora designado como decisivo é interpretado como uma preparação [...] Em outras palavras, a conversão é um ato no qual o *passado* é dramaticamente transformado (BERGER, *op.cit.*, p. 73, grifos do autor).

Estaríamos, assim, diante do processo de “alternação biográfica”, ou seja, um processo através do qual os indivíduos, dentro de uma experiência de “conversão” a uma visão de mundo universalizante (como é o caso da RCC), que porta uma mensagem soteriológica, releem suas biografias a partir da mensagem transmitida pela instituição a qual deram seu assentimento; mais do que isso, a partir da interpelação mesma dessa instituição, cuja mensagem de “conversão”, bem como sua “efetividade”, depende, em grande medida, dessa reinterpretação, dessa percepção de “alternação” na vida dos indivíduos. A exibição da mudança de vida, que serve como “testemunho” e “prova” da eficácia

da mensagem transmitida, torna-se uma condição para o pertencimento a tais sistemas de cosmovisão.

Isto sugere uma dinâmica em que a “conversão” diz respeito a uma adesão à uma verdade objetivamente revelada (por meio das enunciações, pregações etc) e calcada numa verdade teológica que se concretiza numa instituição religiosa específica, que através da adesão do fiel vai auferindo-lhe uma espécie de “encontro com a verdade do eu”, numa “descoberta de si” (que seria mais preciso dizer numa “narrativa de si” construída a partir de outros sujeitos). Assim, conversão e experiência religiosa vão caminhando lado a lado, produzindo sujeitos “novos”, produzidos por sociabilidades novas, as “comunidades”. No caso da RCC, resgatando-se neles a identidade católica perdida no tempo, reinserindo-os nas práticas litúrgicas e sacramentais que haviam abandonado.

Assim sendo, é possível observar como

[...] um rol de ofertas recentemente surgidas dentro da instituição religiosa Igreja Católica, na sua faceta carismática proporcionam via o “imperativo da realização de si” um oferecimento de “segurança ontológica” para a falta de sentido que atravessa a existência do indivíduo moderno. A forma como se expressam é por meio de redes móveis de cuidado e proteção que, no entanto, paradoxalmente, buscam se encaixar na hierarquia tradicional e milenar do catolicismo e reforçá-la.

Pode-se observar nesse fenômeno uma nova forma de pertença à tradição católica, pela escolha pessoal, ou seja, um acesso ao dogma a partir de uma opção pessoal. Nesse processo complexo produz-se uma reestruturação da personalidade num plano individual, no entanto, dentro da simbólica totalizante da tradição católica (CAMURÇA, 2010, p. 349).

Pensando acerca das identidades contemporâneas dos sujeitos religiosos, compreendendo-as a partir da lógica do “movimento” (no sentido de práticas religiosas cada vez menos estáveis e cada vez mais fluídas), Herviéu-Lèger (2015) pontua as figuras do “praticante regular” (aquele que conforma seu ritmo de vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja), mas que ainda está ligado a “um mundo estável, em que a vida religiosa organizada em torno do toque do sino regulava os espaços e o tempo” (p.81). Tal figura pertence, sobremaneira, a um catolicismo que centralizou durante muito tempo a organização da vida social, e que tencionava, assim, sua pertença religiosa tanto em relação aos “não-praticantes” como aos “sem religião”.

Observo, então, a partir do que diz a socióloga francesa, e com base nos depoimentos citados e em algumas das entrevistas realizadas, que a RCC busca operar, na vida dos sujeitos, um duplo movimento: torná-los “praticantes regulares”, fazendo-os voltar às práticas litúrgico-sacramentais das quais poderiam estar afastados; mas, isso somente é possível com emergência do segundo movimento: o que gera a figura do “convertido”, convencendo-os de que não basta apenas “participar”, não basta apenas “ser católico”; há que se “experimentar” (reiteradas falas trazem essa dimensão do “após ter experimentado a graça”, “hoje eu experimento um ardor diferente”, “agora eu vivencio a missa” etc) uma “nova forma” de o ser, e tal forma só é possível, dizem eles, por meio da conversão.

Ao apregoar “um novo modo de ser católico”, compreendo que a RCC veio reforçar a velha máxima católica de que “fora da Igreja não há salvação”, uma vez que alinhou desde sempre sua pregação de necessária “via renovada” com a insistente necessidade de “vida sacramental”, em especial no apreço conferido à Eucaristia, visível nos momentos de adoração ao santíssimo sacramento, em que muitos têm a experimentação de curas. Isso faz-me lembrar a observação de Max Weber (2004) acerca da ligação entre salvação e graça institucional dentro da Igreja Católica, uma vez ser essa a portadora dos elementos necessários à salvação. Se assim o é, a obediência atua como um fator indispensável no caminho da salvação, uma vez ser a Igreja a portadora da autoridade legítima que confere a salvação.

O mecanismo da conversão é algo intrínseco à espiritualidade gerada no seio do pentecostalismo (e, por isso mesmo, no movimento carismático católico), ou seja, uma espiritualidade cada vez mais individualizada, uma vez que ela diz respeito à escolha, à decisão pessoal do indivíduo em aderir à mensagem transmitida. Isso porque

As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições que fazem emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto privado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente. É por isso que a figura do peregrino se reveste de um caráter exemplar (HERVIEU-LEGER, 2015, p. 108).

Considerando as três modalidades que a figura do convertido assume na modernidade religiosa, o carismático parece consistir na do “reafiliado” ou “convertido de dentro”<sup>80</sup>, ou seja, “aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida a *mínima*” (*IDEM, ibidem*, p.111, grifo da autora). Tais processos de conversão, como pontua a autora, envolvem novas “narrativas de si” e construções de sociabilidades e laços comunitários que serão melhor explicitados no próximo capítulo. Aqui, basta reter a compreensão de que a figura do “convertido” é a que melhor representa o tipo de espiritualidade levada a cabo pela RCC.

O jovem anteriormente citado, e tantos outros, que afirmam ser a Comunidade o lugar onde encontram “tudo”, dão mostras de como as Comunidades da RCC vão representando refúgio, segurança e felicidade que, fora dali, não encontrariam, pois o “mundo” não seria capaz de lhes oferecer<sup>81</sup>. Essa é a ênfase das mensagens pelas quais se é capturado a partir da realização do Seminário de Vida no Espírito Santo.

Como local do “batismo” e da “renovação do batismo”, os grupos de oração constituem-se como verdadeiras “comunidades espontâneas” (MIRANDA, 1999, p.52) no interior da RCC: “*depois do batismo no Espírito meu desejo era sair e gritar ao mundo que eu encontrei o amor*”, disse um entrevistado; “*ser batizado no Espírito me deixou com uma vontade imensa de viver com os outros que experimentavam o mesmo que eu*”, relata outro entrevistado. Nesse sentido, podemos observar como os “grupos de oração” funcionam como “o” movimento de grande importância para a RCC, pois é através dele que fiéis são “evangelizados” e “perseveram” nos processos de reconfiguração de sentido, tanto de sua fé, como mesmo de sua existência biográfica, como veremos mais adiante.

A Renovação Carismática Católica constrói um tecido comunitário que dá margem a especulações. Dito de forma muito genérica: por um lado, ela oferece aos católicos uma experiência de fé, de vivência religiosa, na qual “recupera a simbologia e a alegria do cristianismo dos primeiros tempos”, proporcionando, ainda, o reconhecimento individual de pessoas que, fora do grupo, estariam absolutamente “anonzadas” na massa – e nisso “compete” com o pentecostalismo protestante -,

---

<sup>80</sup> As outras duas são: “os sem religião” e os que “mudam de religião”.

<sup>81</sup> MARIZ&MELO (2014) realizaram interessante pesquisa para demonstrar a relação entre as “insatisfações” com o mundo contemporâneo e a formação de comunidades em vários espaços religiosos, dentre eles a RCC.

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

Além dos grupos de oração, a RCC notabilizou-se pela realização de grandes eventos, a nível nacional e local. Acampamentos de oração, Cenáculos, encontros de carnaval, encontros de formação, retiros para as mais diversas categorias<sup>82</sup> têm sido realizados em lugares de grande visibilidade pública, sendo estádios<sup>83</sup> ou ginásios os preferidos. Mesmo em meio universitário existem segmentos da RCC especializados no trabalho de evangelização.

Estádios de futebol e ginásios passaram a ser palco dos Cenáculos que, da mesma maneira que os encontros multitudinários dos protestantes pentecostais, atraíam os fiéis pela sua performance de louvor (bater palmas, choros, gritos), glossolalia, promessas de cura e libertação e exorcismos. Despontam lideranças, pregadores, fundadores, Comunidades de Aliança, programas de rádio e de televisão, materiais impressos, secretarias, projetos e campanhas, conselhos nacionais e estaduais, tudo isso para dar vazão organizativa ao “espírito que sopra onde quer”. (CARRANZA, 2009, p. 37).

A “novidade” representada pela RCC no interior do catolicismo deve-se, dentre outras coisas, aos seguintes elementos: recolocou no interior da igreja o diálogo entre catolicismo erudito e popular; introduziu a emoção nas expressões rituais, recriando a referência mítica e miraculosa como solução de problemas e aflições dos fiéis<sup>84</sup>; criou novos adversários do catolicismo (com destaque para a *New Age* e os neopentecostais), acirrando a disputa religiosa e, no caso do Brasil, reivindicando o catolicismo como única religião verdadeira do país; propôs novas técnicas mercadológicas para propagação da mensagem religiosa; localizou a igreja na linha dos movimentos que pregam a volta à tradição, propondo-se ser o refúgio moral para os fiéis que procuram estruturas sólidas e firmes, diante da imensa gama de opções que o mercado proporciona (CARRANZA, 2000).

A ocorrência do milagre, até então visto como algo próprio dos poucos fiéis que conseguiam a “santidade” (principalmente após a morte, com o

---

<sup>82</sup> Empresários, músicos, artistas, crianças, jovens etc.

<sup>83</sup> Em Fortaleza, os ginásios Paulo Sarasate e Aécio de Borba têm sido os locais preferidos para esses eventos. Recentemente, a cidade oficializou o evento “Evangelizar é preciso”, do Padre Reginaldo Manzotti, ligado à RCC, como evento da cidade (este é realizado no Aterro da Praia de Iracema).

<sup>84</sup> As “missas de cura e libertação” serão uma das expressões mais visíveis da RCC. Numerosos padres irão se notabilizar através destas missas (Padre Rufus e Robert D’Grandis – EUA-, Padre Jonas Abib, Caetano e Marcelo Rossi – Brasil- são alguns dos exemplos). A CCSh tem no padre Antonio Furtado a principal expressão desse fenômeno. Suas missas, realizadas às quintas-feiras no Shalom da Paz, atraindo em torno de 5 mil pessoas, semanalmente.

processo de canonização levado a cabo pela Igreja), com a RCC passa a constituir-se como algo “rotineiro”, como algo possível a todos aqueles que receberam o “batismo no Espírito Santo”, que, dos muitos dons que conferia aos fiéis, um é, exatamente, o de curar.

Os carismáticos católicos participam, no final do século XX, da mudança de ênfase entre os cristãos no sofrimento e na automortificação como imitação de Cristo para a ênfase na possibilidade e no benefício da cura divina como praticada por Jesus nos evangelhos. Os processos de cura e crescimento espiritual estão ligados porque a doença é normalmente vista como um obstáculo ao crescimento espiritual. A cura é, portanto, considerada necessária para todas as pessoas no processo de crescimento espiritual, que, por sua vez, conduz à boa saúde. O sistema de cura é holístico no sentido em que busca integrar, em princípio, todos os aspectos da pessoa, concebida como um compósito tripartite de corpo, mente e espírito (CSORDAS, 2008, p. 33)

A promessa da cura tem papel fundamental no pentecostalismo e é importante também na Renovação Carismática. As missas de libertação, celebrações em que se enfatiza a cura, junto com as reuniões dos grupos de oração e os cenáculos são os pilares da vida religiosa carismática. [...] Na Renovação Carismática o mal é tido como desequilíbrio do próprio indivíduo por distorção, limitação ou ausência de fé. Muitas doenças físicas são concebidas como decorrência de problemas psíquicos, para os quais a fé carismática seria o antídoto (SOUZA, 2001, p. 50).

Assim sendo, podemos compreender como a RCC tornou-se hoje uma realidade da qual a Igreja Católica não pode mais prescindir<sup>85</sup>, conforme nos afirma CARRANZA (2009, p.35), em proveitoso balanço do movimento:

Hoje, a RCC está presente em 258 países e afirma ter estabelecido contato com 100 milhões de fiéis católicos; organiza-se em milhares de grupos de oração; é representada perante a Cúria Romana pela *International Catholic Renewal Services* (ICCRS); acolhe dezenas de experiências de vida comunitária denominadas de Novas Comunidades de Aliança e de Vida; estimula a adesão à sua espiritualidade de centenas de bispos, sacerdotes e seminaristas; impulsiona inúmeros projetos que se utilizam da mídia como canal privilegiado de evangelização; agrega em torno de si as mais variadas propostas de consumo religioso, comandando assim uma exemplar expressão de marketing católico; promove incontáveis iniciativas musicais que congregam a juventude carismática; e, finalmente, mesmo que com algumas ressalvas, a presença da RCC nas paróquias e dioceses se constitui numa força pastoral não desprezível.

### 2.2.1- Algumas notas sobre a relação RCC versus hierarquia católica no Brasil

---

<sup>85</sup> Sobremaneira pelo duplo aspecto de importância da RCC: ela opôs-se aos católicos da Teologia da Libertação, no momento em que as ordenações oficiais caminhavam nesse sentido, e conferiu elementos importantes à Igreja para competir com as igrejas pentecostais pela adesão de (novos) fiéis.

Impossível escrever um trabalho de pesquisa acerca da RCC, no Brasil, sem esboçar uma análise das relações entre o movimento e as estruturas hierárquicas do clero. Tais relações, sempre apresentadas como “harmoniosas” porque pudessem de “obediência” por parte dos membros do movimento não resistem a uma análise mais atenta (o que não foi feita por este pesquisador a contento). Apesar de ser lugar-comum nos textos de eminentes pesquisadores da área, que apresentam a RCC como uma “investida” da Igreja para estancar a perda de fiéis, esta colaboração entre leigos do movimento e clero não parece ter sido assim tão “colaborativa” no Brasil, ao se considerar tanto as tomadas de posição de importantes figuras do episcopado (como Dom Aloísio Lorscheider) ou alguns documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, também, o que é mais importante, o “testemunho” de algumas lideranças do movimento entrevistadas para esta Tese e que pediram para não ser, aqui, identificadas.

O primeiro documento oficial do Vaticano sobre as RCC foi publicado em 1975, a pedido do Cardeal Leon Suenens, que se intitulou “Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica”, que se pretende ser um “guia” para a atuação do movimento, que em menos de 10 anos já contava com a “preocupação” e com o “zelo” orientador da Cúria Romana. Doze anos depois, em 1986, dentro do pontificado de João Paulo II, durante o Encontro Episcopal Latino-Americano, se reconheceu a tese de que a Igreja estaria vivendo “um novo Pentecostes”.

Um ilustrativo “balanço” das relações da RCC enquanto movimento internacional com o Vaticano, ensaiando os primeiros movimentos de aproximação e de submissão que marcariam a história (ou estratégia) da RCC, pode ser lido no seguinte trecho:

É evidente que, desde seus primórdios, a Renovação Carismática tem a simpatia de Roma. Nascida sob os auspícios do Concílio Vaticano II, já em 1973, de 8 a 12 de outubro, o movimento realizou sua primeira conferência internacional de líderes, com cento e vinte dirigentes de trinta e quatro países [...] O encontro aconteceu em Grottaferrata, perto de Roma. No dia 10, treze pessoas de oito países foram designadas para conversar reservadamente com o Papa Paulo VI. Na audiência, o Pontífice disse: “Alegramo-nos com vocês, queridos amigos, pela renovação de vida espiritual que se manifesta hoje em dia na Igreja, debaixo de diferentes formas e em diversos ambientes”. A aproximação da Renovação Carismática com o Vaticano foi facilitada pela intercessão do Cardeal Leon Josef Suenens, Arcebispo de Malinês, que procurou acompanhar o movimento desde seus inícios, a pedido do próprio Paulo VI. [...] Exatamente um ano depois daquela



primeira audiência (1º de outubro de 1974), Paulo VI referiu-se explicitamente a um livro do Cardeal Suenens, que tratava da novidade pentecostal que ocorria na Igreja Católica naquele momento (SOUSA, 2005, p. 66).

O clero sempre teve um papel importante na vida carismática católica. Bispos e padres são assessores, coordenadores adjuntos e responsáveis pelo movimento perante a Igreja. Ou seja, de algum modo sempre houve tutela do clero [...] A RCC é, sem dúvida, o instrumento eleito pela igreja como um “trunfo” para buscar o reavivamento do catolicismo. Esse movimento tem sido efetivamente abraçado como projeto principal em muitas dioceses do país<sup>86</sup>. (SOUZA, 2014, p. 157;159).

Vários foram os discursos de Paulo VI direcionados ao nascente movimento da RCC. Isso porque, apesar de ter sido um movimento originário de leigos – o que a poderia caracterizar como uma movimento de contestação ou de alternativa à hierarquia eclesial, como ocorrera em outros movimentos pentecostais<sup>87</sup> - a RCC demonstrou, desde suas origens, uma arraigada concepção de obediência e pertença à Igreja Católica<sup>88</sup>. O culto fervoroso a Maria, o apego à celebração da eucaristia (missa) e a obediência ao Papa perfilaram o caminho de legitimidade da RCC no interior do catolicismo, que iniciou-se com o papa Paulo VI (que discursou em 1973 aprovando os meios e propósitos da RCC) e se consolidou com o papa João Paulo II<sup>89</sup>, que em 1998 definiu o movimento como uma “primavera na Igreja”.

No discurso proferido em 3 de julho de 2015, o papa Francisco referiu-se a RCC como “uma torrente de graças que nos leva em frente no caminho da

---

<sup>86</sup> A CCSH tem sido convidada a coordenar o trabalho missionário de muitas dioceses no Brasil (Quixadá e Eunapólis, por exemplo) e no exterior (como as dioceses de Toulon, na França, e em Madagascar). Em Fortaleza, sob ordem do Arcebispo, a Comunidade administra as históricas igrejas: Igreja do Carmo, Igreja do Patrocínio (ambas no Centro da cidade de Fortaleza) e a de São Pedro (no bairro Mucuripe).

<sup>87</sup> MENDONÇA (1998, p. 80) define “pentecostalismo” como “movimento histórico dentro das igrejas cristãs em busca de alternativa religiosas que desloque o centro do poder das mãos dos letrados para as mãos dos que ficaram historicamente à margem dos centros de decisão, que são os leigos”.

<sup>88</sup> Num “compromisso com o espírito da RCC”, essa também será uma das marcas da CCSH, conforme veremos mais adiante.

<sup>89</sup> “A Renovação Carismática Católica ajudou muitos cristãos a redescobrir a presença e a força do Espírito Santo na sua vida, na vida da Igreja e no mundo. Esta redescoberta despertou neles uma fé em Cristo repleta de alegria, um grande amor pela Igreja e uma generosa dedicação à sua missão evangelizadora. Neste ano dedicado ao Espírito Santo, uno-me a vós ao louvar Deus pelos frutos preciosos que quis fazer maturar nas vossas comunidades e, através delas, nas Igrejas particulares”. (JOÃO PAULO II, 1998. Disponível em <http://www.rccbrazil.org.br/interna.php?paginas=46>. Acesso em 22 de junho de 2016)

Igreja”<sup>90</sup>. A chave de compreensão da “legitimidade” do movimento carismático parece ser fruto de sua fundamentação doutrinária, que

segue à risca a doutrina oficial do catolicismo romano. Seus ideólogos são teólogos (tradicionais) da igreja e têm recebido enorme apoio de grande parte do episcopado brasileiro e latino-americano. Os carismáticos fazem reuniões semanais conduzidas por liderança leiga orientada por sacerdotes e teólogos engajados no movimento, usando as próprias igrejas ou outros espaços cedidos pela paróquia, mas não deixam de frequentar regularmente a missa e os sacramentos oficiados pelo cura paroquial, evitando qualquer possibilidade de atrito com o vigário. Quem os vê em reunião pode pensar facilmente tratar-se de uma invasão de crentes em território católico [...] Ledo engano, são católicos ferrenhos (PRANDI, 1996, p. 38).

Isso pode ser expresso, ainda, naquilo que o papa João Paulo II enxergava como uma das principais funções da RCC no interior do catolicismo: “tutelar” a identidade católica das comunidades por meio de uma estreita unidade com os bispos e o papa<sup>91</sup>, ou seja, com a alta cúpula da Igreja<sup>92</sup>:

Como responsáveis da Renovação Carismática Católica, uma das vossas tarefas consiste em tutelar a identidade católica das comunidades carismáticas difundidas em todo o mundo, estimulando-as sempre a manter um vínculo hierárquico e estreito com os Bispos e o Papa. Pertenceis a um movimento eclesial e a palavra “eclesial” obriga a uma preciosa tarefa de formação cristã, que requer uma profunda convergência entre fé e vida. A fé entusiasta que reaviva as vossas comunidades deve ser acompanhada por uma formação cristã adequada e fiel ao ensinamento eclesial. Como efeito, de uma sólida formação derivar à uma espiritualidade profundamente radicada na fonte. (JOÃO PAULO II, 1998. Discurso aos membros da RCC. Disponível em <http://www.rccbrasil.org.br/interna.php?paginas=46>. Acesso em 22 de junho de 2016. ).

Para legitimar-se frente à cúpula da Igreja, a RCC procurou, através de uma considerável literatura produzida por seus membros (seja no Brasil, seja com traduções de material produzido em outros países), demonstrar uma

---

<sup>90</sup> Em 2014, Francisco chegou a afirmar o seguinte: “Vocês, Renovação Carismática, receberam um grande presente do Senhor. Vocês nasceram de um desejo do Espírito Santo como “uma corrente de graça” na Igreja e para a Igreja [...] A Renovação Carismática é uma grande força no serviço do Evangelho, na alegria do Espírito Santo. Você receberam o Espírito Santo que os fez descobrir o amor de Deus por todos os seus filhos e o amor pela Palavra.” (Disponível em <http://papa.cancaonova.com/discurso-do-papa-a-renovacao-carismatica-catolica/>. Acesso em 21 de junho de 2016).

<sup>91</sup> “[...] a RCC nutre em seus adeptos uma profunda admiração aos papas [...] as opiniões do Papa significam para o movimento a vontade de deus, pois ele é seu representante na terra” (SOFIATI, 2009, p. 228).

<sup>92</sup> Assim sendo, “com os novos movimentos, o Vaticano estava apostando em uma nova casta de leigos, rigorosamente controlados por suas respectivas organizações, que fazem um juramento de fidelidade coletiva à autoridade central do Papa” (URQUHART, 2002, p. 86).

“docilidade” à autoridade institucional<sup>93</sup>, diminuindo possíveis efeitos negativos que a proximidade com as práticas pentecostais protestantes poderia acarretar ao movimento<sup>94</sup>, além de reafirmar a Renovação Carismática como uma renovação cristã autenticamente católica, conforme lembra padre Haroldo:

Uma das provas mais evidentes de que se trata de uma Renovação Cristã autêntica está no fato de não afastar as pessoas das práticas tradicionais da religião. Pelo contrário, dá-lhes, de maneira notável, um amor maior pelo santíssimo sacramento, uma devoção mais profunda pela celebração eucarística (...) e, muitas vezes, uma nova e maravilhosa apreciação do papel de Nossa Senhora na vida cristã (...) (RHAM, 1972, p.19).

O que se conclui, ao observar proposta da RCC de “renovar a Igreja”, é que novas formas de viver o catolicismo implicaram em novas formas de organizar a sua vivência<sup>95</sup>. De fato, ao buscar a “renovação da igreja”, a RCC permaneceu-lhe estritamente fiel, salientado uma suposta identidade do Brasil como “maior país católico do mundo”, dando à igreja um número considerável de novas vocações sacerdotais<sup>96</sup> e aumentando o número daqueles que se diziam “católicos não-praticantes” que voltaram ao interior da Igreja, apesar de tal dado ser de difícil mensuração, uma vez que a categoria “católico carismático não existe” no questionário utilizado pelo Censo (MARIZ, 2013, p. 45), o que, apesar das multidões observadas nos diversos eventos da RCC, inviabiliza a precisão de seu quantitativo numérico, fato que nos permitiria compreender a “migração interna” que ocorre dentro do catolicismo: ou seja, quantos católicos

---

<sup>93</sup> A CCSh, até hoje, mesmo depois da aprovação de seus Estatutos pelo papa Bento XVI (conforme veremos mais adiante), ainda demonstra uma “profunda obediência à igreja”. Segundo Emmir Nogueira, “optamos por só estarmos em um lugar se o bispo nos solicitar, mesmo podendo ir aonde quiséssemos”.

<sup>94</sup> O então Cardeal Ratzinger em 1985, advertia a RCC de que seria “preciso precaver-se de um ecumenismo fácil demais, pelo qual grupos carismáticos católicos podem perder de vista a sua unidade e ligar-se de modo acrítico a formas de pentecostalismo de origem não católica, em nome exatamente do “Espírito”, visto como oposto à instituição. Os grupos católicos da Renovação no Espírito devem, pois, mais do que nunca “*sentire cum Ecclesia*”, agir sempre em comunhão com o bispo, também para evitar os danos que surgem toda vez que a Escritura é desenraizada do seu contexto comunitário: o fundamentalismo, o esoterismo e o sectarismo” (RATZINGER, 1985, p. 36).

<sup>95</sup> Nos movimentos, como a RCC, “reforça-se a experiência subjetiva de que fora deles, fora da Igreja, ou melhor, fora da Igreja que se manifesta neles há uma Igreja mais pálida e fraca, e seu crente igualmente. É contra o mote “eu sou católico, mas à minha maneira” que tais movimentos se insurgem, talvez sem se dar conta de que também são *um modo* de ser católico” (PORTELLA, 2013, p. 264, grifos do autor). Essa ideia foi expressa, também, por uma liderança da RCC, que pediu para não ser identificada: “Graças ao trabalho da RCC, você vê um número muito grande de fiéis, mas se observa padres *sem competência* para falar a esse povo”.

<sup>96</sup> Ver BENELLI (2006).

“não-praticantes” passam a “praticantes” a partir da atuação da RCC e das Novas Comunidades.

A visita do papa Bento XVI em 2007 ao Brasil, na ocasião da abertura da 5ª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe, com seu discurso contra a descriminalização do aborto e defesa de temas tidos como conservadores (a terminante interdição do sacerdócio de mulheres e do fim do celibato sacerdotal, a oposição à união civil de pessoas do mesmo sexo e o entendimento de sua relação como constituinte de um núcleo familiar, a oposição à pesquisas com células-tronco, o uso de anticoncepcionais dentre outros), expressou objetivamente uma simpatia do Papa aos movimentos católicos que estão obtendo êxito na estratégia conservadora de reconquistarem fiéis ao catolicismo, em particular a Renovação Carismática Católica, conforme nos lembra Sofiati (2007). O Pontífice já havia atestado, ainda quando cardeal da Congregação para a Doutrina da Fé, a legitimidade do movimento:

Certamente a Renovação no Espírito trata-se de uma esperança, de um positivo sinal dos tempos, de um dom de Deus para a nossa época. É a redescoberta da alegria e da riqueza da oração contra a teoria e práxis sempre mais enrijecidas e ressecadas no tradicionalismo secularizado. Eu mesmo constatei pessoalmente a sua eficácia: em Munique, algumas boas vocações ao sacerdócio vieram-me do movimento. (RATZINGER, 1985, p. 37).

Depois, já enquanto papa, Bento XVI ressaltou a contribuição primaz da RCC, por ocasião dos 40 anos do movimento: sua fidelíssima ligação com o “sucessor de Pedro”<sup>97</sup>:

Nessas décadas - quarenta anos – vós tendes vos esforçado para oferecer vossa contribuição específica para a propagação do Reino de Deus e a edificação da comunidade cristã, promovendo a comunhão com o Sucessor de Pedro, com os Pastores e com toda a Igreja. De maneiras diferentes vós afirmastes o primado de Deus, para quem se dirige sempre e supremamente nossa adoração. E vós tendes proposto trazer essa experiência para as novas gerações, mostrando a alegria da vida nova no Espírito, através de uma ampla variedade de obras de força e atividades relacionadas com a nova evangelização e a missão ad gentes. Vosso trabalho apostólico tem contribuído para o crescimento da vida espiritual da sociedade e da Igreja italiana e, através de caminhos de conversão que levaram muitas pessoas para serem curadas profundamente pelo amor de Deus e muitas famílias a superarem momentos de crise. Há também em seus grupos jovens que generosamente responderam à vocação de especial da consagração a Deus, tanto no sacerdócio quanto na vida consagrada. Por tudo isto, eu vos agradeço e ao Senhor! (BENTO XVI, discurso por ocasião dos 40 anos da RCC. Disponível em

---

<sup>97</sup> A teologia católica acredita ser o apóstolo Pedro o primeiro líder da comunidade de fé que reuniu-se no entorno de Cristo e, por isso mesmo, representa o papel depois ocupado pelos papas: reunir a cristandade. Assim, cada papa nomeia-se como “sucessor de Pedro”.

<http://www.rccbrasil.org.br/institucional/mais-lidas-rcc-mundo/633-confira-mensagem-do-papa-bento-xvi-aos-membros-da-rcc.html>. Acesso em 24 de junho de 2016).

Recentemente, o papa Francisco publicizou sua “conversão” em relação ao que pensava da RCC<sup>98</sup> e seu posterior trabalho, enquanto cardeal, de assessor do movimento, o que lhe teria conferido uma nova visão acerca das práticas religiosas deste, o que levou-o a enxergar o “bem” que operara na vida eclesial, uma vez que a RCC:

É uma corrente de graças, um sopro renovado do Espírito a todos os membros da Igreja, leigos, religiosos, sacerdotes e bispos. É um desafio para todos nós. Ninguém faz parte da Renovação, mas ela faz parte de nós, com o pacto de que aceitemos a graça que nos oferece. Esta obra soberana do Espírito suscitou homens e mulheres renovados, depois de terem recebido a graça no Batismo, no Espírito, deram vida a associações, comunidades ecumênicas, escolas de formação e de evangelização, congregações religiosas, comunidade de ajuda aos pobres e necessitados (FRANCISCO, discurso aos membros da RCC, 2014. Disponível em <http://papa.cancaonova.com/ninguem-faz-parte-da-rcc-ela-faz-parte-de-nos-diz-papa/>. Acesso em 20 de junho de 2016).

Mas, teria sido este o mesmo movimento de legitimação da RCC no cenário eclesial brasileiro? Parece não haver elementos para afirmar que o episcopado brasileiro garantiu um considerável apoio ao movimento carismático, tendo, ao invés disso, priorizado por um certo momento a atuação das CEB's. O apoio de Roma ao movimento não significou, aqui, um ambiente favorável ao movimento da RCC. Veremos como isso se deu a partir de dois documentos.

Antes, convém destacar o seguinte:

A primeira vez que a CNBB ateu-se à questão com aplicação, parece ter sido em fevereiro de 1977, na 15ª Assembleia Geral, embora o movimento carismático tenha sido apenas um, entre treze temas debatidos naquela reunião. Antes da Assembleia, o Cardeal Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, visitou os conselheiros da RCC reunidos para “ouvir o que cada um esperava da Assembleia”. A RCC considerou a visita uma boa oportunidade para esclarecer “nossa convicções a respeito”. O boletim nacional do movimento informa que o cardeal, juntamente com Dom Silvestre Scandian, bispo de Araçuaí-MG, fizeram um apanhado do pensamento do grupo e levaram para Itaiçi.

---

<sup>98</sup> “Como vocês devem saber – porque as notícias correm – nos primeiros anos da Renovação Carismática, em Buenos Aires, eu não amava muito esses carismáticos. E eu dizia a eles: “Parecem uma escola de samba!”. Eu não partilhava da maneira deles rezarem e tantas coisas novas que estavam acontecendo na Igreja. Depois disso, eu comecei a conhecê-los e eu finalmente entendi o bem que a Renovação Carismática faz a Igreja. E essa história, que vai desde “escola de samba” para a frente, termina de uma forma especial: alguns meses antes de participar no Conclave, fui nomeado pela Conferência Episcopal, o assistente espiritual da Renovação Carismática na Argentina” (FRANCISCO, discurso aos membros da RCC, 2014. Disponível em <http://papa.cancaonova.com/ninguem-faz-parte-da-rcc-ela-faz-parte-de-nos-diz-papa/>. Acesso em 20 de junho de 2016.)

Mas a base da discussão na assembleia foi mesmo o questionário enviado a todo o episcopado nacional, com o clássico modelo: pontos positivos, pontos negativos, opinião pessoal e sugestões. *Responderam 128 bispos*. Os pontos positivos indicados dizem respeito à oração, ao anúncio do evangelho e à *valorização sacramental*. Apenas um indica maior atenção aos carismas e à realização de curas. Entre os negativos, estão as *confusões de ordem doutrinal*, à *supervalorização do batismo no Espírito*, a *preferência pelos dons extraordinários* e *demasiada autonomia em relação ao bispo*. Para seis respondentes o movimento não traz nenhum benefício (SOUSA, 2005, p.170, grifos meus).

Observemos como, já no ano de 1977, o movimento carismático já detinha a tenção da hierarquia católica, a ponto de um número expressivo de seus membros (128 bispos) ocuparem-se de, às vésperas da Assembleia Geral da CNBB, responder a um questionário acerca do movimento. A contribuição enxergada pelos bispos, por assim dizer, girava em torno da retificação da importância do corpo sacerdotal da Igreja, com destaque para a “valorização sacramental”, o que significava dizer que enquanto valorizavam os sacramentos (particularmente a eucaristia e a confissão), os carismáticos estavam indo ao encontro das necessidades da Igreja, fortalecendo, por isso mesmo, a atuação do clero. Contudo, seria exatamente nos elementos que punham em xeque a necessidade, ou mesmo a utilidade dos sacerdotes, que a RCC era vista como algo negativo: as confusões de ordem doutrinal (o que parece sugerir uma “não-autonomia” em relação ao ensinamento da Igreja), a ênfase no “batismo no Espírito” (que tanto sobrevalorizava o ritual da RCC como punha e segundo plano o batismo sacramental, ao menos no entender da CNBB) e nos dons extraordinários e, sobremaneira, a “demasiada autonomia” em relação aos bispos; o que constituía, ao que parece, a maior ameaça do movimento ao clero católico.

As marcas, pois, que caracterizariam as relações entre RCC e CNBB, ao contrário da pronta confiança ao movimento externada pelo Vaticano, serão as do incentivo, pela ação missionária que aglutinaria fiéis dentro da Igreja na perspectiva da recatolização, e a do temor, dada sua dinâmica de autonomia frente aos outros movimentos do catolicismo e mesmo frente ao modelo clerical e paroquial no qual o catolicismo estava organizado, podendo-se mesmo falar, como alguns autores, da RCC como uma “crise do modelo paroquial” católico.

Dentro dessa lógica de ambiguidade em torno das relações entre RCC e CNBB, a figura do cardeal Dom Aloisio Lorscheider é exemplar. Tendo sido por

mais de 20 anos arcebispo de Fortaleza, mas profundamente ligado aos processos sociais que culminariam com a redemocratização e com o trabalho pastoral das CEB's (que permitia a algumas referirem-se a ele como um dos "bispos vermelhos", em alusão ao "comunismo"), o cardeal viu nascer, em Fortaleza, um pujante movimento carismático, a partir da atuação do Padre Caetano e, depois, dos jovens que formariam a Comunidade Católica Shalom. Inclusive, cumpre destacar, a Comunidade logrou êxito em suas empreitadas, desse o início, graças ao apoio encontrado na pessoa do cardeal, especialmente por sua relação de amizade com Moysés de Azevedo, mas guarda em seu arcebispado uma série de relações controversas com o movimento.

Uma entrevistada da Comunidade Católica Shalom, questionada sobre uma certa "ambiguidade" no trato de Dom Aloisio com a RCC (inclusive com a Comunidade Shalom), relê assim a proximidade do cardeal com a Teologia da Libertação:

Existem paradoxos que não são contraditórios. A Teologia da libertação nasce na academia e enquanto teoria, e isso era belo, levar a igreja a estar junto dos pobres, diminuir essa separação, isso é muito belo enquanto teoria... e a coisa, na prática, foi um desastre [...] muitos ainda acreditavam na teoria, e assim foi. Dom Aloisio, enquanto bispo, ele tinha toda uma Igreja, um bispo não pode chegar numa igreja e, se ele tem uma posição contrária de maior parte do clero, ele não pode varrer o clero que tenha uma posição diferente. Ele precisa unir, o bispo é um homem de unidade. Se diz que Dom Aloisio era um simpatizante (da Teologia da Libertação) mas não se pode dizer que ele era um expoente do pensamento da Teologia da Libertação. O fato dele acolher a Comunidade que nasceu dentro da Renovação Carismática, uma pessoa que faz isso com um movimento que nasce dentro do Renovação, com os carismas [...] e o bispo acolher a comunidade, reconhecer o carisma da Comunidade, o carisma que se está na Igreja se vê claramente em Dom Aloisio que acolhe a Comunidade. (Josefa Alves, consagrada da Comunidade de Vida).

Essa, porém, não parece ser a opinião de uma outra liderança da RCC, escutada para esta pesquisa e que pediu para não ser identificada:

Com Dom Aloisio sempre foi um relacionamento filial, com relação ao Moysés, principalmente, com a Emmir, menos. *Dom Aloisio nos espantava, porque ele nos recebia e conversava conosco como um pai, direcionando, até detalhes; em público ele tomava outra postura.* Isso nos espantava, e me espanta até hoje, porque era um homem de caráter. Até hoje quando eu penso eu me espanto, até hoje não entendi.

Esse segundo depoimento parece-me mais próximo da realidade, o que pode ser demonstrado pelo seguinte relato (longo, mas que penso ser necessário transcrever, dada a riqueza de detalhes), onde se narra um conflito

de opiniões entre o cardeal brasileiro e dois outros cardeais presentes na reunião da Congregação Para a Doutrina da Fé, realizada em 6 de outubro de 1987, em preparação para o Sínodo dos Bispos, onde se discutiu a pretensa “autonomia” dos movimentos eclesiais, dentre eles as Comunidades da RCC, frente à autoridade dos bispos diocesanos pelo fato de terem o beneplácito da Santa Sé:

Face a esta “artilharia pesada” em favor dos movimentos, no dia 8 de outubro, o cardeal brasileiro Dom Aloisio Lorscheider, uma das figuras mais respeitadas da Igreja latino-americana, apareceu cedo para fazer valer a autoridade dos bispos locais e exprimir as desconfianças sobre os muitos perigos dos movimentos. Eles têm que trabalhar “em quadro de sincera obediência ao pastor da igreja local, em estreita comunhão com ele”, disse o cardeal. Recorrer à autoridade do Papa não era suficiente: “Comunhão com o pastor supremo requerer comunhão com o pastor da igreja local, que dirige a comunidade a ele confiada como vigário de Cristo e que o faz com sua autoridade própria e imediata”. Lorscheider tomou abertamente a defesa daqueles que acreditam que “se deve evitar a ação pastoral paralela” e dos pastores que não estão dispostos a abrir mão de sua autoridade simplesmente porque estes grupos autônomos apresentam-se com a benção do Papa. [...] Em desafio direto à intervenção da véspera do cardeal Lorscheider, o cardeal Luigi Giussani fez um apelo dramático à autoridade do papa no florido linguajar do novo ultramonismo dos movimentos: “A ordem da grande disciplina da Igreja, canal da liberdade conferida pelo Espírito Santo, floresce na comunhão com o sucessor de Pedro, espaço da paz suprema para cada crente”. Tendo estabelecido a autoridade papal como solução para qualquer conflito local, Giussani reconhecia que “os movimentos devem obediência aos bispos mas como profunda mortificação”. Os bispos, entretanto, deviam aos movimentos “a liberdade por intermédio da qual a paternidade dos bispos, sobrepujando suas opiniões e perspectivas pessoais, é capaz de respeitar a identidade do carisma e aceitar como fator construtivo, mesmo no plano pastoral, a expressão prática do carisma em sua diocese. Em outras palavras, o bispo não devia interferir nem na identidade nem na atividade do movimento, mas simplesmente “reconhecê-lo” (URQUHART, 2002, p. 89).

O cardeal brasileiro, portanto, instaurara um debate no Sínodo acerca dos novos movimentos, ao certo por já identificar em sua diocese certos sinais de esgarçamento de sua autoridade enquanto pastor local. Mas, estaria ele assim agindo pensando em alguma realidade comunitária específica? Dado que o cardeal já é falecido, não há como encontrar respostas definitivas, mas apenas, ancorado nos fatos, especular. Não é esse o caminho por mim escolhido.

O choque entre as comunidades da RCC e a autoridade do bispo local, no Brasil e no mundo, desde sempre constituiu-se como motivo de desconfiança e reserva dos bispos por, de certa forma, ameaçar seu poder sob uma jurisdição específica, a diocese, uma vez que a escolha dos movimentos, como a RCC, foi desde sempre um alinhamento a Roma, o que, juntando-se ao fato de ser uma



“faceta católica” do pentecostalismo protestante, forjava uma ameaça de “igreja paralela”:

Alguns bispos ficam irritados pelo fato de o epicentro desses movimentos sejam fora de suas dioceses e das ordens partirem de outras igrejas, de outras nações ou de outras culturas [...] Além disso, os vários concílios diocesanos realizados na época pós-conciliar sentem que as atividades desse movimentos procuram passar ao largo da autoridade deles e não se coadunam com os planos de pastoral diocesana [...] Há casos em que o bispo chega até a perguntar se ainda continua a ser o chefe de sua diocese (URQUHART, 2002, p. 88).

Sobre essa acusação de que a RCC forjaria uma “igreja paralela”, a referida liderança, que pediu para não ser identificada, comenta:

Essa acusação perdurou durante anos, hoje diante dos frutos não há mais argumento. Se nós estivemos presentes na Catedral durante a semana santa, durante o natal, ela estaria vazia. Será que somos mesmo paralelos? Por que vamos para lá? Porque lá a gente reconhece a unidade e quer fazer unidade. Além disso eu, durante todos esses anos eu vi um esforço comovente da Renovação tentar se relacionar com o que os vários bispos chamavam de “igreja”. O que a gente vê é que a igreja é o povo de Deus, é os leigos e a hierarquia, mas não sei com que conceito eles consideram “igrejas” como frutos paralelos.

Ainda sobre a relação da RCC com Roma, verticalizando a obediência ao clero, por assim dizer, ela responde:

Por iniciativa do Pontifício Conselho para os Leigos, foi montado um escritório da RCC em Roma, que é uma coisa que a RCC em geral não é muito de estrutura... Esse Conselho pediu que começasse uma fraternidade de comunidades... é muito engraçado isso, essa interpretação da nossa mentalidade... eu via que a Comunidades Novas e as realidades eclesiais, Associações, elas procuravam entrar nessa fraternidade exatamente porque elas se sentiam isoladas e lá elas tinham uma ligação segura com Roma. Como as Conferências Nacionais adotavam essa mesma postura de não-diálogo, de não-pesquisa, a de não contar com fatos objetivos, essas Fraternidades começaram a se juntar para ter orientação da Igreja, já que não tinham nos seus lugares, já que não encontravam respaldo nas suas dioceses. Nunca houve uma conspiração, uma unidade contra as Conferências, o que havia era uma partilha sobre como as comunidades evangelizavam. O tema central era o que nós poderíamos fazer para ajudar a Igreja.

Voltando a Dom Aloisio. Na missa realizada por ocasião dos 10 anos da Comunidade Católica Shalom, realizada em 1992, o referido cardeal teria feito uma homilia que desagradou a quase todos os membros da Comunidade<sup>99</sup>, uma vez que o teor foi de total ataque ao uso dos carismas, em especial o dom de

---

<sup>99</sup> “Foi a única vez na vida que vi a Emmir enraivecida”, disse uma das entrevistadas.

línguas<sup>100</sup>. O fato é que, dois anos depois seria publicado o primeiro documento da CNBB dirigido à RCC, com um conteúdo muito semelhante ao que Dom Aloisio havia falado na referida homilia. Teria sido ele um dos autores?

Nas “Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, publicadas no documento de número 53, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) faz uma série de ressalvas, recomendações e evitações às práticas e às linguagens então em curso no movimento e constituíram-se como sua marca identitária. Parecia haver, pelo teor do documento, um receio por parte dos bispos de que o movimento se tornasse uma igreja paralela, aproximando-se por demais dos pentecostais evangélicos.

Em linhas gerais, o teor do documento é o seguinte: reconhece o “novo dinamismo e entusiasmo” trazidos pela RCC à Igreja; percebe nela um dos “novos caminhos que o Espírito suscita”, mas alerta para possíveis “deturpações”; apesar de reconhecer a importância dos carismas, mas afirma que eles não exprimem “a perfeição da salvação”, sendo preferível a “caridade”; acentua a supremacia “do ministério episcopal-presbiterial”, reforçando a supremacia do clero, apesar de reconhecer a “liberdade associativa dos fiéis”, chamando-os a uma “responsabilidade em professar a fé católica”, expressa por um comunhão tanto com o papa quanto com o bispo, cabendo a este a responsabilidade por “corrigir o que for necessário”; sugestão de que os membros da RCC participem de outros movimentos da Igreja; recomendação para se evitar o uso de termos já consagrados no catolicismo e para evitar reuniões de grupos de oração no horário da missa; evitar do uso do termo “batismo no Espírito”; moderação no uso dos carismas<sup>101</sup>, devendo os bispos assegurar a autenticidade dos mesmos; cuidado com o espírito “milagreiro” ao se rezar por cura; dentre outras coisas a se evitar, mas que faziam, e fazem parte da identidade carismática.

O forte do documento está em suas diretrizes restritivas, que são utilizadas por bispos e padres, para legitimar pontos de vista particulares a respeito das práticas da RCC, principalmente a oração

---

<sup>100</sup> Sobre o conteúdo preciso dessa homilia, impera um silêncio quase que absoluto. Entre os entrevistados, uns disseram que ainda não haviam ingressado na Comunidade, outros que não se lembram ao certo o que teria sido falado. Prefiro pensar que tal evento marca, mais uma vez, as ambiguidades do referido cardeal, como apontado pelo depoimento anteriormente transcrito.

<sup>101</sup> A resistência dos bispos brasileiros ao uso dos dons carismáticos parece não ter sido ultrapassada. No documento 62, publicado em 1999, pode-se ler: “Os dons extraordinários não devem ser temerariamente pedidos nem deles devem presunçosamente ser esperados frutos de obras apostólicas” (p. 64).

em línguas, as curas, o uso da simbologia e a autonomia do movimento (SOUSA, 2005, p. 183).

Um documento, portanto, que demonstra uma linha de disciplinamento da RCC por parte da hierarquia, sob o receio de perder o controle sobre o movimento que, não custa lembrar, surgiu no meio de leigos. Recomendar, pois, a cautela no uso dos dons carismáticos, em especial o de línguas e o dom de cura, era atacar a identidade carismática no que ela tem de “carismática”, uma vez que a própria razão de ser da RCC é a vivência dos dons carismáticos dentro do catolicismo. Uma “obediência”, pois, às recomendações da CNBB poderia ter findado a existência da RCC enquanto “renovação carismática”.

Quis eu saber de uma das minhas entrevistadas as reações, à época, dos membros da RCC ao documento. Sua resposta expõe, uma vez mais, as fissuras entre o movimento e a CNBB:

Esse documento de 94 foi recebido pela RCC em geral com espanto e tristeza porque a gente não entendeu bem. Existe no Brasil Renovação e Renovação, liderança e liderança, joio e trigo. Houve, em certos lugares do Brasil, realmente um verdadeiro exagero com relação ao dom de línguas, onde as pessoas ficavam forçando até as pessoas rezarem. Me parece que a CNBB pegou esses casos e generalizou no documento. Na época houve muita revolta, no sentido de não se sentir compreendido. No meu ponto de vista, uma das coisas que a CNBB falhou, até pouco tempo, foi sentar e conversar. Esse tipo de diálogo, paterno, fraterno, nunca houve com relação a CNBB e a Renovação. A CNBB se limitava a fazer documento e soltar, sem consulta e sem diálogo. Não é esse o papel da Conferência, que tem papel de pastoreio, de paternidade, e não de “canetada”. Quando nós lemos aquilo, nós dissemos: “bom, estamos forçando os dons ou eles estão acontecendo?” Nós continuamos tranquilamente.

Sem ação do Espírito Santo não há evangelização O foco principal das comunidades é a evangelização, não são os dons. Seja evangelização dos casais, dos jovens, dos pobres, seja dos presidiários. Enquanto isso, me perdoe a ironia, a CNBB fica escrevendo documento, e a gente vê um esvaziamento das pastorais, as pastorais em geral se reúnem para brigar, disputar cargo, uma coisa vazia. O batismo no Espírito Santo de fato modifica as pessoas, traz uma paresia nova, leva a pessoas a rezarem, a busca a santidade, buscar a viver a fraternidade, o foco que se vê nas Comunidades é a evangelização, não são os dons, não são os dons, e o foco que se vê na RCC é a evangelização. Não sei o que seria da evangelização no Brasil sem as Novas Comunidades, estaríamos todos nas seitas, porque não tem alma, não tem vida, a estrutura paroquial é sem vida, sem alma, as pessoas já não dão tanto crédito a tantas coisas da Igreja.

Um outro documento, solicitado para a compreensão da teologia dos novos movimentos eclesiais, seria publicado em 1997 sob o nome “Teologia dos Movimentos Católicos”. Nele aparecem aspectos positivos e negativos, bem como “recomendações”, acerca dos seguintes movimentos: Comunhão e

Libertação, Focolares, Schoenstatt, Neocatecumenato e Renovação Carismática Católica.

A quem empreende uma leitura do documento chama a atenção o tamanho do espaço destinado aos “aspectos negativos” da RCC, que reiteram os pontos a serem evitados, elencados no documento de 1994: a oração em línguas podia gerar a impressão de constituir ponto alto de espiritualidade e o dom de curas cair no curandeirismo; o repouso no Espírito poderia causar um clima de “histeria coletiva” e “debilidade psíquica”; o “batismo no Espírito” poderia criar confusão em relação ao batismo sacramental; havia uma “fácil credibilidade” nas profecias e nas visões; o risco de fechamento na própria espiritualidade do movimento; interpretação da Bíblia sem a orientação da Igreja; a insistência nos exorcismos dentre outras. A conclusão é taxativa: “esses movimentos parecem ser uma igreja paralela em potencial, fechados em si mesmos e interligados internacionalmente entre si e com Roma” (CNBB, 1997).

Mais uma vez recorro à fala de minha interlocutora:

O que nós vivemos, a realidade é diferente. Então, há que ter uma paciência histórica, com relação a Renovação, e nossa para com a instituição. *Não seria fácil de entender se não houvesse essa tensão.* É algo muito novo, e muito antigo, porque se você pegar Coríntios 14 São Paulo está lá dizendo como se fazia nas grandes assembleias, quando se profetiza, quando se cura, ou então Coríntios 14 está enganado. E os dons nunca sumiram na Igreja, Santo Inácio, Santa Teresa. Dons extraordinários, Padre Pio. Nem sempre a igreja enquanto instituição acompanha isso, uma coisa é o que vemos acontecer outra coisa é o que a CNBB sem diálogo, na minha opinião, resolve interpretar.

Os Novos Movimentos, dentre eles a RCC, dão cada vez mais mostras de que “vieram para ficar”, impondo suas dinâmica ao catolicismo. As missas, por exemplo, passam a cada vez mais serem diferenciadas entre missas “alegres”, “fervorosas”, “de cura”, e aquelas que são “normais”, “sem vida”; “padres tradicionais” *versus* “padres modernos”, “padres com poder”, “padres santos”. Por três ou quatro vezes, cheguei para realizar entrevistas no Centro de Evangelização Shalom da Paz, na Aldeota, em dia de quinta-feira, quando o Padre Antônio celebra sua “missa de cura”, e observei grupos chegando às 13 horas, quando a missa começaria apenas às 19hs. Indaguei, por duas vezes, a senhoras sobre o motivo de chegar-se tão cedo, e virem de tão longe. “*Ora, porque, você já assistiu a uma missa do Padre Antônio?*”, foi o que obtive como resposta. Definitivamente, depois da RCC, não é “qualquer missa” que “é” missa!

Na verdade, na lógica da espiritualidade contemporânea, que assegura a livre adesão dos indivíduos a partir de uma experiência por eles vivenciada e realimentada, importa que a religião lhes toque pessoalmente, o que a RCC, por meio de sua ênfase no emocionalismo, opera muito a contento.

Como lembra Hervieu-Lèger (2000, p.49), a modernidade operou um deslocamento de “verdades autorizadas” por estruturas institucionais, que agora precisam ser validadas pela autenticidade conferida pelo sujeito crente. Verdades anteriormente reconhecidas e emanadas de autoridade eclesial agora precisam ser “testemunhadas” e “significadas” por indivíduos, em suas trajetórias pessoais, alcançando assim, e somente assim, um “sentido”

Passados alguns anos, com as Novas Comunidades e os Movimentos devidamente legitimados pela Igreja de Roma, as relações com os bispos brasileiros, dada a pujança da presença do movimento carismático no Brasil, parece ter sido modificada, e hoje ser uma relação de mais reconhecimento e confiança. Talvez pelo fato de os últimos três papas (João Paulo II, Bento XVI e Francisco) não terem economizado elogios ao movimento, estando presentes em diversos eventos de comemoração do movimento. Foi João Paulo II quem, em 1998, dirigiu-se ao movimento como uma “nova primavera na Igreja”<sup>102</sup>, vendo nele um importante aliado na luta pela recatolização dos países em que a Igreja havia perdido o monopólio religioso e, por isso mesmo, cultural, uma vez que tais movimentos centram-se num ideal de cristandade como um valor “cultural”, ou mesmo “contracultural”<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> No mesmo ano, o então Cardeal Joseph Ratzinger falou da “reciprocidade” entre os novos movimentos e o papa, por meio do qual se realizaria “a sinfonia da vida celestial no interior da Igreja” (1998).

<sup>103</sup> Durante o Encontro Geral da Obra Shalom, já referido, Emmir Nogueira indicou ser a RCC um movimento surgido para, como cultura, fazer frente a uma outra cultura: “1961. Concílio Vaticano II. No dia 25 de dezembro de 61 foi convocado o Concílio Vaticano II, que começou em 62 e foi até 08 de dezembro de 64. A igreja declara que os carismas são parte constitutiva da humanidade. 1967. Começam os festivais hippies dos Estados Unidos. Começa em 68 a revolução dos estudantes franceses, a revolução de Maio. Depois em 69 vem o festival de Woodstock, que não foi em Woodstock, mas foi numa cidade chamada Bethel, que significa a “casa de Deus”. Foi plantada no mundo naquela época, exatamente naquela época, a contracultura. Vocês sabem que em Woodstock as pessoas andavam nuas, faziam sexo do jeito que queriam, se drogavam do jeito que queriam. E Deus, que nunca nos abandona, na Universidade em Duquesne, em 1967, quando um grupo de estudantes universitários estudavam os Atos dos Apóstolos, dá a esses universitários uma experiência profunda com o Espírito Santo, e os batiza no Espírito Santo. Nasce a Renovação Carismática Católica, uma torrente de graças para o mundo. Nasce não só em Duquesne, mas na Alemanha, na cortina de ferro, e no mundo inteiro”.

Em entrevista realizada para esta Tese, o arcebispo de Fortaleza, Dom José Antônio Tosi, referiu-se à RCC como “uma das forças atuais na vida da Igreja”, “um movimento de reavivamento da fé”, que permite a seus adeptos “uma mais autêntica vida cristã, que supere um cristianismo superficial”, e que, após “passar por um discernimento da parte da Igreja para conferir sua autenticidade cristã”, pode contar, hoje, com seu beneplácito em sua empreitada missionária.

Portanto, apesar de persistirem as objeções aos usos dos carismas, a liberdade de associação no interior do catolicismo, e seu reconhecimento, passa a ser algo inquestionável. Como sugere MAUÉS (2012, p. 875):

A RCC, com seu modo alegre e descontraído de atuar, tem exercido grande influência na *performance* ritual, litúrgica da Igreja Católica Apostólica Romana, mas também nas formas de espiritualidade. Ao mesmo tempo, seu carisma tem sido mantido sob controle, até certo ponto, pelas autoridades eclesiais.

Por outro lado, padres e bispos têm se “convertido” à RCC, o que aumenta sua influência e a transforma, através de vários tipos de ação – grupos de oração, ministérios, comunidades, grandes manifestações de massa – num movimento altamente atuante e inovador, sobretudo no sentido da espiritualidade, no interior da ICAR (a despeito de toda a oposição que também provoca dentro dessa Igreja) [...] Uma coisa parece certa: a inovação constituída na ICAR pelos NMEs e pelas novas comunidades é algo inédito e inusitado, podendo representar mudança radical no próprio *ethos* da instituição eclesial, embora sem estabelecer, de outro lado, qualquer mudança em sua identidade, que permanece católica (nos dois sentidos, acima apontado, de *catolicidade*) (grifos do autor).

Nesse sentido, ressalto que, em 2005, um novo documento da CNBB (publicado em 10 de novembro daquele ano), ressalta a “vitalidade” dos Movimentos e a “contribuição que dão à vida e ao dinamismo da Igreja”, destacando a ação missionária das “Novas Comunidades”, nas quais deter-me-ei no próximo capítulo.

#### 4 A RETOMADA “CARISMÁTICA” DA TRADIÇÃO CATÓLICA: SURGIMENTO E CONSTITUIÇÃO DAS “NOVAS COMUNIDADES”

Conforme vimos no capítulo anterior, os movimentos iniciais da RCC caminharam para identificá-la como uma “novidade” advinda do Concílio Vaticano II, que havia estabelecido um *aggiornamento* no interior do catolicismo, cujos dois principais pilares eram exatamente a adaptação da linguagem da Igreja aos novos tempos e o espaço destinado ao trabalho dos fiéis leigos, que agora viviam uma nova dimensão dentro da Igreja. A RCC, assim, como um movimento predominantemente composto e conduzido por leigos, embora buscando uma sempre maior proximidade com Roma, seguia realizando trabalhos nas paróquias sem a busca de uma “institucionalização” de sua ação dentro do catolicismo. Assim, guardava sua identidade de “novidade” tanto pelo fato de trazer o pentecostalismo para dentro da Igreja, como por rejeitar formas de institucionalização da experiência cristã. Parecia, por assim dizer, guardar a “liberdade do Espírito”, como um “vento que sopra onde quer”.

Uma significativa mudança ocorre, a partir do final dos anos 1970 (tanto no Brasil como em lugares do mundo, como a França, a Itália, os Estados Unidos e o Canadá), com o surgimento de novas formas de agrupamentos religiosos, de identidade carismática, que relacionar-se-ão diretamente com o secular problema de crise vocacional pelo qual o catolicismo vinha passando e que, posteriormente (em especial no pontificado de João Paulo II, quando serão reconhecidas inclusive pelo Direito Canônico) serão conhecidas como “Novas Comunidades” ou “Novas Fundações” ou “Comunidades de Vida no Espírito”<sup>104</sup>, ou ainda “Comunidades de Vida e Aliança”.

Tratam-se de formas de vida “institucionalizadas”, estruturadas aos moldes das ordens religiosas tradicionais mas que, por guardarem identidade

---

<sup>104</sup> Isso operou uma divisão interna na RCC: há as comunidades (hoje denominadas somente de “grupos de oração”) que se reúnem nas paróquias e que estão ligadas a um conselho diocesano, devendo obediência irrestrita ao bispo diocesano; e há as “Novas Comunidades”, como a Shalom, que serão explicitadas ao longo desse tópico. Portanto, podemos dizer, por exemplo, que as Novas Comunidades “são da RCC”, pertencem ao seu “espírito” (melhor dizendo, ao seu “ethos” – um dos pilares da Shalom, por exemplo, é “comprometimento com o espírito da RCC”) mas não devem obediência a ela, por terem se tornado, dentro da Igreja, “maiores” do que ela, por assim dizer, tecendo, mesmo, consideráveis tensões entre seus membros (veremos mais adiante exemplos disso em relação à Shalom).

com a RCC, foram denominadas pela Igreja como “Novas Comunidades”<sup>105</sup>. São elas estruturas comunitárias consolidadas econômica e socialmente, com autonomia estrutural, e conhecidas no meio carismático como Comunidades de Vida e de Aliança. Estamos, assim, diante de novas formas de agregação/associação religiosa, no interior do catolicismo, capazes de produzir novos mecanismos societários de identidade religiosa<sup>106</sup>.

Segundo matéria publicada pelo jornal *Settimana News*, em abril de 2017, um Censo realizado em 2010 (o primeiro desde que esse tipo de associação surgiu) pelo teólogo italiano Giancarlo Rocca, os números das Novas Comunidades seriam os seguintes: haveriam registros da Santa Sé de 775 Novas Fundações ou Novas Comunidades, das quais 205 estariam nos Estados Unidos, 200 na Itália, 161 na França<sup>107</sup>, 44 no Brasil e 20 na Espanha. A matéria ainda informa que o Censo constatou uma considerável estabilização dessas comunidades nos últimos vinte anos (pontificado de João Paulo II), consequência de um crescente reconhecimento destas por meio das dioceses, mas que não impediu a intervenção direta da Igreja no governo de 70 dessas Comunidades, havendo mesmo 15 em que seus fundadores estariam sob investigação judicial<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> O Dicionário de Espiritualidade (DE FIORES&GOFFI, 1993) apresenta as “Novas Comunidades” como casos exemplares dos “movimentos atuais de espiritualidade”, caracterizando-as como “neomísticas” e “contemplativas”, surgidas no interior do catolicismo. Canonicamente, são ligadas ao Pontifício Conselho para os Leigos, e são reconhecidas como “Associação Internacional Privada de Fiéis”.

<sup>106</sup> As Novas Comunidades e a *New Age* têm representado espaços por excelência de formação de novos laços societários de pertença religiosa, em especial pelos tipos de laços comunitários que têm engendrado, como respostas às insatisfações com o “mundo” (cf. MARIZ&MELLO, 2014).

<sup>107</sup> Das quais se destacam três: *Chemin Neufe* (Caminho Novo), fundada na cidade de Lyon, em 1973, presente em mais de 30 países, inclusive no Brasil; *Emanuel*, fundada em 1972 por Pierre Goursat e Martinne Lafitte, na cidade de Troussures, presente hoje em mais de 50 países; e *Beatitudes*, fundada por Gerard e Josette Croissant, na cidade de Valença, em 1973

<sup>108</sup> Cito, como exemplo disso, o caso da Comunidade *Beatitudes*. Seu fundador, Gerard Croissant (conhecido como “irmão Ephraim”), que também é diácono permanente, foi afastado do comando da Comunidade, em 2007, sob acusação de falsa “união mística” com mulheres que eram membros da Comunidade. Após sua saída, o governo ficou sob a responsabilidade de seu cunhado, Phillipe Madre, que também foi afastado, em 2010, sob acusações de “assédio sexual” (sobre isso, ler: <https://fratresinunum.com/2011/06/16/laicizado-o-ex-superior-da-comunidade-das-beatitudes/>). No Brasil, um fundador também encontra-se afastado da condução de sua Comunidade: o Padre Roberto Lettieri, fundador da Toca de Assis, que se situa mais como um exemplo de “neomedievalismo” do que mesmo de uma “Nova Comunidade” (ver o texto de Portella [2009] a esse respeito). Sobre o afastamento de Lettieri e as representações do fato para os membros da Comunidade (os “toqueiros”), ver MARIZ&MEDEIROS (2013).



A matéria prossegue com um importante balanço de algumas das Novas Comunidades brasileiras citadas no Censo de Rocca:

Canção Nova foi fundada em 1978 por um salesiano (Jonas Abib) e é a mais difundida entre as novas comunidades. Conta com 1.348 membros consagrados (763 nas comunidades de vida e 585 nas comunidades da aliança): 47 são sacerdotes. O canal de televisão com o mesmo nome abrange todo o país. Em sua sede central passam por ano cerca de um milhão de pessoas e a comunidade está presente em cinco países.

Shalom foi fundada em 1982 pelo jovem Moysés Louro de Azevedo e Maria Emmir Nogueira. Conta 4.000 membros e 40.000 filiados. O festival organizado por eles (Halleluya) reúne quase um milhão de pessoas.

