

Novas Comunidades: a retomada “carismática” da tradição católica?

Emanuel Freitas da Silva

Doutor em Sociologia – UFC

emanuel.freitas@uece.br

<https://orcid.org/0000-0001-6304-4316>

Resumo

Este estudo analisou uma das reconfigurações do religioso na sociedade moderna operadas no interior do catolicismo carismático: as chamadas Novas Comunidades. Assim, este artigo tem por objetivo apresentar o surgimento e a ação missionária das Novas Comunidades dentro do catolicismo contemporâneo, formas de vida surgidas no interior da Renovação Carismática Católica (RCC), a partir dos anos 1970, com acentuada presença no Brasil. Para tanto, inicia-se com uma discussão sociológica acerca da famigerada secularização, como consequência inelutável dos processos de modernização, da revisão desse debate e da constituição de novos laços identitários comunitários produzidos em resposta a esses processos, dentre os quais destacamos tais comunidades. Discutem-se, desse modo, os elementos constitutivos da secularização, suas relações com a modernidade, as transformações operadas no interior do catolicismo no século XX e suas respostas a tais transformações, com destaque, a nosso ver, para a RCC e as Novas Comunidades, que funcionam, sobretudo, como refúgios identitários para indivíduos cada vez mais imersos nos processos de modernização.

Palavras-chave secularização; vida comunitária; Novas Comunidades.

New Communities: a Catholic tradition's 'charismatic' resumption?

Abstract

This study has analyzed a reconfiguration of religious life in modern society, one of the most effective ways of producing contemporary religious identities (through the formation of collective bonds) operated within charismatic Catholicism: the so-called New Communities. Thus, this article aims to present the emergence and missionary action of New Communities within contemporary Catholicism, forms of life that emerged within the Catholic Charismatic Renewal (CCR), from the 1970s on, with a strong presence in Brazil. To do this, it begins with a sociological discussion about the notorious secularization, as an inescapable consequence of modernization processes, the review of this debate and the creation of new community identity bonds produced in response to these processes, among which we highlight such communities. Thus, the constitutive elements of secularization, their relations with modernity, the transformations made within Catholicism in the 20th century, and the latter's responses to such transformations are discussed, with an emphasis, in our view, on the CCR and the New Communities, which serve, above all, as identity refuges for individuals increasingly immersed in modernization processes.

Key words secularization; community life; New Communities.

Nuevas Comunidades: ¿la reanudación "carismática" de la tradición católica?

Resumen

Este estudio ha analizado una reconfiguración de la vida religiosa en la sociedad moderna, una de las formas más efectivas de producir identidades religiosas contemporáneas (a través de la formación de vínculos colectivos) operadas dentro del catolicismo carismático: las llamadas Nuevas Comunidades. Así, este artículo tiene como objetivo presentar el surgimiento y la acción misionera de las Nuevas Comunidades dentro del catolicismo contemporáneo, formas de vida que surgieron dentro de la Renovación Carismática Católica (RCC), desde la década de 1970, con una fuerte presencia en Brasil. Para hacer esto, comienza con una discusión sociológica sobre la notoria secularización, como consecuencia ineludible de los procesos de modernización, la revisión de este debate y la creación de nuevos vínculos de identidad comunitaria producidos en respuesta a estos procesos, entre los cuales destacamos tales comunidades. Por lo tanto, se discuten los elementos constitutivos de la secularización, sus relaciones con la modernidad, las transformaciones realizadas dentro del catolicismo en el siglo XX y las respuestas de este último a tales transformaciones, con un énfasis, en nuestra opinión, en el RCC y las Nuevas Comunidades, que sirven, sobre todo, como refugios de identidad para individuos cada vez más inmersos en procesos de modernización.

Palabras clave secularización; vida comunitaria; Nuevas Comunidades.

Nouvelles Communautés: la reprise « charismatique » de la tradition catholique?

Résumé

Cette étude a analysé l'une des reconfigurations de la vie religieuse dans la société moderne, l'un des moyens les plus efficaces de produire des identités religieuses contemporaines (à travers la production de liens collectifs) opéré au sein du catholicisme charismatique: les soi-disant Nouvelles Communautés. Ainsi, cet article vise à présenter l'émergence et l'action missionnaire des Nouvelles Communautés au sein du catholicisme contemporain, modes de vie qui ont émergé au sein du Renouveau Charismatique Catholique (RCC), à partir des années 1970, avec une forte présence au Brésil. Pour ce faire, il commence par une discussion sociologique sur la notoire sécularisation, comme conséquence incontournable des processus de modernisation, la révision de ce débat, et la constitution de nouveaux liens identitaires communautaires produits en réponse à ces processus, parmi lesquels nous mettons en évidence de telles communautés. Ainsi, les éléments constitutifs de la sécularisation, les rapports avec la modernité, les transformations opérées au sein du catholicisme au XXe siècle, et les réponses à ces transformations sont discutés, en mettant l'accent, à notre avis, sur le RCC et les Nouvelles Communautés, qui servent avant tout de refuges identitaires pour des individus de plus en plus plongés dans les processus de modernisation.

Mots-clés sécularisation; vie communautaire; Nouvelles Communautés.

Introdução

O tema *religião* acompanhou a formação da perspectiva sociológica enquanto se firmava como conhecimento científico, principalmente a partir de análises que, *pari passu*, asseguravam a emergência do mundo moderno, em cujo interior se gestavam as sociedades secularizadas, nas quais um lugar secundário (ou até um lugar-nenhum) era relegado à religião. Contudo, as diversas modernidades às quais o mundo ocidental assistiu, e mesmo aquela que a *produção sociológica pós-clássica* foi produzindo, atestou como o alegado *declínio da religião* não era condição de existência para tais processos. Pelo contrário, perceberam-se novas dinâmicas do religioso, novas configurações da vida religiosa que, dentre outras coisas, trataram de responder aos imperativos do mundo moderno, ofertando novas possibilidades de laços societários para indivíduos cada vez mais sozinhos, abandonados à própria sorte em um mundo secularizado.

Este artigo analisa uma dessas reconfigurações do religioso na sociedade moderna. Trata-se de uma análise acerca daquilo que, a nosso ver, constituiu uma das formas mais eficazes de produção de identidades religiosas contemporâneas, por meio da produção de laços coletivos, operada no interior do catolicismo carismático: as chamadas “Novas Comunidades”. Representando-se a si mesmas como “novas formas de crer”, próprias do nosso tempo, tais comunidades oferecem uma importante chave de compreensão da dinâmica religiosa em tempos de pós-secularismo, como um permanecer da religião em sociedades modernas.

Tratam-se de formas de vida “institucionalizadas”, estruturadas nos moldes dos ordens religiosos tradicionais, mas que, por guardarem identidade com a Renovação Carismática Católica (RCC), foram denominadas pela Igreja *Novas Comunidades*¹. Elas são estruturas comunitárias, com autonomia estrutural, e conhecidas no meio carismático como Comunidades de Vida e de Aliança. Estamos, desse modo, diante de novas formas de agregação/associação religiosa, no interior do catolicismo, capazes de produzir novos mecanismos societários de identidade religiosa².

O texto está assim estruturado: a) uma consideração geral, em nível teórico, sobre o debate em torno da secularização; b) uma compreensão sociológica sobre os novos laços sociais engendrados pelas formas de pertencimento religioso na contemporaneidade; e c) uma consideração sociológica sobre o surgimento e as formas de pertença identitária das Novas Comunidades. O embasamento empírico do texto se deve a farto material colhido pelo autor durante sua pesquisa doutoral, que versou sobre uma das mais importantes dessas comunidades: a Shalom, sediada em Fortaleza-CE, mas presente em mais de 40 países. Espera-se que, ao final do texto, o leitor tenha um importante instrumento de compreensão das novas modalidades de pertencimento religioso que, longe de negarem a importância do indivíduo, ressaltam-na como elemento constitutivo de sua cosmologia.

O espaço da religião no mundo moderno: o debate sociológico em torno da secularização

Pensar sociologicamente o surgimento e a expressão das Novas Comunidades para além de sua realidade eclesial 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”. É, pois, contra um cenário de pretensa “secularização” que tais formas de associação comunitária de vida religiosa se forjam no interior do catolicismo.