Recado foi fundada em 1984 por um grupo musical. Seu fundador Luiz Carvalho é atuante na Renovação Carismática. Tem como missão a formação de artistas católicos que evangelizem através das artes.

Arca da Aliança foi fundada em 1986, por Elias Dimas dos Santos. Caracterizado por uma prática radical da pobreza é dedicado à oração e ao apostolado. Muito cultivada a devoção ao Sagrado Coração e a Maria.

Obra de Maria surgiu no Recife, em 1990, por obra de Gilberto Gomes Barbosa. Seu carisma é a evangelização. Conta com 35 casas no Brasil e três no exterior. Está presente em 11 países.

Pantokrator nasceu em Campinas, em 1990, por Andrés Luis Botelho de Andrade. O seu carisma é viver uma santidade na vida ordinária. Inspira-se na espiritualidade carmelitana. Os consagrados são 132 e 146 os formandos.

Betel nasceu em 1991, fundada por José Omar Rodrigues Medeiros. Próximo da espiritualidade inaciana é caracterizado pela contemplação de Jesus na sua relação com o Pai e com os irmãos. Tem 15 membros e 10 em formação.

Luz da vida começou em 1997, com Luiz Antônio de Paula. Seu carisma é ser uma luz para iluminar com o resplendor da santidade. É ativo na reabilitação de viciados em drogas e, internamente, está desenvolvendo um ramo feminino. São 78 consagrados.

Cefas é uma comunidade fundada em 2002 por Ângela Tait. Evangeliza através de exercícios espirituais, ajudando as pessoas a discernir a vontade de Deus. Está presente em três cidades e possui 30 membros. ("Novas Comunidades, números e desafios". Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566507-novas-comunidades-numeros-e-desafios>. Acesso em 12/12/2017).

Além destas Comunidades citadas na matéria, outras merecem destaque a nível de Brasil: *Oásis*, fundada em 1988, por Mosart Roque, Maria Francisca (Chica) e Gislaine Benedetti, na cidade de Caxias do Sul (RS), cuja identidade é a formação (treinamento, por assim dizer) do consagrado; *Doce Mãe de Deus*, fundada por Inaldo Alexandre, na cidade de Patos (PB), em 1989, e cuja identidade é a evangelização; *Rainha da Paz*, fundada em 1989, por Tersia Montenegro, na cidade de Sobral (CE), cuja identidade consiste também no trabalho evangelizador; *Face de Cristo*, fundada por Aloisio Nóbrega e sua

esposa, Célia, em meados de 1984, na cidade de Fortaleza (CE), cuja identidade é o trabalho com famílias; dentre outras.

No Brasil, as mais antigas, como se viu no trecho citado da matéria, são a *Canção Nova*<sup>109</sup> (fundada na cidade de Queluz, no Rio de Janeiro, em 1978, e hoje sediada em Cachoeira Paulista, no estado de São Paulo) e a *Shalom* (fundada em Fortaleza, Ceará, em 1982, e hoje sediada na cidade de Aquiraz, também no Ceará). Além de serem as mais antigas e importantes, são também as duas únicas a possuir o reconhecimento pontifício<sup>110</sup>, sendo que a *Shalom* o recebeu em 2007 e a *Canção Nova* em 2008. Algumas outras, de maior capilaridade em seus Estados, já contam com a aprovação diocesana, passando por um período intitulado *ad experimentum*, que consiste num acompanhamento mais próximo do bispo diocesano em relação ao cotidiano e à inserção da Comunidade na vida da Igreja local, observando o cumprimento dos Estatutos e Regras de Vida entregues por elas quando do pedido de reconhecimento diocesano (no Ceará, atualmente, esse é o caso da *Comunidade Recado*<sup>111</sup>, fundada em 1984 por Luís de Carvalho, e que guarda grande proximidade com a *Shalom*).

Possuir o reconhecimento pontifício, além de conferir uma legitimidade maior no interior do próprio campo carismático, confere à Comunidade uma maior autonomia frente à autoridade do bispo local, dando-lhe maior liberdade de atuação e de formação de seus membros, uma vez que passa a responder apenas às autoridades eclesiais do Vaticano. Isso corresponde ao plano de expansão de tais comunidades, uma vez que, longe de conformarem-se com um trabalho a nível local (seja paroquial ou diocesano), dirigem sua ação missionária “ao mundo” (pela própria ideia de “vocação” com a qual operam, dirigindo-se “ao mundo inteiro”, como veremos mais adiante), exigindo a autonomia em relação ao bispo do local de sua fundação, ou mesmo desobrigando-lhes do “pedido de

---

<sup>109</sup> Importante pesquisa sobre esta Comunidade foi realizado por Oliveira (2008).

<sup>110</sup> No Código de Direito Canônico (parag. 321-326), tais comunidades inscrevem-se entre as “Associações Internacionais Privadas de Fiéis”. Assim sendo, são os próprios fiéis que as “dirigem e governam” segundo estatutos por eles mesmos prescritos, além de, nessa condição, poderem “adquirir personalidade jurídica”. Note-se que o caráter de “associação internacional” lhe confere autonomia frente às dioceses e a põe sob a jurisdição de Roma.

<sup>111</sup> Informação concedida pelo arcebispo de Fortaleza, Dom José Antônio, por ocasião de entrevista realizada para esta pesquisa.

licença” aos bispos das dioceses onde suas “casas de missão” chegarem<sup>112</sup>. Assim, pois, é perceptível a importância de tais reconhecimentos institucionais, em especial o “pontifício”, para a legitimação de tais comunidades no interior do catolicismo. Em outras palavras, a confirmação burocrática/institucional por meio do “reconhecimento” (seja diocesano, seja pontifício) opera como uma condição *sine qua non* para a existência de laços comunitários/associativos que se creem fundados a partir de uma “revelação carismática”.

Antes, porém, de prosseguir na discussão acerca das Novas Comunidades, farei uma digressão (mais do que necessária) para tentar compreender o espaço social (e o debate sociológico em torno dele) em que emergem tais formas de agregação religiosa no interior do catolicismo, buscando o elo de ligação que pode ser estabelecido entre tais formas de vida como estratégias do catolicismo para o problema da “escassez de vocações” religiosas e sacerdotais, e o ambiente social em que elas surgem e se estabelecem, ou seja, nas sociedades em processo de modernização (como é o caso do Brasil, onde estão as duas maiores expressões desse fenômeno a nível internacional: a Canção Nova está em outros cinco países e a Shalom em mais de trinta<sup>113</sup>).

#### **4.1- O espaço da religião no mundo moderno e a (re)emergência de laços comunitários religiosos**

Pensar sociologicamente o surgimento e a expressão das “Novas Comunidades” para além de sua realidade eclesial, ou mesmo em termos teológicos, exige sua compreensão dentro das dimensões estruturais do mundo contemporâneo, pois é com este que procuram dialogar e, mais do que isso, é a ele que buscam dar suas “respostas”.

---

<sup>112</sup> Apesar disso, a Comunidade Shalom, segundo Emmir Nogueira em entrevista para esta pesquisa, “prefere sempre contar a autorização do bispo local para instalar uma casa de missão”, com o fim de manifestar sua “pronta obediência àquilo que a Igreja pede”. Isso demonstra uma produtiva estratégia da Comunidade para, mostrando-se “submissa” às decisões e pedidos da Igreja, alcançar mais legitimidade frente à mesma. Contudo, tensões entre hierarquia e RCC, incluindo as Novas Comunidades, tem sido uma constante no histórico dessas relações. Sobre isso, ver o estudo de MOTA (2007) acerca de embates entre a RCC, incluindo a própria Shalom, e os párocos na cidade de Salvador.

<sup>113</sup> Tais como França, Canadá, Itália, Israel, Hungria, Argélia, Madagascar, suíça, Uruguai, Chile, Guiana Francesa, Inglaterra, Estados Unidos, Paraguai, Bolívia, Equador, Tunísia, Peru, Portugal, Espanha, Cabo Verde, Moçambique, Panamá, Argentina, Filipinas, Polônia, Alemanha e China.

Um amplo debate em torno da “secularização”, como um fruto inelutável da modernização da sociedade ocidental, foi realizado na produção das diversas ciências humanas ao longo do século XX, tendo sido iniciado ainda com a produção sociológica de Max Weber. Em sua teoria da “modernização” está presente uma teoria da “secularização”, como duas dimensões de um mesmo processo, irrefreável nas sociedades ocidentais. A teoria da “secularização”, assim sendo, passou a ser o *cópus* de análise através do qual se passou a compreender a própria modernização: uma sociedade mostraria seu grau de modernização a partir de sua capacidade de “desvencilhar-se” das “amarras” dos determinantes religiosos, à medida em que conseguisse, por meio de processos sociais, separar as esferas sociais (política, economia, artes, educação *etc*) do estrutural domínio da esfera religiosa, relegando a esta a posição de ser “mais uma” das esferas a guiar a vida dos indivíduos, e não aquela a dominar ou centralizar a condução da vida social, impondo a toda uma coletividade seus valores e pontos de vista.

Em seu texto sobre “As seitas americanas e o espírito do capitalismo”, publicado em 1906, Weber afirmava que “um estudo detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’ a que, nos tempos modernos, sucumbem todos os fenômenos que se originaram em concepções religiosas” (WEBER, 1988, p. 212). Sugere, assim, uma intrínseca ligação entre processos progressivos de modernização da sociedade (urbanização, industrialização, autonomização das esferas sociais) e o declínio das concepções religiosas frente a outros laços sociais (Durkheim diria “frente a outras moralidades” engendradas por outro tipo de “solidariedade”) que, aos poucos, enfraqueceriam a força da religião em meio à sociedade. Assim, uma longa tradição sociológica surgiria, na esteira do pensamento weberiano, para constatar, e assegurar, o “recuo” do religioso nas sociedades tidas como “modernas”<sup>114</sup>. Mais modernidade significaria, assim, menos religião.

Contudo, bem mais do que pensar, pretensamente “a partir de Weber”, tomando de forma reducionista sua teoria acerca da Modernidade e de suas

---

<sup>114</sup> Sobre isso, ver o excelente balanço que SELL (2017) realiza tanto das definições do conceito em si de “secularização”, seja em Weber seja em seus herdeiros, bem como a crítica falta de uma devida consideração dos diversos tipos de secularização vivenciados nas diferentes formações nacionais. Não é meu objetivo, aqui, realizar uma aprofundada discussão acerca da secularização. O estudo acima citado constituiu-se como referência ao leitor interessado.

implicações e relação com a religião, é preciso perceber, considerando as realidades nacionais que se oferecem ao pesquisador da religião (ou das formas de manifestação da vida religiosa) como essa mesma Modernidade, antes mesmo de relegar um lugar de ostracismo ao religioso opera, na verdade, a partir das tensões engendradas entre a religião e as demais esferas, em especial a política, a economia e as artes. SELL (2017) nos sugere que tal modo de proceder nos é sugerido pelo próprio Max Weber na conhecida “Consideração Intermediária” de seu texto acerca das “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” ao afirmar, de início, que o objetivo de seu texto seria “examinar em detalhes as tensões existentes entre a religião e o mundo” (WEBER, 1979, p. 211). O sociólogo brasileiro destaca várias citações de weber que ilustram um processo mais complexo de “secularização” em que, bem mais do que tratar-se de um processo de esvaziamento do religioso em sociedades em processo de modernização, operam um contínuo embate da religião com outras esferas. Nesse texto, como destaca Sell, Weber demonstra uma aguda compreensão de que as ditas “religiões de fraternidade” (como é o caso do Cristianismo) sempre se chocaram com “as ordens e valores deste mundo e, quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque” (WEBER, 1979, p. 214).

Compreender a maior ou menor dimensão desse choque, nas diversas formações sociais, seria, pois, o *feeling* para a compreensão do processo, ou não, da secularização vigente na formação social considerada. É o próprio Weber quem lembra que “a tensão entre a religião fraternal e o mundo foi mais evidente na esfera econômica” (WEBER, 1979, p. 214), mas sem esquecer que “[...] as religiões que sustentaram uma ética da salvação fraternal coerente são em tensão igualmente aguda em relação as ordens políticas do mundo” (WEBER, 1989, p. 215). A partir dessas considerações de Weber, o que se conclui é que a Modernidade pode ser caracterizada por uma “relação de competição” (SELL, 2017, p. 51) entre complexas instituições sociais e a religião<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Seguindo Bauman (2003), poderei afirmar, mais adiante, que esta competição, no caso das Novas Comunidades, realiza-se na capacidade que demonstram ter, para seus membros, de ofertar “segurança” para seus membros (até mesmo “material”, uma vez que ofertam-lhes toda uma estrutura de moradias comunitárias e suprimento de necessidades materiais, contando, ainda, com uma verdadeira “profissionalização” de seus membros, que atuam em algumas

Assim sendo, estaríamos diante de um processo social em que a religião perderia sua centralidade no sentido de definir a visão de mundo legítima e, exatamente por isso, retirar-se-ia para o terreno do “irracional” ou “anti-racional”, uma vez que o racional e o plausível seriam, agora, espaços da ciência e da inteligência moderna. Nesse sentido, o deslocar-se da religião, e não seu esgarçamento ou mesmo desaparecimento, é no que consistiria, segundo a interpretação que Sell faz da sociologia weberiana, o processo de modernização das sociedades no que diz respeito ao fenômeno da secularização.

Para Weber, o deslocamento da esfera religiosa do centro para a periferia da ordem social é um *elemento constitutivo* da vida moderna e ocidental, vale também mencionar, da primeira modernidade (princípio de unidade). Porém, isso não significa que a análise weberiana não contemple o fenômeno sob óticas diversas. O tema da secularização vem articulado analiticamente de modo *múltiplo*, e pode ser entendido tanto como 1) *processo histórico* (versão dinâmica) proporcionado pela própria religião (fator interno) quanto como 2) resultado de outras variáveis sociais da modernidade que afetam a esfera religiosa (fator externo). Por este segundo ângulo, a secularização é descrita como *diferenciação social*, condição que coloca a religião em tensão constante com as demais esferas culturais, ordens sociais e modos de vida autônomos da modernidade. Em suma, em Weber o tema de secularização é descrito tanto no registro histórico/*diacrônico* quanto *estrutural/sincrônico*. Em ambos os casos, trata-se sempre da reflexão sobre a relação entre religião e modernidade, seja em relação ao problema da *gênese*, seja em relação ao problema da *especificidade* do mundo moderno (SELL, 2017, pp. 51-52, grifos do autor).

Ratificando a compreensão que Sell faz da sociologia weberiana acerca das relações entre modernidade e religião, posso considerar a compreensão do processo de secularização como um empreendimento analítico em busca daquilo que a Modernidade operou no campo religioso, com o campo religioso e a partir dele. Em outras palavras, buscar respostas à perguntas como essa, que penso ser a mais profícua nesse terreno: o que a Modernidade fez com a religião?

Uma importante revisão operada, nesse sentido, na teoria, por assim dizer, “clássica” da secularização (entendida como um prognóstico de “fim” da religião nas sociedades modernas ou em processo de modernização) foi realizada por Peter Berger, não por acaso um dos nomes mais destacados desta mesma

---

dimensões “seculares” da vida social que lhes garante um serviço profissional: escolas, rádios, canais de TV, portais, hospitais, creches *etc*) num mundo de incertezas e insegurança.

versão “clássica”<sup>116</sup>. Recentemente, realizando um importante balanço de sua produção teórica, Berger lembra que a teoria clássica da secularização nada mais era do que “uma visão muito eurocêntrica do mundo”, que se universalizara devido ao fato de que “em todo lugar, o discurso intelectual respeitável foi moldado pela história europeia das ideias” (BERGER, 2017, p. 52).

Segundo a argumentação do autor, mesmo que a maioria das pessoas que vivem em sociedades modernas sejam afetadas pelos feitos da revolução tecnológica, na vida ordinária elas continuam sendo guiadas por escolhas cognitivas e normativas que, em sua maioria, “são religiosas”. Haveria, sim, uma diminuição de certezas advindas de crenças religiosas, ou de verdades dogmáticas, mas tal diminuição seria acompanhada de uma maior oferta de escolhas ou mesmo de orientações, o que lhe permite elaborar uma conclusão: “a modernidade não leva necessariamente à secularização [...] ela leva necessariamente ao pluralismo” (BERGER, 2017, p. 53). Estaríamos, assim, diante de um mundo em que impera a relativização das certezas religiosas, das cosmovisões, mas não porque elas perderam sua centralidade frente ao domínio da tecnologia, mas pelo fato de que elas agora encontram-se em situação de disputa e concorrência umas com as outras<sup>117</sup>.

Há evidência generalizada de que a secularização não é tão abarcadora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da respectabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura [...] Continua a haver manifestações bastante maciças daquele sentido do misterioso que o racionalismo moderno chama de “superstição” – última coisa, mas não a menor na existência contínua e aparentemente florescente de uma cultura astrológica! Sejam quais forem as razões, números consideráveis do espécime do “homem moderno” não perderam a propensão para o admirável, o misterioso, para todas aquelas possibilidades contra as quais legislam os cânones da racionalidade secularizada (BERGER, 1973, p. 41).

Nessa convivência com os ditames do mundo moderno, as crenças religiosas vão perdendo suas condições de evidência e de obviedade (“plausibilidade”, na compreensão de Berger), de explicação do mundo, ou

---

<sup>116</sup> Em especial, em seu livro “O Dossel Sagrado” (1985). O próprio Berger (2001) já havia feito uma autocrítica ao seu conceito, e MARIZ (2000) realiza uma considerável análise dos dois textos.

<sup>117</sup> Um pesquisador do catolicismo pode, exatamente, verificar o que estou a dizer: o que é ser católico, hoje? Os diversos universos dentro do catolicismo oferecerão sua resposta. A RCC, e dentro dela as Novas Comunidades, pretendem-se ser o “jeito católico de ser” por excelência, negando aos outros a legitimidade de suas formas de vida.

melhor, de sua explicação de mundo como a “verdade quase inevitável”, pois nesse novo ambiente social a *dúvida*, e não mais a *certeza*, passa a reger as relações e os sentidos do mundo social. Uma afirmação, seja ela religiosa ou não, tem plausibilidade quando os indivíduos, ou um grupo considerável deles, pensam e agem como se tal afirmação fosse digna de fé por ela mesma, tal como a recebem de outros. Em se tratando de crenças religiosas, esse “outros” refere-se às instituições religiosas que a propagam. Assim, quanto mais essas afirmações são propagadas – o que quer dizer, quanto mais elas são cridas, ou seja, quanto mais as instituições que a transmitem perduram com seu poder de formatar as consciências no tempo, e monopolizam tal transmissão – mais elas são plausíveis.

Aqui é, pois, o momento de compreender precisamente o papel da estrutura social modernizada. Ela, por assim dizer, “fura” essa estrutura de plausibilidade das afirmações cridas como “verdades irrefutáveis”, pondo os indivíduos que as tinham como plausíveis em contato cotidiano com outros que possuem outros “universos de plausibilidade”. As concepções de mundo tradicionais vão enfraquecendo-se à medida que as estruturas sociais as questiona ou na medida em que não dão respostas pertinentes aos imperativos da ordem social (em outras palavras, quando não operam o seu *aggiornamento*).

Alguns elementos, segundo Berger, são de fundamental importância para a continuidade de qualquer estrutura de plausibilidade: os homens que habitam nela, que a incorporam, as palavras por meio das quais mantém essa estrutura em funcionamento, as práticas e os rituais que a acompanham:

[...] na vida de todo dia é tão importante serem algumas coisas silenciosamente aceitas como tais, como é importante serem algumas reafirmadas com tantas palavras. Na verdade, as suposições mais fundamentais sobre o mundo são comumente afirmadas implicitamente – elas são tão “evidentes”<sup>118</sup> que não há necessidade de verbalizá-las (BERGER, 1973, p. 56).

---

<sup>118</sup> Essa questão é tão importante que peço licença para uma digressão, ou nem tanto. Depois de algumas vezes ir à Diaconia Shalom, em Aquiraz, para a realização de entrevistas, a secretária do prédio, Liduina, por duas vezes, me questionou se “já tinha ido à missa”. Ao receber, nas duas ocasiões, minha resposta negativa, ela disse: “ué, mas você sabe que temos que ir. Como você consegue viver sem ir à missa? Pois eu não consigo, tenho que ir todo dia. É a missa e o terço: enquanto eu não vou ou não rezo fico com uma inquietação”. Ora, sua inquietação tem uma razão de ser: as normas da Comunidade que a obrigam a realizar, diariamente, as duas coisas. Contudo, de tão impregnada e formatada pela estrutura de plausibilidade que é a Comunidade, a secretária não consegue perceber, e nisso a instituição é eficaz, a condicionalidade de suas ações e o vazio questionamento (imposição) disso a um terceiro (eu). Ou seja, observamos, nessa narrativa, a forma como “os programas institucionais são internalizados na consciência do indivíduo e o dirigem em seu agir” de forma a tornar essa



Nesse sentido, o mundo moderno seria aquele em que (dada a existência de mais de uma visão de mundo à disposição dos membros de uma sociedade) a possibilidade da dúvida à certeza religiosa está posta, exigindo desta uma contínua “negociação” e “competitividade” com as diversas cosmovisões, de forma micro, e com as outras esferas da sociedade, de forma macro. Se há “competitividade” e “possibilidade de dúvida” é porque a religião, em sociedades modernizadas, não aparece mais como um “destino” imutável no qual os indivíduos estariam postos de uma vez por todas, mas como uma questão de “decisão” e “escolha”<sup>119</sup>. Escolher, pois, não é mais algo de que se possa prescindir, inclusive no plano religioso, mesmo para aqueles que, como os membros da RCC ou das Novas Comunidades, “nasceram” no catolicismo e, por meio do movimento carismático, “escolheram” permanecer católicos.

Em toda tradição, o indivíduo crente se encontra enfrentando a possibilidade da dúvida, em qualquer nível de sofisticação. [...] O pluralismo, por sua própria natureza, multiplica o número de estruturas de plausibilidade no ambiente social de um indivíduo. Há diferenças entre ambientes, alguns mais “cosmopolitas” do que outros [...] em nenhum lugar numa sociedade moderna, ou até mesmo numa sociedade que está começando a se modernizar, o indivíduo está imune aos efeitos corrosivos da relativização. Assim, o gerenciamento da dúvida se torna um problema para toda tradição religiosa. [...] O fundamentalismo pode ser descrito como um projeto de eliminação total da dúvida. Pode também ser descrito como uma tentativa de restaurar, nas condições modernas, a certeza do dado-como-certo de uma sociedade pré-moderna [...] o que antes era um destino, agora se tornou uma escolha deliberada. As implicações desta mudança são imensas (BERGER, 2017, p. 73 - 74).

Se estou a dizer isso, concordando com a análise de Berger, é porque posso perceber como, em condições de modernidade, os “sentidos” conferidos pelas verdades religiosas não apresentam-se mais como autoevidentes aos indivíduos, diferentemente de cenários sociais anteriores. É aqui que as instituições jogam um papel fundamental, pois são elas que produzem, acionam, reproduzem e/ou modificam os sentidos sociais que formatam a vida dos

---

direção tão inevitável (na verdade, “vital” – “não sei como você consegue viver sem”, disse-me ela) que deva ser imposto ao outro.

<sup>119</sup> A RCC brasileira, por exemplo, propagandeou, por diversos meios, a frase “sou feliz por ser católico”, como, a meu ver, um mecanismo de assegurar a escolha por pertencer, ou continuar a pertencer, ao catolicismo, mesmo em meio a uma tão grande oferta de credos no país. A dimensão da “escolha”, como veremos mais adiante, é de fundamental importância para os membros das Novas Comunidades uma vez que, “chamados por Deus”, decidem “por livre e espontânea vontade” dedicar suas vidas ao serviço eclesial.

sujeitos, configurando-as por meio de valores. Se o sentido do mundo social é constituído na consciência dos sujeitos, onde vivências subjetivas são lidas a partir de um acervo de conhecimento (tipificações, classificações, padrões de experiência e esquemas de ação) transmitido por meio das instituições, como compreender o papel que as instituições, em especial as religiosas, jogam num cenário de “plausibilidades” plurais? E, respondendo a essa indagação, como compreender o relativo êxito das Novas Comunidades no momento de declínio irrefreável do catolicismo no Brasil?

Penso que as estruturas comunitárias jogam um papel fundamental nesse cenário. A Modernidade, ao pluralizar os mundos possíveis para os indivíduos significarem suas existências, produziu, bem mais do que uma maior autonomia dos sujeitos, uma sensação de abandono e perigo para estes. O preço pago pela maior liberdade e autonomia é uma contínua tensão, que toma forma na vida dos sujeitos, entre segurança e liberdade, o que significa dizer, entre uma maior individualidade/independência/autonomia e uma vida em comunidade/interdependência. Maior individualidade, inclusive no que diz respeito às estruturas de plausibilidade, significa também uma agudização do “estar só” no mundo, do sentir-se “desamparado”<sup>120</sup>.

Considerar, pois, a dinâmica religiosa contemporânea a partir da lógica de funcionamento comunitário exige que nos reportemos à uma “sociologia dos grupos”. Mannheim (1973), por exemplo, sugeriu a seguinte definição para o termo “grupos”: “formas mais ou menos permanentes da interação social de certo número de indivíduos, que reagem com relação a um determinado conjunto de

---

<sup>120</sup> Ao elaborar uma crítica à “ilusão” engendrada pelo sentimento religioso, Freud chamou a atenção para o fato de que a religião, com seus laços comunitários, prometeria ao homem, abandonado à sua existência individual pela cultura, um consistente “laço” que o ataria aos demais por meio de um “sentimento oceânico”, fazendo-o crer que não está “só no mundo”, mas ligado pelo laço da religião a um conjunto infinito de homens, vindo a fazer parte de uma grande coletividade amparada por um “pai protetor”, sentimento este que consistiria na “grande força de energia do qual se apoderam as diversas igrejas e sistemas religiosos” (FREUD, 1996, p. 73). Nessa “certeza” inculcada no fiel é que residiria a força ilusória da religião. Ao contrário de Freud, que ainda considerava real a emergência de uma sociedade cada vez mais livre da “ilusão” religiosa e dos laços por ela produzidos (sendo substituída pela ciência, em sentido lato, e pela psicanálise, em sentido estrito), posso ver um duplo movimento de sua análise: acerta na compreensão do “sentimento oceânico” como força motriz das crenças religiosas, uma vez que os sujeitos sentem-se ligados ao universo “criado” (e, mais ainda, os membros das Novas Comunidades sentem-se como portadores de uma “missão salvadora” que os dirige não só aos outros católicos, como à toda a humanidade), mas erra ao não perceber que (dado o contexto em que vivia, de grande entusiasmo pelo “progresso”), pelos próprios desdobramentos da modernidade, os laços comunitários de pertença religiosa se restabeleceriam como uma considerável força de ação.

forças sociais” (p.153). Sua definição, em muito próxima daquilo que aqui considero como objeto de análise – a Comunidade Católica Shalom – permite compreender, num exercício de reflexão sociológica, o que venha a ser uma “comunidade”, no sentido de ser esta um “grupo” ampliado, ou melhor, um grande grupo institucionalizado.

Alguns elementos precisam estar presentes para que se possa considerar um dado conjunto de indivíduos como um “grupo”: uma relativa persistência temporal, organização de funções, instituições sociais/hábitos tradicionais, padrões através dos quais os membros regulam suas ações, um interesse coletivo superior aos interesses individuais, uma organização em torno do poder em seu interior (MANNHEIM, 1973, p. 154).

Integração social, controle institucional das condutas individuais, produção e reprodução de costumes, processos de uniformização e relações de poder são temáticas que, segundo o sociólogo alemão, saltam aos olhos daqueles que se dedicam à compreensão dos grupos.

Em resposta ao texto de William James intitulado “As variedades da experiência religiosa”, em que este diagnosticava o cenário que lhe era contemporâneo, modernizado, como aquele em que a religião havia sido reconduzida para os “recônditos dos sentimentos” e para “as camadas mais obscuras e mais cegas do caráter” (em outras palavras, a religião se tornara uma assunto “privado”, posto não haver mais espaço para ela no espaço público modernizado), o antropólogo Clifford Geertz contrapunha-se à sua análise, uma vez não ter sido “assim que as coisas aconteceram”. Segundo este, é certo que também a religião fora lançada, pelos processos de modernização, numa “concorrência pela hegemonia social” com outros setores da sociedade; contudo, uma vez que o mundo “não funciona apenas com crenças”, mas “dificilmente consegue funcionar sem elas”, o antropólogo afirmava que o feito da Modernidade foi impulsionar a religião “para fora, para as comoções da sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura” (GEERTZ, 2001, p. 152).

Essa “sobrevivência” da religião, por assim dizer, seria resultado de uma “falha” na realização da “promessa” feita por todo o projeto moderno de sociedade, inclusive pelas ideologias políticas ligadas, em certo sentido, a esse

projeto, restando, assim, a “promessa” religiosa com a alentada “certeza” de realização<sup>121</sup>.

Existe a tese de que “nada mais funcionou”: a desilusão sucessiva com as narrativas mestras – o liberalismo, o socialismo, o nacionalismo – como arcabouços da identidade coletiva, especialmente nos países mais novos, deixou apenas a religião como “uma coisa que ainda não falhou”, segundo diz o slogan. Existe a tese dos “males da modernização”: a disseminação dos meios de comunicação de massa, as devastações do desenvolvimento, do comércio e do consumismo e, de modo geral, a confusão moral da vida contemporânea fizeram as pessoas voltarem-se para ideias e valores mais conhecidos, mais profundamente arraigados e mais familiares. [...] A “experiência” [religiosa], atirada porta afora como um “estado de fé” radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator que se afirma em termos religiosos (GEERTZ, 2001, p. 158-159).

Nesse sentido, o retorno da experiência religiosa, segundo Geertz, operacionalizado em termos “comunais” (ou seja, em termos de vivência comunitária), pode ser observado pela reformulação de conceitos como “identidade”, “sentido” e “poder”. As concepções religiosas acerca das mais diversas áreas da vida social e individual (as cosmovisões) estão “em quase todos os lugares”, pois assistimos a um retorno da religião na “concorrência pela hegemonia social” (GEERTZ, 2001, p. 153), uma vez que esta não se contentou mais em denunciar os males da modernidade ou mesmo em ver-se “fora” dela, mas buscou garantir, por assim dizer, “seu lugar” dentro da experiência de modernização. Desses possíveis lugares encontrados pela religião em ambientes sociais modernizados, o antropólogo sugere o lugar da “busca por identidade”, que realiza-se, como vimos na citação acima transcrita, em especial em termos comunais, ou comunitários.

Pensar em estruturas sociais a que podemos denominar de “comunidades” em sentido lato (e não apenas no sentido religioso do termo, como procurarei fazer mais adiante) é compreender como o mundo modernizado permite o ressurgimento de laços sociais que prometem segurança (existencial, social, valorativa e material) e uma certa quantidade de certezas aos indivíduos

---

<sup>121</sup> Luckmann (1973), por sua vez, também pondera a estreita relação entre o “ressurgimento” das concepções de mundo de “instituições religiosas especializadas” em meio a estruturas sociais de considerável complexidade, onde os universos sagrados religioso competem com outros universos simbólicos de compreensão do mundo, engendrando um duplo movimento: a competição de universos religioso entre si, e destes com outros universos de explicação. Tal ambiente exige da religião uma considerável “especialização institucional”, realidade que, ao que me parece, se aproxima do “trabalho” realizado pelas Novas Comunidades.

que foram “entregues à própria sorte” pelos processos de modernização. A esse respeito, mostra-se digno de nota o itinerário traçado por Bauman na compreensão tanto do conceito de “comunidade” como de suas formas de manifestação no mundo contemporâneo:

Ferdinand Tönnies sugere que o que distinguia a comunidade antiga da (moderna) sociedade em ascensão e cujo nome a cruzada [da modernização] fora feita, era um *entendimento compartilhado por todos os seus membros*. Não um consenso. Vejam bem: o consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade, e murros ocasionais. O entendimento ao estilo comunitário, casual, não precisa ser procurado, e muito menos *construído*: esse entendimento “está lá”, completo e pronto para ser usado – de tal modo que nos entendemos “sem palavras” e nunca precisamos perguntar, com apreensão, “o que você quer dizer?”. O tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o *ponto de partida* de toda união. É um “sentimento recíproco e vinculante” – “a vontade geral e própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento, que na comunidade as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam” (BAUMAN, 2003, 15-16, grifos do autor).

Partindo do texto clássico de Tönnies, Bauman busca mostrar-nos as distinções entre estruturas sociais “pré-modernas”, onde os sentidos compartilhados pelos sujeitos estão “dados” - uma vez que as estruturas de plausibilidade e de verdade são o ponto de partida para a agregação dos indivíduos, em formações tidas como “comunidades” -; e outros espaços sociais que, graças à diferenciação e à própria modernização, ao pôr tais estruturas de plausibilidade em contato/tensão com outras, precisam dar respostas mais plausíveis ainda para seus sujeitos<sup>122</sup>.

O sociólogo polonês nos faz pensar no modo através do qual, em meios sociais cada vez mais diferenciados e marcados por uma pluralidade de estruturas de plausibilidade, as “comunidades”, em seu sentido sociológico, conseguem espaço para forjarem-se e firmarem-se. Em outras palavras, como entendimentos que não precisam ser racionalmente explicados, posto serem apresentados e vivenciados como “evidentes”, “tácitos” e “naturais” conseguem

---

<sup>122</sup> Sobre isso, importa destacar a afirmação de BERGER&LUCKMANN (2012, p.23): “As instituições devem conservar e disponibilizar o sentido tanto para o agir do indivíduo em diversas áreas de ação quanto para toda a sua conduta. Esta função das instituições está numa relação essencial com o papel do indivíduo como consumidor de sentido, mas também, de caso para caso, como produtor de sentido”.

firmar-se em meios sociais cada vez mais exigentes de explicações, cálculos e racionalizações?

Ao fortalecer, ou gerar, laços de solidariedade entre os indivíduos entregues aos ditames da modernização, por meio de entendimento, ou sentidos, compartilhados, a “comunidade” opera criando uma distinção entre aqueles que compartilham tais sentidos (“nós”) e os que não os compartilham (“os outros”, ou “eles”), gerando mecanismos de comunicação e interação entre os “de dentro” e os “de fora”. Solidariedade, por um lado, competição, por outro, ostracismo e combate, em um outro.

Assim, ela funciona como um “entendimento” crido como “natural”, posto que os indivíduos estão unidos por compartilharem visões de mundo homogeneizadas, mas também operando numa lógica de proteção aos “seus”, pois “a comunidade realmente existente se parece a uma fortaleza sitiada” que precisa proteger-se contra os “ataques de fora” e contra a “discórdia interna”. Se, pois, estamos a falar de uma relação entre um “nós” e um “eles” é porque a lógica da “comunidade” opera com um seu correlato: a “identidade”. Nesse sentido, além de operar modificações nos modos como os sujeitos veem o mundo, a “comunidade”, como uma estrutura de plausibilidade e de sentido, também modifica as maneiras de perceberem-se a si mesmos, dando respostas à pergunta: “quem sou”? Ou, ainda mais, à pergunta: “como sou o que sou?”.

O estudo das representações que os sujeitos fazem de si, e dos grupos, é importante para a teoria sociológica por que

[...] os indivíduos constroem representações sobre a própria estrutura social e as clivagens sociais, e é no quadro das categorias oferecidas por essas representações que se autoposicionam e desenvolvem redes de relações, no interior das quais se produzem e transformam as representações sociais. Quer dizer, por um lado, as representações sobre a estrutura social, enquanto variável independente suscitam sistemas de categorização ou grupos sociais; mas, por outro, as representações sociais, enquanto variável dependente, são construídas no interior dessas categorias ou grupos sociais (VALA, 1997, p. 381)

Assim, a compreensão dos processos de construção, apropriação e funcionamento dos sistemas de representação social nos leva ao entendimento das formas através das quais as identidades são mobilizadas pelos grupos sociais de pertencimento.

As entrevistas realizadas por mim começavam por uma indagação objetiva aos meus interlocutores: “*o que é Comunidade Shalom?*” As respostas variaram desde definições mais institucionais à respostas mais afetivo-espirituais. Vejamos aquelas que considere mais significativas:

É uma Associação Privada de Fiéis que surgiu a partir da inspiração de uma vocação, de um carisma [...] Ela não é fruto da inteligência humana, de gabinete, mas de uma inspiração carismática de viver a fé católica de uma nova maneira, a partir do chamado do Moisés e da Emmir [...] é uma expressão particular do catolicismo (Carmadélio Sousa).

É uma obra de Deus, um carisma que vem de Deus e encontrou acolhimento no coração do Moisés, como fundador, e da Emmir, que ajudou a gerar [...] é um anseio de Deus, do homem da pós-modernidade (Cassiano Azevedo).

É a forma que Deus me deu para ser feliz, um caminho de felicidade e de santidade. Não seria feliz estando fora da Comunidade [...] o Shalom representa um sinal de Deus, num mundo marcado pelo hedonismo, pelo secularismo (João Patriolino).

É um carisma, um dom do por Des [...] Deus vai presenteando o mundo com esses carismas [...] Nosso nome já diz muito de nossa identidade: Shalom, a paz [...] a paz plena, que encontramos quando nos reconciliamos com Deus e conosco (Goretti Menezes).

O Shalom é um carisma dentro da Igreja. Antes de tudo somos da RCC [...] João Paulo II chamou de “primavera da Igreja” [...] No Shalom você tem muito mais compromisso com a Igreja: terço, oração, apostolado, missa (Lulu).

Na ordem da graça, é um dom de Deus para a humanidade, é um dom específico de viver o Evangelho, que Deus dá aos homens, por meio de seu fundador, o Moisés (Padre Silvio).

É um lugar de encontro com Deus, com o irmão e consigo mesmo. Lugar de muita alegria, de libertação. [...] Deus foi me mostrando, na Comunidade, o que me era necessário. [...] Não é só um palavra, “shalom”, é um estilo de vida, uma realidade (Luciana Romcy).

Uma resposta de Deus para a Igreja, nesse tempo, e para a humanidade [...] Deus responde a cada tempo com um carisma (Josefa Alves).

É uma resposta às necessidades do mundo, da Igreja e do coração do homem [...] Deus desde toda a eternidade pensou no carisma e, no tempo histórico, trouxe à igreja como resposta ao homem de hoje. [...] somos um canteiro de flores plantadas por Deus (Fabíola Rocha).

O Shalom é como se fosse a linha de frente da Igreja hoje. Teve os jesuítas, os franciscanos, teve Santa Teresa (Célio di Cavalcanti).

Também quis saber dos entrevistados o que significava, para eles, *ser católico dentro da Comunidade*. Algumas respostas foram as seguintes:

A vocação nos ajuda a viver de maneira mais intensa a fé católica (Carmadélio Sousa).

Ser católico é fazer parte do grandioso número dos filhos de Deus, ser católico é a vocação de todo homem, e o shalom é uma expressão desse chamado (Padre Silvio).

No shalom nós buscamos a intimidade com Deus. Nosso “ser católico” não é cumprir preceitos, devocional, das datas comemorativas. Eu não tinha intimidade com Deus [...] Hoje eu sei que Deus é todo poderoso, meu criador, meu senhor, meu amigo, meu amado (Luciana Romcy).

Eu não me sinto uma católica privilegiada, mas com uma responsabilidade maior [...] tenho uma formação e um conhecimento maior do que aquele que via só à missa, ou mesmo de outras comunidades (Josefa Alves).

Por fim, uma outra pergunta-chave que direcionei a meus interlocutores foi: “*o que é ser shalom*”?

Ser shalom significa ser discípulo da cruz (João Patriolino).

É ter sentido para minha vida (Lulu).

É ser um outro Cristo (Luciana Romcy).

É ter descoberto o que eu sou (Josefa Alves).

É ser o que Deus quer que nós sejamos (Fabíola Rocha).

Penso que as reflexões que teci acima acionam questões que, no decorrer desta Tese, tive como intuito responder, optando por passar a outras considerações mais precisas acerca de meu objeto de pesquisa, e daquilo que, pelo título do capítulo, me propus a refletir e que, penso eu, o leitor busca encontrar. Assim sendo, voltemos à questão das Novas Comunidades.

É, pois, em meio a tais transformações, aprofundadas durante o último século – denominado por alguns como “era das incertezas” -, que muitas perdas trouxe ao catolicismo, em especial no Brasil (onde o campo religioso se pluralizou), que entram em cena as “Novas Comunidades”. Se em 1872 a população daqueles que se diziam católicos era de 99% de brasileiros, no Censo 2010 tal população não chegou a representar 65% de brasileiros, percentual em constante declínio em razão do cada vez mais crescente número de evangélicos no país (22% em 2010), razão pela qual o significado “clássico” do termo “secularização” não diria muita coisa ao pesquisador da religião se este não levasse em conta o outro aspecto já anteriormente salientado, qual seja, o do pluralismo religioso. Assim, é num ambiente de pluralidade religioso, que sempre causa prejuízos maiores ao catolicismo como “religião tradicional”, que as Novas Comunidades surgem e alcançam um certo protagonismo por atuarem como verdadeiros “cruzados” em defesa da fé católica.

Uma importante chave de leitura para a compreensão da importância das Novas Comunidades no atual cenário religioso católico é a resposta por elas oferecida a alguns traços sociais contemporâneos: incremento de necessidades espirituais cada vez mais individualizadas (a religião “boa” sendo aquela considerada a que melhor satisfaz aos desejos/objetivos dos indivíduos devidamente acolhidos numa estrutura comunitária, composta por outros



indivíduos, que se encontram, assim, num “paraíso perdido”); diferentes níveis de inserção e de comprometimento de seus membros, fazendo estes “alianças”<sup>123</sup> com a Comunidade; considerável tempo dedicado a rituais, cursos e eventos destinados à cura física e espiritual (uma vez acreditar-se que o encontro com o sobrenatural traz a purificação total do ser); utilização sistemática da música e das expressões corporais durante os ritos; ênfase na necessidade da partilha e da cooperação mútuas e sistemática condenação dos traços egoístas e individualistas da sociedade em geral; trânsito dos membros pelas diversas residências da Comunidade, fazendo com que o missionário conheça diversas culturas dentro de seus país e no exterior; e, por fim, forte ênfase na ascese, o que leva estudiosos a considerarem estas Comunidades como constituídas por “muros internos, subjetivos” tão arraigados que substituem os muros das antigas fortificações conventuais.

O viver em comunidade tem sido identificado mais próximo do estado natural humano e, por isso, mais espontâneo e puro, sendo por vezes revestido de uma aura utópica, romântica, de um viver em solidariedade, igualdade e harmonia. As sociedades, ao contrário, são artificiais, afastando os homens uns dos outros e da natureza, estimulam a competição e o individualismo. Teoricamente livres de interesses mesquinhos, individuais, as comunidades valorizam acima de tudo os laços de solidariedade, o bem-estar coletivo, com prioridade para a qualidade do convívio social, ao passo que as sociedades vão acontecendo “aleatoriamente”, impulsionadas pela reunião de indivíduos que forma populações crescentes e múltiplas de culturas diversas [...] (MARIZ&MELO: 2014, p. 56).

Contemporaneamente, os indivíduos estão experimentando formas realmente novas de vida comunitária. Entre essas experiências, aquelas de conteúdo religioso aparecem com evidente vigor. No catolicismo, o surgimento desse tipo de comunidade religiosa é um verdadeiro fenômeno, dado a intensidade com que se formam e crescem variados grupos em diversas partes do mundo. O movimento pentecostal católico destaca-se nessa matéria. No interior da Renovação Carismática emergem grandes ou pequenas associações de cristãos dispostos a fazerem da vida comunitária uma fonte de significado identitário e um instrumento de resistência à atomização da sociedade (SOUSA, 2013, p. 24).

#### **4.2- As Novas Comunidades como “grupos imaginados”, “formas de vida” e de “sentido”**

---

<sup>123</sup> Na CCSH, por exemplo, existem os membros da Comunidade de Vida, a Comunidade de Aliança, os membros da Obra (que apenas participam dos grupos de oração e dos eventos de massa da Comunidade, mas sem celebrarem “votos”) e os “Amigos do Shalom” (aqueles que moram em determinados lugares onde não existem casas missionárias da Comunidade, mas que se reúnem para lerem as formações e realizarem grupos de oração “segundo o carisma shalom”).

As “Novas Comunidades”, também denominadas “Comunidades de Vida e Aliança” são instituições, nascidas dentro do “espírito da RCC”<sup>124</sup>, cujos membros efetivos<sup>125</sup> ou dedicam-se inteiramente a elas (abandonando estudos, trabalho, vida familiar *etc*), no caso da “comunidade de vida”; ou fazem com ela uma “aliança”, dedicando parte de seu tempo ao trabalho missionário da mesma. As *Comunidades de Vida (CV)* são aquelas cujos membros abrem mão de tudo o que respeita à sua vida secular, “mundana” (trabalho, estudos, vida familiar, relacionamentos *etc*), desenvolvendo um estilo de vida consagrada próprio, com homens e mulheres abraçando votos de pobreza, castidade e obediência. Suas residências comunitárias acolhem homens e mulheres de vários “estados de vida” (padres, casais e celibatários). Por sua vez, as *Comunidade de Aliança (CA)* são aquelas em que seus membros dedicam parte considerável de sua vida ao trabalho de evangelização e à vida comunitária, com encontros semanais de oração e formação religiosa, também fazendo os mesmos votos dos consagrados na *Comunidade de Vida*.

As “Novas Comunidades” constituem-se como organismos independentes da administração da RCC. Possuem casas de missão, sedes próprias, registro civil, coordenações, estatutos e regras. Como expressão de sua autonomia frente à estrutura da RCC, formou-se a “Fraternidade das Novas Comunidades de Vida e Aliança” (FRATER), que teve Moysés de Azevedo, da *Shalom*, como seu presidente por muitos anos. Hoje, Aluisio Nóbrega, da *Comunidade Face de Cristo* (também de Fortaleza), é seu presidente.

Acerca da dinâmica presença dessas Comunidades, Sofiati (2009, p. 259. 266) lembra que:

[...] têm crescido na Igreja Católica o número de organizações – novas comunidades, institutos seculares e religiosos, movimentos, etc – que se propõem a uma fidelidade estrita à Igreja Católica e à sua defesa contra um presumido relaxamento de ardor doutrinário pelo qual a mesma estaria passando, ou contra supostos abusos e esquecimentos teológicos, devocionais, litúrgicos e morais após o Concílio Vaticano II. Em outras palavras: defensores de uma suposta restauração da verdadeira e fiel identidade católica que, segundo alguns, estaria corrompida [...].

---

<sup>124</sup> O que significa dizer que seus membros vivem a espiritualidade da RCC, mas não são submissas institucionalmente aos escritórios de gestão da RCC, como ver-se-á mais adiante.

<sup>125</sup> Membro efetivo é aquele que, após o caminho vocacional e o percurso formativo do “postulantado”, é aceito para para ingressar no “noviciado” ou “discipulado”. No próximo capítulo, ao ser apresentado à estrutura da CCSH, o leitor familiarizar-se-á com os termos próprios do léxico das Novas Comunidades.

São características das Novas Comunidades: vivência de um carisma próprio, que constitui a identidade comunitária e está intimamente ligado à pessoa de um fundador; reverência filial à Igreja através de uma obediência ao Papa e Bispos e fidelidade ao ensinamento da tradição católica; forte comprometimento com a evangelização; vivência comunitária sob as formas de “vida” e de “aliança”; governo comum e organizado, sob a autoridade do fundador e seu conselho geral; presença de todos os estados de vida: clérigos e leigos, casados, celibatários e solteiros<sup>126</sup>; intenso apelo à vivência moral segundo os ensinamentos do Magistério da Igreja e vida de oração intensa, tanto pessoal como comunitária.

A espiritualidade vivida por elas é a espiritualidade cultivada pela RCC. Nela são enfatizados a experiência pessoal de Deus, a oração, o louvor, a glossolalia, a cura e a libertação pessoal de males físicos e espirituais, a veneração a Maria e a alguns santos – especialmente os ligados ao carisma particular da Comunidade [...] Dessa espiritualidade carismática resultam também os nomes dessas comunidades que expressam exatamente uma experiência pessoal e ao mesmo tempo grupal de Deus, que destoa nos nomes da piedade santoral católica dados às comunidades paroquiais. *Shalom, Cruz Gloriosa, Caos à Glória, Sobre a Rocha, Pequeno Rebanho, Colo de Deus, Coração Novo, Oásis, Doce Mãe de Deus, Arca da Aliança, Alpha e Omega, Aliança de Misericórdia*, são alguns nomes dentre outros tantos que trazem ao mesmo tempo um conteúdo performativo e teleológico ao apontarem para uma experiência subjetiva e coletiva que é ao mesmo tempo o ponto de partida e o ponto de chegada como ideal a ser alcançado<sup>127</sup> (GOMES, 2008, p. 80-81, grifos do autor).

Além disso, convém destacar que a consagração de seus membros distingue-se daquelas realizadas pelas congregações católicas tradicionais, uma vez que os votos de obediência, pobreza e castidade estendem-se a homens e mulheres, casados, celibatários e sacerdotes. Esta consagração é preparada por um longo caminho, que inicia-se com o “vocacional” (processo de preparação para o ingresso na Comunidade, geralmente em torno de um ano, em que o candidato é acompanhado de perto por uma autoridade comunitária designada exclusivamente para isso, e ao final do qual solicitará ingresso na Comunidade

---

<sup>126</sup> Algo ressaltado pelo próprio papa João Paulo II (1984, n. 62): “A originalidade destas novas comunidades consiste frequentemente no fato de se tratar de grupos compostos de homens e mulheres, clérigos e leigos, de casados e de solteiros, que seguem um estilo de vida particular, inspirado às vezes numa ou noutra forma de vida tradicional ou adaptado às exigências da sociedade atual”.

<sup>127</sup> Veremos isso no significado da escolha, e na mítica que o envolve, do nome “Shalom”.

às autoridades competentes – explicitarei como se dá tal processo no caso da Shalom no próximo capítulo), o postulante, o discipulado e a consagração. Os membros ou abdicam da vida profissional por completo (no caso de serem *comunidade de vida*), ou nela se empenham com o intuito de “evangelizá-la”, “estando no mundo sem ser do mundo” (os membros da *comunidade de aliança*).

A vida em comunidade, sob estas novas formas, tem chamado a atenção de inúmeros pesquisadores como uma chave de leitura para a compreensão das atuais formas de laço social e identitário. Nessas experiências, os indivíduos afastam-se dos marcos cruéis do individualismo contemporâneo, enfrentando o paradoxo moderno da individualidade, “estando juntos” e “estando juntos com”, conforme nos lembra Amaral (2000), enfrentando, de forma comunitária, os “perigos” de um mundo que chama-os cada vez mais ao isolamento individual. Berger & Luckmann (2004) também referenciam a contemporânea insegurança que assola os indivíduos e os levam à busca de experiências comunitárias, uma vez que a insegurança, estruturada como “norma”, apesar de ter enfraquecido instituições que historicamente faziam o elo entre os indivíduos e a sociedade (como a Escola e a Igreja), possibilita a formação de novas “comunidades supraespaciais de convicção”, dentre estas aquelas de viés religioso.

Surge, pois, um novo gênero de pertença religiosa, com uma aparelhagem institucional, que se difunde socialmente a partir de um imaginário da “radicalidade”, a qual todos os batizados são “chamados”. Tal pertença “percorre o tecido social católico com as bandeiras da neocristandade, quer motivada com a defesa de conteúdos morais, quer com a proposta de ressocialização totalitária de seus membros” (CARRANZA, 2009, p.50).

A importância das Novas Comunidades no interior do catolicismo tem sido atestada por diversos pronunciamentos do cardeal Stanislaw Rylko, prefeito da Congregação do Pontifício Conselho para os Leigos, que tem chamando-as de “esperança da Igreja”, uma vez que os fiéis têm encontrado, nelas, a real “possibilidade de crescer e se comprometer apostolicamente” como verdadeiros discípulos de Cristo<sup>128</sup>. Campos (2010) sugere que, com tais comunidades, o catolicismo estaria caminhando para o fim do “sistema paroquial”, uma vez que os elementos do catolicismo (missa, confissão, ritos devocionais, vocacional

---

<sup>128</sup> Disponível em <http://pantokrator.org.br/po/comunidade1/novas-comunidades/> (acesso em 21 de junho de 2016.)

para a vida sacerdotal etc) estão presentes no interior delas, inclusive a pessoa do sacerdote.

A qualificação desse tipo de Comunidade dentro da RCC, por parte da Igreja enquanto instituição, deu-se a partir da solenidade de Pentecostes, em 1998. O então Papa João Paulo II convocou 300 líderes dos chamados “Novos Movimentos”, dentre eles 29 eram da RCC (Moysés Azevedo e Emmir Nogueira estavam entre eles, como responsáveis pela Comunidade Católica Shalom), de Comunidades que já estavam com uma considerável estrutura – distinguindo-se das simples realidades paroquiais da RCC -, e reuniu-os durante dois dias para ouvirem reflexões teológicas acerca dos “carismas”, no sentido de “vocações religiosas”, dentro da Igreja. Ao final do encontro, durante homilia<sup>129</sup>, o papa afirmou, dentre outras coisas, o seguinte (destaco em negrito os aspectos mais importantes):

1- *Os Novos Movimentos ali representados constituíam **realidades constituídas a partir de “fundadores”**, o que significava dizer que traziam a Igreja uma nova “realidade vocacional”; mostrava-se “maravilhado” com a “novidade” que operavam no interior da Igreja, mostrando como a “dimensão carismática” da Igreja, apontada no Vaticano II, dava “proveitosos frutos” para a “renovação da Igreja”.*

2- *“Os aspectos institucional e carismático são como que co-essenciais à constituição da Igreja e concorrem, ainda que de modo diverso, para a sua vida, a sua renovação e a santificação do Povo de Deus”. Em outras palavras, **João Paulo II punha, lado a lado, o papel desempenhado pela hierarquia e o desempenhado pelos leigos que ali representavam a dimensão carismática do catolicismo**, além de demonstrar que o surgimento das Novas Comunidades guardava íntima relação com o desenvolvimento das orientações do Vaticano II.*

3- *Os Novos Movimentos arrebatavam pessoas para “novos caminhos de empenho missionário”, que validava suas empreitadas rumo ao que a Igreja propunha como “nova evangelização”, e davam mostra de “serviço radical” ao Evangelho.*

4- *As Comunidades ali representadas, em seus “fundadores” (que exerceriam uma “misteriosa atração” sobre coletividades), representavam a “autorealização” da própria Igreja, trazendo “uma novidade inesperada e até explosiva” ao catolicismo.*

5- *Os Movimentos e Novas Comunidades seriam “a resposta, suscitada pelo Espírito Santo, a este dramático desafio do final de milênio: **Vós sois esta resposta providencial**”.*

6- *Apesar de tudo isso, os “carismas” dos movimentos, se verdadeiros fossem, não deveriam apartar-se da Igreja, cirando realidades paralelas ou fugindo da vivência eclesial, sendo mesmo “essencial ao carisma” submeter-se sempre à autoridade eclesial: “na formação cristã cuidada pelos movimentos jamais falte o elemento desta confiante obediência aos Bispos, sucessores dos Apóstolos, em comunhão com o Sucessor de Pedro!”*

---

129

Disponível

em

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/laity/documents/rc\\_pc\\_laity\\_doc\\_270519\\_98\\_movements-speech-hf\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_270519_98_movements-speech-hf_po.html). Acesso em 31/01/2017.

Para Emmir Nogueira, co-fundadora da Comunidade Católica Shalom, as palavras de João Paulo II foram decisivas<sup>130</sup> para a aceitação do movimento carismático, e das Novas Comunidades, no interior da Igreja. Ela lembra assim aquele dia:

O ponto de virada nessa questão de Roma foi no Pentecoste de 98, com João Paulo II, e eu estava presente, assim a uns dez metros dele, quando ele disse que as novas realidades eclesiais, com seus fundadores, pela primeira vez eu vi a Igreja dando esse nome de fundadores às Comunidades Novas, eram parte da dimensão carismática da Igreja. [...] João Paulo II disse isso em 98, foi uma surpresa para todos nós, um Papa, em Pentecostes [...] Fez dois dias de encontro interessantíssimo com teólogos especialistas em Direito Canônico [...] Eu não continha as lágrimas, as lágrimas saíam como se eu, porque eu nunca esperei na vida um negócio desse. (Emmir Nogueira em entrevista a esta pesquisa).

Assim, as palavras de João Paulo II inseriam as realidades mais bem estruturadas da RCC, como a Comunidade Shalom, dentro da ação evangelizadora da Igreja no novo milênio, encaixando-as dentro da própria “dimensão carismática” da instituição, num trabalho de colaboração com a dimensão “petrina”, institucional.

O então cardeal Joseph Ratzinger, no Pentecostes de 1998, que ocupava o cargo de Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, também representa papel importante para a RCC e para as Novas Comunidades por ter conferido as bases teológicas para a definitiva afirmação, como lembrou Emmir Nogueira, de que tanto a dimensão institucional como a dimensão carismática seriam “co-essenciais” para a vida da Igreja, chegando mesmo a afirmar, já na condição de papa, que as Novas Comunidades eram “muito mais colaboradoras do ministério apostólico universal do Papa”.

Posso, sem reticências, afirmar acerca delas aquilo que foi afirmado dos Movimentos Eclesiais em outra ocasião:

Possuem uma centralização e organização interna competente; obediência ao Papa (extensiva a tudo o que emana do Vaticano); agilidade para disseminar os membros pela geografia do movimento; um trabalho molecular, penetrando todos os ambientes seculares; investimento maciço no trabalho vocacional, atraindo corpo a corpo os

---

<sup>130</sup> Na verdade, a primeira referência de João Paulo II às Novas Comunidades havia sido dois anos antes, na Exortação Apostólica *Vita Consecrata*: “O Espírito que, ao longo dos tempos, suscitou numerosas formas de Vida Consagrada não cessa de assistir a Igreja [...] Sinal dessa intervenção são as chamadas Novas Fundações, com características de algum modo originais relativamente às tradicionais. [...] A originalidade destas novas comunidades consiste frequentemente no fato de se tratar de grupos compostos de homens e mulheres, de clérigos e leigos, de casados e solteiros, que seguem um estilo de vida particular de vida (n.62).

jovens; acompanhamento pedagógico, formação, mostrando “zelo apostólico” para controlar social e moralmente seus membros; ruptura temporal da biografia do membro, passando a ser lida sua vida a partir do momento em que ingressou na “obra”; fomento de relacionamentos circulares, pois no próprio movimento o membro encontra oportunidades de lazer, relacionamento afetivo, possibilidades de trabalho, ambientes reconfortantes, quase uma instituição total, absorvendo o tempo e a afetividade da pessoa; rigidez disciplinar, austeridade, emocionalismo, como princípios básicos de espiritualidade que se tornam epicentro do estilo de vida do membro. Em seu conjunto, essas características transformam os movimentos em grupos capazes de produzir um “autoabastecimento”, quase uma igreja dentro de outra. (URQUHART, 2002, p. 70).

Em Fortaleza, além da Comunidade Católica Shalom, que já possui aprovação dentro do Direito Canônico do Vaticano (como Associação Internacional Privada de Fiéis), temos a Comunidade Recado (fundada em 1984, por Luis de Carvalho, e em caminho de reconhecimento diocesano – que configura-se como o primeiro estágio de aprovação dentro da estrutura jurídica da Igreja), Comunidade Face de Cristo (fundada em 1990), Comunidade Anuncia-me, Comunidade Lumem, dentre outras, mostrando a forte presença da RCC no cenário religioso da cidade<sup>131</sup>. Muitas outras comunidades paroquiais e Novas Comunidades existem na cidade de Fortaleza, fazendo com que a cidade e seu entorno deem mostras de um arraigado cenário de fidelização católica, mesmo que nas novas roupagens “carismáticas”:

A Região Metropolitana de Fortaleza foge aos modelos binário e ternário estabelecidos com base na análise dos microdados do censo, apresentando uma estrutura intermediária e caracterizada pela significativa presença de católicos também no centro da Região Metropolitana. É possível observar que, mesmo estando localizada no litoral, Fortaleza permanece fortemente católica, ao contrário de muitas

---

<sup>131</sup> Não posso deixar de registrar, aqui, o caso da Comunidade Católica Obreiros da Tardinha (COT). Nos anos 90 ela notabilizou-se por sua presença em muitas cidades do Ceará, chegando mesmo a ultrapassar a Comunidade Católica Shalom. Caracterizava-se, dentre outras coisas, por um forte culto da personalidade de seu fundador, Gilmar Ricarte (um traço marcante da RCC), pondo-o, muitas vezes, acima das orientações recebidas pelas autoridades eclesiais. Um silêncio reina em torno do que ocorreu com tal comunidade. Uns dizem que, durante o governo de Dom Claudio Hummes em Fortaleza, entre 1994 e 1998, houve uma quase “excomunhão” de seus membros. Na entrevista que realizei com Dom José Antônio, o mesmo silêncio se reproduziu, com exceção de informação sua de que o referido fundador “há muito tempo não aparecia nas reuniões do conselho arquidiocesano” e de que “os próprios membros da RCC reclamavam de algumas posturas” da comunidade. Ensaiei algumas tentativas de chegar a Gilmar, indo à antiga sede da Comunidade, no Centro de Fortaleza, mas fui recebido com certa desconfiança por uma suposta secretária, que anotou meu contato para que “me ligassem”. Passados dois anos, nenhuma resposta foi dada. Certo dia, encontrei um conjunto de jovens num sinal de trânsito pedindo ajuda para uma ‘ação evangelizadora’ de sua Comunidade, a “Vocação de Jesus”. Ao indagar se aquela comunidade era a antiga COT, obtive “sim” como resposta, mas a moça foi-se ao ser questionada sobre o por quê da mudança no nome e onde poderia encontrar Gilmar. O caso da COT seria, caso elucidado, um importante elemento na análise das relações entre RCC e hierarquia católica.

outras capitais, como Recife e Salvador [...] 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 (MIRANDA, 2010, p. 15).

#### **4.3- A liderança carismática de um fundador: o “elo” entre “o Deus que chama” e os homens “por ele chamados”**

Trazendo em si o espírito da RCC, seu universo significativo de crenças, práticas e valores, as Novas Comunidades trilham caminhos próprios de consolidação e legitimação frente à Igreja Católica, estimulando, assim, uma forte inclinação ao “culto de personalidade”<sup>132</sup>. Enquanto a RCC possui, por exemplo, uma coordenação diocesana, local, submissa à autoridade paroquial e diocesana, as Novas Comunidades possuem um fundador, que engendra um “carisma”. Por essa particularidade, seus membros sentem-se “vocacionados” a uma vivência mais radical dentro da institucionalidade da Igreja Católica, constituindo uma “família”; na verdade, “chamados” a uma identidade particular, caracterizada como um carisma específico, constituindo uma “comunidade”, desenvolvendo um estilo de vida consagrada destinado indistintamente a homens e mulheres, casados e solteiros, famílias inteiras ou a apenas um dos cônjuges, leigos e sacerdotes. Uma “novidade”, portanto, no que até então se pensava acerca das formas de vida consagrada. Tudo isso tendo como origem o “chamado primeiro” de um “fundador”.

As comunidades são o 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” [...] 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. (MIRANDA, 2012, p. 17).

As *novas comunidades* no cenário católico cumprem a função de ordenador e de esteio existencial, disponibilizando a seus membros elementos para reconstrução da identidade pessoal. Observa-se ainda que, mediante ritos de iniciação (aspirantado, postulante) e formação prévia (noviciado), se acompanha e se supervisiona o processo de discernimento vocacional – que não deixa de ser um controle das intenções dos candidatos que, submetidos pela obediência, renunciam à sua autonomia pessoal – dos simpatizantes das *novas comunidades* que se inserem em grupos mais reduzidos, quais sejam as comunidades de Vida e as comunidades de Aliança (MARIZ&CARANZA, 2009, p. 147, grifos das autoras).

---

<sup>132</sup> Realidade já observada pela CNBB no documento publicado em 1997.



No Brasil, os principais fundadores de Novas Comunidades são: Padre Jonas Abib (Canção Nova), Padre Roberto Letieri<sup>133</sup> (Toca de Assis), Gilberto Barbosa (Obra de Maria), Moisés Azevedo (Shalom), Luís de Carvalho (Recado), Gilmar Ricarte (COT), dentre outros, que animam “verdadeiros ninhos espirituais da RCC” (CARRANZA, 2009, p. 39). Ressalte-se, contudo, que nem todas estão devidamente reconhecidas pela Cúria Romana.