Um amplo debate em torno da “secularização”, como um fruto inelutável da modernização da sociedade ocidental, realizou-se na produção das diversas ciências humanas ao longo do século XX, tendo-se iniciado já na obra sociológica de Max Weber. Em sua teoria da “modernização” está presente uma teoria da “secularização”. Esta se tornou o *corpus* de análise por meio do qual se passou a compreender a própria modernização: uma sociedade mostraria seu grau de modernização a partir de sua capacidade de

¹ 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”. Parte dessa discussão foi analisado em Silva (2019; 2019a).

² 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).

“desvencilhar-se” dos determinantes religiosos, à medida que conseguisse, via 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 seus pontos de vista.

Em seu texto sobre *As seitas americanas e o espírito do capitalismo*, publicado em 1906, Max 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, 1979 p. 353). Sugere, assim, uma intrínseca ligação entre os processos progressivos de modernização da sociedade (urbanização, industrialização, autonomização das esferas sociais) e o declínio das concepções religiosas diante de outros laços sociais (Émile Durkheim diria *diante de 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”. Mais modernidade significaria, assim, menos religião.

Contudo, bem mais do que pensar, pretensamente “a partir de Weber”, tomando de modo reducionista sua teoria acerca da modernidade e de suas implicações e sua 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 ou constitui-se, a partir das tensões engendradas entre a religião e as demais esferas, em especial a política, a economia e as artes. É assim que Sell (2017) sugere que tal modo de proceder 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. 375). O sociólogo brasileiro destaca, assim, várias citações que ilustram um processo mais complexo de “secularização” em que, bem mais do que se tratar 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 (2017), Max 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. 376).

Compreender a maior ou menor dimensão desse choque, nas diversas formações sociais, seria, pois, o *feeling* para a compreensão do processo, ou não, de secularização vigente na formação social considerada. É o próprio Weber (1979, pp. 379-380) quem

lembra que “a tensão entre a religião fraternal e o mundo foi mais evidente na esfera econômica”, mas sem esquecer que “as religiões que sustentaram uma ética da salvação fraternal coerente são em tenso igualmente aguda em relação às ordens políticas do mundo”. A partir dessas considerações de Max 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.

Assim, estaríamos diante de um processo social no qual 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 “antirracional”, 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 até desaparecimento, é no que consistiria, segundo a interpretação de Sell (2017) da sociologia weberiana, o processo de modernização das sociedades no que diz respeito ao fenômeno da secularização.

Ratificando a compreensão de Sell (2017) da sociologia weberiana acerca das relações entre modernidade e religião, posso considerar a compreensão do processo de secularização um empreendimento analítico em busca daquilo que a modernidade operou no campo religioso, com o campo religioso e a partir dele. 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 dessa mesma versão “clássica”³. Recentemente, realizando um importante balanço de sua produção teórica, Berger (2017, p. 52) lembrou 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”.

Segundo a argumentação do autor, mesmo que a maioria das pessoas que vivem em sociedades modernas seja afetada 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 por maior oferta de escolhas ou mesmo por 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 diante do domínio da tecnologia, mas, também, pelo fato de que elas agora se encontram em situação de disputa e concorrência umas com as outras.

3 Em especial em seu livro *O dosse sagrado* (Berger, 1985). O próprio Berger (2000) já havia feito uma autocrítica ao seu conceito e Mariz (2000) apresenta uma considerável análise dos dois textos.

Há evidência generalizada de que a secularização não é tão abarcadora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da respeitabilidade 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 Peter Berger), de explicação do mundo, ou 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, esses “outros” se refere às instituições religiosas que as propagam. Assim, quanto mais essas afirmações são propagadas – o que quer dizer, quanto mais elas são cridas, ou seja, quanto mais as instituições que as transmitem perduram com seu poder de formatar as consciências no tempo (e monopolizam tal transmissão), mais elas são plausíveis.

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 em vez da 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”⁴. 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.

4 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” 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.

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, pp. 73-74).

Se estou a dizer isso, concordando com a análise de Berger (2017), é porque posso perceber como, em condições de modernidade, os “sentidos” conferidos pelas verdades religiosas não se apresentam mais como autoevidentes aos indivíduos, diferentemente de cenários sociais passados. É aqui que as instituições assumem um papel fundamental, pois são elas que produzem, acionam, reproduzem e/ou modificam os sentidos sociais que formatam a vida dos 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 em um 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 assumem um papel fundamental nesse cenário. Se a modernidade, ao pluralizar os mundos possíveis para os indivíduos significarem suas existências, isso acarretou, bem mais do que uma maior autonomia dos sujeitos, uma sensação de abandono e perigo para eles. Maior individualidade, inclusive no que diz respeito às estruturas de plausibilidade, também significa uma agudização do “estar só” no mundo, do sentir-se “desamparado”.

Em resposta ao texto de William James intitulado *As variedades da experiência religiosa* (2017), onde o autor diagnostica o cenário 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 (2001) se contrapõe à sua análise, uma vez não ter sido “assim que as coisas aconteceram”. Segundo esse autor, também é certo que

a religião fora lançada, pelos processos de modernização, em uma “concorrência pela hegemonia social” com outros setores da sociedade; contudo, uma vez que o mundo “não funciona apenas com crenças”, mas “difícilmente consegue funcionar sem elas”, o antropólogo britânico afirma 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 realização⁵.

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, pp. 158-159).

Nesse sentido, o retorno da experiência religiosa, segundo Geertz (2001), 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 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 se ver “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,

5 Luckmann (1973), por sua vez, também pondera a estrita 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 religiosos entre si e destes com outros universos de explicação. Tal ambiente exige da religião uma considerável “especialização institucional”, realidade que, ao que me parece, aproxima-se do “trabalho” realizado pelas Novas Comunidades.

o antropólogo sugere o lugar da “busca por identidade”, que se realiza, como vimos na citação acima, em especial em termos comunais ou comunitários.

É, pois, em meio às transformações sociais, aprofundadas durante o século passado, que muitas perdas trouxeram 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% dos brasileiros, no Censo 2010 tal população não chegou a representar 65% dos 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 salientado: o pluralismo religioso.

Assim, é em um ambiente de pluralidade religiosa, que sempre causa prejuízos maiores ao catolicismo como “religião tradicional”, que as Novas Comunidades surgem e alcançam certo protagonismo por atuarem como verdadeiros “cruzados” em defesa da fé católica. Passemos à questão dos “grupos” como “resposta” à ideia de secularização e de declínio do religioso.

A retomada das comunidades no mundo modernizado: a identidade comunitária como resposta ao desamparo

Pensar em estruturas sociais que podemos denominar “comunidades” em sentido lato (e não apenas no sentido religioso do termo, como procuro fazer) significa compreender como o mundo modernizado permite o ressurgimento de laços sociais que prometem segurança (existencial, social, valorativa e material) e certa quantidade de certezas aos indivíduos que foram “entregues à própria sorte” pelos processos de modernização. A esse respeito, mostra-se digno de nota o itinerário traçado por Bauman (2003, pp. 15-16, grifo do autor) na compreensão tanto do conceito de “comunidade” quanto 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”.

Partindo do texto clássico de Ferdinand Tönnies, Bauman (2003) busca mostrar 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 aos seus sujeitos⁶.

O sociólogo polonês nos faz pensar no modo como, 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 se forjarem e se firmarem. Em outras palavras, como entendimentos que não precisam ser racionalmente explicados, posto serem apresentados e vivenciados como “evidentes”, “tácitos” e “naturais” conseguem 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 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 em uma 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 falando de uma relação entre um “nós” e um “eles” é porque a lógica da “comunidade” opera com um correlato seu: a “identidade”. Nesse sentido, além de operar modificações nos modos como os sujeitos

6 Sobre isso, vale destacar a seguinte afirmação de Berger e 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”.

veem o mundo, a “comunidade”, como estrutura de plausibilidade e de sentido, também modifica as maneiras de perceberem-se, dando respostas às perguntas:

- Quem sou eu?
- Como sou o que sou?

O estudo das representações que os sujeitos fazem de si, e dos grupos, mostra-se importante para a teoria sociológica porque

[...] 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 dos modos como as identidades são mobilizadas pelos grupos sociais de pertencimento.