A pertença a uma das Novas Comunidades se dá por meio de um “chamado vocacional”, ou seja, de uma “sedução” a um modo de vida configurado aos moldes de uma identidade, na verdade, “da” identidade mais profunda do sujeito<sup>134</sup>. Seus membros creem que a descoberta de sua vocação é o caminho mais curto para a salvação e para a felicidade. Sem a Comunidade, costumam dizer, não seriam “felizes por completo”, uma vez que “desde toda a eternidade” foram criados para serem de tal vocação. Isso porque, conforme veremos no capítulo seguinte, o mundo e suas biografias passam a ter um outro sentido a partir daquilo que será vivenciado, apregoadado, experimentado e exigido na e pela Comunidade. O conjunto de regras e normas que compõem o ideário da Comunidade é sentido, pelo indivíduo, como emanado do próprio Deus, como vontade Deste para si, o que passa, então, a constituir a “sua” própria vontade. Viver em “tal forma de vida” não é mais uma ordenação vinda de fora, exterior, mas um desejo próprio, interiorizado como uma vontade divina que tornou-se a sua: de vontade objetiva passou à verdade interiorizada, externando-se nas práticas cotidianas. É a lógica da objetivação-interiorização-exteriorização observada por Peter Berger (1985), o que me permite compreender a vida nas Novas Comunidades como um poderoso mecanismo de “socialização secundária”. Por sua própria vontade é que o indivíduo se submete à comunidade<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Que, devido a vários problemas, encontra-se afastado do governo de sua comunidade. Mariz&MEDEIROS (2013) realizaram um estudo acerca das representações do seu afastamento entre os membros da comunidade.

<sup>134</sup> Explicarei melhor tal elemento quando considerar o “chamado” à “vocação shalom” dos entrevistados.

<sup>135</sup> No caso da *Shalom*, quando os vocacionados pedem ingresso na comunidade (seja de vida, seja de aliança), além de formulários, escrevem uma “carta” com o seguinte conteúdo: “Eu, fulano de tal, peço, por livre e espontânea vontade, ingresso na Comunidade Católica Shalom, na comunidade de vida (ou de aliança)”.

Ao transformar a vontade da Comunidade na “sua” vontade, aquela transforma-se numa *convicção individual*, o que faz com que a Comunidade se configure como um conjunto de indivíduos convictos de seu chamado, de um mesmo chamado, que é coletivo mas que exige, para sua realização, a adesão voluntária e individual de cada um deles.

O alicerce da vocação, da vida comunitária e do chamado de todos aqueles que somam-se à Comunidade é o “chamado primeiro” do fundador. No seu “chamado”, e na sua resposta a ele, estão, segundo se crê, o chamado e a resposta de todos aqueles que juntarem-se a ele depois. Um leigo ou um sacerdote “sentem-se chamados” a organizar uma nova experiência missionária com regras e modo de atuação próprios, que constituirá o “carisma” da comunidade (ou seja, a identidade própria daquele grupo, depois tornado, pelo processo de reconhecimento a nível diocesano e a nível de Cúria Romana, uma “comunidade” dentro do catolicismo).

Embora a discussão acerca da “dominação carismática” seja feita mais à frente, cumpre aqui destacar, de início, como lembrava Max WEBER, que o carisma

[...] constitui, onde existe, uma “vocação”, no sentido enfático da palavra: como “missão” ou “tarefa” íntima [...] O carisma é a grande força revolucionária nas épocas de forte vinculação à tradição. Diferentemente da força revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes -, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmos, significa uma modificação de direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. (2012, p.160.161. Grifo do autor).

Compreender o carisma, em sua manifestação sociológica, seguindo os passos do sociólogo alemão, é compreender o surgimento de uma ideia “íntima” de dever, de “chamado” - “vocação” -, que não se realiza a partir de um dimensão meramente intelectual ou racional<sup>136</sup>, que opera mudanças na consciência dos sujeitos que, a partir daí, por uma série de rupturas com sua vida pregressa e na

---

<sup>136</sup> Apesar de, no caso das Novas Comunidades, o “chamado” ou o “carisma” do fundador necessitar, para sua própria legitimação e para perdurar no tempo, da confirmação burocrático-racional da hierarquia católica para demonstrar sua validade enquanto “carisma”. O aspecto dual dessa realidade (carisma + instituição), por conter o fulcro desta pesquisa, será explicitado mais adiante, no capítulo 6.

aquisição de novos hábitos, passam a viver uma “nova vida”, sob a batuta de um líder (fundador). Se a religião é uma espécie particular do “agir em comunidade”, a liderança crida como carismática engendra uma outra forma de agir ainda mais particular.

Tudo começa, para a Comunidade, com a narrativa da experiência pessoal vivenciada pelo fundador<sup>137</sup>, dentro do contexto da RCC, que aos poucos vai “radicalizando” sua experiência e aglutinando em seu redor outros sujeitos que serão “moldados” a partir daquilo que enunciará como “vontade divina” para si e para aqueles que vierem juntar-se a ele (ou a ela).

A pessoa do fundador porta, conforme se crê, uma excepcionalidade, uma graça extraordinária, servindo ele mesmo como um elo de ligação entre o mundo sagrado e o mundo profano (o fundador é o laço que une os membros à vontade de Deus, uma vez que esta é expressa para eles naquilo que “Deus revela” ao fundador).

Segundo Gislaine, co-fundadora da Comunidade Óasis (RS), em formação direcionada aos membros das Novas Comunidades, o carisma do fundador:

[...] é o carisma da comunidade [...] Quando Deus pensou o nosso fundador, ele pensou em cada um de nós em nossa existência, ele pensou em “Oásis”, eu não existira se eu não fosse “Oásis”. Nós temos o mesmo DNA. [...] A Chica, como fundadora, me dá a capacidade de eu saber quem eu sou, o que Deus pensou para mim, ela vai me revelando, vai me deixando claro o projeto de Deus a meu respeito. Não basta viver na Comunidade, mas sim ser da comunidade, ser daquela família. O nome da Comunidade passa a ser o meu nome. [...] A ponto de as pessoas me identificarem, dizerem assim: “ela só pode ser da Oásis”. O carisma é uma verdade. [...]. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ut-RCjZm2GI>. Acesso em 14/12/2016).

Observemos que, segundo a pregadora, não existe comunidade sem o fundador, pois ela nada mais é do que aquilo que fora a ele “revelado”. Há uma espécie de “DNA”, um código “genético” que une cada um dos membros da

---

<sup>137</sup> Segundo dados, 80% dos fundadores de Novas Comunidades são do sexo masculino, e boa parte casados, sendo suas esposas as co-fundadoras de tais comunidades. No caso da *Canção Nova*, temos Padre Jonas como fundador, e Luzia Santiago como co-fundadora, sendo seu marido, Eto, membro do conselho geral da Comunidade. No caso da *Shalom*, temos Moisés Azevedo como fundador, tendo feito opção pelo celibato consagrado; e Emmir Nogueira, casada, como co-fundadora, mas seu esposo não é membro da Comunidade, sendo ela o único membro da Comunidade de Vida que não é casada com outro membro. A Comunidade *Recado*, por sua vez, tem Luis de Carvalho, que é casado, como seu fundador, mas Josilene Pinto, que estava com ele desde os primórdios, não é considerada a co-fundadora.

comunidade a seu líder, ligação essa que expressa o “projeto de Deus”, que existe desde sempre como uma “verdade” acerca dos sujeitos daquela coletividade, pois olhar para cada um deles é olhar para o “carisma”, e olhar para o carisma é olhar para o fundador. Logo, os sujeitos perdem suas identidades individuais para incorporarem a identidade comunitária que está centrada na *persona* do fundador.

Vejamos algumas declarações de membros da Comunidade Católica Shalom que expressam exatamente essa percepção:

[Moysés é] nosso fundador porque *Deus deu a ele uma inspiração* de algo novo na Igreja [...] *colocou no coração dele* e chamou outras pessoas que têm o mesmo chamado do que ele [...] *ele é quem tem a intuição primitiva* de dizer o que é ou não é condizente com essa inspiração primeira. [...] *O carisma é ele* e os outros chamados, os que estão dentro da Comunidade (Carmadélio).

[A história da Comunidade Shalom] é a minha história, pois é a vocação que Deus me deu. O que está lá escrito é a história de todos nós. No fundo, é a nossa história. É mais a nossa história do que a dele (João Patriolino).

Se não fosse a Comunidade eu não sei onde eu estava. *A Comunidade dá sentido à minha vida* (Lulu).

Eu sou shalom, minha identidade, hoje, é shalom, meu primeiro sobrenome é shalom [...] (Luciana Romcy).

[Na Comunidade Shalom] *Eu descobri o que eu sou!* (Josefa Alves).

Então, a vocação está inscrita naquilo que Deus deseja de mim [...] na minha identidade mais profunda, por exemplo, eu sou mulher, na minha identidade mais profunda eu sou shalom. Pronto, é essa a base antropológica e teológica dentro da vida consagrada. Então o chamado de Deus não vem depois, ele vem inscrito em mim. Eu sou livre para atender esse chamado ou para não atender. Quanto mais eu atender esse chamado mais eu vou fazer a vontade de Deus para minha vida. Então, se eu não cumprir a vontade de Deus para mim significa dizer que eu não serei tão feliz quanto eu seria se cumprisse sua vontade (Emmir Nogueira).

De tal forma opera-se uma simbiose entre a identidade comunitária e a identidade pessoal que, segundo vimos na pregação transcrita e nos depoimentos acima, olhar para um membro da Comunidade é olhar para a própria comunidade, o que significa olhar para o seu fundador.

Em outra formação, Gislaine esboça o seguinte raciocínio acerca da excepcionalidade e do significado do fundador e do co-fundador de cada Comunidade:

O fundador e o co-fundador são pessoas que, *desde toda a eternidade*, Deus pensou para ser aqueles que estão ao lado sustentando na obra, tudo aquilo que o carisma precisa realizar na prática [...] Essa pessoa manifesta na prática aquilo que essa palavra divina falou no seu coração. [...] O sonho de Deus, o projeto de Deus. Os fundadores não fazem esforços

Essa força, essa inspiração, a característica do fundador é ter a inspiração. O fundador não sabe nada, né? Como vai ser a formação? Não sei. Ele realmente não sabe, porque é uma inspiração de Deus, ele vai ter que procurar no coração de Deus. Essa é a principal missão dele, no ato de fundar a principal missão é buscar o que é no coração de Deus, que exige tempo e muita paciência, porque o maior sofrimento do fundador é não estar fazendo a vontade de Deus. É mais sofrimento do que a perseguição [...] esse sofrimento é essencial, ele sofre como dores de parto, porque ele precisa auxiliar a nascer essa graça, essa criança.

A primeira afirmação, em relação ao fundador, é que seu chamado é “desde toda a eternidade”, o que o põe numa dimensão de existência “carismática”, ou seja, “fora” do tempo. Ele existe num plano divino de salvação que parece não estar preso a uma dimensão temporal. Exatamente por isso, são comunicadores daquilo que “Deus falou nos seus corações”, pois o que caracteriza o fundador é que ele, para ter revelado e para dar existência ao carisma, precisa estar certo de fazer, fielmente, a vontade divina. Logo, a existência material da Comunidade passa a ser sinal visível de que o fundador cumpriu tal vontade<sup>138</sup>.

A Comunidade, ao formar-se, crê que seu fundador porta uma excepcionalidade que o faz depositário de um mandamento divino; contudo, não percebe que foi o assentimento de cada um que, dando materialidade à mensagem do líder, o transformou em um “fundador”, retificando o suposto “chamado” a ele direcionado.

Além de crer-se, e de ser crido como, chamado “desde toda eternidade”, o fundador também serve de “sinal inconfundível” para todos os outros que também tenham sido “predestinados”/“vencionados”<sup>139</sup> para tal vivência comunitária. Isso deve ser o suficiente para barrar todas as dissidências que, por

---

<sup>138</sup> Essa lógica é tal palpável, que o arcebispo de Fortaleza, ao ser indagado por mim sobre a que atribuía a vasta extensão da Comunidade Shalom, respondeu: “Você acha que tudo isso vem de quê? Não é de Deus? De um fisioterapeuta?”, referindo-se à formação acadêmica de Moisés Azevedo. Observe que mesmo o arcebispo compreende a vastidão da Comunidade como um sinal da “vontade divina”.

<sup>139</sup> Em seu estudo clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo” WEBER definiu o conceito de “vocaçãõ”, tal como emergira no contexto da Reforma Protestante, como “aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’” (2004, p. 77, grifos do autor). Essa definição compreende, em grande medida, a forma como o termo ressoa no âmbito das Novas Comunidades, em particular, e na dimensão religiosa, em geral: vocaçãõ é aquilo para o qual se crer que tenha sido “criado”, a sua “missão”. No caso da Shalom, há um mesmo um trabalho de inculcamento em seus membros de apresentar a Comunidade como um caminho, ou melhor, como “o caminho de e para a felicidade” de seus membros, frase muito repetida durante as entrevistas.

ventura, venham a surgir no corpo comunitário, pois a verdade a ser seguida, segundo creem, está revelada ao fundador:

A segunda característica [do fundador] é sua capacidade de comunicar. Ele exerce uma força de atração, como um ímã. Os irmãos vão olhando para ele e pensam “*eu quero viver assim*”, vão escutando ele pregar e dizem: “*é isso que eu penso*”, “*eu confirmo*”, “*é isso mesmo*”. [...] O membro que não chega a dizer isso, já está determinado que não tem vocação, não tem o chamado. É tão obvio que a gente não enxerga [...] se você não sai do pecado e não tem comunhão com o fundador, não acha que tenha que ser como está revelado ao fundador, e vai colocando outras coisas, aquele membro que está sempre contrário [...] que já mostra o contrário, não tem vocação. *A inspiração está toda no fundador.* (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BErfUjdKHOU>. Acesso em 15/01/2017)

Observemos, pois, a importância de, no processo de constituição de uma unidade em torno daquilo que se crê como “a vontade de Deus expressa pelo fundador” um importante papel é desempenhado pela eliminação de vozes dissidentes. A disputa em torno da “voz legítima”, do “discurso competente”, que na verdade constitui-se como uma disputa em torno de quem será crido como o “líder carismático” precisa ser, como elemento inevitável, significada como “pecado” ou como próprio de alguém que “não tem a vocação”<sup>140</sup>.

A concepção de que a “graça” de revelação do carisma pertence ao fundador, e em certa medida estende-se ao co-fundador, é compartilhada por Emmir Nogueira, co-fundadora da Comunidade Shalom, em pregação realizada durante a fundação da missão da Comunidade Católica Shalom na cidade de Campo Grande (MT), em 2014:

*Deus coloca milagrosamente no coração de uma pessoa, e não numa instituição como instituição, no coração de uma pessoa, Ele coloca um desejo dele. Ele compartilha o desejo dele com uma pessoa [...] Isso na fundação do Shalom aconteceu com o Moisés e comigo [...] Nós nem sabíamos o que era uma comunidade, como é que poderíamos fundar uma comunidade [...] Então Deus colocou no nosso coração, Deus usou a nós dois, que éramos os piores, os mais pecadores, Deus nos usou para começar essa obra [...] Deus colocou a mesma coisa no coração de vocês. Essa mesma semente de fundação que Deus colocou no coração do Moisés e no meu, ele colocou no de vocês, a diferença é que vocês não estão fundando um carisma novo [...] vocês estão levando [...] vocês são tidos por Deus para levar essa graça de fundação não sei onde [...] o carisma, a fundação do carisma foi dado a anos, mas o esmo carisma foi colocado no coração de vocês,*

---

<sup>140</sup> Esse mecanismo de “significação da dissidência” jogou, a meu ver, um importante papel na constituição de Moisés como o líder carismático que hoje a Comunidade crê que ele seja. Tratarei disso no capítulo destinado à compreensão da constituição de sua liderança. Luciana Romcy, durante a entrevista, chegou mesmo a dizer: “ninguém fala mal do Moisés na minha frente”.

não para fundarem uma nova comunidade, por que já tá fundada, mas para levar essa nova espiritualidade. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nAU7YzVDfel>. Acesso em 12/02/2017).

A centralidade da “graça fundante”, por assim dizer, constitui-se, volto a insistir, num elemento de grande valia para a crença na carismaticidade do líder (ou dos líderes) mas, sobremaneira, para evitar dissidências que possam vir a ocasionar grandes abalos na estrutura comunitária ou mesmo na crença da superioridade do fundador. Em uma outra formação às Novas Comunidades, realizada pela Oásis, a pregadora, não-identificada, afirma:

*Os membros da comunidade precisam ler, espiritualmente, o mistério, do qual o fundador é portador. Temos que percorrer o fio genético [...] a história do fundador, a história pessoal do fundador [...] A história pessoal carismática que deu origem ao carisma. Quais foram as experiências da história pessoal do fundador, carismáticas, psicológicas, sociológicas, a sua gênese, a sua origem, de onde vem, sua educação, sua cultura. Fundadores vivos, por favor, ajudem seus membros a escreverem sua história pessoal. O fundador tem uma experiência pessoal, única, com toda a globalidade do universo, com Deus, com a humanidade, com Maria. A experiência do fundador não é uma experiência igual a de ninguém. [...] (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CJMRLazr3Gs>. Acesso em 10/01/2017).*

Cumpra, pois, a todos os “chamados” a uma vida comunitária, conhecer a vida de seu fundador, mesmo sua “hagiografia”, que faz dele o referencial primeiro daquilo a ser seguido pelos demais. Conhecer a Comunidade é conhecer o fundador, e vice-versa, posto que o que ocorreu com ele, seu chamado, sua espiritualidade, é aquilo que se espalha na experiência da própria Comunidade. Quando da entrevista para esta Tese, indaguei de Moisés se sua história era a história da Comunidade. “*Em grande medida, sim*”, foi sua resposta, afirmação reiterada por alguns dos entrevistados pois, segundo eles, “*a experiência da Comunidade é realizada primeiro nele*”. “*A biografia da Comunidade, em grande parte é ele, ninguém pode negar*”, disse Celio di Cavalcanti.

O próprio Moisés Azevedo, durante entrevista coletiva realizada por ocasião do Reconhecimento Pontifício, em 2012, opera essa ligação entre sua experiência, em 1980, por ocasião da visita de João Paulo II à Fortaleza (a ser analisada no próximo capítulo) em termos que põem os demais membros na mesma cena narrativa:

Você tem dentro de você desde toda a eternidade, e não sabia, o gérmen dessa vocação, sente as entranhas do seu coração, diz que outra coisa não tem para dar a não ser sua juventude e sua força para evangelizar os que estão longe de Cristo e da Igreja, todos os homens. E você foi, mesmo que você ainda não tivesse nascido, você estava lá comigo, aos olhos de Deus, era você que estava lá, e você ajoelhou-se diante do beato João Paulo II, você não conseguiu dizer nada, só conseguir estender suas mãos e entregar a carta onde você entregava a sua vida e as usa vida a Cristo em favor da Igreja e da humanidade. E aí você viu os olhos do papa olharem para você, penetrarem na sua alma, e você naquele momento percebeu que não era somente o Papa que olhava para você, já era, muito, mas, nele, Cristo e a Igreja te olhavam. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ICymcc62k8g>. Acesso em 16/12/2016).

Um fundador tem, portanto, o poder simbólico de “fabricar grupos”, como nos lembra, em outro contexto, Wacquant (2013). Partindo de uma compreensão da sociedade a partir de sua “alquimia sociossimbólica”, ou seja, do modo através do qual um “construto mental” torna-se realidade social concreta<sup>141</sup> na forma de comunidades instituídas em forma de “vocação” ou “carisma”. Dentre os mecanismos dessa “alquimia”, para Bourdieu, segundo Wacquant, está o “trabalho de inculcação e imposição de categorias de percepção” que moldam a representação que os sujeitos fazem de si e do mundo.

O que o autor está a dizer, ancorado na teoria social bourdieusiana, é que as coletividades não existem na realidade como “dados brutos”, como tendo uma existência em si mesmas, mas que existem como um “produto” que foi “formado”, tecido, gerado por meio de mecanismos históricos de inculcações de visões de mundo, que, por isso mesmo, dividiram o mundo entre várias coletividades, criadas, como no caso das “vocações”, como postas *ad eternum*. O sociólogo lembra que as “operações mentais de nomeação” são os ritos por excelência da fabricação dos grupos, uma vez que é “na medida em que as pessoas empregam esquemas de percepção, apreciação e ação” baseados naquilo que lhes é transmitido, que os grupos (as coletividades) ganham existência. Dito de outra maneira: é crendo serem “chamados” pelo estilo de vida enunciado por um líder que as coletividades passam a existir enquanto uma “comunidade de vocacionados”, uma vez que as diversas maneiras de categorização fazem existir diferentes realidades sociais.

---

<sup>141</sup> Max Weber (2004) já havia destacado a “eficácia de motivos puramente ideais” nos diversos processos de construção e ordenação do mundo social, inclusive dando formas de “materialidade” a esses construtos.



Pode-se compreender o mecanismo de “heroificação” pelo qual o líder (que será o fundador) se legitima, representado com elementos que o distinguem dos demais, numa superioridade dramatizada pelos fatos de sua biografia, que o colocam na linha de frente do grupo, antecedendo seus liderados em todas as dimensões: no “chamado” à vocação, na revelação do carisma, na enunciação do novo modo de vida, na própria constituição do *ethos* que será produzido nos seus seguidores. Girardet (1987) aponta, num outro contexto, para a compreensão de processos históricos que, relidos ou ressemantizados de forma grupal, conferem espaço à narrativa “mítica”, que “transmuta o real” e o absorve no imaginário de sujeitos postos sob a manipulação voluntária de um líder, encarado como “salvador”. A “construção do herói” é o outro lado da “fabricação do grupo”. Não há como pensar, por exemplo, o “fundador Moisés” sem o grupo de pessoas chamado “Comunidade Católica Shalom”. Ao representar-se e ser representado como “fundador” da Comunidade, o líder “funda” a Comunidade, fabrica o grupo; ao ser fundada por Moisés, a Comunidade o reproduz como legítimo fundador dela mesma. O “espírito do fundador” é, pois, algo de suma importância no interior de tais Comunidades, devendo seus membros guardar a este a mais estrita reverência e obediência.

De certa forma, a vocação do “discípulo” se espelha na do fundador a quem tem fácil acesso; numa modulação quase harmônica, o seguidor encontra mais uma motivação para abraçar a causa, para fortalecer seu vínculo de pertença (MARIZ&CARRANZA, 2009, p. 154).

É o que podemos observar neste depoimento de Luzia Santiago, co-fundadora da Comunidade Canção Nova:

A expressão “carisma dos fundadores” significa aquele dom do Espírito Santo que Deus dá em generosidade, bondade, a alguns fundadores homens e mulheres (...) que os fazem aptos para dar à luz novas comunidades na Igreja e no mundo (...) é o discípulo que fecundado, pelo fundador, terá asas para ir para a África, EUA, Europa (CD “Fundador e Co-Fundadores).

Germana Perdigão, consagrada há 33 anos na comunidade de aliança da CCSH, refere-se ao tema nos seguintes termos:

O “espírito do fundador” deve nortear, em conjunto com os outros aspectos, sua vivência e “jeito de ser e de viver o carisma dado pelo Espírito Santo”. Esta dimensão da sua vida permeia toda a sua existência, assim como o modo de conduzir a Obra. O Autor de todas as graças teceu o Moisés com um coração de criança, mas alma de gigante, “violento” em suas decisões. Jamais o vimos com “meios termos”, “com sobes e desces” em suas decisões por Deus e pela

salvação dos homens. Em todos esses anos aprendemos com ele que o amor vai além dos sentimentos, do esquecimento de si, que não esbarra nas limitações e fraquezas humanas (PERDIGÃO, 2007, p. 17).

Sem dúvida alguma, a crença peculiar da RCC de que todos os batizados são portadores dos dons carismáticos do Espírito Santo - que lhes confere uma missão dentro da economia da salvação e da propagação do Evangelho aos homens de seu tempo -, permite o aparecimento de líderes carismáticos que, a partir da legitimação que uma comunidade lhe confere, adquirem liberdade para gerar uma coletividade de acordo com as convicções que acreditam ser de “inspiração divina”, aparecendo, assim, como um “eleito”, “escolhido”<sup>142</sup>.

O aparecimento de *personas* cridas como “carismáticas” (algo que, dentro da RCC, parece ser redundante) nos permite compreender como tais *personas* influenciam formas de ser e estar no mundo a partir de uma gama de seguidores representados como “vocacionados”, engendrando e mantendo uma relação emotiva entre aquele que se crê ser o portador do carisma para o qual se é “chamado” e a “comunidade” que surgiu em torno dele, mantendo mesmo uma profunda identificação com sua história, com suas mensagens e com seus ideais, que passam a valer como a “verdade” sobre o mundo e sobre si mesmos<sup>143</sup>.

Assim, penso que o caso dos “fundadores” de Novas Comunidades pode ser compreendido, num primeiro momento, a partir da definição weberiana do tipo ideal do “profeta”. Diferenciando-o do feiticeiro e do sacerdote, outros dois tipos ideais presentes em sua “Sociologia da Religião”, Weber assim se reporta à figura do profeta:

O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta? [...] Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou mandado divino. [...] O decisivo para nós aqui é a vocação “pessoal” [...] (WEBER, 2012, p. 303, grifos do autor)

---

<sup>142</sup> Como lembra Willaime, ao comentar a sociologia de Weber, o líder carismático “impõe sua legitimidade por meio de uma revelação que ele mesmo divulga” (2012, p. 54), criando, assim, um “vínculo”, palavra esta que, como lembra SENNETT (2001, p.14), permite a compreensão da ideia de “ligação”, mas também de “servidão, limite imposto”.

<sup>143</sup> “O carisma tem um chamado e aqueles que, por qualquer razão, podem ouvir esse chamado, responde com convicção. Esses seguidores sentem que é um dever dos que foram chamados para uma missão carismática reconhecer suas qualidade e agir de acordo com isso” (O’DEA, 1969, p. 37).

Antes de tudo, o profeta é alguém que porta  *pessoalmente* um carisma, uma qualidade tida como extraordinária, tanto por si como por aqueles que estão/estarão em seu entorno. A posse carismática é  *dele*, e é em virtude dessa posse pessoal que ele anuncia uma “novidade” em termos de doutrina, ou de uma ordem divina, um “chamado”, por isso mesmo é que Weber sugere que a figura do profeta pode concretizar-se nas figuras de um “fundador de religião” ou mesmo na de um “reformador”<sup>144</sup>. A vocação do profeta expressa-se, sobretudo, em sua capacidade de revelar uma “novidade”, questionando toda uma tradição estabelecida e, no exercício dessa revelação<sup>145</sup>, constitui-se como uma “autoridade”. Weber chega mesmo a afirmar que, em regra, um profeta é sempre um leigo, ou seja, alguém que não pertence aos quadros de poder das instituições religiosas<sup>146</sup>.

Ora, mas se a figura do profeta anuncia “verdades novas” que precisam ser acolhidas por outros que não são portadores do “carisma”, o que ocorre quando esse anúncio se materializa? Segundo Weber, ocorre a “atração de acólitos permanentes” (WEBER, 2012, p. 310), que tomam a forma de  *sodales*, alunos ou discípulos, juntando-se ao profeta “de modo puramente pessoal”, o que exige, segundo a perspectiva weberiana, o exame dessa relação “em conexão com a casuística das formas de dominação”<sup>147</sup>. A esse séquito de

---

<sup>144</sup> Considero que os fundadores das Novas Comunidades são, para utilizar os termos de Weber, ao mesmo tempo reformadores e fundadores: são reformadores por, mesmo portando o “chamado divino” para um “novo modo de vida”, realizarem-no no interior do catolicismo, procurando dar mostras de irrestrita fidelidade às ordenações da hierarquia, embora não evitando os conflitos próprios de que falamos no capítulo anterior, e mesmo dentro da RCC; mas são também fundadores por constituírem em torno de si um séquito de seguidores fiéis que levam a cabo um “modo de vida” próprio, uma forma particular de viver o catolicismo que diz respeito a si e aos demais e que só passou a existir a partir de suas enunciações.

<sup>145</sup> A “anúnciação de uma verdade religiosa” como fruto de uma “revelação pessoal”, assim, “constitui para nós a característica decisiva do profeta” (WEBER, 2012, p. 307).

<sup>146</sup> Das Novas Comunidades brasileiras, apenas a Canção Nova tem como fundador um sacerdote, o padre Jonas Abib. Todas as demais Comunidades, ao menos até onde posso afirmar, foram fundadas por membros do laicato, sendo muitos deles casados. No caso da Comunidade Católica Shalom a figura de Moisés como um “leigo consagrado”, alguém que “não é sacerdote”, mesmo que “nunca quis nem se sentiu chamado ao sacerdócio”, como veremos mais adiante, é várias vezes referidos como sinal da excepcionalidade do “carisma Shalom”.

<sup>147</sup> O estudo da religião, para Weber, é antes de tudo um estudo acerca da “regulação das relações entre os deuses e os homens”, o que faz da “sociologia da religião” uma “sociologia da dominação” (WEBER, 2012, p. 281). Como lembra Willame, a sociologia da religião weberiana define a religião “como um modo de agir em comunidade, uma forma de dominação sobre os homens”, sendo responsável pela compreensão do “vínculo social” gerado pela religião e “o tipo de poder que ela gera” (WILLAME, 2012, p. 52).

seguidores/discípulos, que por sua crença asseguram a continuidade, no tempo, das revelações conferidas ao profeta, Weber nomeia como “congregação”:

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

Se a “revelação” profética está estritamente ligada a uma dimensão pessoal de expressão, a um carisma cuja posse é de uma persona, sua materialização, para a devida continuidade no tempo, depende do reconhecimento de um grupo de seguidores, que a legitimam e a imputam como digna de confiança, fazendo emergir o mecanismo da submissão e da obediência, elementos constituintes da lógica da “dominação carismática”. Para Max Weber, a problemática sociológica do carisma apontava para o processo de instituição de uma liderança e uma autoridade, em que se podiam verificar um processo coletivo, ou comunitário, de atribuição de um caráter extraordinário (“carismático”) a um líder, uma *persona*, no qual se imbuíam processos de legitimação e de institucionalização. Convém, contudo, ressaltar que, em tempos de (neo)pentecostalismo, e de RCC, grande parte da experiência religiosa cristã tem sido assentada nessa crença de “poder carismático”, ora através de “especialistas” do divino, ora por “acesso direto ao Espírito Santo” (CAMPOS&MAURICIO JUNIOR, 2013).

A característica que acompanha os relatos fundacionais das Novas Comunidades é, pois, a crença no “chamado encantado do líder”, ou seja, a crença em sua experiência mística, que é estendida a todos aqueles que, *a posteriori*, juntar-se-ão a ele no “chamado vocacional”. O engajamento dos membros “é o engajamento a partir da palavra de um líder carismático” (MIRANDA, 1999, p. 54). Uma vez que nascem em torno da “verdade revelada” a um “fundador”, as Novas Comunidades encaram-na (a esta “revelação”) como um “carisma” particular (no sentido de um “chamado”, uma “vocação”, uma “missão específica”, uma “predestinação”), que formula sua identidade no seio

da Igreja<sup>148</sup>. Este “chamado” diz respeito à missão para a qual se é “vocado” e aos meios necessários para que a Comunidade em questão exerça seu papel eclesial.

É importante compreender o mecanismo através do qual um conjunto de ideais, inicialmente “reveladas” a uma *persona*, e depois aos seus seguidores mais próximos, adquirem, com o passar do tempo, um *status* de “vocação” dentro do catolicismo. Dizer-se de um conjunto de ideias, de um modo de vida que ele se constitui como uma “vocação” é, para a Igreja, reconhecer que esse modo de vida consta nos “desígnios” divinos de “salvação dos homens” expresso ao longo dos tempos por meio da Igreja. É, pois, inscrever-se, enquanto “comunidade”, no rol daqueles outros modos de vida que, com o devido reconhecimento institucional, postam-se como legítimos espaços de vivência da fé católica sob uma particularidade “vocacional”. Assim, parece-me que, se os fundadores das Novas Comunidades postam-se, num primeiro momento, como sujeitos que “rompem” uma certa tradição religiosa, mesmo no interior da RCC (postando-se como uma “ruptura dentro da ruptura”, uma “novidade dentro da novidade”, por assim dizer, uma expressão “carismática” da RCC, ou “mais do que carismática”), a legitimidade por eles almejada para sua “revelação parece encaminhá-los na busca pela “institucionalização” de sua profecia. O que quero dizer, adiantando minhas conclusões a partir do caso da CCSH, é que a excepcionalidade dos líderes carismáticos das Novas Comunidades parece consolidar-se, acima de tudo, por meio do reconhecimento eclesial daquilo que creem ser a “verdade revelada” a eles, tornando-se “natural” o encaminhamento rumo à busca pela “aprovação<sup>149</sup>” (seja da diocese onde surge, seja de Roma) de seus ideais (encontrados nos “Estatutos”).

Durante a cerimônia de Reconhecimento Pontifício dos Estatutos da CCSH, realizada a Basílica de São Pedro, no ano de 2012, o cardeal Stanislaw Rylko, presidente do Pontifício Conselho para os Leigos (instância do Vaticano

---

<sup>148</sup> Assim, o “carisma” da Canção Nova seria a evangelização por meio dos *mass media*, assim como o “carisma” da Recado seria a evangelização por meio das artes, e o da Toca de Assis o cuidado com os pobres.

<sup>149</sup> O próprio termo “aprovação dos estatutos” mostra-se como inusitado, pois como e por que precisa-se “aprovar” aquilo que foi “revelado”? A “aprovação” não retiraria o status de algo que, por ser furto de “relação” deve-se apenas “crer”? E se, ao fim de um processo em busca da “aprovação” a comunidade em questão não for “aprovada”, teria sido a “revelação”, que atraíu alguns em torno de um líder-fundador, falsa? Uma quimera?

responsável por “pastorear” as Novas Comunidades, uma vez que são intituladas como “Associações Privadas de Fiéis”), assim se dirigiu aos presentes:

O Reconhecimento Pontifício é o selo definitivo de autenticidade de vosso carisma, um ato de confiança da Igreja a vocês. [...] Por ele a Igreja vos encoraja, é um novo ponto de partida, um maior espírito de serviço à Igreja e à humanidade inteira (DVD “Aos pés de Pedro).

No mesmo evento, Moysés de Azevedo assim se expressa:

O Reconhecimento é uma confirmação fundamental<sup>150</sup> de perseverança que nos dá segurança de perseverar nesse caminho como um verdadeiro dom de Deus. [...] Revela-nos o constante cuidado pastoral da Igreja.

Observe-se que a “autenticidade” do carisma revelado não vem da revelação em si, nem do assentimento dos seguidores: ela é expressa pela “aprovação” institucional<sup>151</sup>. A realização desta pesquisa me permitiu, assim, compreender que o fenômeno das Novas Comunidades, no que se refere à questão dos fundadores e na sua expressão enquanto uma forma de vida que constitui-se como um “carisma” particular, apesar de inserir-se no interior da RCC (surgida em meio a leigos e como um contraponto ao monopólio do religioso por parte das autoridades eclesiais, enunciando serem “todos os batizados” portadores dos “carismas do Espírito”) reproduzem, além das distinção em relação aos grupos de oração da RCC, a manutenção da hierarquia católica na busca por reconhecimento e aprovação de seus estilos de vida. Para ser mais claro, compreendo que a revelação carismática legada aos fundadores como condição *sine qua non* a sua “aprovação” institucional *a posteriori*. A razão de ser da revelação, assim, parece estar em encontrar tal aprovação. Se a “confirmação fundamental” de um carisma é aquela conferida pela instituição (conforme disse Moysés), como pensar ser tal revelação “carismática”, extraordinária, se esta qualidade só pode ser ratificada dentro de uma estrutura

---

<sup>150</sup> O texto do Decreto diz, dentre outras coisas, o seguinte: “Considerada a consolidação e o desenvolvimento da Comunidade Católica Shalom, e também os frutos de santidade e de empenho missionário para a nova evangelização trazidos à Igreja pelos seus membros, enquanto promotores da Paz do Senhor no mundo, particularmente na dedicação para com os jovens, as famílias, as crianças, os pobres também nos meios de comunicação e no mundo da arte, do trabalho, da ciência e da cultura” (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p.7).

<sup>151</sup> Na entrevista concedida para esta pesquisa, Moysés assim se expressou acerca do Reconhecimento Pontifício: “por meio dele a Igreja está dizendo que nosso carisma vem de Deus [...] A Comunidade é reconhecida pela Igreja”.

burocrática, ou por essa estrutura? Seria a história temporal de cada Nova Comunidade apenas um “caminhar” para a perda de sua dimensão “carismático-profética” rumo à dimensão institucional? Inscrever-se institucionalmente é o que almejaria toda “revelação” dessas novas formas de associação do catolicismo?

Os elementos constituintes da “revelação” feita ao fundador encontram-se sistematizados em documentos intitulados de “Escritos” e/ou “Estatutos”, e são formulados pelo fundador, que para isso teria exercitado uma “escuta de Deus” para dar as linhas mestras daquilo que seria o “carisma” em questão, passando tais escritos a serem o principal “norte” da comunidade para sua ação missionária nos tempos seguintes, bem como a configurar uma espécie de “cosmologia”<sup>152</sup>. No caso da CCSH, isso pode ser percebido a partir do texto abaixo, retirado do escrito “Amor Esposal”:

Gostaria, se isto fosse possível, de traspor para este papel o que se passa neste momento em meu interior acerca do Amor Esposal. Sei que somente o Espírito Santo, o Inflamador das Almas, pode realizar esse amor em nós. Por isso, antes de abordar o assunto, peçamos que o Espírito aja em cada coração que deseje compreender este chamado. (LOURO FILHO, 2012, p. 23).

Aquilo que em 1984 estava presente no “interior” de Moisés só pode ser compreendido, depois, por qualquer um “que deseje compreender” o que é o “carisma Shalom”, se for ajudado “pelo Espírito Santo”. As revelações, tidas como divinas, só podem ser compreendidas também divinamente. Portanto, são escritos “divinos”, incompreensíveis a qualquer mentalidade humana. O fundador, em suas próprias enunciações, apresenta-se como um portador da verdade, em nome de Deus, qualificando o seu discurso como “fora” de qualquer compreensão lógica, humana. Essa também é a compreensão de Emmir Nogueira, em um texto com comentários ao referido “escrito”. Segundo ela, quando pensou em escrever sobre o texto “Amor Esposal”, sentiu a “óbvia

---

<sup>152</sup> Para a Shalom, existem os seguintes escritos: *Obra Nova, Amor Esposal, Pobreza (1984); Estado de Vida, No coração da Obra em unidade com o Carisma, Shalom e Profissionalização (1985-86)*. Além destes, a Carta Aberta à Comunidade, escrita em 2004, tem sido vista como um outro documento importante, de re-fundação, onde o Moisés expõe alguns problemas “vocacionais” da Comunidade, apresentando severas exortações aos seus membros, num momento de profundas crises e mudanças no seu interior. Todos foram escritos por Moisés Azevedo, nos anos iniciais da Comunidade, e nos últimos 8 anos foram retomados por meio de comentários de Emmir Nogueira, configurando outras obras de igual importância no interior da Comunidade (ou seja, a co-fundadora tem dado-se a função de comentar os escritos do fundador, “traduzindo” para a Comunidade aquilo que “Moisés quis dizer”. Voltarei a isso mais adiante).

incapacidade de tocar no mais precioso núcleo” da vocação Shalom, uma vez que neste texto “fala a voz de Deus” (NOGUEIRA, 2012, p.11).

Assim, a sistematização desses ideais em “escritos”, documentos que servem de baliza para as condutas individuais que reproduzem o estilo de vida neles delineado (no caso, a CCSH), desenvolvem linhas de ação, formas de agir no mundo, que são suscitadas por necessidades de salvação neles mesmo expressas, exigindo um trabalho, por parte dos adeptos, de interpretação e identificação com o dever e com um destino requerido para a vida a partir do cumprimento de tal dever<sup>153</sup>, engendrando assim, um “trabalho religioso”:

Pode-se falar de interesses propriamente religiosos [...] quando [...], pelo menos em determinadas classes, surge uma *demandada propriamente ideológica*, isto é, a espera de *uma mensagem sistemática capaz de dar sentido unitário à vida*, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, *capaz de lhe fornecer justificativas de existir tal como existem*, isto é, em uma determinada posição social (BOURDIEU, 2009, p. 86, grifos nossos).

Há *trabalho religioso* quando seres humanos produzem e objetivam práticas ou discursos revestidos de sagrado, e assim atendem a uma necessidade de expressão de um grupo ou uma classe [...] o trabalho religioso só se completa quando as crenças e práticas sugeridas por alguém socializam-se como crenças e práticas de um grupo, por pequeno que seja. [...] o trabalho religioso pode [...] concentrar-se nas mãos de produtores *especializados* (OLIVEIRA: 2007, pp.182.183, grifos do autor)

Saliento aqui uma outra importante peculiaridade das Novas Comunidades: é que, enquanto seus fundadores estão vivos (o caso da CCSH e de todas as outras do Brasil), o carisma ainda está “em fundação”<sup>154</sup>, “Deus ainda está se revelando”, conforme dizem seus membros, o que acarreta uma contínua veneração e excepcionalidade dele frente a seus liderados. O carisma da Comunidade, assim, ainda encontra-se em “estruturação”, em plena potência, uma vez que seus rumos podem ser modificados a partir de uma nova

---

<sup>153</sup> Como Weber lembra: “A exortação do apóstolo a ‘se assegurar’ no chamado recebido é interpretada aqui, portanto, como dever de conquistar na luta do dia-a-dia a certeza subjetiva da eleição e da justificação. [...] disciplinam-se desta forma aqueles ‘santos’ autoconfiantes com os quais toparemos [...]” (WEBER, 2004, p. 101).

<sup>154</sup> “Enquanto o fundador é vivo o carisma ainda está se manifestando [...] O carisma está na pessoa. Enquanto eu e o Moisés não morrermos, Deus pode se utilizar de nós para orientar, formar, mostra coisas novas no carisma”, disse Emmir Nogueira em entrevista para esta pesquisa.



“revelação” feita por Deus a ele. Assim, caberá ao fundador a especialização em torno do trabalho de fazer-se crer como tal, fazer crer na revelação que recebera, fazer crer no chamado de seus seguidores.

Postas estas considerações acerca das dinâmicas das Novas Comunidades em geral, passo agora à análise da CCSH, objeto por excelência desta Tese.

## 5 “DAS MÃOS DE MOYSÉS, AOS PÉS DO SANTO PADRE” - A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM: SUAS ORIGENS, SUA INSTITUCIONALIZAÇÃO E SUA ESTRUTURA

Este capítulo tem como objetivo fazer uma apresentação geral da Comunidade Católica Shalom. Para tanto, procederei inicialmente com uma tentativa de reconstrução do contexto religioso católico em que a Comunidade surgiu, ou seja, o final dos anos 70 e início dos anos 80, período em que a RCC dá seus primeiros passos na cidade de Fortaleza. Farei isso a partir das leituras que pude realizar (documentos, cartas, textos e livros da Comunidade) e das narrativas advindas das entrevistas realizadas com os interlocutores mais antigos, sejam eles ainda membros efetivos da Comunidade ou seus dissidentes. Depois disso, esboçarei os momentos iniciais da Comunidade, também me valendo dos mesmos mecanismos apontados acima. Nesse ponto, porém, também entram em cena as narrativas de membros que, embora não estivessem nos “primeiros passos” da Comunidade, reproduzem *ipsis literis* aquilo que creem ter sido, ou que “precisam crer terem sido”, os momentos iniciais da Comunidade. Assim procedo porque, como discutirei mais adiante, há uma verdadeira produção de “memória oficial” da Comunidade que engendra, entre seus membros, quase que uma unanimidade do pensar quanto à “gênese” desta, nos revelando “como as instituições pensam” e “conferem identidade” a seus membros.

O momento seguinte será de apresentar a estrutura interna da Comunidade enquanto uma organização com postos similares aos que encontramos em outras instituições burocráticas (inclusive com “planejamentos” bienais de ação evangelizadora, com metas a serem cumpridas pelas missões<sup>155</sup>), o que permitirá compreender o fenômeno da “rotinização do carisma”, tal como pensado a partir da sociologia de Max Weber, no que tange à vivência do “carisma shalom”. Além disso, serão apresentados os elementos constituintes da vivência e da expressão da Comunidade (comunidade de vida,

---

<sup>155</sup> “Missão” é o termo dado às localidades onde a Comunidade tem alguma Casa Comunitária ou Centro de Evangelização. Assim, por exemplo, referem-se à “missão de Pacajus, “missão de Natal” etc. Cada missão tem um conselho administrativo a que me referirei mais à frente.

comunidade de aliança e Obra), assim como suas “formas de vida”<sup>156</sup> e as regras que gerem o cotidiano da vida comunitária.

Depois, será o momento de apresentar as principais representações que a Comunidade, por meio de seus membros, faz de si mesma, assim como as representações que seus membros fazem deles mesmos e as representações da Comunidade na voz oficial da Igreja. Qual a importância da Comunidade para a Igreja, para o mundo e para a RCC? O que significa “ser Shalom”? Qual a especificidade “do” Shalom para o mundo e a Igreja?

Além das entrevistas, serviram como instrumento de análise documentos da Comunidade, textos publicados em revistas especializadas e em jornais, pregações vistas presencialmente ou via *internet*.

Considero importante, aqui, abrir um parêntese para explicar o seguinte: há uma distinção de referência à CCSH feita por seus membros e aquela feita por pessoas de fora da Comunidade, dentre as quais encontram-se os pesquisadores. Enquanto estes sempre referem-se à Comunidade como “a Shalom”, ou “a Comunidade Shalom”, no feminino, como o fazem com relação à outras Comunidades, seus membros referem-se à Comunidade como “o” Shalom, no masculino: “quando chego *no* Shalom”, “quando conheci o Shalom”, “sou *do* Shalom”. Pude compreender que isto se deve ao fato de encararem a expressão “Shalom” não como apenas o nome da Comunidade, mas como a materialização de uma promessa, feita por Deus no Antigo Testamento ao povo de Israel, de uma “paz verdadeira” – uma vez que shalom significa “paz” – que se realizou, segundo creem, no próprio Cristo. É o que dizem os Estatutos da Comunidade: “[...] podemos dizer que Jesus é *o Shalom do Pai* para o mundo, a verdadeira, plena e única Paz que o homem pode ter” (SHALOM, 2013, p.9). Assim, “o” Shalom adquire uma referência ao próprio Cristo. Segundo Moysés, em entrevista concedida para esta pesquisa, “*Shalom significa a reconciliação do homem com Deus, consigo mesmo e com os outros homens, e o nosso carisma pretende ser o instrumento de Deus nessa reconciliação*”.

---

<sup>156</sup> As “formas de vida” dizem respeito ao “estado” em que cada um dos membros é “vocado” a viver o carisma da Comunidade. Funciona como uma “vocação dentro da vocação”. Além de serem “chamados” à Comunidade, seus membros também devem discernir a que “estado de vida” ou “forma de vida” são chamados, isso para aqueles que são solteiros ao ingressarem na Comunidade. Podem ser celibatários, contrair matrimônio com outro membro da Comunidade (caso seja da comunidade de vida) ou, no caso dos homens, optar pelo sacerdócio. No caso dos membros da comunidade de aliança, há uma outra lógica.

Assim, ao que me parece, os membros implicitamente acostumaram-se a encarar mais a dimensão do termo “shalom” enquanto carisma (ou seja, vocação, o que revela mais a dimensão excepcional do termo, espiritualizando-o) do que a sua dimensão comunitária (que diz respeito à estrutura visível, organizacional, dimensão essa preferida pelos pesquisadores). Observo nesse fato um importante mecanismo de legitimação (posto que a Comunidade expressa-se mais em sua dimensão “carismática” do que em sua dimensão estrutural), e de distinção da Comunidade frente a outras realidades institucionais<sup>157</sup>, pois a CCSH é, assim, antes de tudo, “o” Shalom “do Pai”, a “paz real”<sup>158</sup>.

Tal (auto)representação “sobrenatural” da própria Comunidade, a partir da crença dada à dimensão “sobrenatural” do nome escolhido assim se apresenta aos membros porque, dentre outras coisas, está assim apresentada por seu fundador:

Quando o Senhor, na sua infinita providência nos deu o nome *Shalom* para a Obra e a Comunidade que Ele iniciava, nunca poderíamos medir o alcance do que Ele nos queria fazer [...] Ele foi mansamente desenhando em nós a grandeza de nossa vocação [...] O termo *Shalom* não é um simples nome da Comunidade, mas encerra o desígnio de Deus a respeito de nosso chamado, nossa vocação [...] Jesus, assim, é o próprio *Shalom do Pai*. Ele vem nos dar a perfeita felicidade, a salvação. Ele é o *Shalom* que tanto os corações como o mundo necessitam (AZEVEDO FILHO, 2012, p. 63, grifos do autor).

Essa identificação entre o “carisma”, enquanto “verdade revelada”, e a “comunidade”, instância material em que os ideais revelados se objetivam, pode ser observada na letra da música “Shalom”, composta por Izaías Luciano, ex-membro da comunidade de aliança:

Como posso colocar outras coisas no lugar do meu senhor?/ Me afastar do caminho que Deus traçou pra mim, / traz um peso em meu coração./ É tão bom, tão profundo o que Deus quer me dar./ A felicidade plena, fazer da vida um louvor./ E ficar bem perto do meu

---

<sup>157</sup> Não posso deixar de registrar, nesse sentido, que inúmeras vezes ouvi os membros da Comunidade referirem-se a outras comunidades no feminino (“a Comunidade Recado”, “na Canção Nova”, “na Face de Cristo”), o que me permite concluir que, mesmo afirmando ser a Comunidade Shalom “mais uma expressão” carismática dentro da Igreja, “uma flor no imenso jardim da Igreja”, como costumam dizer, a referência à sua própria comunidade ressaltando não a dimensão comunitária mas a dimensão carismática dá mostras da busca por distinção no espaço das Novas Comunidades. Distinção da Comunidade frente às demais que, obviamente, significará a distinção de seus membros frente aos membros das outras comunidades e, por isso mesmo, distinção de seu fundador frente a todos os outros fundadores.

<sup>158</sup> A letra de uma das músicas da Comunidade diz o seguinte: “o mundo precisa de paz/paz real, que é Jesus/ novo amor, nova fé/ que arranque do peito a alegria de viver[...] Shalom, Shalom Shalom, Shalom”.

salvador./ Tão singelo, doce paz, um pedaço do céu que Jesus nos traz./ É Shalom, é Shalom./ A paz completa de Jesus para nós.

### **5.1. O contexto de surgimento da CCSH: os grupos de jovens estudantes engajados na Arquidiocese de Fortaleza**

As narrativas em torno das origens da CCSH remontam à existência de um grupo de jovens, estudantes do Colégio Marista Cearense (reduto de estudantes oriundos de camadas socialmente privilegiadas da cidade), em Fortaleza, que estavam ligados a trabalhos pastorais com jovens na Arquidiocese, então governada pelo cardeal Dom Aloisio Lorscheider. Esses jovens, que formariam um inseparável grupo de 12, haviam respondido a um chamado do então bispo auxiliar de Fortaleza, Dom Miguel Câmara, para contribuir com os trabalhos em meio aos jovens que estavam afastados do catolicismo, trabalhos estes que permaneciam sob a direção do irmão Mauricio Labontè, missionário canadense que havia sido enviado para coordenar reuniões que agrupassem os jovens da Arquidiocese. Os encontros desses jovens começaram por volta do ano de 1972, tendo sido intensificados a partir do ano de 1976. Dessas reuniões, Moysés Azevedo estaria na de número 22, realizada em 1976, e Emmir Nogueira, com seu esposo, Sérgio Nogueira, participaria da reunião de número 32.

No trabalho evangelizador da Arquidiocese de Fortaleza, cujo escritório administrativo localizava-se, então, na avenida Barão de Studart, área nobre da cidade<sup>159</sup>, havia uma divisão por grupos: um compunha-se dos estudantes do colégio Christus (do qual viria Jaqueline Matias, uma das cinco primeiras que formariam a Comunidade, e Célio di Cavalcanti, que estaria na segunda turma dos “históricos”, ingressando em 1986); outro localizava-se no Colégio Piamarta (do qual sairia Carmadélio, também ingressante do ano de 1986); um terceiro era o chamado “grupo da Arquidiocese”, cujos membros reuniam-se no Colégio Santa Filomena (de onde saíam Cassiano Azevedo, também ingressante em 1986, assim como Sidney Timbó, outro dos “cinco primeiros”, Enéas, Zezé e Morel, que à época se destacava como um importante “nome” dos grupos de

---

<sup>159</sup> A localização da CCSH na área nobre da cidade seria uma marca que perduraria pela maior parte do tempo de sua existência, trazendo como consequência um perceptível recorte da composição de classe dos seus membros, especialmente os da comunidade de aliança.

jovens, sendo mesmo o mais “bem relacionado”) – este grupo era o mais organizado, já composto, em 1976, por jovens universitários, mais intelectualizados e, por conta disso, foi o grupo que se deixou guiar pelos ideais da Teologia da Libertação, à época muito atuante em Fortaleza, o que, depois, serviria como deslegitimação destes frente aos grupos que se formariam dentro dos quadros da RCC e, depois, da Shalom. Será com esse grupo, o “Adonai”, que Emmir Nogueira, já tendo feito sua experiência com o “batismo no Espírito Santo”, teria uma ligação mais forte. Por fim, havia o grupo do colégio Cearense, de onde saíam Moisés de Azevedo e Madalena Ponte.

*“Era aquela juventude que tinha retiros pregados por Padre Jonas, de forma anual”, diz Célio Di Cavalcanti, em entrevista concedida a esta pesquisa, continuando: “Íamos à Praça Portugal, fazíamos luau ali”. “Fazíamos todas as coisas no colégio, inclusive íamos à missa lá, na capela do colégio”, afirmou Luiza Façanha<sup>160</sup>, uma dos cinco primeiros membros da Comunidade e que hoje não faz mais parte desta. Segundo conta, todos colaboravam com as atividades solicitadas pelo irmão Mauricio: realizam retiros em casas de praia de familiares, viajavam juntos, participavam de missas, saíam para lanchonetes e espaços de lazer etc.*

Com a intensificação do convívio e dos laços, a “rejeição”<sup>161</sup> aos espaços de sociabilidade com o “mundo” foi aparecendo, até que surgiam os primeiros movimentos, coletivamente, de separação dos “jovens” e dos “lazers do mundo”: *“tinha umas tertúlias, no Ideal, no Náutico, e programas que nós não queríamos ir, não queríamos fazer, pois queríamos era rezar mais”,* conta Célio. Luiza, por sua vez, afirma ser esta uma época em que começaram a “pesar numa balança” se deveriam ser amigos e companheiros ou “jovens que rezavam”.

---

<sup>160</sup> Luisa Façanha estaria entre os cinco primeiros jovens que, em 1982, deixariam suas casas e formariam o primeiro núcleo comunitário que serviria de molde para a formatação da Comunidade Católica Shalom. Apesar de ser uma das primeiras, logo após, em 1985, sairia, por alguns problemas de desentendimento com outros membros da Comunidade, tendo retornado em 1989, mas logo depois abandonando-a novamente, não tendo sido mais membro da mesma. Hoje, auxilia o Padre Antonio Furtado nas missas celebradas no Shalom da Paz, às quintas-feiras.

<sup>161</sup>Max Weber (1979) destaca o importante papel das religiões universais de enfrentamento com as esferas do mundo secular, em especial quando tais religiões legitimam-se a partir de uma crença em sua “supramundandade”, ou seja, no seu caráter de portadora de uma mensagem, e de um Deus, além do mundo, como é o cristianismo em geral, e a Comunidade aqui em análise em particular, o que a faz gera tensões com o mundo onde se encontra, elaborando mecanismos de separação com este mundo, criando suas próprias esferas e seus próprios espaços de sociabilidade, como se depreende aqui da fala de nossa entrevistada.

Todo final de semana queríamos sair, mas não queríamos mais estar nesses barzinhos, nesses *dances*. Então essa ideia [de criar uma lanchonete] caiu como sopa no mel. “Vamos criar um local onde possamos estar juntos, estar com Deus, e comer um sanduíche”. Basicamente essa foi a primeira ideia. E junto com isso também uma livraria. Todo mundo se empolgou com a ideia<sup>162</sup> (Luisa Façanha).

À medida em que se separavam do espaço da escola para os centros universitários, os jovens do Colégio Cearense iam realizando encontros onde relembavam os compromissos assumidos com a Arquidiocese e, assim, mantinham vivo o laço comunitário que começava a ser tecido naquelas experiências. Encontros anuais eram feitos com esse objetivo.

O 5º encontro, realizado em 14 de outubro de 1977, é de suma importância para a “memória oficial” da Comunidade uma vez que, nessa memória, tal encontro ocupa lugar essencial nos primeiros passos da construção da *persona* carismática de Moysés. Luzia Façanha, apesar de não ser mais membro da Comunidade, refere-se assim ao que lhe ocorrera naquele dia:

Por volta das 17h30min, chegamos todos ao local do encontro, onde a maioria dos “dirigentes” nos aguardava com alegria e um brilho diferente no olhar. Apesar de queixar-me sempre de minha fraca memória, uma cena se fixou em minha mente naquele dia e a guardo com carinho até hoje: um rapazinho franzino, mas com um olhar indescritível nos aguardava na porta do Convento e nos dava as boas-vindas. Lembro-me com nitidez o bobo pensamento que tive de me aproximar e “fazer amizade” com ele, pois me parecia alguém tão frágil que talvez como eu, precisasse de um amigo.

Mas não foram necessárias mais que algumas horas para que eu percebesse o meu engano. *Aquele jovem era diferente, tinha um comportamento único. Seu jeito de falar de Deus o tornava maior que todos naquela sala. Aquele timbre de voz era de quem falava com autoridade, às vezes até a elevava um pouco mais, na urgência que tinha de falar desse Jesus que havia mudado sua vida.* (Texto pessoal concedido ao autor).

O jovem *diferente*, portador de um *comportamento único* e que *era maior que todos naquela sala* era Moysés de Azevedo Louro Filho. Sua capacidade de

---

<sup>162</sup> Observe o leitor que a ideia de uma lanchonete já aparecia, segundo a narrativa da entrevistada, nos momentos em que o convívio entre os jovens se tornou mais acentuado, bem antes, portanto, das “narrativas oficiais” que sugerem ter surgido após o encontro de Moysés com João Paulo II. Aqui, conforme se vê, a ideia da lanchonete aparece como uma ideia “coletiva”, diferente da forma que tomou o “mito de fundação” em torno de uma ideia “revelada” pessoalmente a Moysés. Essa lembrança de Luiza, por não ser compartilhada por outros membros da Comunidade, permanece como “lembrança individual”, não inscrevendo-se como “memória coletiva”, também por sua condição de “ex-membro” que opera em dois movimentos: desautoriza sua fala para a Comunidade, e dá-lhe liberdade para “lembrar” de coisas que não compõe a memória oficial.

encantar e seduzir os que lhe cercam é aqui assinalada, à luz do tempo, por Luiza, que ainda hoje demonstra um profundo “culto” à sua *persona*.

No ano de 1978 dá-se a primeira aproximação entre Moysés e Emmir, que já destacava-se no interior do catolicismo carismático em Fortaleza. Por esse ano, como contou-me, começou a ouvir falar de Moysés:

Coincidentemente nós trabalhávamos na mesma pastoral, mas nunca encontrei com o Moysés na pastoral. Ele era do (grupo) 21 e eu era do (grupo) 37, eu e o Sergio (seu esposo). Historicamente, é distante um do outro. Eu era coordenadora da Renovação (Carismática) e começaram a me falar: “*olha tem um rapaz que prega com autoridade, com poder, um menino*”. Eu dizia: “*ô meu Deus, que coisa maravilhosa, quem é essa criatura?*”. E um dia ele me ligou perguntando seu eu aceitava pregar em um encontro. Ai eu falei: “*você é o famoso Moysés que prega com poder?*”. E a partir desse dia, pronto, nós nunca mais nos separamos. (Emmir Nogueira em entrevista concedida ao autor).

Observe-se a narrativa, semelhante à de Luiza. Havia já, nesse tempo, uma “notoriedade” conferida a Moysés no meio católico carismático, que chegara até Emmir: “*você é o famoso Moysés?*”. Emmir, então, ao conhecê-lo, portava já uma admiração por aquele jovem, “franzino”, que marcaria uma história de profunda admiração e profunda submissão à sua *persona*, como explicitarei nos próximos capítulos.

Madalena Ponte, outra dos cinco primeiros consagrados da Comunidade, também faz referência ao “poder” emanado da *persona* de Moysés como algo essencial para a sua conversão e ao desejo de constituir uma vivência comunitária, ainda nos anos 1970:

Fui aluna dos irmãos maristas, no Colégio Cearense, em Fortaleza. Em 1979 recebemos em sala de aula a visita de um “jovem franzino” chamado Moysés Azevedo, que nos convidou para um final de semana diferente, onde teríamos uma “experiência inesquecível”, experiência esta que marcaria nossas vidas.

Aceitei o convite e realmente minha vida mudou, pois tive uma forte experiência do amor de Deus, senti-me visitada por um Jesus amoroso, misericordioso. Então entrei no grupo de jovens (onde nos reuníamos nos sábados), participei da equipe de trabalho que visitava os velhinhos aos domingos, para ouvi-los e por eles rezarmos. Senti aí o primeiro toque de Deus em relação aos pobres ao vê-los tão abandonados, muitas vezes contando somente com nossas visitas semanais. Com a continuação o Moysés sentiu no coração um apelo para termos um compromisso maior com o povo de Deus, um desafio, um maior engajamento, dando mais de nosso tempo e de nossa juventude. (Madalena Ponte em depoimento à Revista Shalom Maná, 2007, p. 26).

Carmadélio Souza destaca, também, a distinção do “grupo do Cearense”, expressão, por sua vez, da distinção de seu coordenador, Moysés:



Todos éramos líderes de grupos de oração, fazíamos reuniões mensais. Mas o grupo do colégio cearense eram muito mais consistentes do que todos os outros, era de onde sairia o Moysés (Entrevista concedida a esta pesquisa).

Esses relatos, e alguns outros que pude colher, apresentam a construção de sua legitimação à frente dos grupos de jovens que foram constituindo-se no cenário do catolicismo carismático fortalezense, ressaltando sempre sua autoridade, sua distinção – “prega com poder”, “ousado, um “fraco forte”, um “menino” mas que “prega com autoridade”, sugerindo um processo semelhante ao de construção do “verdadeiro herói” pensado por Campbell (1995), que se define como um processo iniciado desde um “chamado aventureiro” do futuro líder, passando por uma “recusa” desse chamado (a partir da “compreensão” de sua “indignidade” frente ao “chamado”), até desembocar na “aceitação” e no “abandono” ao “auxílio sobrenatural”, a partir do qual dá seu assentimento e, por isso mesmo, torna-se o “herói”, o “líder”, o “fundador”<sup>163</sup>.

Apesar da crença generalizada na “desde sempre” alegada excepcionalidade ou “graça carismática” da qual Moysés seria o portador, pude coletar dois depoimentos que sugerem não ter sido tal liderança de Moysés frente aos demais algo dado de antemão, como uma predestinação ou mesmo como uma expressão “natural” daquilo que viria a ser, *a posteriori*, legitimado e reproduzido na estrutura da CCSH.

Luisa Façanha, apesar de afirmar em entrevista ter sido sempre uma admiradora de Moysés, não concorda com a afirmação de que ele, “desde sempre”, tenha exercido uma liderança, um destacado papel de protagonista, frente aos demais (a não ser em relação aos do próprio grupo de que participava, no Colégio Cearense), dizendo o seguinte acerca do momento de maior efervescência da vida de oração e de partilha dos grupos de jovens:

---

<sup>163</sup> Pude observar esse mesmo processo na história da Comunidade Canção Nova, narrada no musical “Tempo de Promessa”, elaborada para a celebração dos 40 anos de fundação da mesma. Padre Jonas Abib, um salesiano, é apresentado como esse “fraco jovem sacerdote” que fora “chamado” para a “grande missão” que lhe fora reservada “do alto”: a evangelização a partir do meios de comunicação de massa. Assim, ao que me parece, parte da narrativa de “heroificação” dos fundadores de Novas Comunidades passa, como ver-se-á mais adiantes, por uma primeira construção narrativa de sua “indignidade” que, quanto mais salientada for, mais põe em cena a “grandiosidade” da obra a ser por ele levada a cabo, ou seja, mais grandiosa será a representação em torno da sua “comunidade”. Repito, aqui, a “problematização” de Dom José Antonio, arcebispo de Fortaleza, acerca da CCSH: “olhe para tudo isso: poderia ter vindo de um fisioterapeuta?”.

Deus falava muito para *todo mundo junto*. Fizemos um retiro na Taíba, e Deus conduziu da seguinte forma: oramos por cada um em particular. *‘É a vez de rezar por fulano, então vamos rezar por fulano’*, e Deus dava o discernimento, e aquilo era a lei. *Deus era a liderança*, não precisava de uma liderança, Deus falava a todos. Talvez até na vida pessoal de oração do Moisés, Deus fosse mais claro, mas na vida comunitária ele (Moisés) sempre foi muito discreto.

Observemos o que Luiza afirma: havia uma força no grupo, instrumento por meio do qual “Deus falava muito”. Assim, aquilo que era discernido “no grupo”, “em grupo”, tinha força de lei por assim se constituir. Não havia, ainda, a julgar por seu depoimento, uma liderança que, hoje, nas narrativas da CCSH aparece destacada como “desde sempre”. Semelhante opinião é exposta por Célio Di Cavalcanti, para quem Moisés “*não era muito de destaque, a não ser dentro do grupo do Cearense*”. No conjunto, pois, dos grupos de oração de jovens existentes na Arquidiocese de Fortaleza, ligados à RCC, havia uma liderança compartilhada, por assim dizer, que aos poucos foi concentrando-se em Moisés, e é esse processo (de “concentração de recursos simbólicos”, para usar os termos de Bourdieu [2014, p.105]) que será destacado no capítulo seguinte e que está na “gênese” de sua liderança, mas que, por isso mesmo, por operar como importante meio de sua legitimação “desde sempre”, permanece escondida<sup>164</sup> aos olhos de seus seguidores.

Havia, pois, uma força que era “de grupo”, o que nos permite compreender que os gérmenes daquilo que se constituiria como o “carisma shalom”, por assim dizer, dava-se na configuração coletiva; a força era, pois, da coletividade, algo próximo da compreensão de Durkheim (2003)<sup>165</sup> acerca da energia, ou proeminência, das forças coletivas, dos estados de espírito, gerados *na e pela* coletividade, e cuja força encontra sua razão de ser na coletividade.

Assim, essas considerações, postas frente ao que se escuta no interior da CCSH, parecem-me sugerir aquilo que Pierre Bourdieu nomeia como “amnésia da gênese”. Segundo ele, no processo de estudo acerca das instituições<sup>166</sup>, convidando o pesquisador a não embarçar-se nos jogos através

---

<sup>164</sup> Ou, talvez, melhor fosse dizer que permanece “naturalizada” aos olhos de seus seguidores.

<sup>165</sup> Particularmente, em duas passagens dessa obra: “onde quer que observemos uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido” (p. 29); “ao mostrar que a religião é inseparável da ideia de igreja, isso faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (p. 32).

<sup>166</sup> Ele trata do Estado, em especial, mas dirige sua análise aos estudos das instituições.

dos quais as instituições legitimam-se na mente de seus membros, fazendo esquecer o seu “nascimento” e os modos como tal nascimento se operacionalizou. Para tanto, diz ele, é preciso que o pesquisador

[...] para desbanalizar e para superar a amnésia dos inícios inerente à institucionalização, é importante voltar aos debates iniciais que levam a perceber que, ali onde nos restou um único possível, havia vários possíveis com campos agarrados a esses possíveis [...] Várias vezes disse que a dificuldade da Sociologia é que ela deve destruir o sentido comum, afastar tudo o que tem a ver com a protocrença, que é mais que uma crença: é uma crença que não se conhece como tal. A Sociologia deve destruir uma doxa (BOURDIEU, 2014, pp. 167. 168).

Assim sendo, essas narrativas acima apresentadas, reservadas apenas a dois dos membros mais antigos que entrevistei (que estavam desde as origens no grupo de onde sairia a CCSH), figuram como “pontos fora da curva” em relação àquelas que põem-se no sentido da legitimação da *persona* carismática de Moisés e de seu crido pioneirismo (predestinação), não encontrando eco, como era de se esperar, no interior da Comunidade<sup>167</sup>.

Por sua vez, Moisés atribui o fato de muitos terem se reunido ao seu redor, e o “poder” com o qual se reconhecia que ele pregava, à “graça especial” que havia recebido no “Despertar”<sup>168</sup> e que, a partir de então, modificara sua vida por inteiro, chamando-o a uma “radicalidade” que só poderia ser vivida por meio de uma “entrega total” de si e, nessa entrega, daqueles que estavam no seu entorno:

A partir daquele momento começamos uma caminhada de vida de oração e atividade apostólica cada vez mais intensa. Descobrimos que contávamos com o poder de Deus e assim a obra de evangelização não precisava mais ficar limitada à boa vontade e técnicas humanas, mas seria revestida do poder do Espírito que se manifesta através de seus frutos e carismas. Animados pelo Espírito, fomos crescendo em uma saudável criatividade para anunciar o Evangelho. (AZEVEDO FILHO *apud* CHAGAS JR, 2011, p. 54).

Eu era coordenador do grupo de jovens do Colégio Cearense. E a gente começou a levar essa experiência da efusão do Espírito Santo no meu grupo e *ali começou a surgir a inspiração, e a iniciativa começou de mim*, partilhando com meus amigos, aquilo que ardia no meu coração (Moisés Azevedo em entrevista a esta pesquisa).

---

<sup>167</sup> Luisa Façanha e Célio di Cavalcanti falam de “lugares” especiais. A primeira, depois de dois ingressos na CCSH (um em 1985, e outro em 1988), não mais pertence ao número de seus membros efetivos, participando, hoje, apenas da equipe de música que trabalha diretamente com o Padre Antônio Furtado, às quintas-feiras, no Shalom da Paz. Assim, pode expressar com mais liberdade um pensamento alternativo ao que se impõe como oficial e verdadeiro, único possível, aos membros efetivos. Célio, por sua vez, já afastou-se da CCSH e, assim, também parece expressar mais liberdade na forma como compreende a história desta.

<sup>168</sup> Evento católico do qual havia participado, em 1976.

A partir da experiência pessoal de Moisés e da centralidade de sua *persona* aos poucos consolidada no grupo de jovens do Colégio Cearense, iam se dando os passos iniciais de uma empreitada religiosa que fundamentaria a constituição de uma vivência comunitária mais acentuada. O desejo forte de evangelizar, inicialmente vivenciado coletivamente, e depois capitalizado por Moisés - representando-o como “do grupo”, mas a partir de “si” -, por todo o grupo dos doze jovens<sup>169</sup> (Moisés, Ricardo Sá, Luiza Façanha, Paccelli, Renato Neto, Osiel, Alberto, Mirna, Germana, Paizinha, Solange e Celeste) como advindo antes de tudo de Moisés, é assim relatado nos “Escritos”<sup>170</sup> da Comunidade

*Fomos sendo conduzidos por Deus para uma vivência de serviço e fraternidade que fazia de nós mais que membros de um grupo de oração. O sonho de uma vida comunitária nos alentava, mas víamos como algo longínquo [...] O projeto de Deus era muito mais audacioso e naquele tempo era imperceptível para nós [...] O desejo de levarmos a outros jovens a vida de Jesus e a experiência do Espírito era algo maior do que nós mesmos. O mais que realizávamos nos parecia pouco diante dos muitos que necessitavam, principalmente aqueles que estavam mais afastados. Foi ao refletirmos em oração sobre esta situação que pouco a pouco a vontade de Deus foi se manifestando.* (LOURO FILHO, 2012, p. 140, grifos nossos).

## **5.2- As narrativas das origens em torno do “mito fundador”: a oferta “aos pés do papa” e a ideia/inspiração de uma lanchonete “para evangelizar”**

Coletividades, em especial aquelas de viés religioso, costumam adotar explicações mitológicas para transmitir sua gênese, constituindo-se tais explicações aquilo que, *a posteriori*, caucionará a memória coletiva<sup>171</sup> do grupo.

---

<sup>169</sup> O “grupo dos doze”, a partir de entrevistas com os membros da CCSH, nunca foi referenciado como de importância para a história da Comunidade. Seus nomes apareceram somente em três entrevistas (Célio, Luiza e Luciana, não por acaso, os que estavam desde os inícios). Isso me pareceu sugerir, o que será discutido no capítulo seguinte, uma desimportância destes *construída historicamente*, assim como uma desimportância dos cinco primeiros, na *memória oficial* da Comunidade, o que auxilia no “culto” da força centrípeta que aglutinou-se na pessoa de Moisés, que não compartilha com outros as “inspirações vindas de Deus” que formariam as bases da espiritualidade shalom.

<sup>170</sup> “Escritos” são os textos através dos quais, segundo se crê, revela-se a “vontade divina” por excelência aos membros de uma comunidade. Ele reúne os elementos fundamentais do “carisma”, tais como revelados “por Deus” à pessoa do fundador. No caso da CCSH, esses “Escritos” compreendem os textos já mencionados anteriormente.

<sup>171</sup> Maurice Halbwachs (2003) considera de fundamental importância a atenção do pesquisador, que trata de coletividades, o fato de que os sujeitos nelas envolvidos “recordam em comum” os fatos do passado, assumindo estes uma vital importância para suas vidas presentes, uma vez que são representados de forma coletiva, como a corresponder à história de toda a coletividade. Tal me parece ser o caso da CCSH, a partir da construção de uma “memória coletiva” produzida por meio da “memória individual” de seu fundador.

Nessa memória, e a partir dela, forja-se a identidade do grupo. Nesse sentido, considero, a partir da pesquisa, que a CCSH assenta-se num “mito de fundação”, que recorrentemente aparece nos depoimentos dos entrevistados, nos “Escritos” da Comunidade (e justamente por aí aparecer), assim como reiteradas vezes é referenciado nas pregações realizadas nos diversos momentos em que pude estar presente (ou que observei em materiais disponíveis na *internet*), bem como nas autorepresentações que a Comunidade faz de si. Sem tal “mito de fundação” não seria possível compreender a Comunidade em si, em seus “primeiros passos”, ou mesmo o “como” dela constituir-se como uma “comunidade imaginada”, como nos lembra Anderson (2008), ao falar de “comunidades” em um outro contexto<sup>172</sup>.

Constituem o “mito de fundação” na CCSH dois fatos que, posteriormente, no momento de elaboração dos “Escritos”, apareceriam como encadeados: a escolha de Moisés para representar a Arquidiocese de Fortaleza durante o ofertório da missa realizada por ocasião do X Congresso Eucarístico Nacional, realizado em julho de 1980, no Estádio Castelão, ocasião na qual entregaria ao papa João Paulo II um presente; e a inauguração, em julho de 1982, da Lanchonete Shalom.

Convém aqui explicitar a que conceito de “mito” estou me referindo. Não estou utilizando o conceito como sinônimo de “ideia falsa”, “embuste” ou “enganação”. Minha perspectiva é a do mito enquanto uma “mistificação” de fatos e de pessoas, “mitificação” esta que engendra uma narrativa de tempos imemoriais cuja linguagem deve ser, por seus adeptos, absorvida, legitimada e reproduzida, e pelos pesquisadores, compreendida. Somente a compreensão de tal narrativa mitológica permite ensaiar, por parte do pesquisador, possíveis explicações do fenômeno estudado. Um mito, pois, é algo a ser compreendido, bem mais do que pretensamente “desmascarado”. Compreender estas

---

<sup>172</sup> Falando acerca das “nações”, Benedict Anderson (2008, p. 32) compreendeu-as a partir de sua qualidade de “comunidades imaginadas”, no sentido de que seus membros “jamais se conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a viva ideia da comunhão entre eles”, substituindo, no Mundo Moderno, o lugar de laço comunitário antes ocupado pela religião. Guardadas as devidas proporções, tal me parece ser a realidade da CCSH, hoje um empreendimento religioso universal: seus membros “imaginam-se” irmãos de uma grande “comunidade”, unidos por um “chamado único” dirigido a todos e respondido por todos, tendo como alicerce o “chamado primeiro” de Moisés. Voltarei a isso no corpo do texto.

narrativas que engendram coesão a um grupo é interpretar “o fluxo do discurso social”, cabendo ao pesquisador uma dura tarefa de

[...] descobrir as estruturas concpetuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são como são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo [...] (GEERTZ, 1989, p. 38).

A narrativa mitológica elabora um “discurso social” que pretende-se coeso, pois vale-se dele para a construção/manutenção/reprodução da identidade coletiva, mistificando os fatos no intuito de que estes tornem-se uma “natureza”, ou seja, os fatos, de contingentes e históricos, passem a ser compreendidos como “escritos nas ordem das coisas”, ou mesmo, como é caso aqui analisado, como sinais da “predestinação divina”: “*o Moisés não precisou fazer nada, apenas se entregou nas mãos de Deus*”, disse-me Jaqueline Matias.

Como e a partir de que condições objetivas Moisés foi o “escolhido”<sup>173</sup> por Dom Aloisio para representar a Arquidiocese de Fortaleza no referido Congresso Eucarístico? Essa questão, humana e sociológica de *per si*, não aparece no cotidiano da Comunidade, uma vez que a narrativa mitológica procura, por diversos meios, inclusive coercitivos, impedir o acesso à outras possíveis explicações. Como lembra Roland Barthes, “o mito não esconde nada: tem como função deformar, não fazer aparecer” (1989, p.143). É próprio ao mito apresentar-se como um fato, e um fato indiscutível, transformando-se na pura realização da história transformada em natureza. Narra, pois, algo que “é porque é”, que obedece à “ordem das coisas”, que apresenta-se como “foi assim” e “só poderia ter sido assim”, algo que se deve “crer”.

De acordo com Mircea Eliade,

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente (1986, p.11, grifo do autor).

---

<sup>173</sup> Ter sido o “escolhido”, na crença da Comunidade, adquire dois sentidos: o histórico, acontecido em 1980, e o “divino”, pois ali, segundo creem, já manifestara-se sua “predestinação” e, com ele, a de toda a Comunidade.

O que “realmente aconteceu” segundo a narrativa do mito, complemento eu, retendo, contudo, sua ideia de que o mito funda-se, e funda, a imagem de um “tempo primordial”, “tempo fabuloso”. Tal parece ser a mesma compreensão de Malinowski, para quem o mito, nas sociedades primitivas, constituía-se como “uma realidade viva, que se acredita que ocorreu nos tempos primevos e que continua desde então a influenciar os destinos do mundo e dos homens” (1974, p. 100). Por isso, diz-nos o antropólogo britânico, o mito é real e vivo, pois essa “história da origem contém literalmente o código legal da comunidade”.

Assim, de um lado, a realidade do mito repousa em sua função social; de outro lado, uma vez que nós começamos a estudar a função social do mito, e portanto a reconstruir seu sentido completo, nós somos gradualmente levados a reconstruir a teoria completa da organização social nativa (MALINOWSKI, p.116-117, tradução nossa).

O fortalecimento da tradição, a reconstrução do passado, bem como sua legitimação e transformação em algo entendido como sobrenatural, expressão de uma “predestinação”, é o movimento próprio ao mito. Feitas essas considerações, passo à análise dos elementos do “mito fundador” da CCSH.

### *5.2.1- A vista de João Paulo II à Fortaleza: os primeiros movimentos do “escolhido” e as “primícias” da Comunidade*

A ação missionária dos jovens ligados aos colégios citados anteriormente, liderados pelo irmão Maurício e observados de perto por Dom Aloisio, aprofundava-se cada vez mais, em especial na intensificação de seus contatos. Os momentos de lazer, inclusive, passaram a ser realizados cada vez mais juntos. Duas casas serviam de apoio para reuniões e/ou retiros dos jovens: a dos pais de Ricardo Sá, em Fortaleza, e a casa da família de Moysés, na praia da Taíba. Foi em uma dessas idas à casa da Taíba que, segundo Luiza Façanha, a primeira inspiração de uma vida mais comprometida com a Igreja, no sentido de uma dedicação mais radical, foi se desenhando.

Fomos à essa casa da Taíba para passar a semana santa, numa espécie de retiro. Mas o Moysés não avisou à família dele e estavam todos lá. A solução que encontramos foi ficar todos na casa de uma irmã dele que ainda estava em construção. Nesse retiro *Deus falou muito, por meio de cada um de nós, e já fomos entendendo algo mais profundo dirigido a nós*<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Observe-se, mais uma vez, a distribuição “coletiva” das “inspirações” dadas ao grupo.

O ano era 1980, e Moysés, estando à frente do grupo de jovens do Colégio Marista Cearense, já acumulava prestígio junto à nascente RCC, sendo já o “jovem que pregava com poder”, de que Emmir Nogueira falara antes. Com sua crescente legitimidade (capital religioso acumulado/incorporado<sup>175</sup>) frente ao campo católico carismático de Fortaleza, Moysés foi escolhido, em junho, para representar a Arquidiocese de Fortaleza em uma entrega de presente, durante o ofertório da missa, ao papa João Paulo II. Segundo conta, o cardeal deixou-lhe escolher que presente ofertaria ao papa, e Moysés acabou por escolher “ofertar sua vida pela evangelização dos jovens da cidade de Fortaleza”, em especial daqueles que estavam afastados do catolicismo:

Em 1980, o Papa veio visitar a Arquidiocese de Fortaleza. Nosso cardeal, D. Aloisio disse-me:

“Você vai *representar todos os jovens* da Arquidiocese durante a Missa com o Papa. Você lhe apresentará a oferta de todos os jovens”. Perguntei-lhe:

“O que poderíamos oferecer ao Papa, nós, os jovens?”

“Veja você, *decida você*”, respondeu.

*Pus-me a rezar* para saber o que deveríamos oferecer e tive a seguinte inspiração:

“Por que não oferecer ao Santo Padre a minha disponibilidade para *comprometer-me totalmente na evangelização voltada para os jovens* que estão distante de Deus?”. Decidi-me por isto.

Foi o que aconteceu. Jamais havia visto o Papa e pensava que seria tudo muito simples. Não foi. *Foi um momento de muitíssima graça para minha vida*. Durante o dia, ensaiei o que iria dizer-lhe quando o visse. Chegada a hora de fazer meu discurso, porém, à medida em que caminhava em sua direção, senti-me tomado por uma extraordinária presença de Deus. Presença tão forte, tão poderosa, que ainda hoje não consigo lembrar com exatidão o que aconteceu. Só lembro de ter gaguejado e, depois, ter ficado totalmente mudo, até que, por fim, *o meu olhar e o do papa se encontraram*. O papa levantou a mão e me abençoou. Tenho certeza de que aquele momento, aquela benção, *foi o momento de fundação da Comunidade Shalom*<sup>176</sup> (LOURO FILHO, 2011, p. 21-22. Grifos nossos).

---

<sup>175</sup> Em sua teoria sociológica, Pierre Bourdieu admite a possibilidade de três estados do capital social (conjunto de recursos que estão ligados a uma rede de relações institucionalizadas de um agente que estão ligadas a um grupo) e que adquire tons a partir do campo de que se está tratando (político, artístico, religioso, etc): pode ser incorporado, institucionalizado ou objetivado. Nesse momento, parece-me que Moysés portava um considerável capital religioso “incorporado”, ou seja, uma notoriedade que estava ligada diretamente ao seu corpo, à sua pessoa, sendo tal notoriedade uma propriedade sua (BOURDIEU, 2011, p. 74).

<sup>176</sup> O título deste capítulo – “Das mãos de Moysés, aos pés do santo padre” – relaciona-se com os elementos em torno da narrativa do ofertório, que repetidas vezes observei ser sugerido nos momentos de oração na CCSH, nas pregações e nos testemunhos. Contudo, a decisão final pelo título do capítulo veio por ocasião de uma observação participante realizada em agosto de 2017, por ocasião de uma missa realizada no aniversário de Emmir Nogueira. Roger Valim, consagrado na CA, referiu-se à CCSH como “essa graça surgida aos pés do santo padre, das mãos de Moysés”.



Cumpra aqui destacar alguns elementos desse testemunho de Moisés que servirão como balizas de sua crida “predestinação” e da excepcionalidade da Comunidade, uma vez que tal testemunho é, bem mais que a pura narrativa de um fato, uma releitura do mesmo, uma ressignificação à luz do que, depois, constituiria a Comunidade<sup>177</sup>. Não é meu interesse averiguar se os fatos transcorreram como está dito, mas sim como eles são narrados e que consequências se depreendem de tal narrativa mitológica.

O primeiro elemento é o seguinte: Moisés é *escolhido* para representar *todos os jovens* da Arquidiocese. Sua escolha, assim, aparece como representativa de toda uma coletividade: não representa apenas os jovens do Colégio Marista, nem somente os jovens da RCC, mas todos os jovens de Fortaleza. Todos, pois, estavam ali representados; contudo, nesse “todos” está compreendido, acima de tudo, o coletivo formado por aqueles que constituiriam a CCSH, o que pode explicar o porquê de, hoje, mesmo os membros mais novatos da CCSH referirem-se a esse acontecimento como “nossa oferta diante do papa”, ou seja, sempre utilizando o plural “nós”, no qual se incluem, para referir-se a um fato biográfico de Moisés.

O segundo elemento importante dessa narrativa expressa-se por uma suposta confiança do cardeal (“*decida você*”) em Moisés que, presente aqui na narrativa mitológica, acompanharia o *habitus* da Comunidade de representar a Igreja, de apresentar-se como “fiel à Igreja” ou mesmo como “representante da Igreja”, pelo motivo de fazer somente, e tão somente, “aquilo que a Igreja nos pede”<sup>178</sup>. Mais do que isso, demonstraria uma suposta confiança da Igreja em Moisés e, depois, na própria CCSH, fruto, ao que se crê, de sua excepcionalidade. Assim, pondo-se “a rezar” (terceiro elemento), pois sua escolha não poderia vir de uma simples reflexão, mas como fruto de uma oração, de um diálogo com o divino - Moisés se compromete a dar sua vida completamente pela causa da evangelização dos jovens<sup>179</sup> de Fortaleza (quarto

---

<sup>177</sup> Luiza Façanha afirma que “essa história da oferta do Moisés ao papa, de dar a vida dele, isso não apareceu para nós naquele momento, foi uma coisa muito pessoal dele, não teve isso que hoje eles dizem, não”. Portanto, estamos diante de uma memória “produzida”.

<sup>178</sup> Frase de Emmir Nogueira, durante entrevista.

<sup>179</sup> A “responsabilidade” para os jovens é um elemento constantemente lembrado na CCSH. Diria mesmo que mostra-se como sua *razão de ser*. Durante uma pregação de Moisés pude ouvi-lo dizer: “Nós nascemos para evangelizar os jovens[...] Se é assim que nascemos, é assim que sempre vamos nascer” (anotações do diário de campo). No *Manual da Reciclagem 2016*, por exemplo, chega-se a ler que “nossa meta é ter 51% de jovens no mínimo em nossa obra” (p.

elemento), tendo sido penetrado pelo “olhar do papa” (quinto elemento), que demonstrava, junto com a confiança do arcebispo de Fortaleza, a legitimação da Igreja para si.

Reconstruo, assim, o que o segundo elemento do “mito de fundação” diz sem dizer, mas que deparei de minhas muitas observações, seja de depoimentos, de pregações, dos documentos da Comunidade ou de entrevistas e conversas realizadas ao longo dessa pesquisa:

Em 1980, por ocasião da vinda do papa João Paulo II à Fortaleza, Deus escolheu, através de Dom Aloisio, o jovem Moisés de Azevedo para, na hora do ofertório da santa missa, entregar seu desejo de dar a sua vida pela evangelização dos jovens de Fortaleza. Nascemos, assim, aos pés de João Paulo II<sup>180</sup>, dentro da missa, no momento do ofertório. Por isso, somos uma comunidade eucarística, que amamos a missa, ofertando nossa vida e guardando estrita fidelidade ao papa e à Igreja.

Sobre o significado e a dimensão do ofertório, Moisés assim se expressa:

[...] momento fundamental para mim foi *meu encontro pessoal* com ele (papa) no X Congresso Eucarístico Nacional, em 1980. Naquele momento eu, com 20 anos, aos seus pés, tive a oportunidade de oferecer a minha vida e juventude a Cristo e à Igreja, para evangelizar todos aqueles que estavam longe de Cristo e da sua Igreja. Duas imagens jamais foram apagadas da minha memória: seu olhar que me traspassava e sua mão que me abençoava. *Ali a semente da Vocação Shalom, já presente em meu coração, desabrochou.* Foi um momento único e fundamental para mim e para toda a Comunidade. (LOURO FILHO, 2007, p. 07, grifos meus.).

Afirmar que ali, naquele ofertório, a Comunidade foi fundada, como “semente”, parece-me um importante mecanismo de, mitologicamente, fazer crer, como a história da Comunidade o demonstra, que as primícias da Comunidade estavam em Moisés, e não no grupo que, aos poucos, foi dando legitimidade às suas orientações. Apesar do apoio e da parceria dos companheiros de empreitada, foi somente na *sua oferta*, que à época nenhum

---

27). Essa contínua insistência da necessária “evangelização dos jovens” como uma “marca” distintiva da Comunidade me pareceu, ao longo da pesquisa, ser um importante instrumento através do qual Moisés e a Comunidade mantêm um considerável grau de “vitalidade”, “legitimidade”, uma vez que os põe como tarefa um contínuo reelaborar-se para falar a língua das novas gerações, mantendo um sofisticado mecanismo de, ao falar-lhes na mesma linguagem, manter sua excepcionalidade.

<sup>180</sup> Depois da canonização de João Paulo II, a narrativa formula o nascimento “aos pés de São João Paulo II”, expressando ainda mais a crida excepcionalidade da Comunidade, nascida aos pés e sob o olhar de um papa “santo”. A “comunidade”, assim, ao que me parece, junto com seu fundador, passa a ser algo hipostasiado, portadora de uma santidade, de uma exuberância não vista em nenhum outro lugar ou espaço da Igreja, percebida como um caminho “de e para a felicidade”. A Comunidade é, pois, uma “nova igreja”, não no sentido de uma outra instituição, mas no sentido de uma nova legitimadora da vida cristã, administradora dos sacramentos e da própria salvação para seus membros. Voltarei a isto.

sentido coletivo teve, que se desenrolou o projeto comunitário. O que lhe foi significativo, ao assumir um teor “mitológico”, passa a ser significativo para toda a Comunidade, constituindo “a história” da mesma.

Em 1980 fomos à visita do papa. Nós fomos de noite para esperar chegar de manhã, pegar um lugar. Mas o Moisés só foi lá na hora. Esse movimento do Moisés foi muito pessoal, não foi assim partilhado com ninguém, não. Muitos anos depois é que ele uniu uma coisa com a outra. Ele não conversou conosco sobre a carta, sobre nada. Não houve participação do grupo. Não. No grupo não havia nenhuma referência ao ofertório, isso só apareceu dez anos depois (Luiza Façanha em entrevista a esta pesquisa).

Cassiano Azevedo, arquiteto consagrado na CV, membro desde a segunda turma, quando ingressou em 1986, e que fazia parte do grupo de oração Adonai (o mesmo de Emmir e Morel), o grupo mais “intelectualizado” da época, assim relembra a vinda do papa à Fortaleza:

*Eu estava no Castelão também, estava no campo fazendo uma coreografia. Peguei na mão do papa. O Moisés ofertou a sua vida em favor dos jovens. Ele não tinha nenhuma programação, nenhuma pré-intenção. Só quando o Shalom fez dez anos é que ele foi descobrir que havia uma coincidência. Eu acompanhei o Moisés nesse tempo, e vi que Deus foi desenhando as peças desse quebra-cabeça. Fui junto com o Moisés trabalhar na FEBEMCE. Quando nós chegamos lá vimos os jovens mais caros e mais carentes, *tínhamos nos comprometido com o papa de cuidarmos dos jovens*. Era uma coisa terrível. Foi passando o tempo e víamos que não era nada daquilo. Em 1980 o Moisés tinha pregado o retiro do padre Caetano. Acabamos em junho e, em julho, o papa chegou. (Cassiano Azevedo em entrevista para esta pesquisa).*

Apesar de ter sido, na história da CCSH, um importante membro (dedicou-se às artes, em especial à pintura de ícones, com cursos fora do país; publicou um livro sobre São José; foi responsável, por muito tempo, pelo ministério de “cura e libertação” da Comunidade, ganhando notoriedade dentro e fora da Comunidade em orações de cura – papel hoje desempenhado pelo padre Antônio Furtado-, além de ter sido formador comunitário da missão de Fátima, por muito tempo a segunda mais importante em Fortaleza), Cassiano não tem sua presença registrada entre aqueles que também estavam no Castelão, no dia “de fundação” da Comunidade. Também “pegou na mão do papa”, como afirma<sup>181</sup>. A crença na predestinação de Moisés – “*ele não teve nenhuma pré-*

---

<sup>181</sup> Durante um dos momentos de observação de campo, ouvi um consagrado dizer que, naquele dia, “a mão do papa encontrou a mão do Moisés”. Ora, a julgar que Cassiano também é membro da Comunidade e que, portanto, também “é” Shalom, seria digno de nota, para a memória da

*intenção*” – revela a já sedimentada força da narrativa de fundação, complementando-se com a lembrança de que naquele ano, pouco antes da chegada de João Paulo II à Fortaleza, Moysés havia sido o pregador de um retiro coordenado pelo Padre Caetano, fundador do Instituto Jerusalém e, à época, importante nome da RCC em Fortaleza.

O depoimento de Cassiano também importa para, mais uma vez, assinalar que a construção narrativa que liga o ato do “ofertório” à “fundação da Comunidade” não foi algo presente desde os primeiros momentos, desde a “gênese” da Comunidade, não havendo uma ligação imediata entre aquele ato de “entrega” de Moysés e a formação do primeiro núcleo comunitário em seu entorno. Apesar disso, na atualidade, essa coincidência imediata salta nas narrativas dos membros com bastante facilidade. O hiato de tempo “não existe”, e isso constituiu-se, para mim, no grande desafio de compreender e problematizar, como em qualquer empreitada sociológica deve ser feito, como se opera a institucionalização da evidência dentro das instituições, o “*foi assim*”.

A CCSh, ao que me parece ser legítimo afirmar ao fim de três anos de pesquisa, se não “fez esquecer” alguns elementos importante para os “primeiros passos” (a não ser os fundadores “históricos”, como veremos no capítulo seguinte), “fez pensar” uma gênese coesa e centralizada na *persona* de seu fundador, e tão somente nele, de suas origens. Por meio dessa “protocrença” (alimentada somente a partir do décimo aniversário da Comunidade, em 1992), “coisas muito arbitrárias tornam-se assim muito necessárias”, mais que necessárias: naturais. Tão naturais que mudá-las é como retirar a atmosfera, “tornar a vida impossível para uma profusão de gente” (BOURDIEU, 2014, p. 173). Estamos assim, pois, diante de algo semelhante ao que Hobsbawn considera como “tradições inventadas”, uma vez que aqui vemos como o ofertório, enquanto fato histórico, foi utilizado para servir como “cimento da coesão grupal” (1997, p. 21).

A leitura de Cassiano da escolha de Moysés como uma “coincidência” revela a crença comunitária de uma “predestinação”. Mas, volto a perguntar, por que a escolha recaiu sobre ele? “Por ser um jovem que pregava com poder”, diriam os membros. Dizem os membros. “Estava nos planos divinos”, como “um

---

Comunidade, o registro de outros membros, como Cassiano, que ali estiveram diante do papa. Isso, contudo, exigiria uma “divisão” da presença no “ato fundante” da Comunidade.

desígnio de Deus”, verdadeiro “prelúdio” para aquilo que viria a ser a Comunidade, nascida não somente aos “pés de um papa”, mas aos pés de um “papa santo”, lembrando assim a obediência irrestrita ao Vaticano, marca importante da RCC.

Padre João Wilkes, representante da Comunidade junto aos escritórios da Santa Sé, residente na Itália, chega a ir além: enxerga na Comunidade a oferta de dois corações – de Moisés e de João Paulo II. Vejamos seu argumento (que sedimenta, a meu ver, o mecanismo de legitimação da Comunidade como uma realidade que foge à toda e qualquer projeção humana, portanto, que também leva os atos de seu fundador a serem encarados como “além” do humano, ou do humanamente pensável). No que pretende ser “um primeiro estudo acadêmico” sobre a espiritualidade da Comunidade Católica Shalom”, como lê-se em suas páginas iniciais (mas que, estranhamente, constitui-se como um longo comentário a textos escritos por Moisés, sem nenhuma análise acadêmica propriamente dita), o padre expressa-se nestes termos:

No dia 09 de julho de 1980 Moisés de Azevedo Filho fez, “aos pés de João Paulo II”, durante a missa de abertura do X Congresso Eucarístico Nacional, em Fortaleza, a oferta de toda a sua vida pela evangelização dos jovens mais distantes de Deus e de Sua Igreja. Naquele momento, o Papa havia dito que ofereceria os dons espirituais de todos aqueles que participavam do Congresso e de todos que encontrou durante a sua peregrinação na Terra de Santa Cruz. Aos jovens em Belo Horizonte, também num momento de ofertório, disse que ofereceria tudo o que de nobre estes traziam no coração pelo bom êxito do Congresso de Fortaleza. *Podemos dizer que a Comunidade Católica Shalom nasce como fruto das ofertas destes dois corações: de João Paulo II e de Moisés Azevedo.* (CHAGAS JR, 2007, p. 33, grifos nossos).

Ressalte-se, mais uma vez, que tal narrativa sofreu uma pequena mudança: depois da canonização de João Paulo II, a frase passou a ser: “aos pés de São João Paulo II”, como na missa dos 33 anos da Comunidade, comemorados em julho de 2015. Moisés assim se expressou: “*nossa vocação desabrochou num momento de ofertório, diante de São João Paulo II, quando ofertei minha vida pela evangelização*”. Assim, pois, há uma confusão, ou mesmo uma identidade entre vida do fundador e existência da Comunidade, de modo que esta não existiria sem ele, esta é ele! Observe-se o mecanismo de “alquimia social”, “através do qual o representante constitui o grupo que o constitui (...)

grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado (...) o mundo é minha representação” (BOURDIEU, 1996, p. 83).

A edição de 24 de junho de 2017 do Jornal O Povo, publicada em Fortaleza, trouxe um testemunho de uma missionária da CCSH, por ocasião dos 35 anos da Comunidade. A missionária diz o seguinte:

Cresci ouvindo minha mãe contar sobre o dia em que viu o querido são João Paulo II bem de perto. Era 1980. Ele passou pelas ruas de Fortaleza [...] Na agenda desta visita pontifícia ao Brasil, uma missa no Estádio castelão. Durante o ofertório, Moysés Azevedo assumia o compromisso de ofertar sua vida pela evangelização dos jovens. *Nascia a vocação Shalom*. Oferta fecunda que foi instrumento para alcançar minha vida 28 anos depois. (CASTRO, 2017, p. 13. Grifo nosso).

Na mesma edição, um texto do padre Rafael Maciel diz:

Na visita do Santo Padre, o papa João Paulo II, o jovem Moysés Azevedo a convite de Dom Aloisio, à época arcebispo local, entregou ao papa, no momento do ofertório da missa, uma carta na qual oferecia sua vida a Deus, pela evangelização dos jovens. Certamente o jovem Moysés não imaginava o quanto aquela carta de entrega tocara o Coração de Jesus. Após 35 anos, *a Comunidade Católica Shalom é o fruto daquela hora* (MACIEL, 2017, p. 13. Grifo nosso).

Na verdade, a Comunidade, ou ao menos seus primeiros núcleos, é fruto de um grande esforço coletivo, de entrega coletiva, de dedicação coletiva de vários jovens da Arquidiocese de Fortaleza. A “memória autorizada” da CCSH, contudo, centra-se em uma *persona*, em uma entrega, em uma biografia. O trabalho de construção da memória de uma coletividade estabelece-se a partir de vozes autorizadas que constituem-se como um “grupo de referência”, que estabelece uma “comunidade de pensamentos”<sup>182</sup>.

A dimensão alcançada pela narrativa em torno do “ofertório de Moysés” é tal que o próprio texto eclesialístico de reconhecimento pontifício o apresenta como “marco” fundamental para a compreensão da história da Comunidade<sup>183</sup>:

[Em] 09 de julho de 1980, o fundador da Comunidade Católica Shalom teve a oportunidade de encontrar o Beato João Paulo II, por ocasião da Santa Missa inaugural do X Congresso Eucarístico Nacional em

---

<sup>182</sup> Halbwachs (2013) lembra que o grupo de referência permite aos sujeitos acionar modos de pensamento e experiências que são comuns ao grupo como um todo, sendo as lembranças dos fatos passados fruto da mobilização da própria memória produzida pelo grupo, que co-funde o passado da instituição e, nele, o do próprio sujeito. Lembrar os fatos, portanto, nada mais é do que reconhecer o “construído”, o “produzido”, o “fabricado”.

<sup>183</sup> O que permite visualizar uma “confirmação” eclesial à narrativa, legitimando-a ainda mais perante os membros da CCSH.

Fortaleza, que aconteceu durante a primeira viagem apostólica do Papa ao Brasil. *Foi durante aquela Celebração Eucarística que desabrochou no fundador o carisma da Comunidade.* Naquele dia ele quis dar como oferta ao Santo Padre a sua juventude e toda a sua vida, como o objetivo de contribuir para a evangelização dos jovens, assim como, para a de todas as pessoas distantes de Jesus Cristo e da Igreja (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 6, grifos meus).

Durante o “Encontro Geral da Obra Shalom”, realizado em 09 de julho de 2017, por ocasião do aniversário de 35 anos da Comunidade, Moysés, na parte da tarde, proferiu uma pregação e, dentre outros elementos, relembrou o “ofertório”, ressignificando-o por completo. O trecho é longo e o transcrevo dada sua importância para a análise aqui empreendida.

Primeiro elemento: apresentação da vinda do papa, e do “ofertório”, como um coroamento de seu desejo de evangelizar, sugerindo uma consonância entre os *desejos de seu coração com os desejos da Igreja*, expressos por ocasião da vinda do papa, no momento de “ebulição” do seu “jovem coração”; ou seja, a leitura do contexto maior do cenário do catolicismo a partir de sua biografia:

Eu queria evangelizar. Eu queria dar de graça para os outros. “Usa-me Senhor, para que os outros possam experimentar dessa alegria que eu experimento, essa felicidade que eu experimento. Usa-me Senhor, e usa a minha vida, a minha história, tudo o que eu sou e tudo o que eu tenho. Usa-me Senhor, para que eu possa ser um instrumento da Tua paz, para que eu possa levar essa felicidade e essa experiência para muitos que não as têm”<sup>184</sup>. [...] *E é nessa circunstância que chega o ano de 1980. Eu estava nessa ebulição no meu coração jovem, nessa ebulição que chega o ano de 80 e acontece aquele evento que todos nós conhecemos: a visita de São João Paulo II aqui em Fortaleza, e o pedido de Dom Aloísio para que eu desse um presente ao Papa. Quando eu me pus em oração para decidir esse presente, eu não podia dar outra coisa a não ser esse desejo, esse desejo de perder a minha vida, por amor a Jesus, em vista de dar e de comunicar aquilo que de graça eu recebi.*

Segundo elemento: a demonstração de uma “não-preocupação” com o que se escreveu na carta, com seu conteúdo, uma vez que a “letra”, a “materialidade”, nenhum sentido teria frente à “grandiosidade” de sua empreitada (como a dizer: “a entrega era grandiosa demais para que eu me lembre de um simples conteúdo”):

---

<sup>184</sup> Não tenho como pensar que, de fato, aquele jovem tenha feito todas essas elucubrações antes de escolher o presente a ser dado. Cumpre-me, apenas, compreender como, ao acionar esse mecanismo, o fundador legitima sua escolha como elemento de “predestinação” e de “pronta resposta” ao seu “chamado”. Assim, importa saber é que efeitos essa narrativa produz em seus destinatários.

Muitas pessoas me perguntam: “Moisés, qual foi o conteúdo da carta? O que você escreveu na carta? É o que tem na música ‘oferta’?”, e eu respondo: Eu não sei, e nem me interessa. Mas aquilo que está na música ‘oferta’, aquilo que está lá foi pedido para que eu escrevesse tudo o que eu queria colocar naquela carta. Se eu coloquei ou não, eu não sei, mas é aquilo, é aquilo que resume a minha alma, que resumia a minha oferta. Era aquilo que resumia a minha história, era aquilo que Deus tinha feito em mim. Quando me pediram para escrever a carta, eu disse: “Eu não me lembro da carta, mas vou escrever tudo aquilo que existia dentro de mim, tudo aquilo que Deus foi gerando dentro de mim. Quero ofertar a minha vida, quero gastar os meus dias, quero ofertar a minha juventude por amor. Quero derramar os meus perfumes! [...] Eu queria colocar tudo, tudo, tudo em Cristo, por Cristo e com Cristo, para que fosse também quebrado com Ele, para que esses perfumes pudessem ser perfumes de Cristo, e através de mim pudessem alcançar a vida de muitos. E foi aquilo que aconteceu.

Terceiro elemento: a dimensão de “origem mística” da Comunidade, uma vez ter sido seu “momento fundante” algo ocorrido “dentro da missa”, não de qualquer missa, mas de uma missa presidida pelo “sucessor de Pedro”, tudo por manifestação da “atração” de Deus:

Onde foi que aconteceu esse momento da oferta? No Castelão, do lado de fora, na missa, no momento do ofertório. Isso significa muita coisa. *Isso significa que o nosso carisma desabrocha dentro do mistério pascal de Nosso Senhor Jesus Cristo, e ele desabrocha na oferta de Cristo. Onde é que nasce o carisma Shalom? Na oferta do Moisés? Não. É na oferta da Emmir? Não. Todas essas ofertas são posteriores. O nosso carisma nasce na oferta de Cristo. É na oferta de Cristo. Nosso Senhor me atraiu para aquele momento, aos pés do sucessor de Pedro, para na oferta de Cristo ofertar a minha vida e atenção!*

Quarto elemento: todo membro da Comunidade precisa crer que também estava lá, aos pés do papa, ofertando sua vida. A história de Moisés precisa ser lembrada como a história de cada um dos membros:

Você estava lá também. Você sabia disso? Você estava lá. Quem é Shalom aqui? Então indubitavelmente você estava lá. [...] Eu fui atraído para ali, e atraídos para ali todos nós fomos, para na oferta de Cristo ofertar a nossa vida.

Nos mecanismos de produção de uma memória coletiva, não é necessário que os indivíduos por ela atingidos estejam presentes quando dos fatos narrados. Na verdade, quanto mais distante dos fatos estiverem no tempo, mais eficaz será a “amnésia da gênese” e, portanto, mais força terá o “foi assim”, entrando em cena a força da persuasão, como nos lembra Halbwachs (2013).



O trabalho de contínua produção/reprodução da memória coletiva<sup>185</sup>, no que tange à leitura do “ato de oferta de Moisés” ao papa João Paulo II, reiteradas vezes observadas por mim<sup>186</sup> importa por mobilizar incessantemente a memória do grupo, configurando-a nos pormenores<sup>187</sup>, sem deixar espaço para outras possíveis leituras, mantendo uma considerável coesão no grupo que se une a partir dessa memória.

O caso da elaboração de uma memória coletiva na CCSh pode ser compreendido como exemplar daquilo que Danièle Hervieu-Léger considera como traço fundamental de grupos religiosos em meio à contemporaneidade:

No caso das sociedades diferenciadas, onde prevalecem as religiões fundadas que provocam a emergência de comunidades de fé, sendo elas mesmas consideradas como tal, a memória religiosa coletiva torna-se o desafio de uma construção indefinidamente recomeçada, como se o passado inaugurado pelo acontecimento histórico de fundação pudesse ser assumido em todos os momentos como uma totalidade de significados. Na medida em que se aceita a suposição de que todo o significado da experiência do presente possa estar contida, de maneira pelo menos potencial, no acontecimento fundado, o passado fica sendo aceito simbolicamente como um todo imutável e situado “fora do tempo”, isto é, fora da história. Ligado constantemente a esse passado, o grupo religioso define-se objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé”. Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa auto-definição (HERVIEU-LEGER, 2005, p. 87).

---

<sup>185</sup> Camurça (2007, p. 252), ao comentar a obra de Danièle Hervieu-Leger, destaca o seguinte: “A normatividade específica da memória religiosa se expressa na estrutura dos grupos, movimentos, instituições religiosas, através da constituição de uma memória “verdadeira”: “memória autorizada, produzida por especialistas que se tornam detentores da mesma e erigem um poder religioso em torno dessa memória, única via de acesso ao “mito de origem”.

<sup>186</sup> Todas as missas de que pude participar, com a presença de Moisés, observei-o a, quando do momento do ofertório (em que os fiéis depositam uma quantia em dinheiro como oferta), lembrar que “a Comunidade nasceu num momento como esses, aos pés de São João Paulo II, portanto seja generoso na sua oferta como fomos naquele dia”, sempre lembrando o ato de 1980.

<sup>187</sup> Uma profunda contrição, expressa sobretudo na ênfase das repetições das palavras e no semblante, pôde ser observada por mim todas as vezes em que se entoou a música “Oferta”, composta pelo próprio Moisés, como reproduzido páginas atrás, a pedido daqueles que gostariam de saber o conteúdo da carta por ele entregue ao papa. A impressão é de que os membros visam reproduzir em si os sentimentos do fundador. A música diz o seguinte: “*Quero corresponder/ Com a oferta do meu viver/Ao apelo de deus em meu coração/A humanidade a chorar, sofrendo a esperar/Que o meu canto, que o meu grito,/Se faça escutar/Quero ofertar minha vida,/Gastar os meus dias,/Minha juventude, por amor,/Por que o meu perfume não se espalhará/Se não se derramar, por amor a Deus/Quero ofertar minha vida,/Gastar os meus dias,/Minha juventude, por amor/Pela igreja, pelos jovens, pelos homens,/Me consumirei,/Pela igreja, pelos jovens, pelos homens,/Cada dia hei de viver,/Pela igreja, pelos jovens, pelos homens,/Me consumirei,/Pela igreja, pelos jovens, pelos homens,/Minha alegria e o meu sofrer,/Pela igreja, pelos jovens, pelos homens,/Por cada um eu ei de viver,/Pela igreja, pelos jovens, eu me oferto*”.

Para a socióloga francesa, uma religião se define, antes de tudo, pela transmissão e perpetuação de uma “memória”, produzida a partir de um acontecimento fundante, gerador de uma “linhagem de crença” que implica na mobilização de uma certa memória, cujo caráter é, eminentemente, coletivo. Ao definir a religião como um “dispositivo ideológico, prático e simbólico” através do qual se controla a consciência dos indivíduos e dos grupos por meio da “pertença a uma linha de crença particular” (HERVIEU-LEGER, 1996, p. 9), a autora nos permite compreender o papel desenvolvido pela mobilização da memória para a constituição de grupos religiosos como portadores de uma “linhagem”. Na verdade, o que é próprio a um agrupamento religioso é sua intrínseca ligação com uma memória, através da qual se gera o *sentido* do grupo. Assim sendo, a obra da socióloga francesa nos permite compreender como

A experiência do presente se encontra aprisionada no evento fundador de um passado que se situa como um todo imutável (fora da história e do tempo), ao qual o grupo religioso se liga por uma “linha crente”. A crença religiosa é uma crença específica na continuidade da “linha crente”. É o processo de conservação e reprodução desta “linha” por meio da memória religiosa que garante a permanência da religião, dando sentido ao presente e assegurando o futuro dentro do percurso da “linha”, cujo ponto de origem é o passado sempre perenizado (CAMURÇA, 2007, p. 251).

Como uma “comunidade de fé”, formada por sujeitos que decidem por ingressar nela, a CCSH inaugura-se, para seus membros, a partir desse “acontecimento histórico de fundação” que é o “ofertório”, compondo nele e por ele a totalidade de significados de que é possível para acionar a crença de que todos, ao estarem “lá” com Moisés, formam uma única e mesma coletividade, “herdeira” do “sim primeiro” de seu fundador, inscrevendo, assim, todos naquela mesma linhagem. O trabalho da “produção da memória” constitui-se, além dessa reiterada referência ao “ofertório”.

Da minha conversão até a maturidade, ali se resume, no ofertório, minha experiência de Jesus. *O ofertório resume a minha história*: dou a Jesus, aos pés da Igreja, a minha vida. Eu sou igreja, oferto minha vida em favor dos jovens. *Isso é a Comunidade Shalom*. (Moisés Azevedo em entrevista a essa pesquisa).

A experiência pessoal de Moisés, pois, porta uma “eficácia simbólica” porque, como nos lembra Austin (1990), a linguagem configura-se como uma atuação sobre o real, constituindo o próprio real como real, uma vez que as “condições de sucesso” de um discurso, como o de Moisés, dependem de um

certo compromisso assumido pelas partes no ato comunicativo, entre este e seus seguidores: aquilo que ele fala não é sua própria voz, uma voz humana, mas a própria voz “divina”<sup>188</sup>.

No jantar realizado pela comemoração dos 35 anos da CCSH, Moysés lembrou que

A Comunidade, nós sabemos, ela nasceu de uma oferta. E quando a gente fala a gente se remete logo para *o nosso encontro com São João Paulo II*. E é preciso se remeter ainda mais, se remeter para a oferta de Cristo. É na oferta de Cristo que toda a nossa vida foi fecundada. (Anotação de diário de campo)

Goretti Menezes, consagrada na CV, membro desde a segunda turma, de 1986, afirma, no mesmo sentido, que:

O Moysés sempre coloca que nascemos aos pés de São João Paulo II, realmente, e faz o reconhecimento de que nós nascemos ali, espiritualmente, nos planos de Deus, na providência divina, e nascemos fisicamente na lanchonete. (Entrevista concedida para esta pesquisa).

Se “o Moysés sempre coloca”, sendo ele o portador legítimo da memória autorizada, é porque é, deve ser crido e reproduzido. Vejamos outros depoimentos no mesmo sentido:

A circunstância fundante da Comunidade foi a oferta de nosso fundador, em 1980. [...] ele não sabia o que estava fazendo, ao entregar sua vida. (João Patriolino).  
Nós nascemos, espiritualmente, nos planos da divina providência, naquele ofertório (Goretti Menezes).  
No ofertório o Moysés ofereceu a vida dele pelos jovens (Lulu).  
O que foi dado a ele [Moysés] foi dado a nós, é nosso, não foi só vivenciado por ele [...] Éramos nós diante do papa, ali já estava um povo (Josefa Alves).  
O significado do ofertório nos ultrapassa. Nosso sentido de vida está todo ali, aos pés de Pedro. Ofertar a vida, na Igreja, pelos jovens, foi ali que nasceu nosso carisma (Cassiano Azevedo).

Ser narrada como “nascida aos pés do papa”, ao que me parece, constituiu-se como uma importante base de legitimação da CCSH, uma vez que

---

<sup>188</sup> Ao escrever um livro com comentários sobre os “Escritos” de Moysés, datados de 1984, a co-fundadora, Emmir Nogueira, assim expressou-se: “Tamanha sabedoria e profundidade não podem vir da imaginação ou experiência de um jovem de 25 anos, cujas áreas de estudo haviam sido geologia e fisioterapia. Tudo isso, e mais a intensidade e profundidade do texto, e a maneira como ele faz vibrar nosso coração, testemunha: de fato, este é o texto-cerne de nossa vocação, de fato, nele fala a voz de Deus, de fato, nossa vocação vem de Deus” (NOGUEIRA, 2012, p. 11). Observamos, aí, dois mecanismos: o reconhecimento da magnitude do texto escrito por Moysés, e a representação deste como algo emanado do próprio Deus, tão sublime é seu teor. Tal representação é acompanhada por uma regra de vida da Comunidade: cada membro deve ter um exemplar dos “Escritos” consigo, sob pena de “pecarem contra a obediência”.

tal narrativa aciona imaginários em torno da obediência à Igreja, submissão, comunhão de ideias e, principalmente, o beneplácito da instituição. O encontro pessoal de Moisés é representado como um encontro da coletividade, da comunidade, de todo e qualquer que venha a dela fazer parte. É a construção da “linhagem de fé”, da qual falou Hervieu-Leger anteriormente.

Um vídeo institucional, produzido por ocasião dos 30 anos da Comunidade, trazia a seguinte mensagem: uma foto de Moisés, aos pés do papa, com os dizeres: “1980, uma vida”. Depois, a imagem de vários membros da Comunidade: “2012, muitas vidas”. Por ocasião da cerimônia de reconhecimento pontifício no Vaticano, em 2012, na Basílica de São Pedro, durante pregação realizada aos membros da CCSH, Moisés assim se expressou:

Nos remeter à nossa origem nos dá a resposta: 1980! Diga o seu nome. Você, você foi convidado para dar um presente ao papa. Você! [...] Em nome de toda a humanidade! [...] Você, se pergunte: “que presente eu posso dar ao papa?” Você, que tem dentro de você, desde toda a eternidade, sem saber o gérmen da vocação, outra coisa não tem a dar a não ser sua juventude [...] E você, mesmo que ainda não tivesse nascido, você estava lá, aos olhos de Deus era você [...] Você não conseguiu dizer nada, só estender suas mãos e entregar a carta, onde você entregava sua vida e sua juventude [...] Aí, você viu os olhos do papa olharem você e penetrarem sua alma [...] não era só o papa que te olhava, mas Cristo e a Igreja te olhavam (DVD Aos Pés de Pedro).

O convite ao interlocutor é o da mistificação do encontro de Moisés com o papa e, a partir disso, o de sentir-se representado nesse encontro “místico”, no qual se desenrolava o destino “da humanidade”, através da pessoa de Moisés. Um outro depoimento de Moisés, por mim registrado em uma vigília realizada em julho de 2017, na sede administrativa da Comunidade, na cidade de Aquiraz, também por ocasião dos 35 anos da Comunidade, aciona elementos semelhantes. Ao responder a uma pergunta acerca de sua experiência mais importante enquanto “comunidade”, Moisés respondeu:

Com certeza, a das origens. Todos vocês conhecem a história, mas vale a pena a gente recordar. Foi a experiência das origens, quando São João Paulo II visitou Fortaleza, e quando Dom Aloisio, arcebispo de Fortaleza na época, cardeal Lorscheider, me pediu para eu dar um presente ao papa, e quando eu decidi dar minha vida e minha juventude. Eu conto essa história muitas vezes. Tô chegando de São Paulo, preguei na Canção Nova, e contei isso lá, e tantas vezes que eu conto, pra mim é que se eu me reportasse para aquele momento. E não é como se fosse de novo, mas como se fosse único. Eu me reporto para aquele momento onde eu só queria entregar minha vida a Deus e à evangelização aos outros jovens. Cada vez que eu reconto isso eu me lembro, eu me lembro forte, me volta aqui, os olhos de São João

Paulo. *Aqueles olhos, olhar forte, olhar penetrante, como se entrasse na alma, um olhar que me comunicava Deus. Com certeza naquele olhar eu via o olhar de Cristo, Mas com certeza naquele olhar eu via o olhar de cada um de vocês, com certeza sem nem saber nem perceber, eu vi o seu olhar também, porque naquele olhar, no olhar do papa, que era o olhar da igreja que me abençoava já estava o olhar de todos aqueles que esperavam a manifestação desse carisma Shalom, Por isso eu não posso dizer que outro momento mais forte, pois aquele foi decisivo e fundamental na minha vida e na vida e vocês, foi ou não foi?*

A resposta dada a Moisés, naquela ocasião, foi a de um efusivo “sim”, manifestação da “descendência” forjada a partir de sua narrativa, legitimada continuamente pela Comunidade. Embora o momento em si mesmo tenha sido breve, como se pode ver nos vídeos divulgados pela própria Comunidade, a narrativa de Moisés (que envolve o toque na mão do papa, o encontro dos olhares, a profundidade do olhar etc), elaborada no intuito da conquista de outros, permite pensar, a quem escuta, ter sido um encontro de uma temporalidade considerável. Isso porque sua narrativa, tornada agora “mito fundante”, tornou-se mais importante do que o próprio fato em si.

Para concluir essa parte, transcrevo parte da peça teatral encenada em 9 de julho de 2017, no Ginásio Paulo Sarasate, por ocasião dos 35 anos de fundação da CCSH. O ator que interpreta Moisés diz o seguinte:

Eu não tinha intenção de fundar nada. Mas como sempre, os desígnios de Deus me ultrapassam. Começou aos poucos. Começou numa Eucaristia. Eu sei que todo mundo pensa que começou na lanchonete. Mas foi bem antes, foi no ofertório de uma missa, aos pés de um santo (texto disponibilizado pela equipe de teatro ao pesquisador).

### *5.2.2- A Lanchonete Shalom: os primeiros passos da experiência comunitária e da legitimação da autoridade do líder Moisés*

Após a visita do papa, os grupos de jovens continuaram a reunir-se, cada qual em seu colégio de origem (Marista Cearense, *Christus* e Santa Filomena). A RCC caminhava para um comprometimento maior de seus membros e, cada um a seu modo, Emmir Nogueira e Moisés Azevedo iam adquirindo maior notoriedade no cenário católica de Fortaleza. Como dito no começo deste capítulo, à medida que se intensificaram seus contatos e reuniões de grupo, surgia o desconforto em “misturarem-se” com os jovens “do mundo”, em especial com os lazeres proporcionados por estes e para estes.

Durante exposição no “*Forun Juventud e Interioridad*”, realizado em janeiro de 2016 na cidade de Ávila (Espanha), Emmir Nogueira fez uma sucinta exposição sobre o contexto anterior ao aparecimento da lanchonete. Mantenho o idioma com o qual o texto, enviado a mim pela própria autora, foi escrito:

Los jóvenes se multiplicaban en mi casa, o en la casa de la familia de Moisés, o en los encuentros y Seminarios de Vida en el Espíritu que organizábamos. Aunque no todo eran flores. *A los padres de los jóvenes no les gustaba ver a sus hijos orando, leyendo la Biblia, trabajando en la Iglesia.* Así que un día nos llamaron para una reunión y me plantearon la pregunta que nos hacíamos a nosotros mismos. “¿qué tienes tú de especial? ¿Qué haces para que nuestros hijos quieran estar tanto contigo y en la Iglesia?” Mi respuesta fue una sorpresa para mí misma: “No soy yo. Somos un grupo. Lo que hacemos es muy sencillo: estamos siempre dispuestos a oírles, tenemos largas conversaciones sobre Dios y Su voluntad; compartimos la Palabra de Dios; vamos juntos a la misa y aprendemos a orar.” Hoy puedo darme cuenta de que lo que hacíamos que resultaba tan atrayente era precisamente el mismo trabajo del Espíritu que en Hechos 2 y 4.

Observe-se que o trabalho de evangelização dividia-se, além dos grupos existentes, entre as casas de Moisés e Emmir, e que sua fala acima confirma o que havia posto anteriormente: a este tempo não havia uma liderança “nata”, uma vez que a força era do “grupo”, um projeto “coletivo” de evangelização. Tanto assim que, ao ser questionada sobre o que fazia para atrair tantos jovens em seu entorno, Emmir afirma ter respondido: “*não sou eu, somos um grupo*”. Apesar disso, na entrevista concedida a esta pesquisa, Moisés afirmou ter saído do encontro com o papa “*já uma forte liderança*”.

Célio Di Cavalcanti relembra assim o surgimento da ideia de uma lanchonete, durante uma festa realizada na casa de Ricardo Sá<sup>189</sup>:

Eu estava na festa do surgimento da ideia, quando Moisés veio e falou da ideia da lanchonete, e todo mundo começou a divagar. Ouvi e achei legal. *Depois é que eles (grupo do Cearense) começaram a trabalhar a vida comunitária, começaram a se reunir, pensar no assunto.*

A idéia da lanchonete como uma “*inspiração*” também é compartilhada por outro membro da Comunidade, desta vez salientando-o como “um desejo forte do Moisés”, já antevendo bem mais do que uma lanchonete, mas a própria vida em comunidade (essa é a narrativa oficial, que põe toda a gênese no “sim” de Moisés, desconsiderando todos os outros “sim” dados pelo grupo):

O desejo de viver em comunidade foi ficando forte, depois o Moisés sentiu o desejo de evangelizar de maneira nova, antes da lanchonete,

---

<sup>189</sup> Hoje membro efetivo da Canção Nova.

mas ele via no coração dele que sozinho ele não poderia fazer. Essa intuição dele, era um apelo do Espírito Santo, isso se torna cada vez mais um grande tsunami benéfico de graças para a igreja. Não é uma história de como se construiu uma lanchonete, mas de como Deus treinou 12 jovens imaturos cearenses para uma vida comunitária (Cassiano Azevedo).

O próprio Moysés, em entrevista a mim concedida, também expressou-se a partir de elementos semelhantes, sempre aglutinando a narrativa mitológica em torno de sua *persona*, seus desejos, suas experiências e de como outros foram a ele se juntando:

O que eu queria naquele tempo era somente entregar minha vida, entregar minha juventude, e evangelizar, os jovens que estavam longe da Igreja, era isso minha intenção. Isso foi me impulsionando na inspiração de abrir a lanchonete para evangelizar. Isso foi me impulsionando na minha experiência de Deus, na minha experiência de Igreja, e com essa oferta de vida foi surgindo outras pessoas que foram dizendo para mim que queriam fazer o que eu tinha feito, que queriam ter ofertado a vida como eu tinha ofertado. E a gente começou a fazer uma experiência que a gente chamou de comunidade.

Observe o leitor que o “desejo” é apresentado como “dele”. O que me parece, ao fim de uma longa pesquisa, é que para se concretizar um desejo individual (individual em sua narrativa, pois considero-o como um projeto que foi se estruturando de forma coletiva e somente depois de estruturado é que tornou-se projeto de “um”), uma coletividade, que depois tornar-se-ia a comunidade, foi juntando-se ao jovem líder, crendo nos seus desejos e chancelando suas ideias, como ideias do grupo. O ofertório de sua vida precisar-se-ia concretizar e, para isso, outra ideia, dele, precisava tomar forma: para isso, então, é que aqueles jovens em seu entorno deveriam caminhar. Eis que surge, como “inspiração”, a ideia da lanchonete.

A narrativa oficial dá conta de que Moysés havia visto, durante uma viagem ao Canadá, uma espécie de “Café Cristão”, onde os jovens iam para lanchar e eram evangelizados. Teria sido a partir daí que seu desejo de evangelizar tomaria a forma de uma lanchonete. Outra narrativa acerca disso, não-oficial, é a seguinte:

Estava passando uma novela chamada “Marrom Glacê”, onde tinha um garçom e um café bem legal. Ele contava que estava tomando banho, tinha visto um pedaço da novela e teve essa inspiração de criar um local onde os jovens pudessem ir (Luisa Façanha).

A inspiração vinda “do banho” também parece ser compartilhada por Emmir Nogueira, na conferência referenciada anteriormente:

En los primeros meses del 82, Moisés, en la ducha, cuando se preparaba para una fiesta de cumpleaños de uno de los jóvenes del grupo, tuvo la inspiración de lo que daría lugar a lo que hoy conocemos como Comunidad Shalom: una bocadillería-sandwicheria para evangelizar a los jóvenes. Nosotros mismos seríamos los camareros y el secreto estaría en dar testimonio de nuestras vidas, de nuestra experiencia con Jesús Resucitado; oír a los jóvenes, orar por ellos. Las comidas tendrían nombres bíblicos intrigantes (Maraná, Magnificat, Aim Karen) para hacer más fácil el iniciar una conversación.

No começo de 1982, Moisés e o grupo têm a ideia de criação de um “centro de evangelização” que pudesse congrega e servir de apoio aos jovens que caminhavam nos grupos de oração e, por isso mesmo, de instrumento de evangelização para os jovens que estavam afastados da Igreja. Para isso, seria de grande importância a construção de uma lanchonete e de uma livraria. “*um jovem não aceitaria um convite para ir a uma missa, mas aceitaria um convite para comer um sanduiche*”, é a narrativa que mais se escuta dos membros da CCSH ao falarem da ideia da lanchonete, uma vez que, “entre um sanduíche e um refrigerante”, os jovens que ali fossem receberiam “o testemunho de outros jovens, que lhes fariam o anúncio forte e cordial do amor de Deus” (CHAGAS JR, 2012, p. 57).

Tendo os grupos de jovens aceito a ideia da constituição de uma lanchonete, chegara o momento de decisões mais práticas. A primeira delas, obviamente, seria a da localização: em que região de Fortaleza deveriam ficar? Os mais engajados deles (tais como Moisés, Emmir, Cassiano, Pacelli, Célio dentre outros) já realizavam trabalho de evangelização no bairro Pirambu, periferia de Fortaleza, sob a condução de Padre Caetano. Além disso, como eram todos de classe média, residentes na área nobre da cidade, não soaria tão bem assim, num contexto em que a Igreja de Fortaleza era hegemônica pela ala progressista do catolicismo, permanecer confinados na região nobre. A decisão pelo bairro da Aldeota coube a Moisés que, segundo Cassiano, havia orado e recebido o sinal de que “*seria por essa área, o que nos faria logo ser taxados de burgueses*”. Segundo conta, “*Deus não quis que fossemos para o lado de lá, nem que nos travestíssemos de serviço social para agradar os outros*”. Ideia semelhante é compartilhada por outro membro: “*Moisés nunca*



*realizou serviço social para calar boca de ninguém, nunca se preocupou com isso, as coisas sempre vem pela oração ou não vêm”.*

Com a localização decidida, faltava ainda cuidar dos detalhes práticos da abertura da lanchonete. O endereço escolhido foi a rua Coronel Jucá, número 93, na Aldeota. A casa foi alugada mas não transformou-se imediatamente numa lanchonete. Foi servindo de apoio para momentos de oração e partilha, bem como do planejamento das ações futuras. Um hiato de, pelo menos, seis meses até que se decidiu pela inauguração. Os jovens ocupavam a casa apenas para momentos de oração e vigílias, o que já ia delineando neles um sentimento de comunidade, pois lá dedicavam parte considerável de seus dias (na ida ou na volta da faculdade, uma vez que a esse tempo muitos já eram universitários). Moysés, já caminhando para legitimar-se como “o líder”, ocupava-se das “coisas espirituais”, deixando aos outros a ocupação com as “coisas profanas”:

No início do Shalom, na parte prática, ele não atuava, ele atuava na parte espiritual. Quando fomos alugar uma casa, eu fiquei responsável de pegar um cruzeiro todo mês. Quem assumiu a parte financeira fui eu. Ficamos seis meses sem fazer nada na casa, só vigílias e orações. Faltava o “vamos abrir”. Um belo dia, sempre o Moysés, disse “temos que tomar uma decisão, vamos começar”. Procuramos doações para abrir a lanchonete. Só doze pessoas continuaram... Tinha o Alberto, que era muito espiritual, não era ele quem conduzia, só o Moysés, era Moysés, Alberto, Ricardo Sá, Osiel, Pacelli, Paizinha, Solange (Luisa Façanha).

Nesse intervalo de tempo, o grupo realizou um retiro onde “orou-se por cada um”, como era costume fazer. Foi a partir de então que a decisão pela abertura da lanchonete se deu, acarretando já as primeiras baixas no grupo dos 12 e já se formando a “radicalidade” que marcaria as ordenações de Moysés, que não aceitava doações dos pais dos jovens para a lanchonete e, depois, não as aceitaria para os que viveriam na Comunidade:

Houve um retiro e Deus pediu que déssemos um passo: todas as tardes teríamos que passar em oração no Shalom. Larguei meu emprego de cara. O primeiro que saiu foi o Renatinho, porque não pôde sair do emprego. Eu, o que se dissesse para fazer, eu fazia (Luisa Façanha)

Na medida em que aquele local se tornava um ponto de apoio dos grupos de jovens da cidade, aos poucos os grupos foram perdendo seus membros, que

iam aglutinando-se em torno “do Shalom”<sup>190</sup>. Assim, foi-se percebendo a necessidade de mudança de casa, pois aquela não comportaria a quantidade de jovens que mais e mais se juntava ao grupo. Foi então que alugou-se a casa da rua Maria Tomázia, número 72, onde ainda hoje está localizado o Centro de Evangelização<sup>191</sup> Shalom da Paz, o mais importante da Comunidade. Realizada a mudança, decidiu-se pela inauguração, realizada em 09 de julho de 1982.

No dia da inauguração do centro de evangelização, a casa estava lotada, sobretudo de jovens. Nem Moisés nem o grupo esperavam tantas pessoas. Não havia mesa nem cadeiras para todos. Na cozinha, a comida não era o suficiente, se orava pela “multiplicação dos pães”. Todos os voluntários trabalhavam intensamente e, mesmo sem ter qualquer experiência profissional na área, faziam tudo com amor e alegria. (CHAGAS JR, 2012, p. 61).

A noite da inauguração foi uma loucura, muito tumultuado, tínhamos voluntários que se dispunham a dar alguns dias na lanchonete. Deus queria fazer, ele usou nossa incapacidade, o nada de todo mundo. Não houve norte algum depois da inauguração da lanchonete como “formar a comunidade”. Foi quando víamos que não tínhamos mais tempo de se reunir. Nós éramos parte do grupo cearense, e éramos parte fundamental desse grupo, cujas reuniões eram na hora de nossas faxinas (Celio di Cavalcanti).

---

<sup>190</sup> Esse fato é de fundamental importância para a compreensão da hegemonia que a CCSH exercerá sobre o cenário católico carismático nos anos seguintes, e que já se esboça aqui, no esvaziamento dos outros grupos de oração em favor do contínuo crescimento do grupo “de cearense”. Já nos anos iniciais da CCSH desenvolveu-se uma cisão entre esta e o restante da RCC, conforme relatado por Lulu: “O pessoal da RCC tinha ficado com raiva da gente por conta da saída da Emmir. Eles chegaram a botar uma regra que quem tinha menos de 24 anos não podia fazer parte do conselho da arquidiocese. Acontece que todos os meninos do Shalom tinham menos de 24 anos, era uma regra exclusivamente contra nós. Diziam que quem era de “cura e aconselhamento”, como nós, não podia fazer libertação [...] Nos proibiam de participar do conselho mas chamavam os nossos para fazer as pregações deles”. Emmir Nogueira também relata certo incômodo com uma “disputa” interna entre RCC e Novas Comunidades ao longo da história da CCSH: “Não é a mesma RCC, ela não melhorou nem piorou. A minha alegria agora é ver a RCC compreender que as Novas Comunidades não são uma ameaça a ela, mas uma graça de enriquecimento, de aprofundamento. A Renovação perdeu, a meu ver, muito tempo e muita energia vendo os movimentos como uma ameaça. E deixou isso influenciar na própria identidade. A identidade da Renovação é bem clara: é kerigma e batismo no Espírito para todos. Isso é a missão, é a identidade da renovação. E ela ao invés de focar nessa identidade ficou focando em estrutura. Estrutura disso, estrutura daquilo, daquilo outro, secretarias. Eu era do Conselho da Renovação nessa época e eu considero esse momento, e nós tínhamos muito boa vontade, que era imensa, mas aos poucos isso acabou descaracterizando aquele frescor da Renovação, a estrutura que pesou. Então você vê hoje, eu estive agora em Sobral, e nos 40 anos da Renovação em Fortaleza, eu vejo a estrutura pesar tanto que as pessoas não tem a coragem de sair a evangelizar”.

<sup>191</sup> O Centro de Evangelização Shalom (CEvSh) é o local onde se realizam as reuniões dos grupos de oração, as missas, os momentos de formação, onde estão as lanchonetes e livrarias, assim como as capelas. É o espaço físico de acolhimento. Na Região Metropolitana de Fortaleza existem, por exemplo, 35 deles. Funciona, para seus membros, como uma espécie de paróquia, pois é nele que se constituem os laços de pertença à Comunidade e, por isso mesmo, com o próprio catolicismo.

A TV Verdes Mares gravou e exibiu uma matéria acerca da inauguração daquela lanchonete:

*Repórter:* A iniciativa foi de um grupo de oito pessoas da comunidade do grupo de jovens do Colégio Cearense. O Centro fica numa casa cujo aluguel de 46 mil cruzeiros é pago através de doações, aliás tudo eles conseguiram através de doações. Na casa tem um restaurante, uma livraria, uma pequena capela e uma sala de reuniões. Tudo funcionando em torno da evangelização, totalmente aberta ao público.

*Luisa Façanha:* Essa casa vai constar de orações, de palestra, de fitas espirituais, a gente vai fazer também a lanchonete que vai contar com a ajuda de jovens engajados no movimento.

*Repórter:* A inauguração contou com a presença de Dom Aloisio, que deu a benção das instalações e fez uma prece com os presentes. Qual a sua opinião, o que o senhor achou do Centro?

*Dom Aloisio:* Parece-me ser assim uma boa experiência, e uma tentativa de ajudar tantas pessoas que, distraídas pela vida, e envolvidas com muitos problemas, podem encontrar aqui repouso não apenas corporal mas também espiritual.

*Repórter:* A lanchonete fica na rua Maria Tomázia, número 72. A ideia agora é expandir o movimento com outras casas semelhantes a essa.

A presença de Dom Aloisio naquela inauguração é indício da importante estratégia adotada por Moysés desde o início: a aproximação com a hierarquia católica<sup>192</sup>. O convite para que o arcebispo se fizesse presente naquela inauguração é explicado por Emmir Nogueira nos seguintes termos:

A ida de Dom Aloisio tem uma história por trás, que as pessoas não conhecem e interpretam como querem. Moysés e eu, a nossa origem é de pastoral da diocese. Então, nosso referencial sempre foi o bispo, nunca foi o pároco. Acontecia que nós não trabalhávamos em paróquia, mas na diocese. Aconteceu, isso não é pecado nenhum. No dia, no dia em que a lanchonete ia ser inaugurada, de manhã, o Moysés se deu conta de que não avia convidado o Bispo. O bispo estava sabendo que nós estávamos querendo fazer uma lanchonete, porque nós éramos da pastoral, o Moysés mais do que eu, pois eu já estava mais no Cursilho. E o Moysés disse: “meu Deus, eu preciso convidar Dom Aloisio”. Só que Dom Aloisio estava em Quixadá, numa reunião de todas as dioceses do Ceará. Aí o Moysés pegou um carro e se mandou pra lá, e lá estava também o Padre José Yaléia, que trabalhava na PJ, e através dele o Moysés conseguiu falar com Dom Aloisio. E ele disse: “eu vou, hoje acaba a reunião e eu vou”. Ele foi convidado e ele decidiu ir.

Esse fato ressalta a importância que sempre teve, no interior da CCSH, a proximidade com o alto clero católico, o que parece ter contribuído,

---

<sup>192</sup> O que também é ressaltado no texto do Decreto de Reconhecimento Pontifício: “A Comunidade Católica shalom nasceu em Fortaleza, em 9 de julho de 1982, por iniciativa do Dr. Moysés Louro de Azevedo Filho, o qual, junto com outros jovens universitários e com o encorajamento do então Arcebispo de Fortaleza, Sua Eminência Cardeal Aloisio Lorscheider, O.F.M., abriu o primeiro Centro Católico de Evangelização Shalom, destinado especialmente aos jovens” (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 07).

sobremaneira, para sua legitimação na Igreja de Fortaleza e, por consequência, na Igreja como um todo. “A nossa ligação com o trabalho de Igreja foi sempre mais com os bispos”, disse Emmir Nogueira ao ser indagada sobre essa estratégia. A mesma importância da “proximidade” como alto clero é referenciada por Cassiano Azevedo:

O Dom Aloisio conhecia o Moysés, gostava dele, confiava nele, gostava da índole do Moysés, sempre nos apoiou. Foi através dele que o Moysés chegou à Santa Teresa D’Ávila. Essa proximidade foi essencial.

As relações entre Dom Aloisio e Moysés foram, muitas vezes, referidas durante as entrevistas como “sinal de Deus” acerca da “predestinação” de Moysés e do reconhecimento da Igreja a esse “projeto vindo do alto”:

A impressão que tenho é que Dom Aloisio exerceu seu papel de bispo, de acolher o movimento [...] Deus deu a ele a graça de perceber que, por trás daquela iniciativa, estava uma obra de Deus. [...] Ele agiu como bispo, chegou para ele como bispo e ele acolheu a inspiração (Carmadélio Sousa).

O Moysés sempre procurou muito estar junto aos pastores da Igreja. Busca estar em unidade, servir. Moysés sempre se mostrou esse jovem engajado, que tinha uma liderança, que queria trabalhar. [...] Por isso Dom Aloisio o convidou [...] Ele tinha uma ideia, tinha uma inspiração, mas antes ligava para o bispo e escutava dele, o que o bispo achava daquela ideia [...] ele sempre vinha dizendo algo da conversa para nós (Goretti Menezes).

Dom Aloisio nos acolheu como alguém que acolhe a voz do Espírito Santo (Josefa Alves)<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Apesar da alegada proximidade entre Dom Aloisio e Moysés, tantas vezes referenciadas pelos membros da CCSH que entrevistei, cumpre destacar duas coisas. A primeira delas: tal proximidade não foi confirmada por dois ex-membros que pude entrevistar. Um deles, tendo sido “mestre de noviços”, chegou mesmo a dizer que não lembrava de outra ida de Dom Aloisio à Comunidade após a inauguração da lanchonete e destacou que o arcebispo “não moveu muita coisa para assegurar o reconhecimento diocesano”, efetuado já na gestão de Dom Claudio Hummes à frente da Arquidiocese. Além disso, volta a lembrar o episódio da missa dos 10 anos da Comunidade, em que o arcebispo, durante sua homilia, proferiu duras palavras à Comunidade, inclusive questionando o uso dos “carismas” por parte de seus membros. Do que pude extrair dos meus informantes, destaco as seguintes declarações: “Ele fez uma homilia terrível, mas Dom Lucas rebateu cada ponto atacado por ele. Tava adoentado, aborrecido. Era da Teologia da Libertação, não disse nada que edificasse” (Lulu). “Dom Aloisio nos humilhou [...] disse que oração em línguas não existia[...] ninguém entendia o que estava acontecendo” (Luciana Romcy). “Era nosso aniversário, era momento de ele dar algumas palavras de incentivo. Fiquei horrorizado, nem lembro bem, não foi nem carinhoso nem cordial. Dom Aloisio era um bispo muito ligado as teologias da libertação e ele fazia esse meio de gato, dava a unha e escondia a unha. Esperávamos um tapinha nas costas e ele sentou um pau [...] Nossa grande tristeza foi não receber um abraço e sim uma exortação. [...] Ao vivo ele era uma coisa, mas nunca investi no nosso reconhecimento canônico, precisou vir Dom Claudio para fazer isso” (Celio Di Cavalcanti). “Deus permitiu que não houvesse consolo nas palavras de Dom Aloisio, Deus queria nos provar no cadinho da humilhação, foi esse nosso presente. Nós precisávamos experimentar daquela purificação” (Cassiano Azevedo).

O que posso concluir é que, mesmo sendo identificado com um movimento diametralmente oposto ao representado pela CCSH, a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, o então arcebispo de Fortaleza buscou, na medida do que lhe era possível, negociar com

Indagado sobre essa estratégia de proximidade com a hierarquia, Moisés, por sua vez, descredenciou minha interpretação, vendo-a como fruto da existência da Comunidade e não o contrário:

Minha proximidade com os pastores foi por causa da comunidade, não me acho uma pessoa cheia de capacidades, não tenho essas competências, e se por acaso os pastores olharam para mim não foi por mim, mas pela graça da Comunidade.

O fato é que, apesar de haver tantas outras comunidades com semelhante submissão à Igreja, mesmo na cidade de Fortaleza, muitas ainda não conseguiram seu reconhecimento diocesano, mesmo com um longo tempo de trabalho missionário (como, por exemplo, a Comunidade Recado, que já tem 33 anos de existência). Houve, pois, um conjunto de condições objetivas que permitiram à CCSH o seu desempenho tão grandioso, e umas dessas condições, posso afirmar, foi a estratégia levada a cabo por seu fundador de guardar sempre uma relação com a alta cúpula do catolicismo. Acertada estratégia, posso dizer<sup>194</sup>.

Passada a inauguração da lanchonete, os jovens dividiam-se entre escalas de serviço, à noite, e de faxina, durante o dia. Com o tempo, as atividades em torno dos serviços da lanchonete foram se intensificando e exigindo mais disponibilidade dos jovens, que ainda eram poucos (não os frequentadores, mas sim os “engajados”).

Desde a inauguração estávamos lá duas vezes por semana. Foram ficando aquelas pessoas que eram engajadas na Obra, aqueles que podiam contar. Na volta de uma missão evangelizadora para a cidade Uruoca ficou certo de nos reunir e se encontrar uma vez por semana. Fomos deixando nossos grupos e fomos formando os “engajados” (Celio di Cavalcanti).

---

os movimentos religiosos que tomavam corpo sob seus auspícios, não pondo obstáculos ao desenvolvimento da CCSH, mas também não permitindo uma identificação de seu nome à esta, o que causa, até hoje, embaraço em alguns de seus membros, dada a postura que demonstrava ter no interior desta, para alguns, e fora desta. Uma vez que o referido arcebispo não encontrasse mais vivo, procurei contato com a pessoa que foi sua secretária pessoal por muitos anos, Yannua, que hoje é consagrada na CV, mas não obtive êxito.

<sup>194</sup> Apesar da resposta negativa de Moisés, Carmadélio Sousa afirmou o seguinte ao ser indagado sob os mesmos termos: “é um elemento constitutivo do nosso carisma estarmos próximos da Igreja, da hierarquia [...] desde o início sabíamos que precisávamos que a Igreja nos validasse [...] Tivemos sempre muita proximidade com os bispos de Fortaleza, o próprio Espírito nos conduziu a isso”.

No vídeo institucional de 10 anos da Comunidade, Emmir Nogueira rememora assim a inauguração da lanchonete e os primeiros desdobramentos:

Os primeiros tempos de lanchonete e de livraria foram inesquecíveis. Quem Deus iria nos mandar? No 1º dia todos nós ficávamos à espera do 1º cliente, quem seria? Quem o evangelizaria? Como ele receberia a mensagem? Pouco a pouco Deus foi respondendo a essa nossa expectativa. Deus não queria que evangelizássemos apenas os jovens; eles foram apenas uma frente. As pessoas, ao ouvirem nosso testemunho, o que Jesus fez em nossa vida, elas contam suas esperanças. Deus queria muito mais e começou a nos mostrar que seu plano era uma vocação, e não apenas nosso trabalho. Queria o nosso ser (Vídeo *Shalom 10 anos*).

Dois anos depois da inauguração, a partir de janeiro de 1984, Moysés, Pacceli e Ricardo Sá faziam uma experiência comunitária, que só duraria um mês (o segundo pediu para sair e o terceiro foi embora para a Canção Nova, no interior de São Paulo). No final do ano é que Moysés teria seus desejos novamente levados à realização: cinco daqueles jovens estariam saindo das casa de seus pais para experimentar uma nova forma de vida, comunitária, dedicada exclusivamente à oração e ao trabalho de evangelização na lanchonete. Eram eles: Sidney Timbó, Jaqueline Matias, Madalena Ponte, Luisa Façanha e Moysés de Azevedo. Estava formado, assim, o primeiro núcleo do que seria a comunidade de vida.

Na parte de trás tinham três quartinhos, foi ali que os meninos fizeram a primeira experiência comunitária: Moysés, Pacceli e Ricardo Sá. Moysés foi muito duro, não aceitou que pai e mãe ajudasse ninguém. Pacceli foi embora e Ricardo Sá pediu que padre Jonas levasse ele para a Canção Nova um mês depois. Moysés ficou só e foi seu período mais difícil. A Jaqueline foi de importância vital, com aquela alegria dela, ela segurou muito as pontas. Veio o Timbó, que era do *Christus*, tinha o Célio, várias pessoas começaram a se engajar. Um mês depois teve a consagração. Aí, eu fui e o Timbó. Hoje as pessoas não têm noção do que foi aquela experiência, nem vão ter nunca. Essa história está esquecida<sup>195</sup>, ninguém sabe, nunca terão essa dimensão (Luisa Façanha)

Nesse período Moysés já havia produzido os textos que lhe vinham de “inspiração” acerca daquilo que sentia-se impelido a viver, e deu a esses textos o nome de “Escritos”, um conjunto de textos que formam a base da espiritualidade da CCSH. São eles: *Obra Nova, Amor Esposal, Pobreza, Estados de Vida, No Coração da Obra, em Unidade com o Carisma*,

---

<sup>195</sup> A produção de “esquecimento” desses primeiros será analisada no próximo capítulo pois, para mim, constitui um elemento fundamental para a fabricação da liderança “carismática” de Moysés.

*profissionalização, Conselhos e Coordenadores*. Todos escritos em tom de “revelação”. Em 1986 um outro texto seria acrescentado, *Shalom*, o mesmo ocorrendo com a *Carta Aberta à Comunidade*, em 2005.

Esses cinco jovens faziam sua primeira consagração em janeiro de 1985, com os votos de pobreza, castidade e obediência, sob a condução do padre José Yaleia, então pároco da Igreja da Paz, localizada nas proximidades do CEvSh. No ano seguinte, mais nove jovens realizariam sua consagração na comunidade de vida: Alberto Paiva, Carmadélio Silva<sup>196</sup> (hoje na comunidade de aliança), Messias Albano, Soraya Rocha, Elizabete Fonteles, Máuria Uchoa (que depois casaria com Timbó, formando o primeiro casal da comunidade de vida), Celio di Cavalcanti (hoje na comunidade de aliança), Cassiano Azevedo e Marjorie Montenegro (que seria noiva de Moysés). Luisa Façanha já havia deixado o grupo.

Aqueles que permaneceram frequentando os grupos e dedicando-se um pouco mais ao trabalho missionário, formaram o grupo dos “engajados” e se consagraram também, formando o primeiro núcleo do que se tornaria a “comunidade de aliança”: quatro casais, seis jovens solteiras (entre as quais Goretti Menezes, hoje na CV), três jovens solteiros e duas mulheres casadas. Também é nesse ano que ocorre o ingresso de Emmir Nogueira (que a cada dez dias ministrava formação para os membros e havia sido a redatora dos “Escritos”; a esse tempo, já casada e mãe de dois filhos) na Comunidade, que será melhor explorada mais à frente.

Nós fomos um pouco para o Brasil o que Belém era para Jerusalém, um pouco para periferia. Deus não escolheu São Paulo nem Brasília para ser o gérmen do Shalom. O que era fortaleza? Era o estado talvez mais pobre, em que se dominava os coronéis, não tinha ainda Tasso Jereissati que trouxe a indústria para cá (Cassiano Azevedo).

No ano de 1987 ocorrem as primeiras ações fora do estado do Ceará (Teresina e Salvador). Em 1988, por ocasião da doação da Rádio Boa Nova, de Pacajus, à Comunidade, houve a primeira fundação fora da cidade de Fortaleza. Dois anos depois, o governo do Ceará reconhece a comunidade como instituição de utilidade pública. Em 1995, logo após a tragédia que envolveu a morte de

---

<sup>196</sup> Que explicou assim sua decisão pelo ingresso na Comunidade: “o Moysés me convidou para dedicar minha vida a Deus. Rezei e percebi que era uma chamado de Deus [...] Faltava apenas seis meses para eu me formar”.

Ronaldo Pereira (durante um acidente de carro, na volta de uma viagem de missão), Moysés começa a escrever os “Estatutos” da Comunidade, documento através do qual as instituições pleiteiam o reconhecimento da Igreja para sua existência. Isso se dá por meio de um caminho, que se inicia com o reconhecimento da Diocese na qual a comunidade está localizada. O reconhecimento diocesano se deu em 1998, durante o governo de Dom Cláudio Hummes à frente da Arquidiocese de Fortaleza, depois do qual a CCSH passaria por um período *ad experimentum*, de 7 anos, ao final dos quais receberia, em 2007, a aprovação dos seus “Estatutos” pela Santa Sé e, em 2012, o Pontifício Conselho Pra os Leigos, por meio do Cardeal Stanislaw Rilko, conferiria sua “aprovação definitiva” como *Associação Internacional Privada de Fiéis*, sendo a segunda das Novas Comunidades brasileiras a receber.

A CCSH possui hoje (no momento em que concluo essa Tese, janeiro de 2018, com dados colhidos até agosto de 2017) 11 mil membros efetivos<sup>197</sup>, sendo 8500 na Comunidade de Aliança (CA) e 2500 na Comunidade de Vida (CV), possuindo 228 casas de missão, sendo 193 no Brasil<sup>198</sup> e 35 no exterior<sup>199</sup> (estando presente em 26 países, sendo as maiores missões as da França, com 5 casas, e as da Itália, com 4); 35 mil pessoas nos grupos de oração da Obra<sup>200</sup>, 100 Centros de Evangelização<sup>201</sup>, 32 padres formados “segundo o espírito do carisma”, 70 seminaristas, 60 casais que moram na comunidade de vida. No ano de 2016, duzentas e vinte e cinco pessoas pleitearam, por meio do caminho

---

<sup>197</sup> “Membros efetivos” são considerados aqueles que concluíram as etapas iniciais de formação após o caminho vocacional, ou seja, são os “discípulos” e os “consagrados”. Mais à frente os termos, e as etapas de formação, serão melhor explicitados.

<sup>198</sup> Assim distribuídas: Acre (2), Alagoas (2), Amapá(1), Amazonas(1), Bahia (9), Ceará(19), Distrito Federal (1), Espírito Santo (2), Goiás (1), Maranhão (3), Mato Grosso(1), Mato Grosso do Sul (1), Minas Gerais (1), Pará (4), Paraíba (4), Paraná (2), Pernambuco (4), Piauí (2), Rio de Janeiro (10), Rio Grande do Norte (10), Rio Grande do Sul (3), Roraima(1), Santa Catarina (3), São Paulo (11), Sergipe (2), Tocantins(1).

<sup>199</sup> Para o ano de 2018 estavam previstas fundações de casas da Comunidade nos seguintes lugares: Broken Bay (Austrália), Lubango (Angola) e no Brooklyn (EUA). Ressalte-se que, no continente africano, a CCSH já está presente na Argélia, Tunísia, Madagascar, Moçambique e Cabo Verde.

<sup>200</sup> Compõem a “Obra Shalom” todos aqueles que participam dos eventos, cursos e grupos de oração promovidos pela Comunidade, mas que não desejam fazer “vocacional” nem “consagrarem-se” no carisma.

<sup>201</sup> Centros difusores do “carisma shalom”. Geralmente, contam com uma lanchonete à frente, uma loja onde se vendem produtos de evangelização da Comunidade, amplo espaço onde se celebram missas e se realizam grupos de oração. O mais importante deles é o Shalom da Paz, localizado em Fortaleza, e onde se realizam os mais importantes eventos da Comunidade, como as “assembleias gerais”, além de realizar-se, semanalmente, a missa de “cura e libertação”, comandada pelo padre Antonio Furtado.



vocacional, o ingresso na CV, e oitocentas e cinquenta na CA. Seu trabalho missionário compreende, além dos Centros de Evangelização, 4 emissoras de rádio<sup>202</sup> administradas pela Comunidade, o Colégio Shalom (que oferece Ensino Fundamental e Médio, em Fortaleza, e neste ano de 2016 conseguiu aprovação do MEC para a confecção de seu próprio material didático), a Faculdade Católica Rainha do Sertão<sup>203</sup>, um albergue para moradores de rua, duas casas<sup>204</sup> de assistência à viciados em drogas ilícitas, um programa semanal na TV Rede Vida<sup>205</sup> e, recentemente, foi convidada pela Arquidiocese de Fortaleza para administrar a Igreja do Carmo, no Centro de Fortaleza.

Inúmeros eventos promovidos pela Comunidade inscreveram-se na agenda católica, seja a nível local<sup>206</sup>, nacional<sup>207</sup>, ou mesmo internacional<sup>208</sup>. Membros da CV e da CA figuram como “estrelas” nacionais do cenário da música católica, ganhadores de importantes prêmios deste segmento (como o “Troféu Louvemos o Senhor”, da TV Século XXI) e tendo músicas por eles compostas transformadas em “*hits nacionais*” nas missas, shows e seminários da RCC. Livros<sup>209</sup> e materiais produzidos pela Comunidade também transformaram-se em importante literatura no mercado consumidor de bens simbólicos da RCC<sup>210</sup>, sendo sua co-fundadora, Emmir Nogueira, autora de mais de 35 livros bastante difundidos no meio carismático. Seu fundador é membro do Pontifício Conselho para os Leigos, tendo sido convidado para o Consistório dos Bispos Europeus, em 2011, pelo então papa Bento XVI.

---

<sup>202</sup> Rádio Shalom AM 690, em Fortaleza; Rádio Boa Nova, em Pacajus e Quixadá; e uma outra na cidade de Aracaju (SE).

<sup>203</sup> Que, apesar de pertencer à Diocese de Quixadá, está sob a administração da Shalom.

<sup>204</sup> Que compõem o “Projeto Volta Israel”, nas cidades de Itapipoca e Eusébio, no Ceará.

<sup>205</sup> O “Fazendo Barulho”, único da emissora a ser gravado fora dos estúdios da emissora, em São Paulo. A Comunidade apresenta-o desde 2014.

<sup>206</sup> Por exemplo: o Renascer, retiro de carnaval no Ginásio Paulo Sarasate; o Halleluia, evento realizado na mesma época do Fortal, micareta de Fortaleza, e que tem registrado por três anos sucessivos um público que supera o da micareta; Festa dos Arcanjos, comandada pelo padre Antônio Furtado; e o Reveillon da Paz, que leva milhares de católicos à Praia do Futuro.

<sup>207</sup> Como o Congresso Nacional de Jovens.

<sup>208</sup> Como o Fórum Carismático, agora denominado de “Fórum Shalom”.

<sup>209</sup> A Comunidade Shalom possui sua própria editora, as “Edições Shalom”, que produz e distribui suas publicações pelo mundo.

<sup>210</sup> Cito dois exemplos: o livro de estudos bíblicos “Enchei-vos”, escrito por Emmir Nogueira, tornou-se o norteador nacional dos Seminários de Vida no Espírito Santo, principal ação evangelizadora da RCC; e seu livro de formação pessoal, “Tecendo o fio de ouro”, que propõe um caminho de “santidade pessoal”, com um miscelânea de ideias teológicas e psicológicas, estando em sua sexta edição.

### **5.3- Estruturas de vida comunitária na CCSH**

A CCSH expressa-se em duas estruturas comunitárias de vivência da “*identidade shalom*”: a Comunidade de Vida e a Comunidade de Aliança, que apresentam-se como duas dimensões complementares. Vejamos alguns elementos que caracterizam cada uma dessas dimensões.

A Comunidade de Vida (CV) é, para seus membros, “o núcleo central da Comunidade Shalom”, e mesmo a “fonte de manifestação desse carisma” (CCSH,2012, p.71). Nela estão inseridos aqueles membros que deixaram suas casas, profissões, estudos, família para dedicarem-se integralmente ao serviço da Comunidade. Vivem em residências da Comunidade, onde estão presentes somente homens, somente mulheres ou somente um família (uma vez que a Comunidade compõe-se de solteiros, casados, sacerdotes e celibatários). Em uma dessas casas existe uma área comum, geralmente na casa das mulheres, onde são realizadas as atividades comuns (como momentos de oração, formação, refeições, partilhas etc).

Os membros da CV possuem uma rotina normatizada nos seguintes elementos: todo o período da manhã é dedicado à ascese; ao acordarem, mantêm o silêncio por toda a manhã, falando uns com os outros somente o estritamente indispensável, e à meia voz. Em alguns lugares, acordam e já se deslocam para participarem da celebração da missa (em outros, isso ocorre ao longo do dia). Depois, reúnem-se para tomar o café da manhã, depois de prestarem atenção à leitura de um dos parágrafos que compõem os “Estatutos”. Em seguida, reúnem na capela da Residência Comunitária para celebrar as “*laudes*<sup>211</sup>” (momento de oração dentro do cânone da Igreja Católica, geralmente celebrado nas primeiras horas da manhã, onde se catam salmos e se lê parte da liturgia do dia). Essa celebração dura aproximadamente meia hora. Após isso, cada membro realiza uma hora de oração pessoal, acrescida de uma hora de estudo bíblico, feito sempre a partir de material disponibilizado pela Comunidade, gerando uma “*comunhão*” de sentido na interpretação do livro sagrado. Findas

---

<sup>211</sup> Antes da reformulação dos ‘Estatutos’, entre 2005 e 2006, esse momento era dedicado ao “*louvor da manhã*”, onde cada casa comunitária ficava livre para conduzir segundo lhe conviesse. Depois da aprovação dos “Estatutos” é que se alinhou a realização das “*laudes*”, até mesmo para legitimar-se como uma instituição “*católica*”.

essas duas horas de ascese pessoal, os membros se reúnem para o momento de “formação comunitária”, conduzida pelo responsável pela Residência Comunitária, nomeado “formador comunitário”. Depois disso, o silêncio da manhã é quebrado com o almoço, antes do qual os membros recitam a “oração a São José”<sup>212</sup> (nome do santo é invocado, nesse momento, para súplicas em torno das necessidades materiais e espirituais dos membros da Comunidade, sendo “modelo” da “providência divina” uma vez que foi ele, segundo creem, o “mantenedor” da família onde viveu “o filho de Deus”), através da qual suplicam a multiplicações das vocações para a CCSH.

Os “Estatutos” da CCSH dizem o seguinte acerca da CV:

Na Comunidade de Vida somos chamados [...] a renunciar a nós mesmo e perder a vida em Seu seguimento e a reproduzir o modelo da comunidade crosta primitiva, colocando tudo em comum, renunciando à posse de bens materiais, de projetos, planos e expectativas pessoais para segui-lo de maneira incondicional e sem restrições. [...] Os membros da Comunidade de Vida abraçam um chamado de dedicação à oração, vida fraterna e serviço na Obra [...] vivam em “Casas Comunitárias” compartilhando toda sua vida e bens materiais, onde, na medida do possível, estejam presentes todas as formas de vida. Denominamos “Casa Comunitária” ao conjunto de membros da Comunidade de Vida, de ambos os sexos e de formas de vida diversas que, sob a responsabilidade de um formador comunitário, tenham uma vida fraterna, respeitando a privacidade das formas de vida e de ambos os sexos, em uma ou em um agrupamento de “Residências Comunitárias”. Uma “casa Comunitária” tenha sempre uma área comum, composta pela capela, sala para a formação, área de lazer e fraternidade, além de outras estruturas que favoreçam a vida comunitária. Denominamos “Residência Comunitária” uma unidade da “Casa Comunitária”, ou seja, uma residência que abrigue membros do mesmo sexo ou de uma mesma família (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, pp. 71-73).

O turno da tarde é o momento em que os membros da CV dirigem-se aos Centros de Evangelização Shalom<sup>213</sup> para desempenhar as funções que lhe

---

<sup>212</sup> “Ó glorioso São José, vós que fostes escolhido para ser o pai adotivo de Jesus e que fostes instrumento da Providência Divina na família de Nazaré, nós vos pedimos: auxiliai e socorrei a Comunidade Católica Shalom, para que nunca nos faltem os meios materiais necessários para cumprirmos os desígnios de Deus a nosso respeito. Aumentai a nossa fé e a nossa generosidade, para que por meio da nossa fidelidade à Comunhão de Bens possamos ser construtores responsáveis desta obra que nos foi confiada e beneficiários das promessas de Deus. Intercedei para que as bênçãos materiais da Divina Providência venham sobre toda Obra Shalom em vista do cumprimento da nossa missão, de anunciar com ousadia, a Jesus Cristo Nosso Senhor. Amém”

<sup>213</sup> Espaço físico onde a “espiritualidade shalom” se objetiva. Nele são realizados os grupos de oração, missas, reuniões de ministérios, pequenos shows, cursos, formações, e onde estão localizadas a lanchonete e a livraria. No maior deles, o Shalom da Paz, localizado no bairro Aldeota, em Fortaleza, são realizadas as missas do padre Antônio Furtado (que a cada quinta-feira chega a reunir mais de 10 mil pessoas) e as “Assembléias Gerais”, momentos de formação, geralmente com os membros do Conselho Geral (ver mais à frente a definição e composição),

foram designadas, nomeadas como “apostolado”<sup>214</sup>, chamados a vivenciar esses momentos como uma “profissionalização do reino”, através do qual inserem-se “no mundo sem serem do mundo”. É nesse momento que mantém contato com as pessoas que não fazem parte da Comunidade, especialmente durante as “jornadas de evangelização”, quando saem por ruas previamente definidas para “anunciar” a mensagem evangelizadora.

À noite, os membros da CV participam da “oração comunitária”, pelo período de uma hora e meia (realizada em suas “casas comunitárias”), de terça a quinta. Às segundas e sextas eles reúnem-se com os membros da Comunidade de Aliança nas chamadas “células”, espécies de grupos de oração dedicados somente aos membros da Comunidade e estratificadas segundo o nível de pertença (ou seja, existem células para postulantes, para discípulos de 10 ano, discípulos de 2º ano, e para os diversos níveis de consagrados), sendo a segunda-feira dedicada à “formação”<sup>215</sup> e a sexta-feira dedicada à oração.

---

onde se reúne toda a Comunidade de Fortaleza e Região Metropolitana para a explanação de algum tema de interesse de toda a Comunidade. É também onde está localizada a Rádio Shalom, que retransmite sua programação para outras 4 rádios administradas pela Comunidade.

<sup>214</sup> No caso dos membros da Comunidade que moram na *Diaconia* (sede administrativa da Comunidade desde 2010, localizada na cidade de Aquiraz), esse “apostolado” dá-se no próprio espaço desta, tendo acesso ao recinto administrativo por meio de cartões de identificação magnético, semelhantes aos que os empregados de grandes empresas utilizam para ingressarem no local de trabalho.

<sup>215</sup> O processo de “formação”, dentro da CCSH, acompanha, de forma quase infinitesimal, os seus membros, no intuito de forjar sujeitos o mais homogêneos possível. Desde o “caminho vocacional” o indivíduo submete-se à autoridade de um “acompanhador vocacional” que lhe direcionará, a partir de conteúdos predefinidos pela Comunidade, em seu caminho rumo ao ingresso. Para se ter uma idéia, um membro da Comunidade tem, no mínimo, 6 autoridades sobre si: o confessor (de preferência, um padre da Comunidade; um formador comunitário da casa comunitária da qual faz parte; o formador comunitário da célula que frequenta; o formador pessoal; o coordenador da residência comunitária; e o coordenador do seu apostolado ou ministério. Desses, sobressaem-se as figuras do formador pessoal, cuja missão é “zelar pela vivência da vocação”, e o formador comunitário, que zela por sua “vida fraterna e apostólica”. A dimensão formativa, assim, constitui-se como um importante “objeto sociológico” para outros que aventurem-se por compreender essa outra dimensão da Comunidade. Não é o caso deste pesquisador. Mesmo aqueles que frequentam apenas os grupos de oração da Obra são interpelados, continuamente, a frequentarem os cursos de “formação básica” (FB) que, em número de 5, apresentam o seguinte conteúdo programático: “A Trindade Santa”, “A Pessoa de Jesus”, “Moral e Pecado”, “Renovação Carismática” e “Mariologia”. Cada um desses temas é desenvolvido ao longo de um semestre e, ao final, caso seja aprovado a partir da realização de uma avaliação, o participante recebe um certificado. Destacando o papel da “formação” dentro da CCSH, Moisés diz o seguinte: “A Formação Permanente é o caminho contínuo de conversão interior, renovação espiritual e vocacional e de crescimento na graça de Deus. [...] A finalidade da formação é a de ser apoio permanente para cada membro alcançar, segundo o espírito de nosso Carisma, o alvo de sua caminhada: a santidade” (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 65). A importância, dentro da CCSH, dos processos de formação, também é ressaltada por Germana PERDIGÃO (2015, p. 20), consagrada a CA desde 1987 e membro, desde então, da Escola de Formação Shalom: “Cada membro da Comunidade Shalom necessita do auxílio de irmãos que o apoiem e o acompanhem nesse caminho de e para a felicidade, tendo em vista a

Os membros da CV, uma vez aceitos na Comunidade, são proibidos de solicitar ajuda financeira a seus familiares e, caso exerçam funções remuneradas, entregam tal remuneração, por completo, à Comunidade. Alguns são liberados para concluir seus cursos universitários, se estes forem julgados como “importantes” para o serviço da Comunidade<sup>216</sup>.

O trabalho de ascese ainda é levado a cabo pela obrigatoriedade de, diariamente, recitar-se o terço mariano e pela realização de dois retiros mensais: um a nível pessoal e outro a nível comunitário, dentro da Casa Comunitária da qual se faz parte. Além disso, todos os membros são obrigados a participar, anualmente, da “Reciclagem”, retiro de 10 de intensa formação vocacional, através da qual se reflete a partir de um tema definido pelo fundador. É vedado aos participantes, durante esses dez dias, qualquer contato com o mundo externo, mesmo para os membros da Comunidade de Aliança. Nos finais de semana e feriados (dias em que não há “expediente” nos Centros de Evangelização) os membros da CV são liberados dos momentos de “laudes”, formação comunitária e do silêncio da manhã.

Cumpramos aqui fazer uma necessária distinção do cotidiano dos “discípulos” de 1º ano da CV. São eles residentes de uma das 4 casas de formação que a Comunidade hoje possui, dedicadas exclusivamente à formação destes: uma em Quixadá, na Serra do Estevão; uma em Pacajus, na Fazenda Guarany; e duas na cidade do Eusébio, cada uma comportando em torno de 60 membros. Os discípulos mantêm o mesmo cotidiano das manhãs da Comunidade, mas o turno da tarde é todo dedicado à uma intensa formação, ao longo de um ano, onde deverão estudar: os “Estatutos” da Comunidade, os “Escritos”, os livros escritos por Emmir Nogueira, os livros de Santa Teresa D’Ávila, os livros sobre São Francisco de Assis (em especial “O irmão de Assis”, do Frei Inácio de Larañanga recomendação de Dom Aloisio até hoje preservada)

---

consumação da obra interior iniciada por Deus por meio do chamado vocacional. Assim sendo, a Formação Pessoal é uma das formas de ajuda que Deus inspirou para que cada um conheça o itinerário espiritual que Deus traçou especificamente para ele como forma de viver, transbordar e testemunhar o carisma [...]. A finalidade da Formação Pessoal é ajudar cada um de seus membros a abraçar o carisma com profundidade [...] SER shalom, a viver [...].”

<sup>216</sup> Cassiano Azevedo, por exemplo, concluiu sua graduação em Arquitetura e Urbanismo já como membro da CV. Carmadélio Sousa, após ingressar na CV, solicitou e teve autorização para concluir o curso de História. Josefa Alves, por sua vez, que estudou Ciências da Religião durante o tempo que passou como missionária em Lugano, na Suíça, hoje cursa o Mestrado em Antropologia na PUC-RJ.

e o Catecismo da Igreja Católica. A formação dos discipulados é responsabilidade da equipe de formação de cada uma dessas 4 casas, geralmente composta por um número de 12 pessoas<sup>217</sup>.

Ressalto que tanto Moysés Azevedo (o fundador) quanto Emmir Nogueira (co-fundadora) são membros da dimensão comunitária “Comunidade de Vida”, guardando a tradição, dentro das Novas Comunidades<sup>218</sup>, de que o fundador e o co-fundador, como “mensageiros” e “portadores” por excelência do “carisma” devem, para servir de exemplo a seus seguidores, vivê-lo em sua dimensão mais radical: a CV. Emmir Nogueira, por muito tempo, antes da constituição da Diaconia, em 2010, era nomeada como “único membro externo da Comunidade de Vida” pois, ao ingressar na mesma, em 1985, já era casada com Sergio Nogueira, que não era da Comunidade, e já tinha filhos, que também não eram, o que lhe obrigava a exercer uma dupla vivência: na Comunidade, como membro da CV, e na residência, com seu esposo e seus filhos. Com a entrega do prédio da Diaconia, Emmir continua a morar com seu esposo, numa residência separada, mas esta faz parte da “Residência Geral” da qual também faz parte Moysés, como é celibatário.

Por sua vez, a Comunidade de Aliança (CA) é formada por aqueles membros que, tendo o “chamado à vocação shalom”, exercem-no continuando a viver com suas famílias e exercendo suas profissões “no mundo”.

Os membros da Comunidade de Aliança, permanecendo em suas famílias, residências e suas atividades ou trabalhos próprios, assumem um chamado particular à vida comunitária, na qual encontrarão a força e a fecundidade do Espírito para permearem e transformarem toda a sua vida familiar, profissional, social e apostólica com o nosso Carisma. Nessa vida comunitária os membros encontram o meio de, alimentados pela vida no Espírito, compartilharem suas vidas, bênçãos e desafios, seus bens espirituais e materiais. Assumem, segundo o carisma, uma vida de oração, fraternidade e apostolado comum para o bem da Igreja

---

<sup>217</sup> Pude perceber que fazer parte dessa “equipe de formação” é um importante mecanismo de reconhecimento, por parte do conselho geral da Comunidade, da vivência da vocação para o membro escolhido, e importante “passo” para um trabalho junto com a co-fundadora, Emmir Nogueira, em sua “secretaria de formação”. Ser assim “reconhecido” é importante porque aciona, ao que me parece, uma “solidez” da vocação na consciência do membro. “Sou privilegiada por trabalhar com a Emmir, são 16 anos na Assistência de Formação, com ela, junto dela” (Josefa Alves).

<sup>218</sup> Até onde pude averiguar, apenas Luís de Carvalho, fundador da Comunidade Recado (Fortaleza-CE), é exemplo de um fundador que, tendo sido inicialmente da dimensão CV migrou para a CA. Parece ser digno de nota que, no momento, sua Comunidade passa por um processo de esvaziamento, chegando a missão de Fortaleza a ter apenas 9 membros na CV. Se tal fato guarda relação com a sua posição como membro da CA e não como CV é questão para um estudo dedicado, o que não é meu objetivo nesse momento.

e o serviço dos homens (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 119).

Uma vez que “permanecem no mundo”, em meio às atividades seculares e no convívio com suas famílias, os membros da CA não são chamados à mesma ascese vivenciada pela CV. Devem, contudo, realizar a recitação diária do terço, a confissão mensal, a hora dedicada à oração pessoal e ao estudo bíblico, o retiro mensal (pessoal e comunitário), a presença nas “células” (às segundas e sextas) e a participação nas “reciclagens”<sup>219</sup>. Também contam com um formador pessoal e um formador comunitário, assim como um coordenador de apostolado. Uma dimensão que é-lhes acrescentada, em relação aos membros da CV, é que, como trabalham remuneradamente, são obrigados a “devolver”, para um fundo intitulado “Comunhão de Bens”, em torno de 15% daquilo que ganham. Parte desse fundo é utilizado para a manutenção das despesas da CV e parte para as despesas dos Centros de Evangelização<sup>220</sup>. Por isso mesmo, são continuamente interpelados a um “desprendimento” em relação aos “valores do mundo”, com destaque para modos de vestir-se e de ostentação.

Cada membro busque, de acordo com suas possibilidades e necessidades familiares e profissionais, trazer em suas vestes, casas e demais bens, a marca da sobriedade, segundo o espírito próprio da nossa Vocação. Cultive tudo que possa alimentar a simplicidade, a generosidade e a partilha e fique atento para não se iludir pelas tentações de consumismo, modismo, ostentação, avareza e egoísmo (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 135).

Apesar de tais recomendações, não posso deixar de registrar que uma rápida visita a um dos Centros de Evangelização da Comunidade localizados em Fortaleza, em especial o Shalom da Paz, observa-se essa “sobriedade” e “simplicidade” evocadas como “próprias da vocação” parecem passar longe de

---

<sup>219</sup> Além disso, anualmente devem participar, junto com a CV, do evento CACV (Comunidade de Aliança Comunidade de Vida), cujas pregações são realizadas em torno de “revelações” dadas a Moisés e transcritas na revista “Escuta”. Em Fortaleza, as pregações são feitas por membros do Conselho Geral (em especial Gabriela Dias, padre Silvio Scopel, Emmir e Moisés) e separadas de acordo com ao nível de pertença (postulantes, discípulos e consagrados). Pode participar de um desses retiros, dedicado aos consagrados, graças ao empenho de Emmir Nogueira junto aos coordenadores do mesmo. Também anualmente devem comparecer ao “Encontro Geral da Obra Shalom”, evento realizado durante um dia e que, em Fortaleza, é conduzido por Emmir e Moisés. Participei de dois deles.

<sup>220</sup> Em uma das Assembleias Gerais de que participei, realizada em agosto de 2016, conduzida por Leandro Formolo (ecônomo da Comunidade) observei que este apresentou um dado intrigante: à época, a “fidelidade” dos membros da CA à “Comunhão de Bens” era de apenas 47% e, deste percentual, apenas algo em torno de 35% “devolvia” o que, de fato, deveria “devolver”.

alguns membros da CA. Os veículos que se veem estacionados são de alto valor aquisitivo, bem como as vestimentas que os sujeitos portam, a fragrância de seus perfumes, os custos das refeições vendidas e mesmo os custos dos retiros e dos eventos.

Hoje, dois membros da CA representam os interesses da Comunidade no Parlamento cearense: o empresário-consagrado Carlos Matos foi eleito pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) para o cargo de deputado estadual, durante as eleições de 2014. Por sua vez, Jorge Pinheiro, também empresário, foi eleito vereador de Fortaleza pelo Partido da Social Democracia Cristã (PSDC) durante as eleições de 2016, sendo o oitavo mais votado. Ambos têm pautado suas atuações parlamentares na forte oposição à temas de uma agenda “progressista” que avançou nos últimos anos, como as políticas em torno das “questões de gênero” e outras similares.

Feitas estas considerações, gostaria de apresentar, agora, antes de encerrar essa parte, os níveis de pertença à CCSH. Para ser aceito na Comunidade, antes de tudo é preciso que um membro da “Obra Shalom”<sup>221</sup> faça solicitação de ingresso no “vocacional”. Esse constitui-se do período de 10 meses, iniciado após o carnaval, onde, além de participar dos grupos de oração, dos ministérios e dos eventos promovidos pela Comunidade, o candidato deverá participar de encontros mensais, realizados aos domingos, onde são realizadas orações e pregações em torno dos elementos que compõem a espiritualidade da Comunidade. Nesse período, é dirigido de perto por um “acompanhador pessoal”<sup>222</sup>, que lhe auxiliará no discernimento de escolha pela “vocação shalom”, dando, ao final do processo, o parecer favorável ou não ao seu pedido de ingresso em uma das duas formas de vida da CCSH (CA ou CV). Ao longo do ano, deverá fazer uma “experiência” de 10 dias em uma das casas da Comunidade, caso opte (“*sinta-se chamado*”) à CV, ou nas “células”, caso tenha como intenção ingressar na CA.

---

<sup>221</sup> “Obra Shalom” é a coletividade formada por aqueles que frequentam os grupos de oração da Comunidade, mas que não pertencem nem à CV nem à CA, mas que podem estar trilhando o caminho para ingresso em uma das duas formas.

<sup>222</sup> Que exerce função similar ao “formador pessoal” em relação aos membros efetivos da Comunidade.



Ao final do processo<sup>223</sup>, o candidato, com a autorização de seu acompanhador, realiza o “retiro vocacional”, durante 4 dias e, no final deste, decide com seu acompanhador o pedido ou não de ingresso na Comunidade. Caso a decisão seja positiva, responderá a um questionário, que será lido pelo Conselho Local, e escreverá, de próprio punho, uma carta direcionada ao fundador e moderador da Comunidade, Moysés Azevedo, dizendo o seguinte: *“Eu, fulano de tal, peço, por livre e espontânea vontade, ingresso no postulante da Comunidade de Vida (ou de Aliança) da Comunidade Católica Shalom”*. A carta, junto do questionário respondido, do parecer do acompanhador e do parecer do Conselho Local seguem para apreciação do Conselho Geral e, por fim, para deliberação do fundador.

Tendo seu pedido aceito, o candidato ingressa no **postulante**, período de experiência de no mínimo um ano (no caso da CV) ou de dois anos (no caso da CA), durante o qual irá empreender um caminho de formação e de discernimento com as autoridades da Comunidade acerca de sua “vocação” ou não ao “carisma shalom”. Caso peça ingresso na CV, o candidato é enviado em missão para uma das casas da Comunidade, normalmente fora do estado onde reside, para que exercite o desprendimento em relação a seus familiares. Finalizado esse período, o postulante é admitido como “membro efetivo” da Comunidade e ingressa no **discipulado**, quando passa a usar o “tau”, sinal representativo da “vocação shalom”<sup>224</sup>, que se constitui como uma espécie de cruz de madeira, em formato de “T”, que tem pirografado a palavra “shalom” em hebraico.

Os discípulos da CV recebem um tau com o cordão de cor bege, ao passo que os da CA recebem-no com a cor cinza. Todos os dias são interpelados a, ao acordar, beijarem-no e recitar as seguintes palavras: “obrigado, Senhor, por me teres escolhido”. Em cidades onde a Comunidade é bastante conhecida, como Fortaleza, o uso do tau atua como verdadeiro sinal de distinção, seja no meio

---

<sup>223</sup> A formalidade desse processo é coisa recente, em torno de 12 a 15 anos, por ocasião do período *ad experimentum* para aprovação dos Estatutos. Muitos membros mais antigos relatam suas formas de ingresso das mais variadas formas, algumas das quais apenas após um mês de contato direto com o fundador, ou de uma simples “experiência” de alguns dias. Isso, obviamente, antes do processo de burocratização do “carisma shalom”.

<sup>224</sup> Cada Nova Comunidade porta um elemento de distinção externa para diferenciar-se frente aos membros de outras comunidades. A Comunidade Recado, por exemplo, utiliza uma cruz com uma nota musical, uma vez que seu “carisma” é a evangelização por meio das artes, em especial da música.

religioso, seja no meio social<sup>225</sup>, assim como importante instrumento de reconhecimento dos membros entre si.

Ao firmar sua pertença à Comunidade, o membro da Comunidade de Vida ou de Aliança receberá como sinal visível uma cruz em forma de Tau, símbolo de sua eleição e pertença à Deus e à Comunidade. Este sinal deve acompanhá-lo durante toda a sua vida, lembrando-lhe sempre a vocação que é chamado a viver e o testemunho que deve dar aos homens (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2012, p. 35).

Além da distinção das cores dos cordões dos discípulos, outra coisa também os distingue: mesmo tendo um tempo mínimo de 2 anos, tanto para CV como para a CA, o discípulo da CV, após o primeiro ano de intensa formação interna em uma das 4 casas de formação da Comunidade, segue, no segundo ano, para qualquer das missões da Comunidade pelo mundo, iniciando, assim, propriamente dito, a vivência do “chamado missionário” pelo qual aceitou fazer parte da vocação.

Terminados os dois anos de formação, e preenchendo os requisitos necessários para prosseguir nos níveis de pertença à Comunidade, o membro solicita ao Conselho Geral da Comunidade a realização de sua consagração nas primeiras **promessas temporárias**, que são renovadas anualmente durante cinco anos, ao final dos quais estará em condições de realizar as **promessas definitivas** dentro da “vocação shalom”, formando o núcleo dos **consagrados** dentro da Comunidade, recebendo um cordão de cor branca ou marrom.

Além de distinguirem-se entre si por meio dessas expressões comunitárias de pertença, os membros da Comunidade também se distinguem a partir de seus **estados de vida**: sacerdócio, matrimônio ou celibato. Quando se ingressa na CV sendo solteiro, há um período intitulado “celibato formativo”, no qual o membro é obrigado a, do seu ingresso no postulante até o seu segundo ano de discipulado, despreocupar-se com o processo de escolha de seu estado de vida. Assim sendo, mesmo os rapazes que desejem ingressar no seminário

---

<sup>225</sup> Pelo fato de, por muito tempo, ter-se concentrado na área nobre da cidade de Fortaleza (em especial os bairros da Aldeota e de Fátima), a CCSh, em especial na dimensão de CA, recrutou parte considerável de seus membros entre os extratos socialmente mais elevados da cidade. Entre estes, estão empresários de sobrenome reconhecido na cidade, gerentes de grandes shoppings, donos de lojas de destaque, moradores de luxuosos condomínios etc. Essas informações precisas foram captadas durante algumas das entrevistas. Um destes chegou a dizer que “depois de 15 anos orando, consegui a graça de comprar um apartamento aqui ao lado do Shalom”, um dos metros quadrados mais caros da cidade. Outra disse-me que, “no momento”, estava morando “em um *flat*” de seu filho, localizado na Avenida Beira Mar.

deverão aguardar o assentimento da Comunidade após esse período. Da mesma forma, caso queiram namorar ou casar-se, os membros da CV só poderão fazê-lo após esse período e entre si mesmos, num processo todo guiado pelas autoridades (iniciado não pelos próprios membros, mas por seus respectivos formadores pessoais, num processo chamado de “caminhada”) e que, ao culminar com a realização de um matrimônio, providenciará uma residência, dentro de uma Casa Comunitária, para abrigar a futura família, providenciando-lhe o que for preciso para o sustento. Os membros da CA não têm a obrigatoriedade de travarem relações entre si. Os celibatários são aqueles que, a exemplo de seu fundador, optam por permanecerem “solteiros” em vistas de se dedicarem melhor, e mais livremente, ao “serviço da Comunidade”.

#### **5.4- Estrutura organizacional da Comunidade Católica Shalom**

A estrutura organizacional da CCSH que apresento a seguir é aquela que tomou forma a partir do ano de 2005, quando começou-se a discutir, internamente, os requisitos para que se conseguisse a aprovação dos seus Estatutos junto à Santa Sé, e que foi aprovada e reformulada pelas Assembleias realizadas entre 2005 e 2011.

Com exceção das posições de Moysés (fundador) e Emmir (co-fundadora), todos os outros cargos ocupados pelos membros do Conselho Geral da Comunidade são resultado de escolha interna, via eleição, nas Assembleias Gerais realizadas a cada seis anos. Tanto Moysés como Emmir ocupam dois lugares distintos no Conselho Geral: Moysés é fundador (vitalício) e moderador-geral (cargo vitalício que, somente após sua morte, ou caso renuncie, poderá ser ocupado por outra pessoa eleita, já com regras definidas para que possa se candidatar, como veremos no próximo capítulo). Emmir é co-fundadora da Comunidade (cargo vitalício) e formadora-geral (por indicação do moderador, hoje Moysés), podendo sair dessa cargo, ou não ser reconduzida a ele, caso a Comunidade não a reeleja, a qualquer momento.

Os membros do atual Conselho Geral, eleitos em 2013, assim, são os seguintes:

*-membros vitalícios:* Moysés Azevedo (fundador e moderador geral) e Emmir Nogueira (co-fundadora);

*-membros eleitos da Comunidade de Vida:* Daniel Ramos, Padre Silvio Scopel, Victor Frota e Roneide Monteiro;

*-membros eleitos da Comunidade de Aliança:* Adalgisa Sá, Ana Laura Martins, Daniel Albuquerque e Eric Buarque;

*-membros nomeados pelo moderador-geral:* João Edson Oliveira Queiroz (Assistente Geral), Leandro Formolo (Ecônomo Geral), Gabriella Dias (Assistente Apostólica), Pe. Karlian Medeiros Ovídio Vale (Assistente Missionário), Emmir Nogueira (Formadora Geral) e Pe. Francisco Denys Lima (Sacerdote responsável pela Formação Sacerdotal).

Abaixo do Conselho Geral existe o Conselho Consultivo que, como o próprio nome sugere, é convocado apenas em momentos em que a Comunidade precisa deliberar, em caráter de urgência, sobre questões determinadas. Depois, existem os “governos locais”, que são geridos por um Responsável Local (RL) e seu conselho (por exemplo: existe um Responsável Local em Mossoró, outro em Natal, em Fortaleza, em Sobral, em Itapipoca etc). Cada “Missão” da Comunidade tem seu RL, que gere a comunidade local e a Obra. Cada RL tem seu “conselho”, composto por um ecônomo e por um coordenador apostólico. As “residências comunitárias” da comunidade de vida possuem, cada uma, um “formador comunitário”, que zela pela formação dos membros das “casas comunitárias” sob sua responsabilidade. Em cada “casa” também existem estruturas hierárquicas, formando assim um grande conjunto de autoridades a quem os membros devem guardar restrita obediência. Além disso, cada Centro de Evangelização também tem uma estrutura própria de gestão, formada por um coordenador e por um núcleo apostólico (o coordenador do pastoreio – que se responsabiliza pelos coordenadores dos grupos de oração -, o gestor financeiro e o coordenador do “projeto juventude”).

## 6 “O ESPÍRITO DO FUNDADOR”: A CONSTRUÇÃO RACIONAL DE UMA DOMINAÇÃO CARISMÁTICA

Um dos primeiros elementos que saltam à vista do pesquisador que se dedica à compreensão do universo da CCSH é a estreita identificação dos membros com seu fundador, Moysés Azevedo, seja no que tange à sua biografia em relação à deles, às suas orientações, ao valor de suas palavras, a sacralidade de sua presença, a demasiada importância que creem possuir ele no interior do catolicismo, dentre outros elementos<sup>226</sup>. No início de cada mês, os membros da Comunidade são convocados a “*rezar pelas intenções do coração do fundador*”, na certeza de que tais intenções representam e constituem, exatamente, as intenções de “*todos*” os membros da Comunidade, aquilo que “*de melhor*” os membros da Comunidade podem “*pedir a Deus*” ou o que “*de melhor Deus pode nos conferir*”, conforme palavras de um dos entrevistados. Moysés é a personificação/incorporação da vontade divina para a Comunidade ou, como informou Padre Karlian, ele é o “*intérprete*” principal da vocação (o outro intérprete, “*secundário*”, seria a co-fundadora, Emmir; não por acaso, mulher, casada e que, segundo deixou revelar na entrevista com ela realizada, acredita haver uma papel “*complementar*” entre sua figura feminina e a de Moysés, masculina, na condução da Comunidade, cabendo-lhe o “*lindo papel de auxiliar*”<sup>227</sup>).

Assim sendo, convém compreender como se deu a construção histórico-sociológica dessa incorporação, na *persona* de Moysés, do que se crê como “*expressão da vontade divina*”, e tal compreensão exige uma análise do que aqui considero a “*constituição racional de uma dominação carismática*”, ou seja, uma análise histórico-sociológica daquilo que, ao final da pesquisa, posso nomear

---

<sup>226</sup> Uma fotografia de Moysés, assim como de Emmir, marca presença em cada um dos Centros de Evangelização Shalom (CEVSh), bem como em todas as Casas Comunitárias da Comunidade, além de ser comum encontrar palavras ditas por ele transformadas em citações a adornar diversos espaços pertencentes à Comunidade. Ressalto que, em todas as Casas e Centros por mim visitados constatei que a imagem de Moysés disponibilizada (para “*veneração*”?) é aquela em que aparece, junto com Emmir, diante de algum dos últimos três papas (João Paulo II, Bento XVI e Francisco), sendo que é Moysés quem, em todas elas, segura a mão do pontífice, dado por demais significativo.

<sup>227</sup> “E entre mim e o Moysés há uma grande complementaridade espiritual e de amizade, como homem e mulher. O pessoal diz que o Moysés tange a boiada e que eu vou do lado para pôr os bois na fila. Gostei muito dessa definição e é assim que eu me sinto, entendeu? O Moysés é aquele, e é um papel bem masculino mesmo”, disse Emmir.

como o processo através do qual importantes elementos “racionais” puderam conferir *status* de “carismaticidade” à *persona* de Moysés e que, ao longo do tempo, legitimaram sua liderança, autoridade e dominação sobre a coletividade nomeada Comunidade Católica Shalom.

Os elementos de tais processos constitutivos da produção de tal “carismaticidade”, conforme se verá ao longo do capítulo, foram os seguintes: a produção dos “Escritos”, ainda em 1984, já assegurando, ali, seu *status* de “fundador” de uma Comunidade; o apagamento, por meio da fabricação da “memória coletiva” da Comunidade, do papel desempenhado pelos “fundadores históricos”, centralizando as ações iniciais da CCSH, assim como as inspirações de fundação, em sua *persona*, ocasionando uma “desimportância” destes em tal “memória coletiva”; a escolha de Emmir, e não um dos “históricos”, para o *status* de “co-fundadora” da Comunidade; a luta empreendida por assegurar seu *status* de fundador e de moderador-geral vitalício quando da escrita definitiva dos Estatutos da Comunidade; e uma série de importantes elementos que, no cotidiano da Comunidade, reproduzem e legitimam sua centralidade frente à CCSH.

O objetivo é, pois, apresentar uma compreensão sociológica do que entendo ter operado como uma “construção racional” daquilo que hoje apresenta-se a expressão do “carisma” do qual se crê ser Moysés Azevedo o legítimo portador, crença essa que hoje expressa-se tanto da parte dele mesmo (como uma autonarrativa), quanto do conjunto da coletividade da qual é o “guia” – ou seja, como se construiu, no tempo histórico, a dominação “carismática” que exerce legitimamente sobre seus dominados.

Assim, o capítulo se divide em três partes: uma breve discussão acerca da temática da dominação carismática em Max Weber e em alguns de seus intérpretes; a apresentação/compreensão das (auto)narrativas legitimadas comunitariamente para representar a crença na excepcionalidade de Moysés no interior da CCSH; e a apresentação do que entendi terem sido os “elementos racionais” através dos quais a “carismaticidade” de Moysés foi sendo produzida e consolidada, refletindo sobre o processo de construção e reprodução racional do chamado “carisma do fundador”, destacando a assertividade do pensamento de Weber acerca das relações entre burocracia e carisma nas diversas expressões sociais, em especial em ambientes de coletividade religiosas.

## **6.1-A conceituação sociológica de “carisma” e “dominação”**

A Sociologia da Religião, elaborada por Max Weber, tornou-se referência indispensável para aqueles que buscam compreender o fenômeno religioso em suas diversas expressões, ainda mais quando sua problemática contorna a questão do “carisma”. Weber põe em evidência a questão da eficácia dos processos de legitimação engendrados no seio das práticas religiosas, que distribuem consentimentos sociais, por meio da efetivação de práticas de condução de vida, moldando visões de mundo articuladas à épocas históricas precisas, sustentando, assim, ordens políticas, econômicas e sociais, com seus instrumentos de dominação<sup>228</sup>. Isso porque, conforme destacou Freund (1970), a “Sociologia da Religião” weberiana não ocupou-se de estudar uma suposta essência do fenômeno religioso, mas as ações e experiências humanas nas quais ele se apoia. “Ética”, “vocaçãõ”, “condução de vida”, “ética da convicção”, “desencantamento”, “magia”, “profeta”, “mago”, “sacerdote” são alguns dos tipos analíticos presentes em tal produção sociológica.

Compreender o “carisma”, em Weber, só pode ser sociologicamente possível se o localizarmos dentro de uma relação que é, ela mesma, uma relação de dominação<sup>229</sup>. A autoridade carismática “manifesta seu poder”, diz Weber, “a partir de uma metanóia central do modo de pensar dos dominados” (WEBER, 1999, p. 328). Exige-se, pois, um trabalho de conversão das mentalidades ao carisma do líder, uma vez que somente a conversão dessas mentalidades é que fundará os valores e as crenças do grupo, assim formatando os laços sociais de união entre o líder e os liderados.

Para Weber, um carisma constitui-se de “dons considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos” (WEBER, 1979, p.283), ou mesmo

---

<sup>228</sup> “A Sociologia da Religião de Weber traceja uma articulação entre filiação religiosa e estratificação social, demonstrando como grupos e classes se apoderam destes sistemas de pensamento em afinidade com sua situação de vida, com o que almejam e projetam em termos de seus interesses ideais e materiais, articulando as esferas políticas, econômicas e sociais” (GIGANTE, 2013, p. 140).

<sup>229</sup> Por dominação, o autor entende “a probabilidade de encontrar obediência a uma determinada ordem” que uma autoridade encontra no seio de uma coletividade, que “pode ser determinada por uma constelação de interesses” (WEBER, 2016, p.543), que vão dos costumes, passando pelas revelações carismáticas até chegar a mecanismos burocráticos/institucionais que sedimentam a razão da obediência, engendrando os três tipos puro de dominação legítima: tradicional, carismática e racional-legal. Para uma melhor compreensão desses termos, ver WEBER (2012; 2016).

[...] uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (...) em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar, como líder (WEBER, 2012, p. 159).

Assim, o portador daquilo que é considerado como “carisma” ou como “algo extraordinário”, “excepcional”, opõe-se à toda forma de manutenção do cotidiano e sua normalidade, ou mesmo à toda uma tradição. Ele lidera um grupo, uma coletividade ou uma comunidade por conta de seu carisma, e precisa a todo instante provar sua excepcionalidade, transcendendo-se a si mesmo e à realidade que pretende “renovar”, “magicizar”, uma vez que a prova do carisma que lhe pertence é uma condição *sine qua non* para a manutenção de sua dominação carismática, de sua legitimação, sob o risco de perder o reconhecimento que tem perante à coletividade. É assim, pois, que

[...] o carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras e toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e portanto divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história. (WEBER, 2012, p. 328).

O portador do carisma age como um ponto de fissura na ordem cotidiana e tradicional, ou mesmo sagrada, que lhe antecedeu, sendo reconhecido pelas novas concepções de mundo, novas doutrinas, ou pela nova ordem social e histórica que engendra a partir de si; na verdade, a partir das excepcionalidades das quais sua existência dá mostras. O líder carismático é, pois, um criador. Confere existência a uma coletividade – seus seguidores – a partir daquilo que mostra e que enuncia e anuncia. Anunciar, nele e para ele, é enunciar, tornar algo real a partir de suas palavras. Isso porque o líder carismático torna-se a objetivação do próprio carisma, o carisma incorporado, encarnado, personificado. E, ao incorporá-lo objetivamente, interdita tal dádiva a outros, seus dominados, mantendo-se a si mesmo como extraordinário, revolucionário, carismático.

Assim, pois, na conceituação sociológica de Weber (2012) acerca do “carisma”, encontramos os seguintes elementos: o carisma opõe-se, de início, a toda forma de organização administrativa burocrática, conhecendo apenas limites “imanes”; o carismático assume tarefas que julga serem adequadas para sua “missão” e exige pronta obediência dos seus seguidores; é dever



destes reconhecer sua excepcionalidade; é de natureza qualitativamente singular, dirigindo-se, no mais das vezes, a uma pessoa ou, no máximo, a um grupo de pessoas; o portador deve dar provas contínuas de sua carismaticidade, o que reproduz, sem cessar, sua legitimidade e seu reconhecimento frente aos dominados; fundamenta-se na fé e em revelações; rompe as regras da tradição dada; encontra, com o passar do tempo, desafios de conservação que levarão à inevitável institucionalização/burocratização. Nesse sentido,

[...] a conservação do conceito de carisma somente se justifica pelo fato de que sempre se mantém o caráter do extraordinário, não acessível para cada qual, nas relações entre os carismaticamente dominados e os preeminentes por princípio, e que o carisma precisamente por isso serve para a função social na qual é aplicado. (WEBER, 2012, p. 344).

Estudiosos do pensamento weberiano, como Bendix (1986) e Willame (1997), destacam outros elementos importantes quando se trata da compreensão sociológica acerca do carisma: as relações entre interesse, autoridade e orientação valorativa das práticas; a formação de diversos grupos religiosos a partir de tipos distintos de liderança, engendrando tipos distintos de dominação; a possibilidade de imposição de uma vontade particular a outrem, mecanismo definidor da dominação, como também característico da expressão carismática; sua estruturação, mesmo na esfera religiosa, como uma expressão de poder autoritário; a crença de que o portador do carisma, assim como o líder, ocupam lugares e significados que correspondem à ordem legítima das coisas; o líder carismático é sempre alguém que, de início, desafia uma ordem estabelecida; sua autoridade envolve um grau inimaginável de compromisso por parte dos seguidores, por se assentar numa crença; o líder manifesta, em sua pessoa, a própria missão que diz ter-lhe sido revelada; combina-se com outros tipos de dominação e, sobremaneira, “santifica-se” pela autoridade da tradição.

A forma original do carisma, para Weber, encontra-se nas figuras do *mago* e do *profeta*. Enquanto o primeiro possui dons extraordinários que o fazem coagir deuses para eventuais interesses, sendo remunerado por isso; o segundo possui um carisma de “missão”, anunciando uma nova realidade, que vai se estabelecendo com o próprio emprego das profecias por ele proferidas. O profeta é alguém que emerge de dentro da própria tradição, revolucionando-a,

ressignificando-a<sup>230</sup>. Por isso é que, sendo uma graça estritamente pessoal, o carisma profético açambarca uma comunidade de seguidores que acreditam na missão que o próprio profeta anuncia. Tal missão só se torna realidade por meio da vocação do profeta, pois esta é “o que realmente importa” (FREUND, 1970, p. 143).

Assim sendo, a relação de uma coletividade com uma liderança carismática estrutura-se como uma “dominação carismática”, à qual Weber define nos seguintes termos:

Dominação “carismática” em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória; o sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade e no obséquio – “séquito”. O tipo que manda é o líder. O tipo que obedece é o apóstolo [...] o quadro administrativo é escolhido segundo carisma e vocação pessoais, não devido à qualificação profissional (como o funcionário), à posição (como no quadro administrativo estamental) ou à dependência pessoal, de caráter doméstico ou outro [...] A forma genuína da jurisdição e a conciliação de litígios carismáticos é a proclamação da sentença pelo senhor ou pelo “sábio” e sua aceitação pela comunidade (de defesa ou de crença); esta sentença é obrigatória sempre que não se lhe oponha outra corrente, de caráter também carismático (WEBER, 2016, p.551).

O carisma se transforma em um recurso de poder, do líder sobre os liderados, e passa a configurar-se como uma “relação de dominação”, que vai de uma dominação carismática até legitimar-se por meio de uma dominação racional-legal, conforme veremos mais a frente, no caso da liderança de Moisés. O líder carismático, ao mesmo em que se constitui como tal, requer a aceitação por parte de seus liderados (não existe líder, nem mesmo o líder carismático, sem liderados), pois somente desta relação com eles é que pode “criar um nova ordem”, estatuir a “novidade” que trouxe à existência.

A obrigação de obediência em relação ao portador do carisma resulta, de um lado, da devoção ao absolutismo, a mensagem proclamada e, de outro, da fé nas qualidades espirituais e físicas da pessoa de seu portador, da qual o sucesso da missão parece depender essencialmente. É por isso que justo a personalidade do indivíduo carismaticamente qualificado assume uma posição tão predominante dentro da comunidade carismática dos fiéis - mesmo que o carisma como dimensão de sentido e experiência do extracotidiano seja, naturalmente, um fenômeno de emergência da respectiva comunidade

---

<sup>230</sup> Conforme salienta Freund, a particularidade da revelação carismática do profeta é que ela se constitui como “uma doutrina ou um dever” (FREUND, p. 143), em vez de elementos ou processos mágicos.

e de sua comunicação religiosa. Resumindo, a dominação carismática é caracterizada em essência pela personificação das orientações de valores vinculadas à missão e pela relação de autoridade. A personificação se baseia em um processo psicológico de *atribuição* coletiva de faculdades extraordinárias (BACH, 2011, p. 57).

Como uma “relação de força”, pois, é que se deve compreender a lógica do carisma. E força sobretudo simbólica, complementar a BOURDIEU (2014, p.225), uma vez que o “dominado também é alguém que conhece e reconhece”, pois o “ato de obediência supõe um ato de conhecimento que é também um ato de reconhecimento”. Tais atos de reconhecimento “são atos cognitivos que, como tais, empregam estruturas cognitivas, categorias de percepção, princípios de visão e de divisão”. Veremos isso mais detidamente nos próximos tópicos.

## **6.2- As (auto)narrativas em torno da predestinação, não-intencionalidade e excepcionalidade de Moisés no interior da CCSH**

Um importante meio de compreensão da significação do *status* do qual Moisés é crido como o portador, no interior da CCSH, é, sem dúvida alguma, o conjunto das narrativas em torno da excepcionalidade de sua *persona* que circulam, com materialidade objetiva, entre os membros da Comunidade. Tais narrativas - antes de tudo “autonarrativas”<sup>231</sup> que, ao serem legitimadas e reproduzidas ao longo do tempo, se tornaram narrativas da própria Comunidade, num processo de quase simbiose entre a história de Moisés e a história da Comunidade, - permitem-nos o acesso às representações da *persona* do fundador que atuam como importante mecanismo de sua legitimação frente à coletividade dos dominados por sua liderança.

---

<sup>231</sup> Ou ainda, como sugere LEJEUNE (2008), poderemos perceber, no caso aqui analisado, uma espécie de “pacto autobiográfico” constituído, entre Moisés e os membros da CCSH, através de seus “Escritos”, onde fundem-se três biografias: a dele, a da Comunidade (em termos históricos) e a de cada um dos membros. Por essa expressão o autor se refere a um texto “que deve ser principalmente uma narrativa”, numa “perspectiva retrospectiva”, cujo assunto principal deve ser a “vida individual, a gênese da personalidade”, com destaque para o lugar de tal narrativa como uma “crônica social” (p.15). Em perspectiva semelhante, coadunando-se com o que aqui desenvolvo, BOUILLOUD (2009, p.37) lembra que nos estudos sobre narrativas e textos autobiográficos, como são os “Escritos”, há que se considerar que “o relato de si é, acima de tudo, um *discurso* sobre si” (grifos do autor), discurso aqui entendido como um “conjunto de saberes partilhados, construído, na maior parte das vezes, de modo inconsciente, pelos indivíduos pertencentes a um dado grupo social” (CHARAUDEAU, 2001, p. 26).

Muitos autores salientaram a importância das narrativas e de sua compreensão para uma devida análise, seja dos indivíduos, seja dos grupos sociais aos quais pertencem ou aos quais dão “gênese” a partir de suas enunciações, permitindo-nos compreender as imbrincadas ligações entre “trajetórias individuais” e histórias/identidade dos grupos<sup>232</sup>. Assim, convém, antes de prosseguir, destacar em que sentido utilizo os termos “trajetória”, “narrativa” e “identidade” para a compreensão da produção da *persona* carismática de Moisés na CCSH. Esses três termos, a meu ver, são essenciais para a análise daquilo que, na melhor tradição sociológica, se conhece como o *universo do vivido*, através do qual as realidades sociais são percebidas em sua dimensão de construções históricas e cotidianas de atores individuais e coletivos (CORCUFF, 2001).

Alguns autores que têm trabalhado com a perspectiva metodológica da utilização de biografias (trajetórias) em pesquisas sociológicas, preferindo a utilização de termos como “narrativas de vida”, “reconstrução subjetiva”, captação do “fragmento particular da realidade histórica”, dentre outros, definem tal perspectiva como uma perspectiva “etnossociológica”. Tal é o caso de Daniel Bertaux, que define assim tal perspectiva metodológica:

Pelo termo “perspectiva etnossociológica” designamos um tipo de pesquisa empírica apoiada na pesquisa de campo e nos estudos de caso, que se inspira na tradição *etnográfica* nas suas técnicas de observação, mas que constrói seus objetos pela referência a problemáticas *sociológicas* (BERTAUX, 2010. P. 23, grifos do autor).

Buscando processos sociais, relações sociais, lógicas de ação, processos recorrentes que se reproduzem nas trajetórias individuais, os pesquisadores podem, sob tal perspectiva, tratar das intersecções existentes entre os problemas biográficos e as estruturas sociais, salienta o autor, lembrando como todo fenômeno biográfico é social e, por isso mesmo, passível de ser compreendido dentro de uma perspectiva sociológica. O que retive de sua proposta, aqui, foi a ideia de elaboração e utilização de entrevistas narrativas em torno das fundações da CCSH, que pudessem auxiliar na compreensão tanto das

---

<sup>232</sup> Pois, como nos lembra VELHO (2013, p. 37), “projetos individuais interagem com outros” projetos, “não operam no vácuo”, mas a partir de elementos simbólicos que, ao serem compartilhados, engendram coletividades que, como no caso da CCSH, a partir de uma “memória” do passado, prospectam “projetos”, como o da formação de uma Comunidade, conforme vimos no capítulo anterior.

“origens” da Comunidade (e mesmo da reconstituição do movimento carismático cearense no final dos anos 70 e início dos anos 1980) como da incorporação das autonarrativas biográficas de Moisés no universo simbólico da CCSH.

Ancorado na tradição sociológica onde Pierre Bourdieu notabiliza-se como nome mais proeminente, não se pode compreender um sujeito (ou os sujeitos) sem a devida identificação deste como alguém histórica e socialmente determinado, imerso em um universo social muitas vezes fora de seu controle<sup>233</sup>. Um aparato social de formação de uma identidade acompanha-nos, formatando nossa biografia individual, sedimentando um certo *habitus* relacionado à nossa própria história, atuando, o *habitus*, como um inscrito de práticas que pode ser definido nos seguintes termos:

*Habitus*, sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes (BOURDIEU, 1998, p. 54)<sup>234</sup>.

Assim, marcas interligadas que atuam como dispositivos de distinção em torno do nome, do corpo e da história dos sujeitos deixam traços que, ao unirem-se a outros elementos presentes no grupo, ou nos grupos com os quais os sujeitos identificam-se ao longo de sua história, vão atuando para a formatação do que aqui considero como “trajetórias”. Esses traços, que atuam como objetivação dos *habitus* que distinguem os sujeitos em meio aos grupos sociais, vão resultando num *sistema de traços pertinentes de uma biografia individual ou de um grupo de biografias* (Bourdieu, 1998), o que, pois, nos permite definir a trajetória como a objetivação das relações entre os sujeitos (os agentes) e as forças presentes no campo. Diferentemente das biografias, a noção de trajetória nos permite compreender a *série de posições* ao longo do

---

<sup>233</sup> LEVI (1998), por exemplo, destaca a importância conferida à construção biográfica e sua utilização pelas Ciências Sociais, a partir de Bourdieu, no que respeita à reconstrução dos contextos sociais e das superfícies de atuação dos indivíduos, na pluralidade dos campos, que se exige a partir de sua utilização.

<sup>234</sup> A (re)produção de um *habitus* em torno da pessoa vocacionada à CCSH – o “shalomita”, assim como o “toqueiro”, da Toca de Assis - é um interessante tema de pesquisa sociológica para acessar o universo simbólico de tal coletividade, o que, por conta de outros objetivos, não foi realizado por mim nesta Tese.

tempo *ocupadas* pelo mesmo sujeito num determinado campo considerado<sup>235</sup> (Bourdieu, 1996)<sup>236</sup>.

Por sua vez, utilizo aqui o conceito de “narrativa”, tal como tem sido utilizado no interior das Ciências Sociais, valendo-me da definição que Jane Elliot conferiu ao termo:

Narrativas (histórias) nas Ciências Humanas poderiam ser definidas, provisoriamente, como discursos com um ordem sequencial clara, que conecta eventos de um modo significativo para uma audiência definida e, ainda, oferece insights sobre o mundo e/ou experiências das pessoas sobre ele (2005, p. 4, tradução minha).

A partir dessa definição, podemos perceber como o discurso narrativo, além de ser cronológico, reportando-se a um tempo passado, é também “significado” (semantizado, alocado com dimensões simbólicas para que passe a “narrar” algo bem mais do que “contar” esse algo<sup>237</sup>) e, exatamente por isso, possui uma dimensão social, uma vez que ele se dirige a uma “audiência definida”. No caso, aqui estamos falando das narrativas direcionadas à CCSH em torno da biografia de seu líder/fundador.

Nesse sentido, FANTON considera a definição de Elliot importante, no campo das Ciências Sociais, porque, a partir dela, pode-se compreender

[...] que toda narração possui, basicamente, cinco características principais: [a] uma característica temporal: a narrativa é a representação de eventos passados a partir de uma perspectiva atual; [b] uma característica social: a situação na qual ocorre é uma situação social, que irá influenciar o modo de narração do indivíduo. Ou seja, o discurso deste é um discurso para uma audiência específica; [c] uma característica significativa: a narrativa expressa o significado dado pelos indivíduos à suas experiências e situações passadas, assim como da sua vida (biografia) como um todo; [d] uma característica subjetiva: a narrativa é sempre a expressão da perspectiva de um indivíduo cuja biografia é única e singular; [e] uma característica linguística: a narração é realizada a partir da linguagem cotidiana do indivíduo, quer dizer, da linguagem que lhe é mais familiar e rotineira (2011, p. 532).

---

<sup>235</sup> Observemos que, no caso de Moisés, ele vai de “jovem inspirado” a “fundador” de uma vocação, numa trajetória de excepcionalidade que inicia-se, ainda, com o “milagre” em torno da narrativa do seu nascimento.

<sup>236</sup> O importante estudo de Kofes (2001), acerca da trajetória de Iracema Caiado, segue a definição do autor acerca do termo “trajetória”, ressaltando a importância do mesmo para a retomada de estudos sociológicos que levam em conta a perspectiva biográfica. Embora não faça aqui um estudo biográfico *strictu sensu* de Moisés, tive de deter-me consideravelmente sobre as narrativas em torno de sua biografia que constituem o imaginário da CCSH.

<sup>237</sup> Na perspectiva de Benjamin, por exemplo, a narrativa “não está interessada em transmitir o ‘puro em-si’ da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele” (1994, p.205)

Cada um desses cinco elementos são identificáveis no universo das narrativas em torno das “origens” da CCSH: os fatos biográficos de Moisés, lidos hoje como “passos” na constituição da Comunidade (e somente estes passos, e não outros, nem mesmo os de Emmir, conforme se verá no próximo capítulo); a narrativa tem uma dimensão e um objetivo “social”, por dirigir-se a uma coletividade, a Comunidade; dá significado a fatos do passado, escolhidos por Moisés como “significativos”; expressam a perspectiva de Moisés, do seu ponto de vista, eliminando outros possíveis pontos de vista<sup>238</sup> que tenham surgido ao longo do tempo, pois ele “precede” a todos, somente ele estava “aos pés do papa”, e não outro; a linguagem utilizada é sempre a linguagem da mistagogia, do “mistério”, expressando-se em termos espirituais para espiritualizar a narrativa – como opor-se a uma narrativa espiritual?

Ao falar de “identidade” compreendo, seguindo as definições de Baumam (2005), o(s) modo(s) como os sujeitos, em situações de pós-modernidade<sup>239</sup>, põem-se no mundo a partir de suas exposição à comunidades, ou a pertencimentos comunitários, fundidas “unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios” (p. 17), que, na exposição em que os indivíduos acham a um mundo cada vez mais multicultural, acabam por conferirem-lhe uma “certeza” acerca de si e do mundo, definindo-os como aqueles que “têm uma

---

<sup>238</sup> Sobre isso, Bourdieu nos oferece uma consideração de suma importância acerca do poder de dizer coisas no interior das instituições, do qual alguns sujeitos são portadores, o que ele nomeia como “discurso de autoridade”, definindo-o como “um poder que reside efetivamente nas condições institucionais de sua produção e de sua recepção. A especificidade do discurso de autoridade reside no fato de que não basta que ele seja compreendido (em alguns casos, ele pode inclusive não ser *compreendido* sem perder o seu poder), é preciso que ele seja *reconhecido* enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio. Tal reconhecimento (fazendo-se ou não acompanhar pela compreensão) somente tem lugar como se fora algo evidente sob determinadas condições, as mesmas que definem o uso legítimo: tal uso deve ser pronunciado pela pessoa autorizada a fazê-lo, o detentor do cetro (*skeptron*), conhecido e reconhecido por sua habilidade e também apto a produzir esta classe particular de discursos [...] perante receptores legítimos [...] que constituem apenas o *elemento* mais visível de um sistema de condições, as mais importantes e insubstituíveis das quais são as que produzem a disposição ao reconhecimento como crença e como desconhecimento”. (1996, p. 91, grifos do autor). Em outro momento, Bourdieu define a “luta política” em torno do poder simbólico de “impor a visão legítima” que funciona como um “princípio de divisão” no interior dos grupos que, a partir do exercício de tal poder sobre os demais membros, um ator, impondo uma “linguagem” de dominação (na verdade, uma “palavra”), “ganha a luta ao ganhar as pessoas que se reconhecessem nessa palavra” de dominação (2016, p. 601, tradução minha). A “sociologia da construção dos grupos” passa, necessariamente, pela “sociologia das formas simbólicas de percepção do mundo”, ganhando destaque a forma pela qual tal mundo é construído pelo “poder de dizer”. Penso ser esse, exatamente, o caso da CCSH, “vocação” para a qual um dos “requisitos” é, exatamente, a crença na sacralidade dos “Escritos”, onde se reproduz a *mistagogia* em torno de Moisés, como estou tentando demonstrar nesse capítulo.

<sup>239</sup> Situação já definida no capítulo 4.

identidade”, frente a um mundo cada vez mais incerto. “Identidade”, pois, diz respeito a um “pertencimento”: dizer-se como um “você” à Comunidade Católica Shalom, como tendo o “carisma shalom”, é crer-se portador da “identidade” shalom, é identificar-se com aquilo que constitui os elementos que distinguem a Comunidade de outras formas de vivência comunitária no catolicismo e na RCC, e tais elementos originam-se, antes de tudo, nos enunciados de Moisés<sup>240</sup>. Posso mesmo afirmar, a partir de muitos dos depoimentos que ouvi, que Moisés porta a identidade perfeita do “ser shalom”, sendo ele o modelo por excelência de sê-lo.

Como lembra Gilberto VELHO, há uma relação dialética entre reconstrução de projetos individuais, constituição de identidades e produção de memórias que, nessa relação, se coletivizam, dando origem a identidades sociais:

A consciência e a valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução de projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. A consciência do projeto depende, fundamentalmente, da memória que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente, sem a consciência das quais seria impossível ter ou elaborar projetos. [...] O projeto e a memória associam-se e articulam-se à vida e às ações dos indivíduos, em outras palavras, à própria identidade. Ou seja, na constituição social da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais (2003, p. 101).

Assim sendo, o primeiro mecanismo de identificação entre o que diz o fundador e aquilo em que seus seguidores creem é a narrativa do que teria sido o “ato fundante” da Comunidade: a escolha de Moisés para presentear o papa João Paulo II durante sua visita à Fortaleza, em 1980, conforme discuti no capítulo anterior. Uma vez que “as relações de dominação implicam o conhecimento e o reconhecimento” (BOURDIEU, 1996, p.23) daquilo que é dito por um sujeito legitimado a dizer exatamente o que se diz, e da forma como se diz, todos os membros da Comunidade entrevistados foram unânimes em dizer,

---

<sup>240</sup> Na definição de Hervieu-Leger (2000), a identidade é pensada como “resultado de uma trajetória de identificação que se realiza ao longo do tempo”, identificação com tudo aquilo que constitui a “substância do crer”, no caso, de identidades religiosas.



quando perguntados sobre o momento exato em que a Comunidade foi fundada: “no momento em que Moisés ofertou sua vida aos pés do papa”, ou, melhor: “quando ofertamos a nossa vida diante de são João Paulo II”.

Por isso mesmo, a identificação biografia de Moisés/existência da Comunidade se performatiza, produzindo a própria Comunidade, pondo como seus ideais permanentes aqueles ideais que Moisés afirma terem movido sua “entrega” ao “santo papa”. É comum ouvir os membros da Comunidade relatarem fatos que dizem respeito à biografia do fundador narrados na primeira pessoa do plural: “fomos compreendendo”, “não tínhamos noção da grandiosidade da obra”, “o Senhor ia pondo nos nossos corações o desejo de evangelizar”, “nosso coração ia amadurecendo”, mesmo de membros que estão na Comunidade há apenas 10, 15 ou mesmo 05 anos, fatos que, da biografia do fundador, passam a constituir a biografia da própria Comunidade, representados pelos membros como fatos de suas próprias vidas individuais.

Outro elemento que compreendo como demonstração da identificação entre as ideias de Moisés e as ideias do corpo comunitário diz respeito ao valor “excessivo” conferido ao trabalho evangelizador com os jovens que, presente que estava na “entrega” de Moisés “aos pés do papa”, acabou por delinear as linhas de atuação da CCSH. A supremacia, por assim dizer, da “juventude” em relação à “ancestralidade” da Comunidade, como veremos mais adiante, acabou por não engendrar, na “memória” da Comunidade, um “lugar” semântico, um simbolismo, para os mais antigos membros. “*Esse negócio de evangelização de jovens, de dar tudo para os jovens, é um negócio muito particular dele, sempre foi um negócio dele*”, disse, por exemplo, Sidney Timbó, cujo apagamento biográfico na história da Comunidade é exemplar. “*Dar a vida pelos jovens*”, lema de Moisés por excelência, também o é da Comunidade em geral<sup>241</sup>.

Os sujeitos liderados pelo poder carismático - “valor” (auto)atribuído aos sujeitos carismaticamente “dotados” de um poder carismático ou de uma

---

<sup>241</sup> Talvez por isso, o Papa Francisco, no encontro que teve com a Comunidade, em setembro de 2017 (por ocasião da realização da “Convenção Shalom em Roma” – comemorando os 35 anos de fundação da Comunidade) falou da necessidade de “passar a herança, o carisma” no interior da Comunidade, exortando a um “diálogo entre os jovens e os idosos” da Comunidade. O lugar da “ancestralidade” também começou a ser destacado por Moisés, em especial nas pregações reunidas no número 2 da Revista Escuta, onde o fundador insiste no diálogo intergeracional na comunidade. Apesar disso, no retiro de consagrados do qual participei, que teve como fonte das pregações a referida revista, não se mencionou essa dimensão relatada por Moisés nos textos.

vocação “confiada por Deus” – atuam como forças legitimadoras da cosmologia que requer essa mesma legitimação, ou seja, esta é legítima porque eles a legitimam, e a legitimam porque esta lhes é apresentada como tal. A *relação* produz a legitimação e os sujeitos legitimadores. Ela é um impulso dos sujeitos coletivos, que apoiam-se em todo um ancoradouro simbólico por eles legitimado e que adquire sentido por viverem-no em suas vidas, com suas vidas<sup>242</sup>. No ato de transformação das ordenações do líder-vocacionado, de representações da vida à condução da vida propriamente dita, a eticização<sup>243</sup>, é que ocorre a força legitimadora da autoridade religiosa, posto que a eticização atua como uma linha direta da dominação, sendo sua própria incorporação.

As ideias religiosas distribuem consentimentos porque *amarram indivíduos e grupos à vida que eles representam como aquela que devem viver*. Esse é precisamente o ponto de força dessa legitimação, o que só existe no esquema weberiano a partir da importância fundamental da conduta de vida, impulsionada pelas representações inerentes à ação, conexão de sentido através da qual o conceito de conduta de vida ganha relevo, como baliza ética da existência. (GIGANTE, 2013, p. 147, grifos do autor).

Sem dúvida alguma, a principal “narrativa” construída oficialmente em torno da persona de Moisés são os “Escritos”. São esses textos que compõem essencialmente a formação oficial da Comunidade, ocupando lugar de destaque na produção da memória coletiva da mesma, escritos entre os anos de 1983 e 1984<sup>244</sup>, a pedido do Padre Jonas Abib, como textos que servissem de “objetivação” das “inspirações” das quais dizia-se estar “tomado”, Moisés assim procedeu durante um retiro na sede da Comunidade Canção Nova, em Cachoeira Paulista, interior de São Paulo. Inicialmente composto dos textos “Obra Nova”, “Amor Esponsal”, “Pobreza”, “Estado de Vida”, “No Coração da Obra em unidade com o Carisma”, “A profissionalização” e “Shalom”, em 2005 o conjunto de textos intitulado “Escritos” teve o acréscimo do texto “Carta aberta à

---

<sup>242</sup> Em tais situações estruturais, “quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas os homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum” (MANNHEIM, 1968, p. 31).

<sup>243</sup> Podemos compreender, a partir da leitura de Freund (1970, p. 145), que a eticização é o meio pelo qual ocorre a “cotidianização” da anunciação ou da promessa religiosa.

<sup>244</sup> É estranho crer (para os membros), ou, na verdade, não problematizar (para os pesquisadores) a suposta “não-intencionalidade” de Moisés fundar uma Comunidade quando, já nesse conjunto de textos, escritos antes de se formar o primeiro núcleo comunitário, Moisés já se apresenta, conforme veremos mais adiante, como “fundador”.

Comunidade”, além dos “Históricos” da Comunidade escritos em 1992 e 1997 (por ocasião dos 10 e dos 15 anos, respectivamente).

Aqui faz-necessária a seguinte consideração: a produção desses “Escritos” por parte de Moisés, entre 1983 e 1984, já antes da formação do primeiro núcleo comunitário (que, além dele, contava com Timbó, Luiza Façanha, Madalena Ponte e Jaqueline Matias) atuou como importante mecanismo de “concentração de recursos simbólicos”<sup>245</sup> (em especial os que dizem respeito a “escutar” e “revelar” aos demais aquilo que “Deus” pusera nele como “inspiração”) em torno de sua *persona*, centralizando-se nela a figura de “guia” do grupo que ainda estava por formar-se, e depois a figura do “fundador”. Se, como vimos no capítulo anterior, a inspiração era “coletiva”, nesse momento Moisés trata de “individualizá-la”, engendrando a centralidade da qual seria o portador *a posteriori*. Moisés, assim, passaria a ser o porta voz do grupo, o seu fiador e criador, seu legitimador e seu legitimado, criador e criatura. Estamos aqui, sem dúvida alguma, diante de uma das formas pelas quais se expressa o “poder simbólico”, definido como o

[...] poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário [...] que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2012, pp.14-15, grifos do autor).

---

<sup>245</sup> No estudo sociológico das origens de instituições sociais, Bourdieu destaca o importante papel da “concentração dos recursos simbólicos” em torno de alguns sujeitos ou postos, seja do que se nomeia como “oficial” ou do que confere acesso ao oficial, na luta levada a cabo dentro das instituições para o “monopólio da operação de nomeação constituído pelo discurso oficial”. No seu entender, “a questão das origens pode parecer ingênua e deve ser afastada pela ciência, mas mesmo assim tem como virtude levantar de maneira radical questões que o funcionamento corrente [das instituições] tende a ocultar. Se imaginamos esses estado de luta simbólica de todos contra todos, em que cada um reivindicaria para si, e só para si, o poder de nomeação, vemos muito bem que se apresenta a questão de saber como se operou essa espécie de abdicação progressiva das pretensões individuais em benefício de um lugar central que, pouco a pouco, concentrou o poder de nomeação”. (BOURDIEU, 2014, p. 106). Esse lugar central, na CCSH, veremos mais adiante, é o lugar de “fundador” do qual Moisés investiu-se, já nos textos de 1983-84, e do qual foi investido nos documentos oficiais da Comunidade, cuja maior baliza encontra-se nos “Escritos”, textos produzidos pelo próprio Moisés.

[...] os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum [...] o representante constitui o grupo que o constitui: o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo [...] Grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado de indivíduos separados, permitindo-lhes agir e falar, através dele, como “um único homem” (BOURDIEU, 1996, p..82-83).

As palavras proferidas por Moysés Azevedo, sejam aquelas presentes nos “Escritos” da Comunidade, sejam aquelas ditas em suas pregações, portam uma significação de “palavras de ordem”, “palavras de verdade”, “palavras divinas”. Isto porque, como nos lembra Austin<sup>246</sup>, para certos sujeitos, proferir certas palavras, “é uma das ocorrências, senão a principal ocorrência na realização de um ato” (1990, p. 26); assim sendo, auto-referido por Moysés como um escrito “emanado do próprio Deus”, e ratificado por Emmir como também o sendo (e esta constituiu-se como a “principal intérprete” dos escritos daquele, mesmo tendo entrado três anos depois da fundação da Comunidade, desautorizando, assim, a outros membros que estavam lá desde o “começo”), resta aos demais membros cancelar tal representação: “Moysés é o nosso fundador, escolhido por Deus, alguém que zela por nossa vida e que não deixa de viver nada daquilo que dizem *nossos escritos*” (Jorge Wagner); “ele é o nosso pai, que com uma grande graça dada por Deus *nos ensina*” (Camila Santos); “ele foi o grande escolhido por Deus, e tudo o que ele faz tem essa marca de alguém que ama a Deus e aos homens, *alguém que tem uma autoridade espiritual*. Ele ama a humanidade” (Jaqueline Matias); “o Moysés é um homem de muita oração, de muita piedade. *Deus o escolheu para nos revelar sua vontade, que é a nossa identidade*” (Padre Karlian)<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> BRUNER(1997) e DUCROT (1987) também destacam o “poder de fazer coisas com palavras”, a partir da análise de performativos e enunciados com força de significação a partir da “autoridade” dos sujeitos enunciadoreis. AMOSSY (2005), por sua vez, destaca a maneira pela qual o “*ethos discursivo*” (ou o sujeito gerador/gerador de atos discursivos), ao “dizer-se” num enunciado, “mostra-se” “dizendo-se”. A performance pela qual enuncia cria aquilo que diz, inclusive a si mesmo, “dito”. O dito é o mostrado, exibido por aquilo que se diz. Assim, me parece que Moysés, “dizendo-se” inspirado e escolhido “por deus” no seu próprio texto, é assim “mostrado”, “exibido”, visto e crido.

<sup>247</sup> Não há, aqui, como não ler tais declarações a partir da lógica de funcionamento da obediência, que engendra como “realidade” aquilo que foi produzido por ela mesma, uma vez que “Os atos de submissão e de obediência são atos cognitivos que, como tais, emprega estruturas cognitivas,

Os “Escritos” constituem a “representação do mundo” que os membros da Comunidade fazem a partir do “dito”/“revelado”/“enunciado” por Moisés, “formam a base da Espiritualidade Shalom e *revelam a identidade do Carisma e o espírito do fundador*”<sup>248</sup> (AZEVEDO, 2012, p. 7, grifos meus), e são de considerável importância por “trazerem traços preciosos da mentalidade e do espírito do fundador”, revelando a “profundidade admirável em um jovem de 25 anos”, deixando claro “o que era Shalom”<sup>249</sup>. Sobre eles, Emmir Nogueira escreveu:

Nosso fundador tinha, na época, 25 anos, o que me enche de perplexidade e louvor a Deus cada vez que leio o texto. *Tamanho sabedoria e profundidade não podem vir da imaginação ou experiência de um jovem de 25 anos*, cujas áreas de estudo haviam sido geologia e fisioterapia. Tudo isso, e mais a intensidade e profundidade do texto, e a *maneira como faz vibrar nosso coração*, testemunha: de fato, este é o texto-cerne de nossa vocação, de fato, *nele fala a voz de Deus*, de fato, nossa vocação vem de Deus (NOGUEIRA, 2012, p. 11, grifos nossos).

Ressaltando a excepcionalidade<sup>250</sup> do jovem de “25 anos”, cuja juventude e imaturidade humanas não poderiam produzir a “profundidade” do texto em questão, a co-fundadora da Comunidade é levada a concluir que, dado o teor do texto, ele só pode expressar “a voz de Deus”. Na verdade, o reconhecimento da profundidade do texto, que porta o “cerne” da “vocação Shalom” – o que significa dizer, que porta o núcleo da “identidade” daqueles que são “vocacionados” à forma de vida da CCSH – atua como o reconhecimento da excepcionalidade de Moisés, aquele por meio do qual “Deus fala”. No reconhecimento de sua excepcionalidade está, também, o reconhecimento da excepcionalidade da própria Comunidade, posto que “revelada pelo próprio Deus

---

categorias de percepção, esquemas de percepção, princípios de visão e de divisão (...) Para compreender os atos de obediência, é preciso, pois, pensar os agentes sociais não como partículas num espaço físico – eles também podem ser – mas como partículas que pensam seus superiores ou seus subordinados com estruturas mentais e cognitivas” (BOURDIEU, 20014, p. 226).

<sup>248</sup> Observe-se a relação identidade comunitária-identidade do fundador. É recorrente ouvir dos membros da Comunidade a expressão “*para o fundador, assim como para cada um de nós*”, ao serem indagados sobre os mais diversos assuntos.

<sup>249</sup> “*Quando lemos os Escritos a gente encontra um respaldo em nosso coração*”, foi a resposta de Celio di Cavalcanti quando lhe indaguei acerca da importância dos referidos textos à identidade comunitária. Segundo ele, o que lá está escrito encontra, cada vez mais, guarida dos corações dos membros por expressar a “pura verdade daquilo que Deus quer” de cada um deles.

<sup>250</sup> Na verdade, a crida “excepcionalidade” da *persona* de Moisés alimenta-se, antes de tudo, da narrativa em torno de seu nascimento, fruto de “orações” de sua mãe que, após o nascimento de cinco filhas, desejava um menino, ao que “Deus escutou” e nasceu o “menino Moisés” a quem “todos diziam que deveria se tornar um sacerdote” (AZEVEDO, 2011, p. 18).

a Moysés”. Quão “divina” é a “escolha” do “homem Moysés”, assim também o é aquilo “divinamente criado” a partir dele: a CCSH.

São, pois, exatamente tais textos que (re)produzem a crença em torno da predestinação de Moysés, no que diz respeito à sua escolha “pelo próprio Deus” e, nesse sentido, a excepcionalidade daquilo por ele fundado, a Comunidade (vocação). Vejamos nas palavras do próprio Moysés:

Às vezes fico perguntando ao Senhor *como irei passar este novo que Ele me deu* para aqueles que o Senhor ajuntar. *Como poderei transmitir tudo isto que o Senhor colocou em meu coração?* [...] Sei também que *aqueles que Deus ajuntar ao meu redor* terão em si o germe, a semente de tudo isso. [...] *O único caminho que poderei dar para ser trilhado é o caminho que o Senhor me deu* [...] deixar amadurecer a semente que Deus colocou em nosso coração, pois foi Jesus quem a plantou [...] O Senhor, em seu Infinito Amor, desde toda a eternidade tinha em Seu coração a Vocação shalom. Por determinação de Sua livre vontade, Ele começa a manifestar a nós, neste tempo em que vivemos, a vocação a Ser shalom, pois, o carisma dado por Deus, antes de ser algo que vamos fazer, é algo que Ele nos chama a ser [...]. É necessário vermos que nesse momento o Senhor quer mais do que um engajamento. Quer pessoas que tenham identidade com o Carisma, com o ser Shalom, pessoas que se sintam chamadas a encarnar em suas vidas esta vocação, que acreditem nela, *que acreditem naqueles que o senhor colocou na frente*, [...] *que tenham identidade com aquele a quem o Senhor confiou a sua fundação e condução* e com todos os que são participantes do Carisma. (AZEVEDO, 2012, pp. 17.43.47.48-49, grifos meus).

Antes de tudo, Moysés apresenta-se, e é crido – por meio de um mecanismo que Bourdieu nomeia como “mistério da magia performativa”, pelo qual o investido constitui o grupo que o investe – aquele a quem “Deus” deu um chamado ao qual muitos outros iriam juntar-se, devendo revelar a estes as “verdades” a ele “reveladas”, verdades estas que se constituíam como “único caminho” – “aquele que o Senhor me deu”<sup>251</sup> - a ser trilhado pelos outros que viriam: a Comunidade Shalom, pensada “por Deus” como uma “vocação” desde “toda a eternidade”<sup>252</sup>.

Não “tendo escolhido” um caminho, mas tendo sido “escolhido” para revelar-se o caminho para outros, Moysés apresenta-se como “aquele que o

---

<sup>251</sup> De partida, pois, Moysés já “elimina” outros que pudessem vir a entrar na “disputa simbólica” pelo “monopólio” da “escolha divina”. A voz legítima é a sua, e somente a sua.

<sup>252</sup> Repito, aqui, o que afirmei em outro momento: a CCSH apresenta-se, em seus diversos elementos, como uma “obra divina” ao mesmo tempo “fora do tempo” (dado seu caráter de “eternidade”, pelo qual creem que a Comunidade, estando “nos planos de Deus”, está fora do tempo), mas “dentro do tempo”, no sentido de expressar-se num tempo preciso, o final do século XX.

Senhor colocou na frente” – o que o torna inquestionável<sup>253</sup> - a quem confiou “a fundação e a condução” da Comunidade e que, por isso mesmo, deve ser digno de confiança, de crença em sua escolha: uma relação fiduciária, antes de tudo, na qual Moisés, o “escolhido” antes de todos os outros “escolhidos”, é apresentado como aquele que não precisou “*fazer nada para ser escolhido*”, como disse-me Jaqueline Matias.

Vejamos, abaixo, algumas declarações de Moisés concedidas por ocasião da entrevista realizada para esta pesquisa. Nelas se ressalta a excepcionalidade de sua escolha “por Deus” (predestinação) e a suposta “não intencionalidade” em “fundar” uma Comunidade, tendo sido tudo “obra divina”, no desenrolar dos tempos do mundo e da Igreja, conforme muitas vezes ouvi dos entrevistados<sup>254</sup>:

Ao iniciar a Comunidade *eu não pensei estar fundando alguma coisa*. Eu até brinco é muito, assim, “sou inocente”, *não foi algo pensado, elaborado*. Eu era um jovem, tinha 22 anos, a nossa referência é dois anos antes, quando me encontrei com São João Paulo II. *O que eu queria era simplesmente entregar minha vida e evangelizar os jovens [...] e isso foi se desdobrando na minha experiência de Deus, na minha experiência de Igreja, com essa oferta de vida e com a lanchonete foram surgindo outras pessoas que queriam fazer o que eu fiz*. Moisés é alguém amado por Deus e que Deus amou. *Os meus passos já eram os passos da Comunidade [...] O Moisés, por inspiração e chamado, foi percorrendo um caminho, que eu não reconheço que fui eu quem programei [...] apenas me lancei com minha liberdade*.

Moisés se apresenta, e assim é crido pela Comunidade, como um “chamado”, um “predestinado” (nenhuma novidade em relação a outros fundadores de Novas Comunidades), cujos “passos” seriam seguidos por outros, no caminho por ele trilhado porque por ele percorrido antes dos outros, desses outros aos quais lidera e guia, mas do qual, esse caminho, não reconhece nenhuma relação de algo pensado, programado<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> “Seria preciso eu questionar o próprio Deus pela sua escolha”, respondeu Josefa Alves sobre o por que de “Moisés” ser “o Moisés” não outro.

<sup>254</sup> Conforme discuti no capítulo 4, no interior do universo simbólico das Novas Comunidades, cada uma crê-se como uma “manifestação divina” para o tempo presente do mundo e do catolicismo, correspondendo, assim, a uma “necessidade” contemporânea à qual “Deus responde” por meio da Comunidade. Assim também funciona com a CCSh.

<sup>255</sup> Como a própria Emmir Nogueira lembra, “na experiência dos fundadores encontramos frequentemente a afirmação total de sua ignorância no que diz respeito à obra a construir” (2008, p. 189), construindo tal alegada “cegueira dos fundadores” um dos elementos para sua legitimação frente à estrutura eclesial.

São essas mesmas crenças que podemos perceber nas declarações dos entrevistados, conforme transcritas abaixo. Nelas percebemos a crença na excepcionalidade de Moisés, ancorada na outra crença, a de sua não-intencionalidade que, tal como enunciada antes de tudo por ele mesmo, é reproduzida pelos membros da Comunidade e pelo Arcebispo de Fortaleza, destacando a dimensão quase “não-humana” do projeto de Moisés, ou seja, da ação empreitada por ele liderada, sob o nome de CCSH:

*Moisés é um homem de Deus, foi escolhido por Deus para estar onde está [...] a despeito dos limites, há uma graça que o acompanha [...] portador de uma imensa sabedoria, muito convicto de seus valores [...] detesta o personalismo, é uma pessoa de Deus [...] Ele sempre diz que é inocente [em relação à existência da Comunidade] (Carmadélio Souza).*

*Moisés sempre foi líder, sempre foi [...] fico pasmo que, com todo o crescimento da obra, com os eventos internacionais, solicitado como é, cada vez mais não faz senão escutar a Deus [...] (Cassiano Azevedo).*

*Moisés é um homem de Deus e uma criatura muito frágil [...] um dom de Fortaleza [...] é um amigo de Deus. Se não fosse isso, seu grito não ecoaria em nosso coração [...] por ser amigo de Deus, transmite o que as pessoas esperam (João Bala)*

*O Moisés é um homem do Espírito Santo, profundamente conduzido e inspirado pelo Espírito Santo [...] A gente vê que gestos e decisões que ele toma não são humanas, mas de alguém que busca pela vida de oração, ser conduzido por Deus [...] um homem que busca na oração, encontrando a vontade de Deus [...] a submissão à vontade de Deus faz dele uma autoridade que surge em Deus, é Deus quem dá [...] é uma autoridade que o próprio Deus confere [...] por aquilo que a Comunidade vai seguindo, essa inspiração, vamos vendo os frutos. Se não fosse de Deus teria tantos frutos? (Goretti Menezes)*

*É um pai cheio de misericórdia. É incapaz de uma atitude grosseira ou autoritária [...] Foi Deus quem o escolheu muito bem escolhido [...] O nome “Moisés”, “Immir”, meu Deus como é que pode? Moisés está nos levando para o céu [...] (Lulu).*

*Tudo o que eu vivo como Shalom e que eu desejo viver, Deus coloca primeiro no Moisés, como Shalom, todas as ideias (Luciana Romcy).*

*Um homem de Deus [...] conheço ele de perto, um homem santo [...] ele é um eleito [...] alguém que Deus quer, teria que questionar a Deus porque ele e não outro (Josefa Alves).*

*Amigo dos homens e amigo de Deus [...] ele busca a Deus, é um homem sedento de Deus [...] essa sede faz com que o Moisés sacie a sede de Cristo na cruz e saceie a sede do homem [...] ele é o espaço por onde a graça passa, ele é a abertura para Deus (Fabiola Rocha).*

*Deus foi dando a ele a autoridade, foi colocando ele na frente, talvez por ele acreditar mais [...] Ele tem essa administração fácil dos problemas esse sempre vê mais além, é como o Moisés da Bíblia [...]*



*Não fosse o ter ele visto primeiro, o ter aceitado primeiro, talvez eu teria corrido doido (Célio Di Cavalcanti).*

*Olhe para toda essa obra [a Comunidade] Você não pode acreditar que tudo isso venha de um fisioterapeuta, não é? (Dom José Antônio)*

Tendo sido “escolhido por Deus”, mesmo tendo “limites” humanos (mas, por que não os teria? Será mesmo que os tem, na crença comunitária?), “é uma pessoa de Deus” (novamente, uma outra dimensão dada a Moisés, que não a humana), escolhida para “estar onde está” (comandando-os). Mas, ocupa tal lugar não sendo “culpado” por estar nele, lidera “sem querer”, sem “ter escolhido liderar”, lidera por ter “sido escolhido”. Sendo, “desde sempre”, um “líder”, causa “surpresa” a Cassiano o fato de, mesmo sendo “tão solicitado”, ainda “escutar a Deus”, revelando, assim, mais uma traço de sua “excepcionalidade”. Como um “homem de Deus”, transmite aquilo que “as pessoas” (e não apenas a “Comunidade”) “querem ouvir” (dada a grandiosidade de sua “missão”), e assim o faz por ser “amigo de Deus”.

Como um “*homem conduzido pelo Espírito Santo*”, segundo Goretti Menezes, os gestos e ações de Moisés “não são humanos”, pois tem uma “autoridade que surge em Deus, que é Deus quem dá”. A gênese, pois, de sua autoridade, de seu *status*, tem, como o seu próprio “chamado”, “origens divinas”. Assim sendo, como não “daria frutos”, pergunta ela, acompanhada de perto por Dom José Antônio: “*viria de um fisioterapeuta*”<sup>256</sup>?

Homem<sup>257</sup> “muito bem escolhido” por Deus, segundo Lulu, Moisés, pela condução da Comunidade, os está “levando para o céu”, pois é nele que,

---

<sup>256</sup> Reitero o duplo movimento de legitimação do fundador/legitimação da Comunidade levada a cabo por seus membros, a partir das narrativas de Moisés. O que observo é que quanto mais legitimado no mundo e na Igreja Moisés estiver, mais legitimada estará a própria Comunidade, o que produz, no seu interior, um crescente mecanismo de “culto” ao fundador que, ao fim e ao cabo, produz um culto ao próprio corpo coletivo que atua para, mais e mais, legitimá-lo no interior do catolicismo. Posso dizer, com todos os perigos que possa incorrer, que Moisés parece figurar como um totem que dá vida à Comunidade, que a corporifica, a representa, sendo maior do que ela, mas estando dela dependente para sua contínua legitimação. Ao assim raciocinar, penso estar seguindo o que Bourdieu sugeriu, na compreensão das realidades produzidas por discursos no interior de instituições: “estabelecer a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciá-lo” (BOURDIEU, 1996, p. 89). Nesse sentido, Moisés é o que é tão somente por conta da Comunidade Shalom, que nada mais é do que aquilo que seu fundador expressa ser ela.

<sup>257</sup> É forte a ênfase que os membros da Comunidade dão ao fato de Moisés ser “homem”, levando-os ao recorrente uso de figuras como “pai”, “amigo” e “irmão”, mas, sem dúvida alguma, enfatizando sua qualidade de “homem” e a “naturalizada” crença de, por isso, ter “direito” ao exercício da autoridade, o que representaria a própria autoridade divina.

segundo Luciana Romcy, “Deus coloca” tudo o que a Comunidade deseja viver (mais uma vez, o “predestinado”), mesmo “suas ideias” são as ideias dela e, por isso mesmo, da Comunidade<sup>258</sup>. É um “eleito” porque “Deus quer”, “espaço por onde a graça passa”, figurando como uma “ponte” entre o mundo humano e o mundo divino. Alguém que, “por ver mais além”, “por acreditar mais” (ter mais fé que os demais), “Deus foi dando” a autoridade de que necessitava para estar onde está.

Outros interlocutores também ressaltaram a *distinção* de Moisés em meio a todos os que são chamados ao “carisma shalom”: segundo afirmaram, ele é o “primeiro chamado”, o “exemplo de dedicação”, “exemplo de santidade”, “alguém que tem a consciência de seu chamado e que vive a radicalidade do Evangelho”, o “grande pai”, o “exemplo de misericórdia”, a “fonte do carisma, enquanto estiver vivo”.

Assim, Moisés ocupa um lugar bastante preciso na Comunidade: o escolhido, o predestinado, o homem de Deus, o pai, a ponte entre a Comunidade e o mundo divino *etc*<sup>259</sup>. Tal lugar, antes de tudo presente em suas próprias narrativas (nos “Escritos”), em suas pregações/testemunhos, é reiterado nas

---

<sup>258</sup> Segundo Bourdieu, pela “alquimia da representação”, o representante “recebe o direito de falar e agir em nome do grupo, de ‘se tomar pelo’ grupo que ele encarna, de se identificar com a função à qual ele ‘se entrega de corpo e alma’, dando assim um corpo biológico a um corpo constituído. *Status est magistratus*, ‘o Estado sou eu’” (1996, p. 83, grifos do autor). Não seria, pois, por meio dessa chave de leitura que se poderia compreender a obrigatoriedade de, todos os meses, os membros da CCSH “orarem pelas intenções do coração do fundador” na certeza de que, nelas, está plenamente a “vontade de Deus” para a Comunidade?

<sup>259</sup> A peça teatral “campo de trigo”, encenada por ocasião dos 35 anos da Comunidade (em 9 de julho de 2017, no Ginásio Paulo Sarasate, em Fortaleza), iniciava-se com a seguinte declaração de Moisés, representado por um jovem: “Eu não tinha a intenção de fundar nada. Mas, como sempre, os desígnios de Deus me ultrapassam. Começou aos poucos. Começou numa Eucaristia. *Eu sei que todo mundo pensa que começou na lanchonete. Mas foi bem antes, foi no ofertório de uma missa, aos pés de um santo. [...] Acho que nunca vou conseguir explicar. Me ultrapassa*”. Importante esse trecho uma vez que, estando numa peça de “homenagem” à Comunidade (que, na verdade, sempre se constitui em uma homenagem a Moisés), revela a objetividade com que as palavras de Moisés criam a realidade na qual a Comunidade se alicerça. Repete-se o que o fundador diz. Sua excepcionalidade, sua escolha, sua não-intencionalidade ao fundar o que fundou. E, ainda mais, o trecho põe em cena, ou melhor, desloca o “ato fundante” da Comunidade para o momento em que Moisés estava só – o ofertório de 1980 –, tirando-o da crença em que “muita gente” localiza o início da Comunidade: a lanchonete, pois, se assim permanecesse na memória comunitária a “origem” da Comunidade estaria compartilhada entre Moisés e os outros, não cabendo um lugar excepcional à sua *persona*.

Uma jovem, interpretando Emmir, complementa, elencando tais atributos de Moisés, em especial (como quase sempre que alguém da Comunidade se põe a dele falar) seus atributos “divinos”: “Ele? Ele sabe que essa obra não é dele, mas é tudo culpa de Deus. Ele sempre diz isso. Mas é verdade. Ele não faz nada sem rezar, sem perguntar ao dono de tudo. Não se arrisca a seguir as próprias ideias ne as modas do mundo. [...] Em todas as suas conversas, a oração é uma constante”.

falas dos membros entrevistados, revelando a verdadeira eficácia da produção histórica de uma “memória comunitária” onde o lugar de sua *persona* é, inquestionavelmente, crido, legitimado e reproduzido no cotidiano da vida comunitária<sup>260</sup>.

Ao me referir a um elemento de vital importância para a (re)produção da *persona* crida como carismática de Moisés, penso nas formas como as Ciências Sociais têm destacado o papel desempenhado pela “memória” (na verdade, pela “produção” de memórias) na vida coletiva<sup>261</sup>. Os estudos realizados por Halbwachs, por exemplo, trazem uma importante contribuição para a noção de memória e sua utilização na compreensão de processos sociais mais amplos, e de processos religiosos, mais particularmente. Para o autor, a produção da memória remete sempre a um grupo, já que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 2003, p. 30). A memória individual, assim, opera em diferentes contextos, e isso permite um trabalho de transposição da memória de sua natureza individual para um conjunto de acontecimentos partilhados coletivamente, passando de uma memória individual para uma memória coletiva.

Nesse sentido, a memória de um indivíduo é uma combinação das memórias dos diferentes grupos dos quais ele participa e dos quais sofre influência. O indivíduo participa de dois tipos de memória (individual e coletiva), uma vez que “o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestado de seu ambiente” (HALBWACHS, 2003, p. 72). Assim, a memória coletiva engloba a memória do grupo e cada componente desse grupo

---

<sup>260</sup> Candau (2014) destaca o fato de que, além de gerar identidades, a “memória” produzida coletivamente atua predispondo os sujeitos sob sua guarda a incorporarem aspectos particulares de um passado biográfico de outrem como se fossem seus (uma espécie de *protopensamento*), no sentido de agirem como se tal passado os unisse enquanto coletividade.

<sup>261</sup> No caso aqui em análise, a produção da memória das “origens” da Comunidade em torno da biografia de Moisés aproximam-se, como mecanismo, do que Bruner & Weisser (1997) chamaram de “memória semântica”, onde os fatos passados não transcorrem pela lembrança dos sujeitos como meros fatos, mas como acontecimentos significativos para os indivíduos diretamente envolvidos nos fatos narrados, ou que creditam legitimidade a tais narrativas, alcançando uma generalidade de outros indivíduos que serão açambarcados dentro do “lebrado”, fazendo com que este se torne, também, “vivido”. Mais do que saber e contar, por exemplo, que “Moisés entregou sua vida aos pés do papa”, o membro da Comunidade diz que “entregou sua vida aos pés do papa”. Lembrar o fato, tal como ele está presente na memória coletiva, é tomar parte dele, viver como um fato de *sua* própria vida.

com ela se identifica, reproduzindo-a, transmitindo-a. O grupo é o portador por excelência da memória partilhada. O grupo, assim, torna-se uma referência para o indivíduo na medida em que dele faz parte e na medida em que co-funde o seu passado com o do grupo, retomando para si os modos de pensar e as experiências comuns do grupo, fazendo com que a vitalidade das relações que trava com os demais indivíduos do grupo acompanhem-se da dimensão da presença da memória coletiva nele inscrita.

Mesmo que a lembrança diga respeito a um acontecimento longínquo no tempo, o contato com as pessoas que viveram a experiência ou que creem nas narrativas tais como contadas no tempo presente, permite a rememoração daqueles fatos, e a crença neles, uma vez que a “memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo” (HALBWACHS, 2003, p. 69).

Na mesma linha de raciocínio, Michael Pollak reúne, em sua definição de “memória”, elementos da dimensão individual e da dimensão coletiva, entendendo-a como um conjunto de elementos assim expressos:

Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. [...] Além desses acontecimentos, a memória é constituída por pessoas, personagens. (POLLAK, 1992, p. 201).

Para o sociólogo, compreender os processos de formação de uma memória coletiva, e seus desdobramentos no trabalho de investigação social e da própria vida do grupo, requer-se: identificar os processos seletivos de produção da memória (pois, sendo ela “seletiva”, não permite que tudo fique gravado, registrado ou que seja transmitido); e compreender as inúmeras articulações em função de preocupações políticas e pessoais a que a memória produzida responde (pois ela é também “construída”). É assim que se torna possível a formação, pela memória coletiva, de uma identidade para os sujeitos:

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Se assimilamos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o Outro. Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo (POLLAK, 1992, p. 204, grifos do autor).

Logo, no caso da CCSH, tem-se um sujeito portador da “memória” por excelência do que se crê ser a “gênese” da Comunidade, sendo ele, Moisés, a própria memória individual transformada em memória coletiva (além de “memória”, ele também é, por assim dizer, o portador das “primícias” da vocação shalom), não havendo nenhuma outra narrativa ou nenhuma outra memória que possa colocar-se em competição com a sua, pois ele a encarna por completo.

Considerando que as instituições religiosas são governadas pelo “imperativo da continuidade”, levado a cabo pelo “processo de transmissão” de uma “memória autorizada” no interior do grupo religioso, Daniele Hervieu-Léger percebe na forma religiosa de crer um mecanismo que se apóia na referência a uma tradição que a legitima, garantindo, assim, sua continuidade no tempo (HERVIEU-LÉGER, 1993). É no terreno da “transmissão” de valores de uma

geração a outra que uma ideia religiosa, ou mais precisamente uma comunidade religiosa, mostra sua vitalidade, em especial em tempos de fragmentação das identidades:

A transmissão não é apenas o processo de passagem regular dos conteúdos de crença que põe os novos membros em conformidade aos valores da comunidade a cada nova geração. Se considerarmos o fato de que na medida e que essa transmissão se confunde com a elaboração de uma linhagem da memória a partir da qual um grupo crente se realiza como grupo religioso, a ideia de transmissão amplia seu sentido e associa-se diretamente ao conceito de religião. Ou seja, a transmissão é o próprio movimento através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.62).

Ora, o que encontramos nos “Escritos” senão essa refundação para cada membro que os lê no tempo presente? São eles, como disse anteriormente, lidos e relidos continuamente no processo de formação dos membros da CCSH. Revisitados, constantemente, para novas leituras daquilo que fora inspirado a Moisés no passado, eles realimentam as representações que portam as ideais e as expressões dos membros da Comunidade. São o “cerne” da vocação, como creem, porque geram essa “linhagem” de fé a partir das “inspirações” conferidas ao fundador desde os tempos “primeiros”, a ele e somente a ele, uma vez ser ele a origem da linhagem de fé.

Deus deu a ele uma inspiração de algo novo na Igreja [...] colocou no coração dele e chamou outras pessoas que têm o mesmo chamado que ele [...] *é quem tem a intuição primitiva de dizer o que é ou não é condizente com a inspiração primeira* [...] faz a mediação (Carmadélio Sousa).

Ele disse: “minha raiz está no céu e meus frutos se espalham sobre a terra”. (Lulu).

Eu olho para ele e tenho gratidão, tenho consciência de que se ele dissesse “não”, eu não sei se eu ouviria a voz de Deus e descobriria quem eu sou [...] Deus lhe comunicou aquilo que seu sou, aquilo que toca a minha vida (Josefa Alves).

Ele é o espaço por onde a graça passa, ele é a abertura para Deus (Fabíola Rocha).

Na cosmologia<sup>262</sup> shalom, à medida em que o “carisma shalom” é desenvolvido no “coração de Moisés”, depositário *par excellence* da graça divina, mais e mais os membros da Comunidade acessam aquilo que é a

---

<sup>262</sup> Refiro-me ao conjunto de elementos simbólicos que constituem a espiritualidade e a vivência no universo da CCSH, tal como estão definidos nos Estatutos, nos Escritos e nas Regras de Vida.

“vontade de Deus” para cada um deles<sup>263</sup>. Ao entrevistar os responsáveis pela missão de Curitiba (no ano de 2015), cheguei mesmo a ouvir: “*o desejo de cada um de nós é sermos como o nosso fundador, pois ele é a expressão máxima do carisma*”. Mas, o que vem a ser o *status* de fundador do qual Moisés é o portador? Que elementos o caracterizam? Como se constituiu? O que o legitima? Tentarei responder a essas questões no tópico seguinte.

### **6.3- Elementos racionais de uma dominação carismática ou elementos carismáticos de uma dominação racional?**

Conforme discussão iniciada no tópico anterior, o conjunto de textos intitulado “Escritos”, nos quais Moisés (apesar do discurso de que “*as coisas foram se dando*” e de que “*não tinha intenção de fundar uma Comunidade*”) nos possibilita compreender a produção racional da futura crença em sua excepcionalidade (carismaticidade), mesmo antes da fundação propriamente dita. Como disse anteriormente, os textos datam de 1984<sup>264</sup>, quando Moisés se pôs, a partir de uma recomendação de Padre Jonas Abib, a escrever as “Regras” do que viria a ser a Comunidade durante uma visita à cidade de Cachoeira Paulista, no interior de São Paulo, onde fica a sede da Comunidade Canção Nova. Ora, como compreender a suposta *não-intencionalidade* nesse ato, ainda mais com o título – “Regras” – que se deu ao conjunto de textos?

Datado de 1984, um pouco antes da formação definitiva do primeiro núcleo do que se chamaria “comunidade de vida”, o escrito “*No coração da obra em unidade com o carisma*” nos dá mostras dos “primeiros passos” institucionais, por assim dizer, e “mistagógicos”<sup>265</sup>, da produção da centralidade em torno da

---

<sup>263</sup> Lembro aqui das considerações de BERGER&LUCKMAMM (1997) acerca dos processos socializadores que, a partir de algumas instituições, absorvem de tal maneira as biografias individuais que estas passam a ser vistas tendo como referência os acontecimentos ou as narrativas postas em cena por tais instituições. Acontece como se os sujeitos passassem a olhar suas próprias histórias exclusivamente como o desenrolar da história de tais instituições.

<sup>264</sup> Na verdade, oficialmente a CCCSh faz a seguinte cronologia dos textos: em 1984, ainda sem o primeiro núcleo da CV, Moisés escrevera “Obra Nova”, “Amor Esposal” e “Pobreza”; entre 1984 e 1985, acompanhando a formação do primeiro núcleo, escrevera “Estados de Vida”, “No Coração da Obra em Unidade com o Carisma”, “A profissionalização” e “Conselhos e Coordenadores”; em 1986, ano da entrada de Emmir na CV e de formação do primeiro núcleo da CA (alcunhado de “engajados”), o escrito “Shalom”; e, em 2005, por ocasião de uma considerável saída de membros “históricos”, “Carta à Comunidade”.

<sup>265</sup> É importante ressaltar isso porque aqui, em 1984, ainda não há a construção narrativa em torno do “ofertório” de 1980, que só será produzida e legitimada a partir de 1992, na

*persona* de Moysés, próximos daquilo que Bourdieu sociologicamente considera como “concentração de recursos simbólicos”, conforme vimos anteriormente. Nele Moysés escreve o seguinte:

A pessoa que tem a Vocação tem consciência de que está na Obra porque foi chamada a ser Shalom e a construir a Obra com sua vida, seu trabalho e esforço, é necessário que se sinta profundamente responsável por ela e *que tenha identidade com aquele a quem o Senhor confiou a sua fundação e condução* e com todos os que são participantes do Carisma. [...] quando começam a penetrar na engrenagem corpos estranhos que se dividem, o funcionamento fica imperfeito, a máquina não funciona, o motor não anda e se desgasta. Os corpos estranhos são as sementes de divisão. *Quando não somos um com a Vocação, como a forma de ser Shalom, com o espírito do fundador*, quando não estamos encarnando essa forma de ser em nossa vida, *estamos atravancando o funcionamento, o crescimento da Comunidade e de toda a Obra.*

Uma coisa é ter dúvidas se aqui é ou não meu lugar [...] *Outra coisa é rejeitar a Vocação, a forma de ser shalom, o Carisma e aqueles a quem o Senhor chamou para levar a bom termo a Vocação e a Obra* e, ainda que inconsciente, semear ao meu redor essa rejeição! Eu estaria dessa forma dividindo, rejeitando, *minando o próprio carisma.* [...]

Devemos, acima de tudo, preservar, buscar e encarnar esta unidade. Sem ela nada caminha, nada vai à frente. *É ela que me faz perceber minha identidade com o carisma e com a Vocação.* Através dela posso perceber se possuo ou não o Carisma. Através dela posso dizer se sou chamado ou não.

*Seria uma incoerência dizer que sinto chamado a ser Shalom quando rejeito e não aceito a forma de ser shalom, o dom do Senhor, o caminho que ele nos deu a trilhar, quando rejeito de maneira genérica a linha de pensamento da fundação e do fundador* (AZEVEDO, 2012, pp.50-51, grifos meus).

Percebamos que, muito antes de a Igreja Católica assegurar o “reconhecimento canônico” (iniciado em 1998 e finalizado em 2012), Moysés já refere-se àquilo que começara a experimentar com outros (que, como veremos, não são nomeados) como uma “vocação”, ou seja, como uma forma particular de vivência religiosa dentro do catolicismo. Ele refere-se, mesmo, a um “ser Shalom”, a uma nova identidade da qual seriam portadores aqueles que fossem “chamados”, e cujo traço primeiro seria a identidade profunda com “aquele a quem o Senhor confiou a fundação e a condução”, mostrando-se portador de uma missão confiada divinamente a si, Moysés apresenta-se, já em 1984, como o “fundador” e “condutor” daquilo que gestara-se coletivamente, mas cujo

---

comemoração dos 10 anos, quando Moysés operaria o deslocamento da origem da Comunidade da formação do primeiro núcleo, a partir da lanchonete, para o ofertório, quando ele estará sozinho. Tanto assim que, como disse Luiza Façanha, “essa coisa do ofertório não existia nos primeiros anos, foi uma coisa muito dele”



gestação coletiva já esvanecera-se por conta de seu produzido protagonismo<sup>266</sup>. Sem essa identificação com o fundador, a Comunidade correria o perigo das divisões, comprometendo seu funcionamento e crescimento (outra palavra que exhibe a já intenção de “fundar” e “crescer”, que comprometem o discurso, ainda hoje reproduzido, de que não se buscou fundar nada, nem expandir-se).

Rejeitar essa requerida identidade com Moisés é “rejeitar a vocação”, rejeitar o “Carisma”, ser “um” com o fundador, pois somente nesta unidade é que se pode, segundo o que se lê, perceber a própria identidade (com o carisma) e a própria vocação. Não ter, nem reproduzir, essa “unidade” com o fundador é não possuir a vocação. “*Ser shalom*” é, pois “identificar-se” e permanecer em “*unidade*” com Moisés. Por isso é que, como vimos anteriormente, *sua* história passa a ser a história de *todos*; *suas* intenções, as intenções de *todos*; *seu* êxito, o êxito de *todos*<sup>267</sup>. Rejeitar essa identificação, repito, é dar mostras de que “*não sou chamado*”, numa outra dimensão, por assim dizer, no processo de *alternação biográfica*, discutido no capítulo 4: aqui, não é apenas a partir de um fato que os sujeitos passam a ler e representar sua história, mas a partir dos fatos da vida de um outro, Moisés. Assim, “*rejeitar de maneira genérica*” o pensamento do fundador é, em termos “vocacionais”, uma “*incoerência*”<sup>268</sup>.

Ora, observa-se já nesse momento um “passo” racional, elaborado, por assim dizer, em direção à carismaticidade de Moisés (um “segundo”, por assim dizer, posto que a ida à Cachoeira Paulista para, somente ele, “escutar” e

---

<sup>266</sup> Podemos imaginar o nível de não-questionamento desses textos no momento em que foram apresentados pela primeira vez, vindos com a “autorização”, por assim dizer, de Padre Jonas Abib, que já se constituía como importante referência dentro da RCC brasileira.

<sup>267</sup> No dia em que entrevistei Emmir Nogueira, a primeira coisa que ouvi foi que a Comunidade não tinha “*boas experiências com entrevistas de mestrado e doutorado*”. Ao ser indagada sobre os motivos, Emmir respondeu que “*ou por não perguntarem, ou por não entenderem, as pessoas escrevem coisas contra o nosso fundador, falam que o cultuamos, dizem coisas desrespeitosas sobre ele*”, e “*nossos seminaristas recebem esses textos na faculdade e são ridicularizados*”. Observei, naquele momento, como Moisés incorporava, de fato, o que a Comunidade pensa de si mesma, bem como o que o mundo externo pensa sobre a Comunidade. É um duplo jogo, mas que origina-se, e não podia ser diferente, na própria dinâmica interna que assegura essa excessiva centralidade nele. Por sua vez, Luciana Romcy, que se definiu como “amiga íntima” do fundador (que, inclusive, morou por muitos anos em uma de suas casas, no bairro Aldeota, onde se localizava a “Residência Geral” da Comunidade), disse que “*ninguém ousa falar mal do Moisés*” diante dela. “*Não sou digna de desatar a correia de sua sandálias*”, disse-me em relação a Moisés uma das candidatas a entrevistadas, mas cujo encontro acabou por não se realizar.

<sup>268</sup> Weber (2012, p. 332) lembra que “a profecia carismática converte-se”, com o avançar do tempo e com a legitimidade da autoridade, “inevitavelmente em dogma, doutrina, teoria, regulação, disposição jurídica ou conteúdo de uma tradição que vai se petrificando”. Esse processo confere uma outra legitimidade à autoridade carismática, aquela que se fundamenta na “autoridade da ‘fonte’” (p. 335).

“escrever” sobre o que “sentia” já opera a marca de sua *distinção* inicial frente aos demais). De início, Moisés enuncia-se como “fundador”, alguém que se deve “escutar” e com o qual se deve guardar uma “unidade” / “identidade”. Parte, portanto, com o lugar autodefinido, e depois chancelado pela Comunidade, de “porta-voz” do grupo. Melhor dizendo, de único “porta-voz” do grupo por ele liderado, sobre o qual mantém a liderança e exerce a dominação. Sua palavra, portanto, opera como uma verdadeira “lei” – “lei divina”, no sentido de a ele “revelada por Deus”.

Podemos compreender a ação do “porta-voz”, como aqui estou compreendendo o *status* de Moisés que se coloca como “fundador” já nos passos primeiros, à luz da seguinte definição que BOURDIEU oferece acerca do portador do capital simbólico no interior dos grupos:

Le capital symbolique est donc un être-vu, un être-connu, un être notoire qui permet d’agir sur le voir. Celui qui est connu et reconnu comme légitime est crédité d’un pouvoir autorisé de dire ce qu’il en est du monde social [...] c’est le porte-parole. [...] Ce symbole de l’autorisé statutaire faisait que sa parole était autorisée et qu’il était autorisé à parler. Du même coup, sa parole avait autorisée, elle allait être performative, c’est-à-dire qu’il fallait croire: ce qu’il allait dire méritait la croyance [...] La connaissance légitime, qui appartient au nobilis, celui qui est connu et reconnu, est une division qui a force de loi (2016, pp.607-608).

Voltando ao texto que reproduzi anteriormente, mostra-se problemático lê-lo, tendo sido escrito em 1984, quando “nem Comunidade havia”, e, segundo se reproduz na Comunidade a partir das palavras de Moisés, “não se tinha intenção de fundar nada”, e conferir crédito às palavras de Emmir Nogueira, por exemplo, ao dizer que “foi somente no Pentecostes de 98, na Praça de São Pedro, quando o papa nos chamou de fundadores”, que assim Moisés passou a se perceber e a se representar. Embora, por exemplo, possa atestar que em 1996 ele ainda assinasse como “coordenador”<sup>269</sup> da Comunidade, suas autorepresentações dentro da mesma já o consideravam como fundador. Observemos que já aí, muito tempo antes da aprovação dos “Estatutos”, precedendo toda e qualquer discussão a nível comunitário, Moisés já se posta num lugar preciso, e com todos os elementos que o qualificarão, o lugar

---

<sup>269</sup> Refiro-me à sua assinatura na apresentação do livro “És precioso”, de autoria de Emmir, quando apresenta-se ali como “coordenador da Comunidade Católica Shalom”

inquestionável de *fundador* e *condutor* (o que depois se definiria como sua função de “moderador”).

A mesma ideia pode ser lida no texto “*Conselhos*”, em que se trata do processo de escolha dos membros que viriam a compor os “conselhos” da Comunidade (cargos de autoridade) e das funções que lhes competem, das quais, obviamente, destaca-se a submissão ao *fundador*:

*O fundador é aquele que está ungido pelo Senhor para ser o constatador das inspirações e sua identificação com o Dom. É ele o responsável em decifrar o Dom, em evitar desvios ou a descaracterização do mesmo. É ele que, não por mérito próprio, mas por vontade do Senhor, ao ouvir o Conselho e “tendo assimilado tudo, deve apoiar-se sobre suas intuições profundas, que recebeu na solidão com seu Deus” (Jean Vanier). Será ele, juntamente com o Conselho, o medidor da intensidade e da presença do Dom nas decisões, projetos e metas da Comunidade. É ele, ainda, o responsável diante de Deus pela fidelidade ao Dom e o bom desenvolvimento dele. É a autoridade que Deus constituiu. (AZEVEDO, 2012, p. 125, grifos meus).*

Moisés, o “fundador”, “ungido pelo Senhor”, é quem detém o monopólio de “constatar” quais inspirações são ou não divinas<sup>270</sup>, o que representa “desvios” ou unidade com o caminho que ele mesmo traçou. Ele assim age “por vontade do Senhor”<sup>271</sup>, sendo o “responsável diante de Deus” pelo bom êxito das ações da Comunidade e da fidelidade desta ao chamado divino, revelado a Moisés.

O texto “*Coordenadores*”, que trata das escolhas dos membros a ocuparem os cargos de coordenação<sup>272</sup> dentro dos Centros de Evangelização, em especial dos “ministérios”, traz elementos semelhantes:

*O coordenador [...] deve ser alguém que possua uma identidade e unidade profundas com o Dom que Deus coloca no coração do fundador.*

*O coordenador não deve ser alguém que tome posição de oposição ao fundador (ou no futuro, ao responsável pela Obra), mas alguém que se*

---

<sup>270</sup> Parece haver, aqui, uma certa fissura naquilo que identificaria a RCC: a descentralização “espiritual”, no sentido de que todos, a partir do “batismo no Espírito Santo”, podem “escutar” a voz divina e discernir, em oração, o que seja ou não edificante. As Novas Comunidades parecem, pois, recuperar elementos hierárquicos do catolicismo, num movimento que leva seus fundadores, como aqui está perceptível na figura de Moisés, a exercer a centralidade que os membros da hierarquia exercem sobre os fiéis. Estaria, também aí, uma chave de compreensão para a multiplicação dessas Comunidades?

<sup>271</sup> “*Eu teria de questionar ao próprio Deus o porquê de ser o Moisés e não outro*”, respondeu Josefa Alves ao ser indagada sobre como compreendia aos movimentos que levaram Moisés a fundar a Comunidade e permanecer à frente dela. Ora, com um indivíduo que, sozinho, já se anuncia como “o” escolhido, como surgiriam “outros” sujeitos igualmente “escolhidos”?

<sup>272</sup> Observe que, mesmo “não querendo fundar nada”, nem “tendo a mínima ideia do que era uma Comunidade”, os elementos que compõem os textos escritos por Moisés já deixam entrever planos de construção de toda uma estrutura organizacional; e isso ainda entre 1984 e 1985.

sinta em comunhão com ele e, conseqüentemente, com o Dom (AZEVEDO, 2012, p. 131, grifos meus).

Ciente de como esses elementos marcam o universo simbólico sob o qual os membros da CCSH vivenciam suas identidades, indaguei de meus entrevistados que significado havia para eles afirmar que Moysés era o “fundador” da Comunidade Católica Shalom. Ideias como a de “predestinado” para o cargo, a identidade entre ele e o carisma, portador de uma “graça especial”, “fonte” e “segurança” para os membros, encarna a “verdade” do carisma, alguém que é fundador por “acreditar mais” que todos os outros. Algumas das respostas transcrevo abaixo:

*Ele recebe de Deus uma graça, no sentido de alguém que tem esse chamado na identidade dele, uma graça que ultrapassa enormemente ele, ele vai dizendo sim, e é levado por essa graça. E depois vem os seus seguidores (Emmir Nogueira)*

*O carisma é ele e os outros que são chamados dentro da Comunidade. Moysés é Shalom (Carmadélio Souza).*

*O espírito do fundador é o espírito do carisma (Cassiano Azevedo).*

*Ele tem o carisma de fundador, e nós o carisma de fundação [...] Quando ele morrer, cessou as coisas novas (Lulu).*

*É o portador de uma graça especial de Deus, de revelar ao mundo um modo especial de seguimento de Jesus Cristo [...] missão de revelar ao mundo, no sentido de que Deus faz dele uma fonte (Padre Silvio Scopel).*

*Ele é uma segurança para mim e deve ser para todos nós [...] vejo nele que o carisma é verdadeiro, é real [...] no que concerne ao sobrenatural do carisma, eu acredito que tá tudo no Moysés (Luciana Romcy).*

*O carisma passa por ele, ele é um eleito [...] alguém que Deus quer, teria que questionar a Deus porque ele e não outro. Com Moysés vivo ninguém queria outra pessoa governando a Comunidade (Josefa Alves)*

*A vida da Comunidade passa por ele: como fundador, como membro e como moderador (Fabiola Rocha).*

*Dois fatores o consolidam: ele viu primeiro a graça, identificou primeiro o chamado; e, pelo jeito dele, Deus dá mais do que ele merecia, mais do que ele esperava [...] ele tomou a responsabilidade para ele, foi só, tomou para si as regras do jogo [...] quando lemos os Escritos a gente encontra um respaldo em nosso coração (Célio Di Cavalcanti)*

O fato de o fundador estar junto de seus liderados aumenta a vitalidade do carisma. “*Enquanto o Moysés estiver vivo o carisma está se revelando*”, “*é uma graça morar na mesma casa que o fundador*”, “*é muito edificante vê-lo fazer*

as pequenas coisas, as mais cotidianas”, “ele é uma pessoa verdadeiramente santa, embora não goste que falemos disso”: essas foram algumas das afirmações colhidas durante as entrevistas realizadas. A vocação dos membros da Comunidade se espelha na vocação-primeira do fundador, “encantando-se”<sup>273</sup> por sua forma de viver a realidade por ele mesmo enunciada, escrita, definida, formulada. O fundador corporifica, pois, o próprio carisma ao qual se foi chamado<sup>274</sup>. Ele assume, no interior da Comunidade, uma dimensão de materialidade da força sagrada do qual creem ser partícipes, sendo ele mesmo essa força – o Carisma -, que, nele, pode ser vista, tocada, imitada, referenciada. Assim, podemos compreender como

[...] os fundadores das novas comunidades, a maioria ainda vivos, suscitam veneração e seguimento, despertam as forças individuais de autorrealização, dinamizam um companheirismo radical, cimentado no amor mútuo, dão o devido apreço ao ideal de pobreza, como princípio de recusa do mundo estabelecido, da ordem vigente. Como nos profetas, o carisma, ainda em fase de estruturação, está vivo em toda sua potência, não foi rotinizado e pode ser renovado diante de novas revelações e milagres (MARIZ, 2009, p. 153).

Contudo, as autorepresentações que Moisés faz de si nos “Escritos” não teriam sido tão exitosas, a meu ver, se não tivessem sido acompanhadas de um outro movimento, quase que *pari passu* de sua autodefinição como “fundador”: refiro-me ao total apagamento dos “*fundadores históricos*” na memória coletiva da CCSH produzida pelo próprio fundador. Por esse termo, o pensamento teológico católico compreende aqueles que, no momento da fundação de uma ordem religiosa, ou de uma Comunidade (como no caso da Shalom), estão presentes juntos com o fundador, auxiliando-os nos momentos iniciais da Comunidade. São os primeiros a seguir o fundador.

No caso da CCSH, como já dito no capítulo anterior, quatro são os “primeiros seguidores” de Moisés: Sidney Timbó, Madalena Ponte, Jaqueline Matias e Luiza Façanha, todos membros, então, da Comunidade de Vida. Ocorre que a dimensão desses sujeitos, no interior da Comunidade, em especial, na

---

<sup>273</sup> Uso o termo no duplo sentido de: 1-encantar-se, enamorar-se, empolgar-se com o exemplo e a vocação do fundador, tomando-o como referência a ser seguida; 2-encantar-se, espiritualizar-se, contagiar-se espiritualmente pelo seu *ethos*.

<sup>274</sup> Durkheim (2003, p.239), apesar de analisar o fenômeno religioso numa perspectiva distinta da aqui esboçada, chama a atenção para o fato de que a consciência coletiva de um grupo atua com mais eficiência – portanto, legitima-se melhor – quando “algum órgão claramente definido” no seio da coletividade passa a exercê-la, ao invés de permitir que esta seja exercida de forma difusa.

“memória” coletiva produzida pela e na Comunidade, é quase nenhuma<sup>275</sup>. Mas, segundo o que pude verificar, essa desimportância tem suas origens nos próprios textos que compõem os “Escritos”<sup>276</sup>. Se neles muitas são as referências nomeadamente a Moisés, e a “excepcionalidades” operadas através dele, ou que ressaltam sua “predestinação”, nenhuma referência há a qualquer um desses outros 4, não sabemos quem eram, de onde vinham, que experiências do catolicismo traziam, se nos ativermos apenas à leitura dos textos referidos anteriormente.

Nos eventos de que participei durante esses três anos de pesquisa, nos documentos que li, nos vídeos que assisti, nenhuma referência a nenhum desses quatro foi observada, sobretudo à Madalena e Jaqueline, as únicas que ainda permanecem como membros da Comunidade. Não as vi realizando nenhuma pregação ou formação. Na edição da Revista Shalom Maná, de comemoração dos trinta anos da Comunidade, apenas uma página foi reservada para Madalena dar seu testemunho e Jaqueline acabou por constar nessa edição em um pouco menos da metade de uma página. A essa mesma edição foi solicitada de Luisa Façanha que escreve seu testemunho sobre as “origens”<sup>277</sup>. O texto rendeu 8 páginas que nunca foram publicadas. Timbó, hoje *persona non grata* na Comunidade, não foi convidado a escrever<sup>278</sup>. Na cerimônia de recebimento da aprovação definitiva dos “Estatutos”, em 2012, não estavam ao lado do fundador, e nem se chega a notá-las entre os que estão na reunião

---

<sup>275</sup> Despertei para a compreensão sobre isto quando estava entrevistando Luciana Romcy, no Shalom da Paz, e Jaqueline Matias chegou, sem que fosse notada por ninguém que ali estava. Nenhum cumprimento, nenhuma saudação a ela que, segundo uma “fraca crença” comunitária, foi a única que permaneceu ao lado de Moisés num dos momentos de crise do grupo dos 5.

<sup>276</sup> Inexiste, também, qualquer referência a eles nos “Estatutos”, não constando, por exemplo, entre os membros vitalícios do Conselho Geral ou mesmo como membros de direito das Assembleias Gerais. Ao que me consta, nenhum dos 4 ocupou algum cargo no Conselho Geral até a presente data.

<sup>277</sup> Ela chegou a relatar que, por ocasião dos 33 anos da Comunidade, foi convidada para uma celebração na Diaconia, mas ao chegar lá, além de não ter sido convidada para falar algo (assim como Madalena e Jaqueline), ainda teve de “ouvir agradecimentos ao Moisés e a Emmir”, como se os outros “não tivessem existido”.

<sup>278</sup> Numa de nossas conversas, Timbó chegou a relatar que certa vez, passeando pela cidade do Rio de Janeiro, encontrou uma consagrada da Comunidade no metrô, que iniciou uma ação de evangelização para com ele. Depois de deixa-la falar, perguntou se ela conhecia alguém chamado “Timbó” na Comunidade. A moça disse que “não”, ao que foi indagada sobre o seu conhecimento sobre a “história” da Comunidade. O seu desconhecimento revela, assim, o não-lugar desses “históricos” na Comunidade. Também fiz a mesma experiência quando estava ministrando um curso na formação dos policiais do Ceará. Identificando que uma das candidatas usava um tau da CA (há dez anos consagrada), perguntei a ela sobre Timbó e Luisa. A resposta foi taxativa: “não conheço”.

privada com o Cardeal Stanislaw. Nas três missas de aniversário da Comunidade de que participei (2015, 2016 e 2017), não vi seus nomes lembrados, suas presenças notadas ou mesmo um agradecimento pela doação de suas vidas. Na sessão solene da Assembleia Legislativa de homenagem aos 35 anos da Comunidade, em 2017, Madalena e Jaqueline receberam placas de homenagem sem que se referisse ao fato de serem as “fundadoras históricas”, ficando quem ali estava (exceto quem, como eu, sabia de quem se tratavam) sem saber o porquê de serem elas, junto com tantos outros que também o foram, homenageadas. Na encenação da peça “O Grão de trigo”, nenhuma referência. Na “*Convenção Shalom*”, realizada em Roma, em 2017, nenhum momento a elas reservados. Nem mesmo nos dois vídeos a que fiz referência no capítulo anterior (por ocasião dos 10 e dos 15 anos da Comunidade) há a presença dos 3 (Timbó, Madalena e Jaqueline), uma vez que Luisa não pertencia mais à Comunidade.

Indaguei a Moysés qual o papel que esses sujeitos tiveram para a fundação da Comunidade e a razão dele mesmo não se referir a eles nem nos “Escritos” nem nos diversos momentos da Comunidade dos quais participei, nem de haver um lugar para eles nos “Estatutos”. A resposta, evasiva foi a seguinte, sem que ele chegasse mesmo a citar os nomes dos 4: “são co-fundadores [...] No início, éramos um grupo. Dentro do processo histórico se juntaram pessoas *en passant* [...] é mais uma atitude de discrição”. Ora, mas como tal discrição não se percebe em relação aos fatos biográficos do próprio fundador, uma vez que se alega, no interior da Comunidade, não ser ele afeito ao “*culto à personalidade*”?

Como não poderia deixar de ser, o teor das respostas de alguns dos entrevistados segue a mesma linha de pensamento do fundador, revelando ou surpresa com meu questionamento, ou vendo a pouca notoriedade destes no plano do “assim deve ser”, ou não se importando com a questão, bastando que sejam lembrados “pelo fundador”:

Efetivamente, na tradição, não existe os fundadores históricos, não sei dizer por quê [...] *o nível histórico* [de compreensão do valor históricos destes em relação à Comunidade], *não tem* (Carmadélio Sousa).

*Me pegou um pouco de surpresa isso que você disse.* A Emmir e o Moysés, pela unção deles, sempre o reconhecemos, não tinha uma palestra que não fosse ungida [...] *os outros réles mortais*, ficávamos no nosso canto (Cassiano Azevedo)

*Tem muito respeito por esses irmãos e sabemos a importância que cabe a eles, não fazemos menção a esses irmãos, não é feito agradecimento, mas têm seus papéis (João Bala)*

*Não sei dizer porque essas pessoas não são lembradas, eu até gostaria [...] mas com certeza o Moisés lembra deles, prezamos muito pelo espírito do fundador (Luciana Romcy)*

Os filhos não seguem o fundador, porque *Moisés sempre lembra e agradece aos que estavam com ele [...]* embora tenhamos o carinho a esses irmãos mais velhos, inclusive os da aliança, mas essa não é a postura do Moisés (Josefa Alves).

*Isso é muito tranquilo, quando cada um está no seu lugar [...]* a missão de co-fundação Deus deu à Emmir, ela já estava no Pirambu com ele. A Jaque [Jaqueline Matias] fazia a faxina e a Emmir rezava, a Jaque não entendia porque. Ela [Emmir] estava ali, *isso estava no coração do fundador [...]* ele ama a Jaque<sup>279</sup> (Fabiola Rocha).

A Comunidade já está tão grande que não há esse reconhecimento, a pessoa muda fisicamente, envelhece, engorda (Célio di Cavalcanti).

Nos momentos finais de realização de pesquisa de campo, estive na Diaconia para conversar com a responsável pela formação inicial dos membros da Comunidade de Vida, formação essa que compreende os períodos do postulante, do noviciado e dos primeiros anos de consagração, Angélica Cunha. Ao apresentar-me um itinerário em que o ensino acerca dos “Escritos” é o foco, por ela nomeado como a “transmissão de uma inspiração divina” feita a Moisés, indaguei dela sobre a ausência, neles e na memória da Comunidade (citando para ela os exemplos disso que estou considerando como “apagamento” de suas biografias), a mesma me respondeu que *“a Comunidade não olha para pessoas, mas sim para as funções que elas exercem em nome da*

---

<sup>279</sup> Essa declaração de Fabiola, misturando Emmir e Jaqueline, trouxe um pouco de “confusão” durante a pesquisa, lançando a necessidade de uma “luz” acerca do “não entendimento”, por parte de Jaqueline Matias, do fato de Emmir ter sido escolhida como co-fundadora. De fato, o único dos entrevistados que permitiu-me uma certa compreensão foi Luisa Façanha, para quem Jaqueline era “muito mais co-fundadora do que a Emmir” pelo fato de que, dos 4 primeiros, ser ela a mais próxima a Moisés e a que mais dedicava-se ao ministério de formação e de oração. Essas indagações, segundo um ex-membro da Comunidade, eram muito presentes nos tempos primeiros, onde se perguntava a razão da escolha do posto de co-fundação não ter recaído sobre Jaqueline, Madalena ou Timbó, mas, com o passar do tempo, e com a fabricação da memória “autorizada” a partir das enunciações de Moisés, as novas gerações já adentram a Comunidade com essa realidade posta, de forma inquestionável. Observem que, segundo Fabiola, enquanto Emmir “rezava”, Jaqueline dedicava-se a trabalhos manuais. Também Moisés, segundo Luisa, costumava delegar os trabalhos manuais a outros enquanto dedicava-se aos trabalhos “espirituais”. O fato é que Emmir é cronologicamente posterior aos 5 primeiros, mas entrou para a história como a co-fundadora, aquela que “fundou com” Moisés a CCSH. Obviamente, a escolha dela foi facilitada pelo considerável capital religioso que já havia incorporado pelos anos de Cursilho e de coordenação da RCC.



*autoridade*". Considero essa frase num duplo aspecto: não se olha para pessoas, a não ser para a *pessoa do fundador*, e, ao que parece, as pessoas importam pelo tempo em que exercem alguma autoridade.

O fato é que, no único material da Comunidade (o musical "Encontro") em que encontrei a presença dos 4, a representação em torno deles existe para ressaltar, sobremaneira, a excepcionalidade do "um". Somente o personagem que interpreta Moisés recebe um nome (Lucas), que é nomeado pelos outros como "diferente de todos", inclusive dos que "eram da Igreja". Vários atores contam a história de Lucas, que passa muito tempo da peça olhando apenas para o céu. As discordâncias de alguns dos 4, especialmente do rapaz (que, ao que suponho, só pode estar representando Timbó), são ressaltadas de forma quase a sugerir uma violência contra o personagem principal, Moisés, que sempre responde da forma mais espiritualizada possível. Ressalte-se que Moisés é sempre representando como o que possuía, sempre, saídas espirituais para os problemas que surgiam, ao passo que nos outros o que se ressalta é uma "humanidade" que chega a ameaçar os "planos divinos" (seriam essas referências ao que consta nos "*Escritos*"?).

O jovem que, ao que penso, interpreta Timbó, diz as seguintes palavras, dirigindo-se a Moisés:

É difícil assim para você aceitar que você não está preparado? Mas é muita presunção querer ser santo. Você tem certeza do que está fazendo? Olhe, você está colocando a vida de muitas pessoas em risco com esses seus sonhos. Você não tem certeza de nada. Quem garante que é deus que fala com você? [...] que cabeça dura essa usa [...] Porque tem que ser sempre do seu jeito, o seu querer, a sua vontade? Você não é Deus! Assuma que você não é capaz. Quantas vezes você já errou? (Musical Encontro, transcrição minha).

Como se percebe, o texto do musical tem como objetivo reproduzir a crença de que a revelação da Comunidade, tal como "dada" a Moisés, ultrapassava tanto a ele quanto, ainda mais, aos outros, "humanos" que eram para compreender, fora da dimensão "espiritual" aquilo que a Moisés, e só a ele, era "*revelado*". Tanto assim que Moisés responde, após essas palavras dirigidas a ele, com uma oração na qual se pergunta: "*Senhor, por que você quer que eu passe por isso? Que humanidade é essa por quem você deu a vida?*".

Além disso, nesse musical de homenagem à Comunidade, não há nenhuma menção à Emmir Nogueira, sua co-fundadora. Como compreender que

não haja uma menção a ela? Ora, somente pelo viés daquilo que estou aqui defendendo nesta Tese: **a Comunidade é Moysés, o Carisma é ele**, alicerça-se na centralidade de sua *persona*, de seu culto, servindo Emmir, como co-fundadora, para legitimar a excepcionalidade do grande líder.

Mas, afinal, como se define um “fundador” – e seu “espírito” - nas Novas Comunidades, em particular, e no catolicismo, em geral? Para responder a essa questão, utilizo-me das definições de Giancarlo Rocca, sacerdote católico especialista em vida consagrada. Em sua obra “O carisma do fundador” (2010), ele indica alguns elementos que, para a teologia católica, são imprescindíveis para se falar de alguém como um “fundador”: ter concebido a ideia de um instituto com suas finalidades precisas (a “Lanchonete”, por exemplo), ter dado início ao instituto (a “Comunidade” primeira), ter tido uma “experiência divina” ou um “chamado particular” (lembramos das narrativas em torno do “batismo no Espírito” de Moysés e do ofertório), ter sensibilidade para necessidades espirituais e materiais do tempo em que vive (a “evangelização do homem moderno”, como se propõe a missão da Comunidade), exercer paternidade/maternidade (expressamente exercida e requerida por Moysés, conforme venho argumentando), ter dado ao grupo normas de vida e estruturas de governo (basta pensar nos “Escritos” e nas “Regras” elaboradas por Moysés), apresentar suas dificuldades no caminho da fundação (nos “Históricos” há uma série delas documentadas), eclesialidade da fundação (no sentido de manter-se fiel aos ensinamentos do catolicismo, o que Moysés levou a bom termo com sua proximidade à alta hierarquia católica) e o caráter missionário da fundação, estendendo-se, como faz a CCSH, por onde a Igreja Católica mostre ser necessário que esteja.

Por esses elementos podemos dizer, em termos eclesiais, que Moysés corresponde, no interior da CCSH, ao que o catolicismo considera como um “fundador”<sup>280</sup>, legitimando a crença que a Comunidade foi conduzida a ter nele, ao longo do tempo, de que estava diante de um “fundador”. Isso porque, na concepção canônica do catolicismo,

*É fundador quem recebe um preciso chamado do Espírito para dar vida a uma nova comunidade na Igreja. Sendo a inspiração fundamental o viver de modo particular o Evangelho, o seguimento de Cristo e um*

---

<sup>280</sup> Uma discussão sobre os “fundadores” foi desenvolvida no capítulo 4, ao qual o leitor pode voltar caso queria rememorar os elementos ali discutidos.

projeto de vida em resposta a determinados sinais dos tempos, com uma específica missão eclesial. *A inspiração é como uma iluminação que toma completamente a pessoa e a conduz de um modo irresistível* (...) O fundador é aquele que concebe a idéia do instituto com as suas finalidades espirituais, apostólicas, ministeriais. Ele, por causa da inspiração recebida, *dá a razão de ser do seu instituto*. Atraídos por Cristo, mediante o exemplo de vida do fundador e do ideal proposto, *os discípulos descobrem nele ou nela uma perfeita consonância com as próprias aspirações e os próprios desejos* e, no mesmo seguimento de Cristo, *a total realização de si mesmo* (NOGUEIRA, 1998, p.8, grifos meus).

Por sua vez, define-se um(a) co-fundador(a) como alguém que, com um “carisma” diferente do carisma do qual o fundador é o portador, funciona como um “espelho” para este, servindo como um meio de melhor compreensão do carisma pelo próprio fundador, mantendo uma forte ligação/identificação entre os dois. Também é crido(a) como “susitado(a) pelo Espírito”, um outro “escolhido”. É um “auxiliar” que tem uma dimensão menor que a do fundador. Os fundadores “históricos” podem, ou não, ser considerados como “co-fundadores”, mas tal não é o caso da CCSH, onde somente Emmir tem essa dimensão, por decisão do próprio Moisés, que teria visto nela, e não em nenhum outro, essa alegada “complementaridade”. Segundo ela mesma disse, foi depois de uma oração comunitária que Moisés teria lhe dito: “*Emmir, você não vê que você é a co-fundadora da Comunidade*<sup>281</sup>?” Moisés afirmou, na entrevista, que “fomos percebendo que a construção do carisma passava por ela”. O “fomos”, na verdade, é utilizado para legitimar a percepção elaborada no singular, quando *ele* “foi” percebendo a necessidade de tal auxílio.

Assim, a escolha pessoal de Emmir por Moisés, e não de qualquer outro dos “primeiros”, para figurar como a pessoa pela qual a “graça” da qual se dizia ser o portador – a de fundação da Comunidade -, ou seja, como a co-fundadora – alguém que possuía considerável notoriedade no meio eclesial e no interior da RCC, e que nutria uma profunda admiração por ele -, no meu entender, mostra um outro elemento no processo de construção racional do “carisma” de Moisés: quem, melhor do que Emmir, com essa credenciais, para

---

<sup>281</sup> Como “porte-parole”, Moisés “*faz coisas com palavras*”, divide o mundo com aquilo que diz. Como lembra LINDHOLM (1993, p. 40), em seu estudo sobre a abrangência do carisma em tempos modernos, “qualquer coisa que o líder diga, qualquer coisa que peça, está certa, mesmo que seja contraditória. *Está certa porque o líder disse*. A base da legitimidade do líder é o ‘reconhecimento’ imediato de suas qualidades milagrosas, e o discípulo fica perdido numa total devoção pessoal ao possuidor dessa qualidade” (grifos do autor).

legitimar suas “inspirações” a “aspirações”? Se, ao se crer no que se lê nos textos aos quais fiz referência, a inquestionabilidade de Moisés já se mostrava vacilante entre os primeiros que formavam a CV, como poderia ele escolher um dentre esses, podendo, no futuro, vir a ameaçar sua centralidade, dividindo com ele a dimensão histórica de ter dado “os primeiros passos”?

O êxito das autorepresentações de Moisés produzidas nos momentos fundantes da Comunidade podem ser constatadas, institucionalmente, pelas formas com que se estatuiu a dimensão da *persona* do moderador/fundador no texto que começara a ser redigido em 1996 e se concluiu em 2005, para a apresentação e aprovação definitiva da Santa Sé. Na verdade, a Comunidade reuniu-se duas vezes, em definitivo, para a constituição e aprovação, em Assembleia Geral<sup>282</sup>, do que viriam a ser os “Estatutos”: em setembro de 2003 e em março de 2004. Apesar de afirmar que as decisões foram marcadas por “*uma unidade profunda em torno do Carisma*” (AZEVEDO, 2012, p. 76), os dias de trabalho na produção dos textos não foram tranquilos, em especial por uma definição que guarda profunda relação com a discussão aqui elaborada: o lugar institucional ocupado por Moisés na Comunidade.

Naqueles 30 dias (quinze em cada ano) se seguiram uma série de discussões que dividiram os presentes (autoridades de “direito” e outras “eleitas”) em dois grupos: os que defendiam que Moisés ocupasse de forma vitalícia o cargo de moderador-geral da Comunidade, centralizando as ações de governo em si, e os que defendiam uma maior descentralização, ficando o cargo à disposição da Comunidade a cada Assembleia Geral, realizada a cada cinco anos. No primeiro grupo estavam nomes próximos a Moisés, inclusive Timbó; no segundo, nomes de peso histórico, como César (então, membro do Conselho Geral) e sua esposa, Marjorie Montenegro, Marcelo Filho, dentre outros<sup>283</sup>. Perder o controle absoluto sobre o cargo de moderador, a quem compete o “zelo pela fidelidade ao carisma” – na verdade, a quem compete dar as definições e novas orientações dos pontos imprescindíveis à vida da Comunidade –

---

<sup>282</sup> Nesse tempo ainda chamada de “Capítulo Geral”, mesmo nome com que a ordens religiosas intitulam sua grandes reuniões de decisões importantes. Com a aprovação canônica, em 2012, a nomenclatura mudou, para distinguir-se das ordens religiosas.

<sup>283</sup> Apesar de saber de mais nomes, opto por não revelá-los por, segundo as fontes que me revelaram, terem “mudado de lado” após o resultado final das discussões. O fato é que, ao que pude averiguar, nomes de considerável histórico na Comunidade estavam do lado contrário ao de Moisés, defendendo uma maior coletivização do governo da Comunidade

configurar-se-ia como uma grande derrota de Moisés na longínqua centralidade que sua *persona* havia adquirido, graças à evocação de “elementos carismáticos”, conforme salientei anteriormente.

O próprio Moisés rememora a dificuldade desses dias da seguinte forma:

Em certo momento, começamos a perceber que, no meio de nós, *alguns pareciam ter dúvidas a respeito de pontos essenciais do que Deus tinha nos inspirado*. Posso dizer que para mim, particularmente, esse foi um momento doloroso.

O que fazer? *Mergulhei na oração e na escuta de Deus* que, por diversos sinais interiores e exteriores, dizia: “Estou contigo, vai em frente”. Uma grande paz, de *origem sobrenatural*, invadiu meu coração. Com simplicidade e sem deflagrar conflitos, *apresentei aos irmãos, com clareza, através das primeiras Regras, aquilo que Deus sempre nos pediu*. Na liberdade, pedi-lhes para *discernir seus caminhos* e, sem julgamentos, estabeleci prazos para a conclusão do referido discernimento (AZEVEDO, 2012, p. 81, grifos meus).

Observe-se que, para sair-se vencedor nessa batalha em defesa de seu legado, Moisés afirma ter recorrido ao peso histórico, à legitimidade histórica das “primeiras Regras”, onde estavam contidos “pontos essenciais”, em especial o da centralidade de sua *persona* e o da necessidade da unidade dos membros consigo. Além disso, pode-se ler que o fundador admoestou a que os proponentes refletissem sobre “seus caminhos”, o que nos sugere pensar que em nenhum momento considerou sair derrotado naquela questão.

O fato é que a posição de Moisés saiu-se vencedora, obtendo êxito na imposição de sua visão sobre a problemática, conseguindo estatuir a sua centralidade como moderador vitalício<sup>284</sup>, conforme podemos ver na forma como consta nos “Estatutos”, onde a figura do “moderador geral” é assim definida:

No atual período de fundação, onde a graça própria do Carisma precisa de cuidados especiais para o seu pleno desenvolvimento, o Fundador será o Moderador Geral da Comunidade até sua renúncia ou morte. Ele governará a Comunidade coadjuvado pelo Conselho Geral eleito por meio da Assembleia Geral. Caso renuncie, *o Fundador continua a exercer na Comunidade o seu Carisma particular de paternidade espiritual e zelador do espírito do Carisma e da vida da Comunidade, devendo sempre ser ouvido nas decisões que impliquem em uma interpretação do Carisma* (n.156, grifos meus).

---

<sup>284</sup> Apesar disso, Moisés disse-me que a decisão da Comunidade de conferir-lhe vitaliciedade no cargo de Moderador foi contra sua vontade, tendo enviado um documento em anexo informando que tal decisão era “contra sua vontade”, informação que um de meus informantes, autoridade à época da realização da Assembleia Geral, disse desconhecer: “não houve observação nenhuma da parte dele”

Contudo, as discussões geraram fendas comunitárias que, ao meu ver, a liderança de Moisés não conseguiu fechar, ocasionando, entre os anos de 2004 e 2006, uma quase que ininterrupta onda de demissões voluntárias de membros históricos dos quadros da Comunidade: Timbó e sua esposa, Maurea; Padre Emilio Cesar; Marjorie e Cesar; Marcelo Filho; Renato Neto; Padre João Paulo Dantas dentre outros. Como encarar a perda de tantos “irmãos” da “linha de frente” da Comunidade?

A liderança de Moisés já não se fazia eficaz para esses e outros nomes que enxergavam a excessiva centralidade em sua pessoa. Foi um momento muito difícil para a história da CCSH, a ponto de Moisés decidir escrever, em 2005, uma “Carta aberta à Comunidade”, em que se referia ao momento como um tempo de “purificação”, “momento de verdadeiro início”.

Observa-se um grande silêncio sobre esse momento, e sobre essas saídas, na Comunidade. As menções que os entrevistados fizeram a esses membros, que opto por não transcrever, revelam um profundo mal-estar com fatos que dizem “não ter elementos para falar”, mas revelam, ainda mais, que a visão de Moisés sobre os fatos prevaleceram. “São irmãos que se deve amar e respeitar a decisão”, é o que se diz quase que unanimemente. É a instituição “pensando”. Pensamento reproduzido a partir da voz oficial. Na verdade, um considerável processo de esquecimento e incômodo com os nomes desses “irmãos” é o que se percebe. Nega-se que em algum momento da vida da Comunidade Moisés tenha sido questionado pelos seus para que não se admita que mecanismos de silenciamento dessas vozes foram levados a cabo. E assim se perpetua a pretensa inquestionável centralidade de sua *persona*, a quem se obedece “naturalmente”, pois corresponde a uma certa “ordem das coisas”.

A centralidade do fundador como “moderador geral” pode ser vista na quantidade de vezes em que se faz referências a ele nos “Estatutos”: entre as funções e atribuições do moderador, um total de 28 menções, ao passo que uma única menção é feita à co-fundadora e nenhuma aos “históricos”, mais uma vez dando mostras da produção de um “não-lugar” a estes, seja na “memória” da Comunidade seja de forma “estatutária”.

Vejam, pois, as atribuições e funções do moderador (ou seja, de Moisés): receber a carta de intenções de todos aqueles que desejam ingressar na Comunidade, seja o ingresso no postulante, passando pelo discipulado até

os níveis de consagração; atendimento dos pedidos de consagração nos votos temporários; presenciar o proferimento dos “votos” de fidelidade dos consagrados temporários e perpétuos; autorizar possíveis alterações na inscrição do tau em lugares que sejam necessárias; receber e autorizar os pedidos de saída da Comunidade; mediar a formação da Comunidade (estando acima do formador-geral, no caso, nesse momento, de Emmir); fazer possíveis alterações nos compromissos espirituais da CV e da CA (aqueles relatados no capítulo 5); nomear o casal da CV para ser o responsável pela formação dos demais casais, assim como a nomeação do sacerdote que cuida dos seminaristas e padres da Comunidade, o mesmo ocorrendo com o celibatário a responsabilizar-se pela formação dos solteiros; apresentar aos bispos os candidatos ao sacerdócio pela Comunidade; dar parecer favorável ou não às pretensões de ingresso dos membros no processo de ordenação sacerdotal; governar a Comunidade com o seu Conselho Geral; representar a Comunidade nas relações com a hierarquia da Igreja Católica; presidir o Conselho Geral, as Assembleias Gerais e os Conselhos Consultivos; designar e destituir os membros das funções do Conselho Geral; designar e destituir as demais autoridades da Comunidade (assessores gerais, responsáveis locais, formadores comunitários etc); designar o assistente geral, que será o responsável pela Comunidade no caso de renúncia ou morte do fundador/moderador; ser membro vitalício do Conselho Geral; membro de direito das Assembleias Gerais; nomear o Ecônomo da Comunidade e das diversas missões.

No parágrafo 158 estão listados os “deveres” que competem ao “moderador”: responsabilidade pelo governo da Comunidade; ser “instrumento da Paternidade Divina e do espírito de família” no interior da Comunidade; zelar pela “fidelidade da Comunidade ao Carisma”; visitar periodicamente as casas comunitárias; transferência dos membros de uma Missão para outra; representação da Comunidade frente às autoridades da Igreja; exercer um mandato de seis anos, renovável uma única vez (obviamente, caso o moderador não seja Moisés, pois este ocupa o cargo de forma vitalícia).

A necessária “unidade com o espírito do fundador” também alcançou abrigo estatutário a partir dos seguintes destaques: *“a Comunidade é conduzida pela Divina Providência e as autoridades são instrumentos do discernimento da*

*vontade do Senhor*” (n.152); “*lembrem-se que a unidade é um dos fundamentos do nosso Carisma e que ela se manifesta na verdade e na caridade de Cristo [...] esmerem-se em conhecer e aplicar os Estatutos e mais orientações da Comunidade* (n.143); “*tudo se faça em um espírito de total fidelidade ao carisma original, procurando, de acordo com os desafios década tempo, os meios de atualizar os meios de manifestação deste mesmo Carisma, sem, em nada, ferí-lo ou desvirtuá-lo*” (n.151); “[...] *a fidelidade ao Carisma, o bem da Comunidade, sem nenhum espírito de competição, ou de partidos e em obediência total à voz do Espírito [...]*” (n.165); “*O Conselho Geral tenha uma profunda comunhão e unidade com o Moderador Geral*” (n.170).

Agora, em definitivo, Moisés alcançava um *lugar-de-fala estatuído*, protegido de toda possível ameaça ou questionamento de sua *persona*, tanto em termos carismáticos, como em termos institucionais: não era apenas ele mesmo quem se dizia “carismático”, “excepcional”, mas a própria Comunidade legitimava-o, ainda mais quando, em 2012, ocorreria a aprovação definitiva desses “Estatutos”, onde seria a Igreja a legitimar a “voz da Comunidade” que, longe de ter sido fruto de uma “inspiração” unânime, configurou-se como resultado de uma luta pelo monopólio da competência simbólica no interior da CCSH. É, pois, do lugar de fundador/moderador que perdura no tempo sua carismaticidade.

A sociologia do carisma produzida por Weber já alertava para o fato que uma dominação que o tenha por base apenas o elemento carismático é instável, tanto porque a carismaticidade precisa provar-se ao longo do tempo, quanto pelo fato de sua satisfação necessitar de sua transformação. Ambos os movimentos engendram a burocratização do carisma, no movimento de sua rotinização. A esse respeito, Bendix (1986, pp. 256-257) nos lembra que

Weber deixou claro que o carisma tem sido um fenômeno que se repete, pois as pessoas dotadas dessa dádiva – para o que der e vier – afirmaram sua liderança em qualquer condição histórica. Tempos, portanto, duas afirmações aparentemente paradoxais, ou seja, que a liderança carismática dá lugar à “rotinização” e que representa um fenômeno que sempre se repete. [...] É, portanto, errôneo presumir que o carisma e a burocracia sejam mutuamente incompatíveis – que o profeta carismático, por exemplo, seja o inovador religioso que se opõe à magia e à “rotinização” sacerdotal, enquanto que os sacerdotes são responsáveis pela institucionalização e pelo declínio espiritual da mensagem profética. Esse ponto de vista ignora o fato de que, segundo Weber, nenhum profeta pode livrar-se inteiramente de um envolvimento com atos mágicos, através dos quais ele “comprova” sua missão, ao passo que os sacerdotes não podem permitir que a



institucionalização enfraqueça sua missão carismática, sem perder a autoridade sobre os leigos.

Esse movimento de rotinização do carisma (de sua captura por estruturas burocráticas, por assim dizer), analisado pelo próprio Weber, mostra como as comunidades forjadas a partir de um laço carismático, como é o caso da Shalom, não podem desligar-se das estruturas de sentido e de comunicação próprias das dinâmicas cotidianas, pois a experiência em torno do carisma permanece sempre como ocorrendo dentro do mundo social, pois

Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter *extracotidiano* e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à *prova* destas. Quando esta relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação *permanente* – “comunidade” de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação de partido ou associação política ou hierocrática – a dominação carismática, que, por assim dizer, somente *in statu nascendi* existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar-se substancialmente seu caráter, tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos (WEBER, 2012, pp. 161-162, grifos do autor)

A meu ver, é com a conquista da vitaliciedade de sua função de “moderador”, muito mais do que o *status* de “fundador” que a Comunidade já legitimara muito antes das discussões institucionais – especialmente por conseguir, por assim dizer, excluir os nomes que haviam questionado sua centralidade, permanecendo somente aqueles que ou marcharam consigo na manutenção dessa centralidade ou migraram de lado após sua vitória – é nessa conquista de um lugar institucional, no cargo de moderador que Moisés consegue perdurar o carisma do qual se crê ser ele o fundador. Sendo o moderador alguém que, como vimos acima, deve ser escutado sobre os diversos assuntos do “carisma”, em especial na interpretação de pontos fundamentais da vivência deste, faz ele perdurar, nesse movimento, a carismaticidade da qual o fundador portava, na crença comunitária, nos momentos iniciais da fundação. Moisés funde, em sua pessoa, as dimensões de fundador e de moderador: a primeira possuía um inquestionável carisma ontem, ao receber a “inspiração” de tudo o que viria a ser a cosmologia shalomita; o segundo continua, no tempo, a portar o reconhecível carisma da Comunidade, a notoriedade, a distinção em meio aos demais.

O que ocorreu, pois, na minha compreensão foi o processo que Weber nomeou como “*concatenação do carisma com a ocupação de um cargo como tal*” (2012, p. 346), ou seja, **o carisma de fundador concatenou-se com a função burocrático-carismática de moderador**. O carisma intransferível da fundação inicial, agora transformou-se institucionalmente, assumindo a forma de um cargo, de uma função, pois, como podemos ver ao voltarmos às competências do moderador, observamos uma miscelânea de atribuições burocráticas e carismáticas, sempre devendo-se manter, no cargo burocrático de moderador, a unidade com o posto carismático de fundação. É do “cargo” – o “carisma do cargo” – que Moisés governa, burocrático-carismaticamente, a Comunidade. O cargo, tal como definido (e em especial por normatizar, na hipótese de saída de Moisés, uma estrita e reconhecida afinidade com o “espírito do fundador”) assegura, no tempo, o “carisma”, a crença na “inspiração” e a própria carismaticidade de Moisés.

Se, por fundar a Comunidade, era ele crido como “carismático”, por “moderar” hoje os elementos fundamentais da Comunidade, ele, mais ainda, é crido como a *persona* de onde o carisma brota, a *persona* por meio de quem “Deus continua a fundar a Comunidade”. Por isso, “enquanto Moisés estiver vivo, não queremos ninguém governando a Comunidade”, disse Josefa Alves, ou, “a Comunidade ainda está em processo de fundação, pois Moisés ainda vive”, disse João Bala. Se, pois, o cargo de moderador lhe permite fazer crer que a fundação ainda não cessou é porque, na crença coletiva, as “revelações” ainda não cessaram; e quem melhor do que aquele que “escutou primeiro” para continuar a “escutar”? É isso, pois, que lhe permite continuar sendo, racionalmente, um líder carismático. O moderador assegura, pois, o que poderia se exaurir na figura do fundador<sup>285</sup>.

O que vemos é, pois, que o carisma, entendido em termos sociológicos,

[...] consegue causar uma perturbação passageira da realidade cotidiana, mas não romper o seu domínio estrutural de forma duradoura. O carisma genuíno rapidamente desvanece sob a pressão de interesses e poderes cotidianos, ele é cotidianizado. Assim, o imenso potencial provocativo do carisma e as transposições de limites possibilitadas por seu surgimento são reintegrados ao cotidiano e a ele confinados. Na terminologia de Weber, isso equivale à racionalização. [...] Ele é tradicionalizado, legalizado ou objetivado e assim se torna apto a ser racionalizado segundo critérios específicos – econômicos,

---

<sup>285</sup> A capacidade de formar quadros institucionais, como salienta Eisenstadt (1968), é uma das habilidades do líder carismático.

jurídicos, burocrático-administrativos ou também puramente procedimentais (BACH, 2011, p. 64).

Por ser o fundador/moderador, Moysés continua a ser “o” escolhido, pois precisa, sempre, ser ouvido por aqueles que se põem sob sua batuta, sua liderança. Funciona, a meu ver, como se o fundador houvesse permanecido “lá”, no momento da fundação, nas inspirações iniciais, na notoriedade de então, e o moderador reavivasse, rejuvenescesse o carisma do fundador, embora sejam, obviamente, a mesma pessoa. Isso me parece ser, de fato, o que faz com que as formações internas da Comunidade tenham, cada vez mais, concentrando-se em torno dos “Escritos” de Moysés e da transcrição de pregações suas, realizadas durante o “Retiro Anual do Conselho Geral”, que transformam-se em “Revista Escuta”, distribuídas pelas missões e refletidas junto aos membros da Comunidade. As Reciclagens, por exemplo, têm os momentos de formação conduzidos por pregações de Moysés e Emmir gravadas na sede da Comunidade, não mais permitindo que, a partir de um tema geral, sejam realizadas por diversos membros espalhados pelo mundo. Agora, é ele mesmo, ou Emmir, quem prega em todos os lugares, através de vídeos. Tudo, segundo obtive como resposta, para assegurar “a unidade do carisma”, função que cabe ao moderador.

## **7 “A primeira seguidora do fundador”:** acerca da complementaridade da co-fundadora, ou uma produção de subalternidade comunitariamente legitimada?

O presente capítulo traz uma análise complementar ao precedente, dialogando com ele para compreender a produção da centralidade da *persona* de Moisés, no interior da Comunidade e, ao mesmo tempo, o posicionamento “auxiliar”<sup>286</sup> legado à Emmir pela coletividade a eles (ou a ele, Moisés) submissa. Tentarei esboçar a histórica aproximação entre os dois mas, sobretudo (assim como procedi com relação à Moisés), tentarei compreender a produção histórica/institucional do que aqui considero uma posição de subalternidade de Emmir – uma vez que a centralidade da *persona* de Moisés, homem e celibatário, não seria a mesma sem o seu “complemento” (embora, como veremos, apresentado como “complementaridade”) na *persona* de Emmir, mulher, casada e mãe de quatro filhos<sup>287</sup> - a partir de alguns elementos que julguei serem significativos na produção de tal subalternidade. Por seu tamanho, talvez pudesse ser melhor posicionado como uma “apêndice” ao capítulo anterior, mas penso ser preferível desenvolvê-lo à parte, ao menos em termos de estrutura.

Convém aqui destacar o seguinte: ao utilizar o termo “subalternidade” para referir-me à posição de Emmir no interior da Comunidade não quero, em nenhum momento, afirmar que ela é desconsiderável, de pouca importância ou algo similar. Ao longo desses 35 anos de inteira dedicação à CCSH, Emmir adquiriu grande notoriedade, seja no meio carismático (tendo sido por muito tempo coordenadora diocesana do movimento no Ceará, e participando, ainda hoje, como pregadora em vários eventos da RCC, como, por exemplo, nos 40 anos do movimento no Ceará, em 2017), seja entre as Novas Comunidades (por várias vezes esteve na Canção Nova como pregadora de eventos, inclusive

---

<sup>286</sup> Durante a entrevista realizada para esta pesquisa, Emmir definiu-se como a “feliz auxiliar” de Moisés, a quem “várias vezes” já indagou o porquê dele “não ter desistido” dela.

<sup>287</sup> Ao longo da pesquisa fui percebendo que, em todos os livros que havia publicado, Emmir era apresentada como “casada e mãe de quatro filhos”, sendo esses os primeiros qualificativos a serem lidos pelo leitor e, somente depois, a informação de que era “co-fundadora” da Comunidade Católica Shalom. Ao que me parece, tais informações postas em primeiro lugar dizem muito, uma vez que o único livro publicado por Moisés, “Vós, quem dizeis que eu sou?”, apresenta-o, antes de tudo, como “fundador” da Comunidade, e não como “homem e celibatário”.

ministrando cursos sobre seus livros; tendo sido, também, membro da FRATER como sua vice-presidente), seja no interior do próprio catolicismo (além do reconhecimento de sua *persona*, por exemplo, o Vaticano nomeou-a, em 2008, como colaboradora do grupo de estudos sobre a Carta Apostólica Dignidade da Mulher, escrita por João Paulo II em 1988, grupo ao qual se faz presente a cada dois anos), seja no seio da sociedade secular em geral (em 2017, por exemplo, foi uma das contempladas com o prêmio “Mulheres Rio Mar”, ação promovida pela rede de *shoppings* de mesmo nome).

No interior da CCSH é a formadora geral, o que lhe confere uma autoridade para ser a intérprete<sup>288</sup> daquilo que, segundo creem, vem à Moisés como “inspiração divina”, o que, por certo, lhe é imposto por ter-se mostrado, ao longo do tempo, digna de confiança tanto de Moisés como das outras autoridades comunitárias. A formação interna da Comunidade passa, sobremaneira, por seus livros (que hoje contabilizam mais de 30), em especial por aqueles redigidos em torno de questões referentes à “formação humana” e aos “estudos bíblicos” por ela escritos, o que significa dizer que a “forma” como os membros da Comunidade leem os textos bíblicos passa por sua interpretação e condução.

Apresenta um quadro de interpretação bíblica, “Salmos Hoje”, na Rádio Shalom AM 690, levado ao ar 2 vezes ao dia, e retransmitido para as rádios que a Comunidade administra Brasil a fora. Está presente, como formadora, em todos os principais eventos promovidos pela CCSH, sejam externos (Renascer, Halleluia, Fórum Shalom), sejam internos (CACV, Retiro da Grande Comunidade, Retiro das Autoridades, Reciclagem, Encontro Geral da Obra etc). Assim sendo, que tipo de subalternidade estou afirmando ter sido legado à Emmir?

Quando utilizo a expressão “subalternidade” como referência o lugar destinado à Emmir tenho em vista a produção histórica de sua “menoridade”, por assim dizer, em termos institucionais e nas formas como ela é representada pelos membros da Comunidade. Explico-me: fui percebendo como as coisas que

---

<sup>288</sup> Três de seus livros, por exemplo, tomaram a forma de um longo comentário acerca dos principais textos escritos por Moisés: Amor Esposal (2010), Belo é o amor humano (2010) e Obra Nova (2012), constituindo-se, também, como leitura obrigatória para os membros da Comunidade.

lhes dizem respeito (sua história de vida, seu longo caminho na RCC, sua família etc) tanto a nível institucional (em especial quando se leem os documentos oficiais ou se assiste aos documentários) quanto a nível das representações esboçadas pelos membros (o que não deixa de ser um modo pelo qual a instituição “verbaliza” o que se lê, ou não se lê, nos documentos), há uma consideração de menos importância de sua *persona* em relação à de Moisés. Repito o que afirmei no capítulo precedente: isso consolidou-se sobretudo a partir de 1997, quando da escrita dos Estatutos para aprovação diocesana, em que se precisou criar as estruturas de comando (nomeando-as), bem como assegurando um lugar institucional e, por isso mesmo, “carismático”, para os sujeitos. Em um livro publicado em 1996, por exemplo, Moisés assina como “coordenador” da CCSh, apenas, palavra com a qual também Emmir era conhecida. A “virada”, por assim dizer, será dada a partir de 1997 e se consolidará no textos dos Estatutos de 2007 e na disputa que os precedeu, como analisei no capítulo anterior.

A análise que aqui apresento foi construída, como todo o texto, a partir das entrevistas, da leitura do material selecionado (inclusive os documentos da Comunidade) e das observações de campo realizadas durante o tempo da pesquisa. Mas, confesso, que o *insight* produziu-se no ano de 2017, a partir das diversas conversas (que hoje reputo como longas “entrevistas informais”) com dois ex-membros da Comunidade que, ao tempo em que nela estiveram, foram de suma importância, ocupando importantes postos de autoridade e, em especial, de uma narrativa observada durante a missa em homenagem ao aniversário de Emmir, em 21 de agosto de 2017.

Após essa missa, realizou-se um momento de homenagem, conduzido por Roger Valim, consagrado na Comunidade de Aliança, desde o tempo dos “engajados”. Ao tomar o microfone, Roger assim se expressou (transcrição livre a partir de áudio gravado na ocasião):

Todos nós sabemos que a história da Comunidade começa em 1980, com o encontro do Moisés com o Papa. As mãos de Moisés encontram o olhar do Papa, e desse encontro nasce a Comunidade. Mas, nós podemos nos perguntar: onde estava Emmir? Não estava naquele encontro?

Ao ouvir essa indagação, saí dali com a certeza de que aquela pergunta ia ao encontro do que, há meses, eu formulava de mim para mim mesmo: há um

grau de inferioridade, que por vezes beira o desprezo ou uma “menor importância” de Emmir, e sua biografia, em relação a Moisés<sup>289</sup>. Fui atrás, então, de saber “onde estava Emmir” que, naquela ocasião, não estava no Estádio Castelão. Descobri que a questão posta naquele dia havia gerado um certo mal-estar entre os presentes, especialmente pelo fato de ser de conhecimento geral de que a ausência de Emmir no 9 de julho de 1980 se devia ao fato de ter de prestar ajuda à uma cunhada sua que estava em trabalho de parto. Porém, a indagação me fez pensar como a biografia de Emmir é oficialmente desprezada na “memória” da Comunidade, sendo mesmo os fatos de sua vida lidos e valorados a partir dos fatos da vida de Moisés, como a narrativa aqui relatada me sugeriu.

Ora, dizer que Emmir é a “co-fundadora” da CCSH é dizer que esta Comunidade é fundada “por” Moisés e “com” Emmir; é crer que o que é considerado como “graça fundante” passa pelos dois; isso, pois, significaria reportar-se à biografia dos dois numa dimensão similar, dar aos dois uma notoriedade que os assemelhasse, justamente o contrário daquilo que vimos no capítulo anterior e que veremos, de certa forma, aqui. O capítulo, assim, constitui-se de duas pequenas partes: um esboço histórico da aproximação entre Moisés e Emmir, e seu ingresso na Comunidade; as representações que os membros da Comunidade (incluindo ela mesma e o fundador) têm de sua *persona*, formuladas a partir das entrevistas realizadas durante a pesquisa.

### **7.1-O encontro com Moisés e o ingresso na Comunidade de Vida**

Quando conheceu Moisés, o “jovem que pregava com poder”, em 1978, Emmir já era uma liderança de destaque dentro da RCC, tendo iniciado seu engajamento eclesial nos grupos do Cursilho de Cristandade, junto com seu esposo, Sérgio Nogueira<sup>290</sup>, e cujos encontros aconteciam aos finais de semana.

---

<sup>289</sup> “Protegemos o Moisés mais do que a Emmir, apesar das fragilidades físicas dela, não cuidamos dela, talvez nos arrependamos mais tarde, mas não cuidamos bem dela”, foi o que respondeu Josefa Alves ao ser indagada sobre o que nomeei como “excesso de proteção ao fundador” durante a entrevista.

<sup>290</sup> Sérgio foi, por algum tempo, membro da Comunidade de Aliança, estando hoje dela desligado, mas atuando profissionalmente no setor de Tecnologia da Informação da CCSH, na Diaconia (Aquiraz, CE). Dos quatro filhos que tem com Emmir, apenas um, Felipe, foi membro da Comunidade de Vida, mas hoje, também, encontra-se dela desligado.

Do Cursilho de Cristandade, seguiu com estudos do “círculo bíblico” e, em março de 1976, realizou seu “seminário de vida no Espírito Santo”<sup>291</sup>. A partir daí, começa a trabalhar na Pastoral da Juventude em Fortaleza.

Nascida em Fortaleza no ano de 1951, Emmir teve de ir ao Rio de Janeiro para cursar a faculdade que desejava e que, à época, não existia na cidade: Psicologia. Por causa de problemas familiares, teve de voltar ao estado do Ceará e iniciou o curso de Letras, no qual graduou-se e, a partir do qual, atuou como professora de inglês numa importante escola de idiomas da cidade, por alguns anos. Dividia-se entre o trabalho profissional, o trabalho na pastoral<sup>292</sup> e a coordenação do grupo de oração Adonai, que reunia-se no colégio Santa Filomena e que, conforme vimos nas palavras de Célio di Cavalcanti, era o que reunia “o pessoal mais preparado”, o que significava dizer os membros de maior escolaridade e capital cultural dentre os grupos da RCC.

É em 1978 que se dará seu encontro com Moisés, descrito por ela da seguinte forma:

Coincidentemente nós trabalhávamos na mesma pastoral, mas nunca encontrei com o Moisés na pastoral. Ele era do 21 e eu era do 37, eu e o Sergio. Historicamente, é distante um do outro. Eu era coordenadora da Renovação e começaram a me falar: “olha tem um rapaz que prega com autoridade, com poder, um menino”. Eu dizia: “ô meu Deus, que coisa maravilhosa, quem é essa criatura?”. E um dia ele me ligou perguntando se eu aceitava pregar num encontro. Ai eu falei: “você é o famoso Moisés que prega com poder?”. E a partir desse dia, pronto, nós nunca mais nos separamos (Emmir Nogueira em entrevista realizada para esta pesquisa).

Emmir, junto com mais 19 pessoas que se reuniam em torno do Padre Caetano (conhecido no catolicismo carismático por ter trazido o movimento para a cidade de Fortaleza, e que depois fundaria o Instituto Nova Jerusalém), desenvolvia um trabalho evangelizador junto aos “mais pobres” da cidade.

---

<sup>291</sup> Se inúmeras foram as referências ao “batismo no Espírito” do “nosso fundador” que ouvi durante as entrevistas, inclusive sendo ressaltado como um importante fato para a “história da Comunidade”, nenhuma referência ouvi do “batismo no Espírito” de Emmir. Mesmo o livro “Uma Obra Nova para um Novo Tempo”, escrito pelo Padre João Wilkes, que apresenta, no capítulo dedicado ao “fundador”, a experiência vivenciada por Moisés, não há referência ao mesmo fato vivenciado por Emmir e nem um capítulo dedicado à “co-fundadora”. Há, pois, se o leitor me permite afirmar isso numa nota de rodapé, um primeiro fato a ilustrar a relação de subalternidade de Emmir: seu “batismo no Espírito” não porta a mesma importância comunitária que o de Moisés.

<sup>292</sup> Uma vez que estou a falar do final dos anos 1970, este ainda era um período em que a RCC não havia estabelecido-se estruturalmente como conhecemos hoje e, tampouco, tinha a legitimidade que hoje tem, estando, aí, seus membros “obrigados” a dividirem-se entre os grupos de oração e os trabalhos pastorais.



Aquele tempo foi um tempo de graça para Igreja de Fortaleza. O que saiu de liderança dali você não pode imaginar. Nós éramos 19, na minha turma, e nós todos dessa turma fomos chamados para os pobres de uma maneira que parece que era combinado. Nós nos metemos no que se chamava na época Pirambu, especialmente na rua Santa Eliza. Então eu, Sergio, Moysés, Lucia, Liliane, Ésio, a Iza, o Zito, a Erudina. Havia o Leste e o Oeste, que não era uma coisa social, somente. No Leste havia o Padre Felipe e no Oeste o Padre Caetano, e eles representavam duas formas da RCC com características bem diferentes mas complementares. O Padre Caetano, inclusive, trouxe a Renovação para Fortaleza antes do Padre Felipe. Ele trouxe uma pessoa fantástica que fazia evangelização com textos de máquina de escrever (Emmir Nogueira).

Com a intensificação do trabalho pastoral, multiplicaram-se os encontros com os membros dos outros grupos de oração, como já salientado no capítulo 5, e a inevitável aproximação com o grupo liderado por Moysés, ainda que na condição de “pregadora” dos retiros e dos encontros de oração. Uma vez que já era uma liderança dentro da RCC (sendo, depois, por várias vezes coordenadora do movimento no Ceará), conhecedora de outros idiomas e com as habilidades desenvolvidas na profissão de professora, Emmir destacava-se, pois, no plano da “formação” dos diversos grupos, e será nessa condição que se intensificará sua presença entre aqueles que, depois, formariam o primeiro núcleo da CCSH.

Após a inauguração da Lanchonete Shalom, em julho de 1982, à medida que iam desenvolvendo a intenção de constituírem uma comunidade, os jovens aproximavam-se mais de Emmir para contar com sua ajuda formativa e nos encaminhamentos das decisões a serem tomadas rumo à concretização do intuito de se organizarem em comunidade<sup>293</sup>.

Neste momento [em que se decidiam a deixar suas famílias para morar na lanchonete], nos aproximamos mais da Emmir, que até aquele instante nos acompanhava à distância, mas que agora nos acompanhava lado a lado, ajudando nos nossos discernimentos e nas decisões (LOURO FILHO, 2012, p. 165).

---

<sup>293</sup> Volto a dizer, contudo, que tanto nas narrativas advindas dos interlocutores quanto nos documentos oficiais, os “passos” rumo à constituição da Comunidade vão sendo apresentados como concentrados na *persona* de Moysés, os demais, inclusive Emmir, ou não aparecendo ou aparecendo muito periféricamente, muitas vezes, como salientei anteriormente, nem mesmo tendo seus nomes lembrados. Nunca escutei a expressão “quando Emmir decide dar a vida dela a Deus”, por exemplo, ou nenhuma referência ao momento em que decide “largar tudo” (o emprego no Centro de Línguas IBEU, por exemplo – enquanto Moysés deixou apenas o curso universitário, e não tinha filhos, como Emmir), para se dedicar ao serviço da Comunidade ou mesmo, nem referências a seus pais ou familiares como se costuma fazer aos parentes de Moysés, sobremaneira à sua mãe, que era conhecida como “tia Nair”.

Um dos auxílios de Emmir aos jovens foi, exatamente, a datilografia dos textos que seriam conhecidos como “Escritos”, esboçados por Moisés durante o retiro que realizara em Cachoeira Paulista, sob a orientação do Padre Jonas Abib, no ano de 1984. Depois de Moisés, teria sido ela a primeira leitora do conteúdo daqueles textos, o que se constitui como “sinal”, para a Comunidade, da sua “predestinação” como co-fundadora, uma vez que, em tal função, cabe-lhe ser a “intérprete” do carisma, como veremos mais adiante. Ao lembrar desse tempo de maior aproximação com os jovens “do Shalom”, Emmir recorda de como despertou em si o interesse para, mesmo casada, juntar-se de forma mais radical ao grupo dos cinco jovens:

Na minha cabeça, que era dividida entre pré e pós-Concílio, eu achava que aquele grupo ia ser de celibatários e que uma mulher casada ia atrapalhar eles diante da Igreja. Então em 83 nós descobrimos, fomos intuindo que Deus queria uma vocação, que Deus nos havia dado uma vocação. Em 84 eu dizia: “eu vou ficar com eles, mas eu não vou me meter muito para não atrapalhar os meninos”. Não tinha ainda a visão da mulher na Igreja hoje e uma mulher casada, o que se via era o dever de Estado e nenhuma atividade que não fosse fora do casamento, que era a igreja doméstica, que era o lugar dela etc. Embora a mulher já trabalhasse. Então, era engraçado: a mulher podia trabalhar nas maiores multinacionais que fosse, mas na Igreja não podia. Então, em 84 eu fiquei grávida, eu tive uma gravidez difícilíssima. Tive de ficar de cama, então eu disse que isso era uma intervenção de Deus. Já tinha as regras, fui eu quem datilografei as Regras e eu fiz isso com muita dor, eu ia vendo aquilo, lia tudo aquilo e dizia: ‘meu Deus eu quero isso, mas eu não posso’. Foi assim um momento de muita dor, eu queria, eu via que era vontade de Deus, eu me identificava, mas eu não podia. E ainda por cima eu era coordenadora da Renovação. E no final de 84 eles foram caminhando para a primeira consagração que foi em fevereiro de 85, e eu me lembro que eu assisti a primeira consagração escondida. Tinha uma árvore lá, e eu me escondi atrás. Eu chorava muito mas eu dizia: “não é pra mim, não é pra mim”.

**-Mas, você também pensava assim?**

-Não, eu pensava, eu tinha esse cuidado, claro, mas o que eu mais pensava era “diante da Igreja eu vou atrapalhar”, atrapalhar os meninos, como eu chamo até hoje, atrapalhar. Aí, um dia a Irmã Brighth rezou por mim e dizia que Deus estava me dando a graça de perdoar. E eu pensava “perdoar o que?”. Eu não estava me sentindo ressentida com ninguém, graças a Deus, mas vinha na minha cabeça o nome “shalom”. Bom, ela acabou a oração, eu fui rezar e eu via que minha maior dor era esse “shalom” que aparecia do nada, que me atraí e eu não posso ir. Então tentei ... No dia seguinte eu tive um sonho, e eu considero um sonho profético, depois se quiser eu posso te dar os detalhes do sonho, e ficava muito claro que era para eu ir pro shalom. Ainda hesitei durante uns vinte dias.

**-Pode contar.**

-Posso?

**-Por favor.**

-Era um deserto. Muito grande, e vinha eu e o Moisés andando na frente e uma multidão atrás e o Moisés estava me conduzindo a um hospital. E as pessoas andando. E ele me mostrava um papel e eu dizia: “Moisés eu tô doente, não tenho condição de ver papel nenhum”.

E ele: “veja, veja veja”. E eu olhava e dizia: “isso aqui só tem hieróglifo, não sei ler esse negócio”. Chegávamos num local, aonde era um hospital, um prédio bem alto, que não tinha em Fortaleza na época, e o Moysés tomava o elevador e eu ficava. Só que aí ele voltava e me pegava e vinha com muitas pessoas e ficava me mostrando um papel. E eu ficava muito irritada e dizia: “tá certo, tô vendo aqui meu nome Emmir, o resto é tudo hieróglifo”. E chegávamos no hospital e eu ficava num sofá, não tinha lugar para eu ficar, e vinha como uns monstros e eu dizia “olha, eles vem nos pegar, eles querem alimento”, e começavam a preparar horta e alimento com as pessoas da Comunidade. Basicamente isso. Mas aí, uns 20 dias depois, eu fui ao Moysés e disse: “olha Moysés, eu quero me consagrar, mas eu sou comunidade de vida e eu tô criando um problema pra você, porque eu sou uma mulher, meu marido não está comigo, eu não sou comunidade de aliança”. E, então, 86 ele me botou ainda 4 meses rezando, foi então que eu me desvinculei do meu trabalho na faculdade, no IBEU, no Centro de Cultura Inglesa, e entrei para o Shalom em 86. (Emmir Nogueira).

O fato de ter ingressado na Comunidade de Vida somente em 1986, quando a primeira turma (a turma dos 5) já havia feito sua consagração e uma segunda turma já ingressava, quando “*Emmir já era Emmir*”, traria uma série de questionamentos posteriores quanto à sua função de “co-fundadora”, como vimos no capítulo anterior, principalmente por não ter estado, por assim dizer, no momento dos “passos iniciais” com aqueles que os dariam. Lembro, aqui, a afirmação de Luiza Façanha:

Eu não reconheço a Emmir como co-fundadora. Ela é uma grande benção dentro da Comunidade, o freio do Moysés, a condutora humana, merece um destaque muito especial. Ela foi firme sempre. Mas daí a ser co-fundadora, tem que estar na fundação, mas como eles estão num consenso em relação a isso, eu respeito. A Jaqueline (Matias) é muito mais co-fundadora do que ela. O detentor do carisma é ele (Moysés), mas ela (Emmir) é uma grande condutora.

O que essa declaração de Luiza nos coloca é a realidade dos conflitos internos e das tensões que ocorreram em torno da escolha de Moysés, sempre ele e sempre dele, pela pessoa de Emmir para ser sua “co-fundadora”, e não outra pessoa. Emmir preenchia, assim, requisitos que nenhum dos cinco possuía: formação superior, considerável capital intelectual e social, rede de relações na RCC, notoriedade nas ações de pregação, uma profunda reverência por sua *persona* etc. Essas tensões, contudo, não foram a mim mencionadas por nenhum dos membros da Comunidade, para quem todas as coisas ocorrem/ocorreram num desenrolar “natural” das “escolhas divinas”, mas apenas os ex-membros é que, na liberdade que essa condição lhes dá, puderam rememorar esses fatos, o que nos leva, novamente, ao modo como as instituições produzem uma narrativa e uma memória seletiva que servem como

elementos de sua própria legitimação e coesão, conforme discutido anteriormente.

Quando, a partir de 1997, a CCSH resolveu pedir o reconhecimento diocesano, em Fortaleza, para suas “Regras de Vida”, conforme ressaltei no capítulo anterior, Moysés ainda ocupava a função (e se denominava como) de “coordenador” da Comunidade, o que nos leva a concluir que Emmir ainda não havia se tornado a co-fundadora, ou ao menos ainda não se autodenominava assim. De fato, estes termos só vieram a fazer parte da Comunidade quando da constituição dos Estatutos que balizariam as formas de vida e estruturariam a Comunidade frente ao Direito Canônico Católico.

A identificação de Emmir como “co-fundadora” se deve ao próprio Moysés, como quase tudo o que diz respeito à CCSH existe por seu poder de enunciar coisas, “fazer coisas com palavras”. Isso foi-me relatado pelos dois durante a realização das entrevistas:

Eu sempre identificava nela uma graça, fui percebendo que o chamado de Deus a mim a envolvia também. [...] Fomos percebendo, como Comunidade, que a construção do carisma passava por ela (Moysés).

Um dia, depois de uma oração comunitária, o Moysés me chamou e disse: “Emmir, você não percebe que você é a co-fundadora desse carisma?” (Emmir)

Quando ingressou na Comunidade de Vida, em 1986, como ressaltei anteriormente, “Emmir já era Emmir”, ou seja, já era uma liderança de destaque nos grupos da RCC, o que garantia, com seu ingresso, um importante canal de comunicação com os outros grupos na cidade de Fortaleza e em outras cidades do país. Além disso, como professora de idiomas, sua presença em meio àqueles jovens dava um “ar de seriedade” ao empreendimento por eles levado a cabo, como ouvi de dois entrevistados.

Se, como considerei no capítulo anterior, a referência aos termos “fundador” e “moderador”, enquanto Moysés está vivo, são imediatamente associados à sua própria *persona*, o mesmo não se pode dizer dos termos “co-fundadora” e “formadora geral” enquanto Emmir estiver viva. Na verdade, a “co-fundação” sempre ser atribuída a ela, mas o posto de “formadora geral”, não. Isso produziu-se a partir de uma decisão comunitária, na Assembléia Geral de 2004, que produziu o texto dos Estatutos.

Observemos o seguinte dado: nos Estatutos da Comunidade só há uma única referência à “co-fundadora”, no parágrafo 167, que trata dos membros vitalícios do Conselho Geral. Somente esta única vez. Depois, ao falar do “formador geral” (que, desde que o termo passou a ser utilizado na Comunidade é um cargo ocupado por Emmir), define-o simplesmente como um “assistente do moderador geral para assuntos de formação” (n.172), ao passo que, no mesmo parágrafo, ao falar do “assistente geral”, define como suas funções a de “assistir” e “representar o moderador geral em tudo o que lhe é pedido”, sendo este o responsável por substituir o moderador “no caso de renúncia ou de morte”. Assim, enquanto Moysés e Emmir estiverem vivos, no caso de morte ou de renúncia de Moysés, não é Emmir quem assumirá o governo da Comunidade. Mas, como compreender tal fato, se hoje se crê ser ela a principal “intérprete” do carisma? Como, pois, sendo intérprete não pode governar a Comunidade?

Há vários anos João Edson Queiroz ocupa a função de “assistente geral”. É pessoa da mais estrita confiança de Moysés, segundo relatos hauridos nas entrevistas. Assim, insistindo na ideia de que os Estatutos foram sendo escritos e, ao mesmo tempo, definindo os cargos, as funções e as competências de seus ocupantes tendo em vista as pessoas que, naquele momento, e imediatamente depois, ocupavam ou ocupariam esses cargos, não posso deixar de ver, aí, uma maior confiança do fundador na pessoa de seu assistente do que na pessoa da “co-fundadora<sup>294</sup>”. Ora, quem mais deveria ser legitimada para substituir o Moderador Geral do que a “co-fundadora” enquanto estivesse viva? Essa possibilidade não foi vislumbrada quando da escrita dos Estatutos. Por quais razões?

A própria Emmir observa - mas, dentro do campo da Comunidade não pode compreender bem a dimensão daquilo que está falando “sem falar” (ou falando “falando”) - que sua dimensão institucional, ao longo dos anos, foi diminuindo (quando passou de “coordenadora” à “co-fundadora”), em relação à autoridade de Moysés, ou à sua notoriedade:

No começo eu tinha um papel institucional mais forte, éramos poucos e fazíamos tudo, e eu era quem tinha experiência de trabalho. Houve uma grande necessidade da minha experiência de vida e da minha experiência de Igreja. Aos poucos eu fui tendo menos autoridade institucional do que autoridade espiritual. Hoje, por exemplo, se eu

---

<sup>294</sup> Isso, obviamente, é uma observação minha, que não significa corresponder aos fatos “de fato”, mas esboçada a partir de conjecturas advindas da pesquisa.

quiser fazer algo fora da assistência de formação, ou, por exemplo, lá no Volta Israel, eu não posso, eu tenho que passar pela autoridade de lá. Eu não tenho essa autoridade.

De fato, por duas ocasiões precisas pude constatar essa sua “diminuída autoridade” no interior da Comunidade. Certa vez, Emmir convidou-me para participar de uma reunião do setor que coordena, a Assistência de Formação, reunião essa que, segundo ela, seria de muita importância para o meu trabalho e para que eu visse como sua equipe funcionava. Contudo, ao consultar Gabriela Dias, chefe da Assistência Apostólica, sobre minha presença na reunião, a mesma negou autorização para que isso se desse. Outra vez, por ocasião do Retiro da Grande Comunidade, direcionado aos consagrados, em maio de 2017, Emmir perguntou-me se tinha interesse em participar do momento em que pregaria, no domingo pela manhã. Respondi-lhe que ficaria muito honrado, mas ela precisava da autorização de Padre Silvio Scopel, que acabou por autorizar, mas como ela me lembrou, “somente no momento da manhã”, quando ela pregaria.

Um outro dado importante é o seguinte: se a função hoje ocupada por Moisés, o cargo de “moderador geral”, lhe pertence de forma vitalícia, salvo em caso de renúncia, o cargo de “formadora geral” não pertence à Emmir na mesma condição. A cada seis anos, durante a Assembleia Geral, o cargo é novamente submetido ao sufrágio dos participantes, o que pode resultar na não-recondução de Emmir ao cargo. Ora, como compreender a crença reproduzida na Comunidade de que a “graça da fundação” passa por Emmir sem ignorar que sua função de “intérprete do carisma”, como formadora geral, pode não vir a ser mais exercida por ela? Se seu cargo não é vitalício, se ela pode ser dele removida, como compreender que seja ela, e não outro, o portador do carisma da “co-fundação”? Pode o portador de um carisma ser substituível? Aplicar-se-ia isso também ao cargo ocupado por Moisés? Como se produziria uma interpretação do carisma por um outro formador geral que não fosse Emmir?

## ***7.2-As representações comunitárias em torno da persona de Emmir Nogueira***

Nesse tópico, o último deste capítulo, apresento as imagens/representações em torno da *persona* de Emmir Nogueira que pude observar a partir da realização das entrevistas, transcrevendo aquelas que foram mais significativas, a começar pelas representações do próprio Moisés e da própria Emmir, passando pelos demais entrevistados. Para facilitar a compreensão do leitor e minha exposição, agrupei tais imagens em blocos, uma vez que fui percebendo que elas se repetiam, dando mostras de um verdadeiro trabalho de produção do pensamento comunitário, quase a produzir uma “unanimidade”, que leva os sujeitos a referirem-se quase que nos mesmos termos, ou, quando não, utilizando termos semelhantes, para expressar uma mesma ideia, que aqui considero central: mesmo sendo a “co-fundadora”, Emmir apresenta uma dimensão “mais humana” do que Moisés, o que significa dizer que ele é, de fato, representado como alguém “divinizado”, enquanto ela é “humana”, no sentido de “inferior” a ele, conforme veremos adiante.

A primeira imagem utilizada para referir-se à Emmir é a da “mulher” que “complementa”<sup>295</sup> a pessoa de Moisés (homem), revelando, para os membros, uma suposta “sabedoria divina” na escolha dos dois sexos para a “condução” da Comunidade<sup>296</sup>. Vejamos algumas afirmações nesse sentido:

*Há uma complementaridade de gênero. O homem tem a visão mais prática, desbravadora, e a mulher é mais observadora, detalhes [...] A dimensão da ação da graça de Deus num homem e numa mulher já é uma complementaridade; eu, celibatário; ela, casada; eu como homem sou mais da evangelização, no sentido de que a Comunidade vá à fonte. (Moisés de Azevedo).*

Deus gosta dessa complementaridade, Francisco e Clara, Teresa e João (Goretti Menezes).

---

<sup>295</sup> Tão arraigada é essa crença na suposta “complementaridade” de sexo/gênero entre Moisés e Emmir na CCSh, que Luciana Romcy chega a dizer que “se não fosse ela, seria outra mulher”, o que mostra uma certa não-imprescindibilidade da pessoa de Emmir na fala de Romcy. Destaco, porém, que essa crida “complementaridade” não é observada no conjunto das Novas Comunidades, especialmente das brasileiras: a Canção Nova, por exemplo, é fundada por Padre Jonas, e tem como co-fundadores o casal Eto e Luisa; a Comunidade Oásis (RS) tem duas mulheres, uma como fundadora e outra como co-fundadora; a Comunidade Recado (CE) tem apenas Luis de Carvalho; os exemplos podem ser muitos. O que observo na Shalom, na verdade, é um processo de legitimação que aciona mecanismos de inscrições, nas decisões comunitárias, de desdobramentos “divinos”, ou seja, operações que visam divinizar escolhas racionais e humanas tomadas no decorrer do tempo para que sejam melhor aceitas e reproduzidas pelo tempo. Como falei no capítulo anterior, se a dimensão da co-fundação é ressaltada, a importância dos “fundadores históricos” é quase que completamente (racionalmente) esquecida, posta de lado.

<sup>296</sup> Apesar de, efetivamente, como venho afirmando nesse texto, o comando seja exercido efetivamente por Moisés.

Deus deu o carisma de, junto com o fundador, tornar inteligível, formativo, aquilo que Deus deu ao Moisés. *Há uma complementaridade humana, perfeita. Moisés é homem 100%*, sublinha o que é um homem e um pai: olhar para fora, ter autoridade, tirar de cada filho o que cada filho pode dar. [...] Uma paternidade, isso foi fundamental para a Comunidade [...] *A Emmir é muito mãe, muito mulher*, olha para cada um, minuciosa, vê as necessidades de cada um, se fazendo presença materna de cada um na Comunidade (Padre Silvio).

*Como mulher ela exerce a nível pessoal e comunitário a missão primordial da mulher: ser “ezer”<sup>297</sup>, socorro de Deus [...] o auxílio, a “ezer” para a Comunidade [...] o impacto da Emmir como mulher, nas mulheres da Comunidade, é muito forte [...] a postura silenciosa, o estar no seu lugar [...] a capacidade intelectual da mulher [...] sem querer se impor* (Fabiola Rocha).

Emmir tá pensando e já tá escrevendo; eles são complementares, como um homem e uma mulher; é um amparo, um suporte nas grades formativas (Cassiano Azevedo)

E entre mim e o Moisés há uma grande complementaridade espiritual e de amizade, como homem e mulher (Emmir).

O que podemos depreender dessas primeiras afirmações? Moisés, “como homem”, “homem 100%”, é, em suas próprias palavras, aquele que “desbrava”, que abre os caminhos por onde a Comunidade deve ir, apresentando-se mesmo como a “fonte”, tem “autoridade”, sendo de fundamental importância sua “paternidade” para a Comunidade. Por sua vez, como “mulher”, “muito mulher”, “mãe”, Emmir é representada como “observadora”, que enxerga os “detalhes”, com uma forte presença “materna” e que, acima de tudo, “realiza” de modo pleno o “ser mulher”<sup>298</sup>: ser “auxiliar” (obviamente, de Moisés, o “homem 100%”), de “postura silenciosa” (para não revidar ordenações de Moisés? Para resignar-se ao longo do tempo diante da condução da Comunidade?<sup>299</sup>) e que sabe “estar no seu lugar”, o lugar de mulher, de “ezer”, de “auxiliar”, de “submissão”, de subalternidade.

Por ser uma “mulher”, Emmir é continuamente associada ao papel de “mãe”, exercendo uma “maternidade” sobre a Comunidade, que se difere da “paternidade” de Moisés, que diz respeito à “autoridade” sobre esta, que exerce

---

<sup>297</sup> Palavra hebraica que significa “auxílio”, “ajuda”, “socorro”.

<sup>298</sup> Obviamente, reproduzindo aqui imagens naturalizadas do que venha a “ser uma mulher”, imagens estas desde há muito tempo desconstruídas por inúmeros nomes das Ciências Humanas, ao menos desde a obra de Simone de Beauvoir.

<sup>299</sup> A autora da afirmação, hoje consagrada na Comunidade de Aliança, trabalhou por muito tempo com os dois, o que significa dizer que a afirmação, dita por ela, tem um profundo conhecimento do cotidiano das relações intracomunitárias.



por ser “homem 100%” (observe o leitor a reprodução das representações naturalizadas acerca das figuras do homem e da mulher):

A maternidade tem sempre um dimensão de educação, cuidado, de humanização até [...] Ela tem esse papel (Moysés de Azevedo).

Uma mãe que me ensina a ser amigo de Deus [...] maneira dela olhar, dela exortar, uma sabedoria (João Patriolino).

Um pai que mostra o caminho e educa e uma mãe que forma (Padre Silvio).

Emmir é maternidade [...] é aquela que chora as dores dos filhos [...] mãe de consolar e de corrigir (Josefa Alves).

Fui assumindo uma maternidade espiritual mais relevante do que meu exercício apostolar. O que eu vejo a comunidade reconhecer é a minha maternidade espiritual e a paternidade espiritual do Moysés (Emmir).

Como “mulher”, “auxiliar” e “mãe” coube a Emmir desempenhar um papel a que, ao que pude observar, corresponde uma certa dimensão “menor”, mais “humana”<sup>300</sup> em relação ao papel desempenhado por Moysés, cabendo-lhe executar aquilo que este, por ser mais “elevado” no que eles consideram ser o “plano da graça divina de fundação da Comunidade”<sup>301</sup>, não pode realizar. Vejamos algumas afirmações que vão nesse sentido:

*Ela vai validando, confirmando, dando entendimento daquilo revelado pelo Moysés. O Moysés, como homem, lança; a Emmir vai juntando as peças, como que dando uma compreensão, como que ela fosse uma decodificadora do carisma [...] ela consegue traduzir o pensamento do fundador em forma de formação [...] são pessoas que se complementam, como Clara e Francisco (Carmadélio Sousa).*

*Moysés não tem paciência para essas coisas [...] ela é como a lua, que recebe a luz [...] vai traduzindo, tentando cavar dentro do que o Moysés falou [...] vai na raiz do verbo, vai cavando, e fazendo um bem enorme à Comunidade (Cassiano Azevedo).*

*A Emmir é a sabedoria [...] é essa pessoa, como alguém mais velho, que conheceu o Moysés mais jovem, que vai captando tudo, e vai traduzindo muito isso para a Comunidade [...] nos ajuda a interpretar o espírito do fundador [...] a capacidade de estudo dela, de análise, ela fez Letras, né? Ela faz essa interpretação muito profunda do carisma (Goretti Menezes).*

---

<sup>300</sup> Na peça teatral “O grão de trigo”, encenada por ocasião dos 35 anos da Comunidade, em 2017, há uma referência à Emmir como aquela que “tem a sensibilidade de uma mulher de Deus”, que “tem uma profunda capacidade de se colocar no lugar do outro”, “cheia de palavras de sabedoria”, e que, “como filha”, se deixa “amar e cuidar”.

<sup>301</sup> O leitor não esqueça que, na crença da CCSh, assim como das demais Novas Comunidades, o “ato de fundação” primeiro da Comunidade, como uma “vocação”, é “eterno”, pois corresponde, a Comunidade, a um ato deliberado “da vontade divina”, sendo esta um “desejo de Deus” para o mundo. A isso consideram como o “plano da graça divina”.

Emmir é algo inexplicável, é uma potência, super inteligente, se tivesse no mundo seria um estrago. Estaria no Jô Soares [...] *tem uma capacidade de intelectualizar aquilo que o Senhor coloca de espiritual e sobrenatural no Moisés* [...] ela vai juntando, condensando aquilo que ele vai recebendo, *porque a graça é dele, ela torna natural aquilo que é sobrenatural*. [...] É sabedoria de Deus escolher o ser feminino e o masculino (Luciana Romcy).

*Mulher muito culta, inteligentíssima* [...] *ela consegue interpretar aquilo que o Moisés diz, que o Moisés vive, fala* [...] *ele não interpreta, ele vive; ela interpreta*, consegue ler de uma forma que nós não conseguimos [...] *Ele fala como um homem e ela interpreta por meio da psicologia feminina* (Josefa Alves).

O pessoal diz que *o Moisés tange a boiada e que eu vou do lado para pôr os bois na fila*. Gostei muito dessa definição e é assim que eu me sinto, entendeu? O Moisés é aquele, e é um papel bem masculino mesmo (Emmir).

As afirmações, cada uma a seu modo, ilustram aquilo que se discutiu no capítulo anterior: a autoridade e a centralidade do “carisma shalom” pertence a Moisés. Sua ocupação, por assim dizer, como “fundador” – “escolhido dos escolhidos” – é com “negócios espirituais”, por isso, como disse Cassiano Azevedo, e também o próprio Moisés<sup>302</sup>, “ele não tem paciências para essas coisas”, ou seja, para a orientação formativa da Comunidade por meio de textos escritos, livros etc, cabendo à sua “auxiliar”, dada sua “condição humana” de mulher, por excelência, essa “função” (observe, pois, uma verdadeira “divisão do trabalho” religioso, onde o papel de “contato com o divino” cabe, na melhor tradição católica, ao homem). A função dada à Emmir é a de confirmar, “naturalmente”, aquilo que é, “sobrenaturalmente” revelado a Moisés, “juntar as peças”<sup>303</sup> daquilo que ele vai dizendo à Comunidade, como alguém a quem cumpre “decodificar” a mensagem dada a ele, pois, sendo tal mensagem representada como algo do plano “sobrenatural”, não seria compreensível, segundo se crê comunitariamente, aos demais membros (“*ela consegue traduzir o pensamento do fundador*”).

---

<sup>302</sup> “Não gosto de escrever, gosto de falar”, disse-me ele durante a realização da entrevista.

<sup>303</sup> Essa imagem de Emmir como aquela que “junta as peças” lançadas por Moisés é muito representativa do pensamento comunitário, aparecendo reiteradas vezes nas entrevistas, inclusive com os entrevistados se reportando ao espetáculo “Resposta”, que conta a “história da Comunidade” (na verdade, ao assistirmos, o que vemos é a história de Moisés), onde se vê Emmir ser interpretada como uma jovem que vai, ao longo do tempo, juntando folhas de papel que são lançadas ao chão pelo jovem que interpreta Moisés.

Não tendo “luz própria” - pois, como lembrou Luciana Romcy, “a graça é dele”, de Moysés - Emmir, assim como a “lua”, só pode obter sua luz do “sol”<sup>304</sup>, o homem Moysés (como se lê na declaração de Cassiano), “traduzindo” e “cavando” coisas a partir não do que ela mesma pode enunciar, mas sempre a partir do que é dito ao e pelo fundador. Segundo suas próprias palavras, ela não “tange a boiada”, mas apenas vai “ao lado” para auxiliar “os bois” no rumo do caminho traçado pelo grande chefe. É pois, também ela, uma liderada. Ou, em outras palavras, uma dominada que se vê, ela mesma, nessa “feliz condição de auxiliar”<sup>305</sup>. Enquanto Moysés “vive”, Emmir ocupa-se de “interpretar” a vida dele naquilo que interessa à condução da Comunidade, tendo essa capacidade pelo fato de exercer a “psicologia feminina”.

Assim, pois, ao que me parece, estamos diante de uma espacialidade – a CCSH – estruturada em termos de uma clara divisão de trabalho religioso entre os dois (Moysés e Emmir), sendo um o “revelador” e a outra a “intérprete”, tomando, ao fim e ao cabo, a forma de uma estruturação por sexo/gênero, que reproduz a mesma lógica de dominação existente na sociedade ocidental, em geral, e no catolicismo, em particular. Ora, não podemos aqui enxergar a reprodução milenar de posição de poder e comando conferida ao sexo masculino como o único que pode obter a ordenação sacerdotal e, por isso mesmo, serem os homens os “dispensadores dos bens simbólicos de salvação”? Nesse sentido, Moysés parece ocupar essa mesma posição, como um sacerdote, de “dispensador da graça” dentro da CCSH. A “revelação” do carisma, os encaminhamentos, as modificações, as orientações, aberturas de novas missões, decisões importantes, representação da Comunidade perante a Igreja, e mais uma infinidade de coisas passam por ele, não se produzem sem ele. Quanto à Emmir, ao que me parece (e que espero ter feito o leitor depreender a partir de minha exposição nessa Tese), foi-lhe legado, na história comunitária, um lugar de subalternidade, uma posição inferior em relação ao fundador, também ressaltada pelos interlocutores a partir de sua condição de “mulher”;

---

<sup>304</sup> “Moysés é mais importante, a autoridade é dele, é masculina, é do homem”, disse Lulu durante a entrevista.

<sup>305</sup> Como lembra Bourdieu (2001, p. 209), “os atos de submissão, de obediência, são atos de conhecimento e de reconhecimento os quais, nessa qualidade, mobilizam estruturas cognitivas susceptíveis de serem aplicadas a todas as coisas do mundo e, em particular, às estruturas sociais”.

uma função de “primeira” observadora atenta de suas ordenações, de sua vontade, de suas “revelações”, mantendo o lugar historicamente reservado à mulher no interior do próprio catolicismo.

Assim sendo, a longa história da CCSH parece-me ser, se contada dando ênfase à *persona* de Emmir, uma história do institucional apagamento de sua “carismaticidade”. Até o momento da definição dos elementos normativos dos Estatutos da Comunidade, entre 1997 e 1998 (e, depois, em 2007), quando tanto ela como Moysés eram conhecidos como “coordenadores” da CCSH, não havia a centralização institucional na *persona* de Moysés, que, inclusive, não se destacava para além da CCSH como Emmir, autora já de alguns livros, pregadora de importantes retiros da RCC e cuja presença “carismática” (no sentido de uso mais intenso dos “carismas do Espírito Santo” durante suas pregações e com uma incontável lista de “milagres” operados por ela) era de maior destaque no meio do catolicismos carismático. Ainda hoje percebe-se um contato muito mais intenso de Emmir com o universo carismático do que Moysés, centrado na ambiência institucional da Comunidade. É ela quem se faz presente, por exemplo, nos momentos de “reavivamento” da experiência de Pentecostes organizados pela Comunidade (como o “tríduo de Pentecostes”), nas formações acerca de “cura e libertação” (inclusive, na escrita de livros acerca do tema), nos eventos que a Comunidade promove acerca de diversos temas (sexualidade, mariologia, vida familiar etc), quem se envolve em discussões acerca de processos eleitorais, que mantém canais de comunicação extra comunitários nas redes sociais (como, por exemplo, o canal “Fala, Emmir” no *YouTube*)

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizar um trabalho de pesquisa sociológica, apresentá-lo e por um certo ponto final nele não constitui-se uma tarefa agradável, pois ficam duas sensações: ou não se conseguiu expressar o que havia pretendido, não tendo explorado todas as dimensões possíveis do objeto social escolhido; ou pode-se ter parado onde se deveria continuar. Penso que, no meu caso, a primeira opção é a mais próxima do sentimento de que sou tomado, pois com relação ao segundo, soube precisar bem do que haveria de tratar. Apresentar uma compreensão sociológica acerca de um universo simbólico-institucional tão complexo como o é a Comunidade Católica Shalom não constituiu-se, para mim, sociólogo ainda em formação, uma tarefa fácil (falta-me o êxito para tal empreitada). Mas, escolhi aqui apenas uma dimensão desse universo, justamente aquela que parecia ser a mais sedutora, a mais rica em possibilidades de compreensão: a da centralidade da condução de Moisés no seu interior. Várias outras possibilidades de pesquisa, como disse na introdução, vieram a desenhar-se no campo das possibilidades futuras: a produção de novas identidades religiosas, os novos modos de vida comunitária e de sociabilidade, o *ethos* do “padre shalom”, a inserção da Comunidade no mundo secular (em diversas frentes, inclusive a midiática e a política), a socialização dos filhos dos casais que moram na Comunidade de Vida, a lógica das migrações regionais e internacionais entre os membros, as relações com a hierarquia, a produção de material formativo para além dos muros comunitários, a produção bibliográfica de Emmir (e sua condição autoral), dentre outras coisas.

Esta Tese é fruto de um longo trabalho, de reiteradas empreitadas de pesquisa acerca do universo do catolicismo pós-conciliar, ressaltando suas dimensões comunitárias, ou as dimensões comunitárias que se pretendem ser herdeiras legítimas das orientações dos bispos conciliares. Por isso, tentei esboçar uma caracterização e comparação das Comunidades Eclesiais de Base, fenômeno latino-americano por excelência, e da Renovação Carismática Católica, surgida nos Estados Unidos e, logo em seguida, trazida ao Brasil, de onde saíram as Novas Comunidades, fenômeno religioso de reencantamento das formas de vida consagrada do catolicismo que, inclusive no Brasil, já se encontravam em considerável decréscimo (assim como as vocações

sacerdotais). Meu trabalho, por isso mesmo, é antes de tudo sobre o catolicismo, essa instituição milenar que deteve, por muito tempo, a hegemonia em termos numéricos e culturais no Brasil.

O catolicismo reinventado, por assim dizer, pela dinâmica da Renovação Carismática Católica e pelas Novas Comunidades; na verdade, por uma dessas Comunidades, a Shalom. Justamente, por ser um trabalho acerca do catolicismo, não pude furtar-me da tarefa de refletir sobre o lugar do religioso no mundo contemporâneo, que seria o espaço por excelência da secularização e do retraimento do religioso à esfera religiosa. Como falar de secularização, ou de tal retraimento, quando se observa uma onda crescente de novas modalidades de pertencimento religioso, coletivo, levadas a bom termo a partir da sedução de *personas* tidas como carismáticas em plena era digital? Que retraimento do religioso é esse, quando vemos numerosas multidões, formadas especialmente por jovens, reunidas em torno de lideranças, muitas vezes de faixa etária diferente das suas, e, a partir dessas lideranças, abraçar modos de vida cada vez mais desconformes com a modernização das práticas e dos valores de um mundo cada vez mais globalizado?

Procurei, pois, dimensionar o espaço do religioso em meio a nossas sociedades contemporâneas, centrando-me, a partir da reflexão sociológica, no universo da CCSH. A produção desse trabalho (mais do que isso, a compreensão do universo estudado) exigiu que detivesse-me em questões de identidade, biografia, laços comunitários, lugar do religioso, biografia, instituições, mecanismos sociais de legitimação, até que chegasse à definição do objeto por excelência aqui compreendido: o fenômeno “carismático”, tal como sociologicamente definido. Pude observar, assim, a precisão das definições sociológicas acerca das relações sociais engendradas a partir da crença no carisma do qual alguém é o portador. Percebi as dinâmicas sociais em seu entorno, as imbricações sociais que espraiam as idiosincrasias: relações de dominação, formação de coletividades, dimensões da crença em tempos modernos, questões de identidade, relações entre sujeitos, as lutas que envolvem a crença na predestinação, o controle sobre as formas de pensar e agir, a estruturação do “carisma”, dentre outras coisas que consegui apresentar nas páginas anteriores.

O “carisma”, que na definição weberiana constitui-se como “força revolucionária” sem igual, pôde aqui ser compreendido a partir das implicações societárias de sua manifestação, de seu crença, da produção dos laços que se geram a partir dele. Coletividades se estruturam, no presente, a partir da crida excepcionalidade de seus líderes, seja na esfera política, seja na esfera religiosa. Tentei assim seguir as definições sociológicas que compreendem o carisma, suposta qualidade excepcional e de excepcionalidade que gera seguidores, não esquecendo que sua existência social também implica a sua rotinização, um certo arrefecimento em sua expressividade carismática, e foi aí que, de certa maneira, tentei oferecer uma contribuição ao campo sociológico, em geral, e ao da sociologia da religião, em particular.

Ao que me parece, se estar certa a assertiva weberiana de que o carisma, esgotando-se suas capacidades de dar mostras de excepcionalidade, precisa estruturar-se para legitimar-se para além do tempo da revelação, conferindo o poder ao cargo (indo além do portador inicial da “graça”), o que acontece quando é justamente o cargo criado para não fazer perder a “graça carismática” quem confere a legitimidade da “revelação primeira”, atuando como um garantidor burocrático do carisma originário? Mais ainda, quando o cargo é criado para o mesmo sujeito carismático, legitimando-se sua carismaticidade por meio do cargo burocrático que este ocupa?

Esse é o caso da Comunidade Católica Shalom: temos o fundador carismático, desde sempre crido como tal, que, no decorrer do tempo e das lutas simbólicas, (re)legitimou-se, no tempo, a partir de um cargo que lhe garantiu a legitimidade até sua morte. Mas, ao mesmo tempo, não foi o cargo quem revestiu-se de carismaticidade, por assim dizer; o ocupante confere tal “graça” ao cargo, que só a tem enquanto for ele o ocupante. Uma relação dialética: ele faz o cargo, o cargo o legitima *ad infinitum*, mas não legitimará a outro quando vier a ocupá-lo. O carisma, assim burocratizou-se para melhor se concentrar, se personalizar. Está no cargo, sem estar; da mesma forma, confere “graça” a seu ocupante, mas tão somente enquanto for este o ocupante. Legitima a quem não encontrou outra forma de legitimar-se senão instituindo a sua persona. Assim, poderíamos falar de uma exceção à regra weberiana da burocratização? Seria Moisés uma caso diferente?

Tentei mostrar que não. A lógica dos fundadores das Novas Comunidades, todos eles autoenunciados como figuras “carismáticas”, escolhidas “por Deus” para a revelação de novas formas de vida no interior do catolicismo, encaminham a existência “carismática” de suas Comunidades para o devido “reconhecimento canônico”, pois dependem disto para assegurarem, no tempo, a excepcionalidade de suas *personas*. Há uma intrínseca dependência entre seus carismas e a legitimação institucional, burocrática (obviamente, ancorada numa longínqua legitimidade conferida pelos seus seguidores). Foi o que observei no caso de Moisés e da coletividade por ele liderada, a Comunidade Católica Shalom. Uma farta agenda de pesquisa, pois, aqui se inicia, inclusive para o autor desta Tese.



## REFERÊNCIAS

### *Bibliográficas:*

ALBERTI, Verena. **Ouvir Contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes, 200.

AMOSSY, Ruth (org). **Imagens de si no discurso**: a construção do *ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo, SP: Paulus, 2004.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

AUSTIN, John Largshaw. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Trad.: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

AZEVEDO, Moysés Louro de. **Vós, quem dizeis que eu sou?** – incluindo testemunho de vida do autor. 5.ed. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2011.

\_\_\_\_\_. **Escritos**: Comunidade Católica Shalom. 6.ed. Fortaleza, 2012.

\_\_\_\_\_. O Jubileu é sempre um “tempo de graça”. **Shalom Maná**, n.169, jul-ago. 2007, Fortaleza, pp 4-23.

\_\_\_\_\_. Vocação Shalom – Um pouco de nossa história (II Parte). **Revista Shalom Maná**, n.165, 2007

BACH, Maurizio. Carisma e racionalismo na Sociologia de Max Weber. **Sociologia&Antropologia**, vol.1,n.01, pp51-70, são Paulo, 2011.

BARBOT, Janine. Conduzir uma entrevista de face a face. *In*: PAUGAM, Serge (coord.). **A Pesquisa Sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro, Bertrand-Brasil, 1989.

BASTOS, Elide Rugai. **As ligas camponesas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

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

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petropolis, RJ: Vozes, 2007.

BECKER, Howard. **Truques da escrita**: para começar e terminar teses, livros e artigos. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

\_\_\_\_\_. **Falando da Sociedade**: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, comunidades eclesiais de base e renovação carismática. **Cadernos CERIS**, Rio de Janeiro, ano 1, n.2, p.43-68, 2001.

BENELLI, Silvio José. **Pescadores de homens**: estudo psicossocial de um seminário católico. São Paulo: UNESP, 2006.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov  
*In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGER, Peter. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, vol. 21, nº 1, CER/ISER, Rio de Janeiro, p. 9-23, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da Religião. São Paulo: Paulus, 1985.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas Sociológicas**: uma visão humanística. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **Um Rumor de Anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. **Em Favor da Dúvida**: como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERTAUX, Daniel. **Narrativas de Vida**: a pesquisa e seus métodos. São Paulo: Paulus, 2010.

BLANES, Ruy Llera. O Líder é o Profeta, o Profeta é o Líder. Continuidades e descontinuidades da liderança carismática no contexto angolano. **Anthropológicas**, vol 25, n1, 107-127, 2014.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória** – ensaios de psicologia social. 2.ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **Memória e Sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BOUILLLOUD, Jean Philippe. A Autobiografia – um desafio epistemológico *In*: TAKEUTI, Norma (org.). **Reinvenções do sujeito social:** teorias e práticas biográficas. Porto Alegre: Sulina, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale:** les concepts élémentaires de la Sociologie (Cours au Collège de France, 1983-1986). Volume 2. Paris: Editions Raison d’agir, 2016.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Estado:** Cursos no Collège de France (1989-92). Trad.: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** 16.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. *In*: MICELI, S. (org.). **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. A dissolução do religioso *In*: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas.** São Paulo: Brasiliense, 2004 (pp. 119-123).

\_\_\_\_\_. **Meditações Pascalianas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Economia das Trocas Linguísticas:** O que falar que dizer. Prefácio: Sergio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. (Clássicos; 4).

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude; CHAMBOREDON, Jean-Claude. **A Profissão de Sociólogo:** preliminares epistemológicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BRUNER, Jerome. **Fabricando Histórias:** Direito, Literatura, Vida. São Paulo: Letra e Voz, 2014.

\_\_\_\_\_. **Atos de Significação.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BRUNER, Jerome; WEISSER, Susan. A Invenção do Ser: autobiografia e suas formas *In*: OLSON, David; TORRANCE, Nancy. **Cultura Escrita e Oralidade.** 2.ed. São Paulo: Ática, 1997.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de Camargo. **Igreja e desenvolvimento.** São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1971.

CAMPBELL, Joseph. **O Herói de mil faces.** São Paulo: Cultrix, 1995.

CAMPOS, Roberta; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. As Formas Elementares da Liderança Carismática: O Verbo e a Imagética na Circulação do Carisma Pentecostal. **Mana**, vol.19, n2, 249-276, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Cuidado de Si”, “imperativo de realização de si” e produção de subjetividades em redes carismáticas da Igreja católica no Brasil no meio universitário. **História: Debates e Tendências**, v.9, n.2, jul/dez, 2010.

\_\_\_\_\_. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.) **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007 (pp. 249-270).

CAMPOS, Leonildo Silveira. Novas Comunidades Católicas ou crise do sistema paroquial? **Religião e Sociedade**, n. 30, vol., p. 188-200, São Paulo, 2010.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.

CARDOSO, Vânia. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

CARRANZA, Brenda. A Força da Utopia Conservadora *In*: CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. Perspectivas da neopentecostalização católica *In*: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. **Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

CHAGAS JR, João Wilkes Rebouças. **Uma obra nova para um novo tempo: a espiritualidade da Comunidade Católica Shalom**. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2011.

\_\_\_\_\_. Nascidos aos pés de João Paulo II. **Shalom Maná**, n.169, jul-ago. 2007, Fortaleza, pp. 28-33.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos sujeitos da linguagem *In*: MARI, Hugo *et alii* (org.). **Análise do Discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, 2001.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1998.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM. **Estatutos**. Edições Shalom: Aquiraz, 2012.

CONCÍLIO, Ecumenico Vaticano II. **Constituição pastoral *gaudium et spes***. Petrópolis, RJ: Vozes, 1966.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Missão e Ministério dos cristãos leigos e leigas**. Documento 62. São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. Documento 53. São Paulo: 1994.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Nuntius**. Disponível em: [www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pubid=892](http://www.veritatis.com.br/conteudo.asp?pubid=892), acessado no dia 18/05/2006.

CORCUFF, Philippe. **As Novas Sociologias**: construções da realidade social. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DE FIORES, Stefano&GOFFI, Tulio (orgs.) **Dicionário de Espiritualidade**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1993.

D'EPINAY, C.L. **O Refúgio das Massas**: estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIAS, Gabriela. **Pescadores de Homens**: evangelizar com ousadia. Aquiraz: Edições Shalom, 2015.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

DUCROT, Oswald. **O Dizer e o Dito**. Campinas, SP: Pontes, 1987.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Editora nacional, 1987.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo, Perspectiva, 1986.

ELLIOTT, Jane. **Using narrative in social research**: qualitative and quantitative approaches. London: Sage, 2005.

FANTON, Marcos. Sujeito, Sociedade e Linguagem: uma reflexão sobre as bases teóricas da pesquisa com narrativas biográficas. **CIVITAS**, v.11, n.23, pp. 529-543, Porto Alegre, set-dez, 2011.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas. **Estudos Sociológicos**. V.18, n. 34, p. 19-37, jan-jun/2013, Araraquara.

FERRAROTI, Franco. **Sobre a Ciência da Incerteza**: o método biográfico na investigação em Ciências Sociais. Gramada: Pegado, 2013.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante *In*: ZALUAR, Alba. **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 23.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FRAVET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, ano 14, n.13, pp. 151-161, 2005.

FRESTON, Paul. **Os protestantes e a política no Brasil**. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de Campinas, 1993.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUND, Julien. **A Sociologia de Max Weber**. Forense: Rio de Janeiro, 1970.

GABRIEL, Eduardo. A expansão internacional do catolicismo carismático brasileiro. **Análise Social**, vol 14, n. 1, São Paulo, 2009, p. 189-207.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico” *In*: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIGANTE, Lucas Cid. A Sociologia da Religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. **Estudos Sociológicos**, v. 18, n.34, jan-jun.2013, pp. 135-151.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4.ed. São Paulo: atlas, 1994.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDEMBERG, Mirian. **A Arte de Pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 12.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GOMES, Sandro dos Santos. **As Novas Comunidades Católicas: rumo a uma cidadania “renovada”?** Dissertação (Mestrado em Sociologia). Pontifícia Universidade Católica: Rio de Janeiro: 2008.

GONDIM, Linda Maria. **Pesquisa em Ciências Sociais: o projeto da dissertação de mestrado**. Fortaleza: Edições UFC, 1999.

GUBER, Rosana. **La etnografia**. Método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Editorial Norma, 2001.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 1983.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

\_\_\_\_\_. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, pp. 3-15, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **La Religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**, n.18, Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, vol. 18, n.1, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. Catolicismo: el desafio de la memoria. *Sociedad y Religión*, vol 14/15, pp 9-28, 1996. Madrid.

HIGUET, Etienne. O Misticismo na experiência católica. In: **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das Tradições**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOONAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

HOULE, Gilles. A sociologia como ciência da vida: a abordagem biográfica. In: POUPART, Jean *et all* (org.). **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JOÃO PAULO II. **Vita Consecrata** (Documento). 1984.

KAUFMANN, Jean-Claude. **EGO**: para uma sociologia do indivíduo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

- KOFES, Suely. **Uma Trajetória, em narrativas**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011.
- LEBAUSPIN, Ivo. Comunidades de Base e mudança social. **Estudos de Política e Teoria Social**, vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, 2000.
- LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico: de Rousseau à internet**. Bolo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LEVI, Giovanni. Usos da Biografia *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta (coords.). **Usos & Abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- LIBANIO, João Batista. Conjuntura eclesial – CRB Nacional. *In*: **Palestras da XX Assembleia Geral Ordinária de Religiosos da CRB**. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004, p.55-75.
- LIDHOLM, Charles. **Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração do líder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- LOWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LÖWY, M. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.
- LUCKMANN, Thomas. **La Religión Invisible**. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1973.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas, SP: Autores Associados, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Estudios de Psicología Primitiva**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974.
- MANNHEIM, Karl. **Sociologia Sistemática: uma introdução ao estudo da Sociologia**. São Paulo: Pioneira Editora, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARIA, Pe. Julio. **A Igreja e o povo**. São Paulo: Loyola, 1983.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecilia. Formas de conceber “comunidades” e “dons” em três vertentes cristãs: analisando rupturas e continuidades. **Tempo da Ciência**, v.23, n.45, Toledo, 2016.
- \_\_\_\_\_. Ação Social de Pentecostais e da Renovação Carismática Católica no Brasil: o discurso de seus líderes. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 31, n.32, Rio de Janeiro: 2016.



\_\_\_\_\_. O que precisamos saber sobre o Censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, n. 24, p. 39-58, Porto Alegre, jul/dez, 2013.

\_\_\_\_\_. Novas Comunidades: por que crescem? In: **Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?. **Civitas**, v.3, n.1, jun. Porto Alegre, 2003.

\_\_\_\_\_. Católicos de libertação, católicos renovados e neopentecostais. **Cadernos CERIS**, Rio de Janeiro, ano 1, n.2, p.11-42, 2001.

\_\_\_\_\_. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, vol. 21, n.1, pp. 25-39, Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane; JARDILINO, José Rubens Lima (orgs). **Sociologia da Religião: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: UMESP/PUC, 1998.

MARIZ, Cecília; MEDEIROS, Katia Maria Cabral. Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos membros que permaneceram na comunidade. **Religião e Sociedade**, vol 33, n.2, Rio de Janeiro, 2013.

MARIZ, Cecilia; MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. Insatisfações com a família e sociedades contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e New Age. **Estudos de Sociologia – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v.13, n. 1, 2014, Recife, p. 49-75.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2015, pp. 381-408

MASSARÃO, Leila Maria. Combates no Espírito: Renovação Carismática Católica, teorias e interpretações. **Revista Aulas**, n.4, Campinas, SP: jul-abr, 2007.

MATA, Vicente Borragán. **Como um vendaval: o Renovamento Carismático**. Lisboa: Pneuma, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Mística em algumas formas de manifestações religiosas. **Debates do NER**, ano 15, n. 26, p.193-227. Jul/dez. 2014, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. Movimentos Eclesiais Católicos e modernidade: uma Igreja em transformação. **Revista de Antropologia**, v.55, n.2, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **ILHA**, s/l, s/n, 2002.

MENDONÇA, Antonio G. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane; JARDILINO, José Rubens Lima (orgs). **Sociologia da Religião: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: UMESP/PUC, 1998. (pp 74-84).

MENEZES NETO, Antonio Julio. A Igreja católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. **Cadernos CRH**, vol. 20, n.50, Salvador, 2007. (Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792007000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792007000200010). Acesso em 23 de junho de 2016).

MIRANDA, Julia. Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa. **Religião e Sociedade**, vol. 30, n.01, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens o religioso no político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

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

MIRANDA, D. Antonio Afonso de. **O que é preciso saber sobre a Renovação carismática**. 13.ed. São Paulo: Editora Santuário, 2012.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MOTA, Clarice Santos. **Entre a obediência e a subversão: um estudo sobre as tensões na Renovação Carismática Católica**. Tese.(Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2007.

NICOLAU, Rosane Freitas. Os sentidos da Comunidade Católica Shalom entre os carismáticos de Fortaleza. **Revista de Ciências Sociais**, v.37, n.1, Fortaleza, 2006.

NIETZSCHE, Friederich. **O Anti-Cristo**. Rio de Janeiro: Escala, 2005.

NOGUEIRA, Maria Emmir Oquendo. **Estudo Sobre o Escrito Amor Esponsal**. 5.ed. Aquiraz, 2012.

\_\_\_\_\_. **Obra Nova: caminho de e para a felicidade**. 3.ed. Aquiraz: Edições Shalom, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Belo é o amor humano: discernimento e vivência das formas de vida na Comunidade Católica Shalom**. 2.ed. Aquiraz: Edições Shalom, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Carisma de Fundação**. São Paulo: Shalom, 1998.

O'DEA, Thomas. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969.

OLIVEIRA, Eliane Martins. Semântica da Canção Nova: relações de duplo vínculo e segredo em pesquisas sobre a Comunidade de Vida Canção Nova In: SAFIOTI, Flavio Munhoz (org). **Novas Leituras do campo Religioso Brasileiro**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. **O mergulho no Espírito de Deus**: diálogos (im)possíveis entre a RCC e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

OLIVEIRA JR, Antonio Wellington. **Línguas de Anjos**: sobre glossolalia religiosa. São Paulo: Annablume, 2000.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. A Teoria do *trabalho* religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião**: Enfoques teóricos. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática**. Centro de Estudos e Pesquisa da Religião Contemporânea, Universidade Católica de Brasília, 1999 (*mimeo*).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2000.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, n. 33, vol. 1, pp 122-144, Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PAIS, José Machado. O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa. **Revista Brasileira de Sociologia**. Vol. 1, n.1, jan-jul 2013, Brasília.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum**: comunidade, mídia e globalização. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

PAUGAM, Serge. Afastar-se das pré-noções In: PAUGAM, Serge (coord.). **A Pesquisa Sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

PERDIGÃO, Germana. **Manual de Formação Pessoal**. Edições Shalom: Aquiraz, 2015.

\_\_\_\_\_. Os primeiros passos do carisma shalom. **Shalom Maná**, n.169, jul-ago. 2007, Fortaleza, pp. 14-23.

PEREIRA, Edilson. O Espírito da Oração ou como os carismáticos entram em contato com Deus. **Religião e Sociedade**, vol. 29, n.2, Rio de Janeiro, 2009.

PIERUCCI, Antonio Flavio. "Bye-bye Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, vol. 18, n.52, s/l, 2004.

PINHEIRO, Odette de Godoy. Entrevista: uma prática discursiva, *In*: SPINK, Maria Jane (org). **Práticas Discursivas e Produção de Sentido no Cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2000.

POIRIER, Jean; RAYBAUT, Paul; CLAPIER-VALLADON, Simone. **Histórias de Vida**: teoria e prática. Oeiras: Celta editora, 1995.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, vol. 5, n.10, Rio de Janeiro, pp. 200-212, 1992.

PORTELLA, Rodrigo. Ser católico é ser exclusivista? Reflexões e provocações sobre um fenômeno “moderno”. **Mediações**, v.18, n.1, jan/jun, Londrina, 2013.

\_\_\_\_\_. **Medievais e pós-modernos: a Toca de Assis e as novas sensibilidades católicas juvenis** In: **Novas Comunidades Católicas**: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Um sopro do Espírito**: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança Religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v.5, n.2, jul-dez.2015, pp. 351-379.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja católica. In: PIERUCCI, Antonio Flávio e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**, p. 59-91. São Paulo: Hucitec, 1996.

RANAGHAN, Kevin . **Católicos Pentecostais**. Pindamonhangada/SP: O.S.Boyer, 1972.

RAHM, Haroldo. **Sereis Batizados no Espírito**. São Paulo: Loyola, 1972.

RATZINGER, Joseph (cardeal). **A fé em crise?** O Cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: Ed. E.P.U., 1985.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. 3.ed. São Paulo: Atlas, 2011.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

- ROCCA, Giancarlo. **O carisma do fundador**. São Paulo: Paulus, 2010.
- SAHLINS, Marshall. Experiência individual e ordem cultural *In*: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2004.
- SANTANNA, Julio de. Estudos de Religião: conflito de interpretações. *In*: **Sociologia da Religião: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: UMESP/PUC, 1998.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redescobrimo a nova dignidade: uma avaliação da libertação na América Latina. **Religião e Sociedade**, vol.15, n. 2, p. 167-77, mar., 1990.
- SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização a sociologia da religião na era da globalização. **Política e Sociedade**, vol. 16, n.36, p. 44-73, mai/ago 2017, Florianópolis.
- SENNETT, Richard. **Autoridade**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico as pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EdUSP, 2006.
- SAFIOTI, Flavio Munhoz. Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009, pp 216-241.
- SOUSA, Ronaldo José de. **Carisma e Instituição: relações de poder na Renovação Carismática do Brasil**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Ide às encruzilhadas: doutrina social, Renovação Carismática e opção pelos pobres**. Aparecida, SP: Santuário, 2003. (Coleção RCC Novo Milênio, 9).
- SOUZA, André Ricardo de. Um balanço do catolicismo carismático. *In*: SILVEIRA, Emerson José Sena; SOFIATI, Flavio Munhoz. **Novas leituras do campo religioso brasileiro**. São Paulo: Idéias&Letras, 2014 (p. 155-166).
- \_\_\_\_\_. A renovação Popularizadora Católica. **Revista de Estudos da Religião**, n.4, Rio de Janeiro, 2001.
- SUENENS, L. J. O cardeal Suenens opina sobre a Renovação Carismática. *In*: ALDUNATE, C. et al. A experiência de Pentecostes. **A Renovação Carismática na Igreja Católica**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo contemporâneo. **Revista USP**, n.67, setembro/novembro, São Paulo, 2005, pp. 14-23.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 2.ed.Petropolis, RJ: 2013.

URQUHART, Gordon. **A Armada do Papa**: os segredos e o poder das novas seitas na Igreja Católica. Rio de Janeiro: Record, 2002.

VALA, J. **Psicologia social**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. **Projeto e metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WACQUANT, Loïc. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. **Novos Estudos** – CEBRAP. n. 96, São Paulo, 2013, p. 87-103.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2016.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

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

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Unesp, 2012.

ZENOBI, Diego. O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. **Mana**, n.16 (2), pp.471-499, 2010.

*DVD:*

SHALOM para sempre: documentário sobre a Convenção Shalom 30 anos e entrega oficial do Decreto de Aprovação Definitiva dos estatutos da Comunidade Católica Shalom. Produção: Edições Shalom. Aquiraz: Edições Shalom, 2013 (2 DVD's), 178 min.

ENCONTRO. Direção: Wilde Fábio. Produção: Edições Shalom. Aquiraz: Edições Shalom, 2012 (1 DVD), 72 min.