As entrevistas realizadas por mim, que serviram de base para as análises aqui apresentadas, começavam por uma indagação objetiva aos meus interlocutores:

- *O que é a Comunidade Shalom?*

As respostas variaram desde definições mais institucionais a relatos mais afetivo-espirituais. Vejamos aquelas que considereei 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. (Entrevistado A)

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. (Entrevistado B)

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. (Entrevistado C)

É um carisma, um dom dado por Deus [...] Deus vai presenteando o mundo com esses

carismas[...]Nossonomejá diz muito denossa identidade: Shalom, apaz[...]apaz plena, que encontramos quando nos reconciliamos com Deus e conosco. (Entrevistado D)
É um lugar de encontro com Deus, como irmão e consigo mesmo. Lugar de muita alegria, de libertação. [...] Deus foi me mostrando, na Comunidade, o que me era necessário. [...] Não é só uma palavra, “shalom”, é um estilo de vida, uma realidade. (Entrevistado E)
Uma resposta de Deus para a Igreja, nesse tempo, e para a humanidade [...] Deus responde a cada tempo com um carisma. (Entrevistado F)

Depois, outra pergunta-chave que direcionei a meus interlocutores foi:

- *O que é ser shalom?*

É ter sentido para minha vida. (Entrevistado B)

É ser um outro Cristo. (Entrevistado F)

É ter descoberto o que eu sou. (Entrevistado C)

É ser o que Deus quer que nós sejamos. (Entrevistado A)

A partir do que considerei acima, e das falas transcritas, podemos perceber como uma importante chave de leitura para a compreensão da importância das Novas Comunidades no atual cenário religioso católico é a resposta delas a alguns traços sociais contemporâneos: a) aumento de necessidades espirituais cada vez mais individualizadas (a religião “boa” sendo aquela considerada a que melhor satisfaz aos desejos/objetivos dos indivíduos devidamente acolhidos em uma estrutura comunitária, composta por outros indivíduos, que se encontram, assim, em um “paraíso perdido”); b) diferentes níveis de inserção e de comprometimento de seus membros, fazendo estes “alianças”⁷ com a Comunidade; c) considerável tempo dedicado a rituais, cursos e eventos destinados à cura física e espiritual (uma vez que se acredita que o encontro com o sobrenatural traz a purificação total do ser); d) utilização sistemática da música e das expressões corporais durante os ritos; e) ênfase na necessidade da partilha e da cooperação mútua e da sistemática condenação dos traços egoístas e individualistas da sociedade em geral; f) trânsito dos membros pelas diversas residências da Comunidade, fazendo com que o missionário conheça diversas culturas dentro de seu país e no exterior; e, por fim, g) forte ênfase na ascese, que leva os estudiosos a considerarem essas Comunidades constituídas por “muros internos, subjetivos” tão arraigados que substituem os antigos muros das fortificações conventuais.

7 Na Comunidade Shalom, por exemplo, existem os membros da Comunidade de Vida e da 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”).

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, dada 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, 2005, p. 24).

Passemos, pois, às considerações acerca dessa “retomada carismática” dentro do catolicismo, levada a cabo pelas Novas Comunidades, que, no sentido dado a elas aqui, realizam uma transmutação da tradição católica dos mosteiros e conventos, uma atualização (*aggiornamento*), para os homens do nosso tempo, visão por meio da qual elas mesmas se apresentam.

As Novas Comunidades e seu papel no interior do catolicismo contemporâneo

As *Novas Comunidades*, também denominadas *Comunidades de Vida e Aliança*, são instituições, nascidas dentro do “espírito da RCC”⁸, cujos membros efetivos⁹ ou dedicam-se inteiramente a elas – no caso da Comunidade de Vida – ou fazem com elas uma “aliança”, dedicando parte de seu tempo ao trabalho missionário. As *Comunidades de Vida* 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

8 O que significa dizer que seus membros vivem a espiritualidade da RCC, mas não são submissos institucionalmente aos escritórios de gestão da RCC.

9 Membro efetivo é aquele que, após o caminho vocacional e o percurso formativo do “postulante”, é aceito para ingressar no “noviciado” ou “discipulado”.

consagrada próprio, com homens e mulheres abraçando votos de castidade e pobreza. Suas residências comunitárias acolhem homens e mulheres de vários “estados de vida” (padres, casais e celibatários). Por sua vez, as *Comunidades de Aliança* 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, fazendo os mesmos votos dos consagrados na *Comunidade de Vida*.

As Novas Comunidades constituem organismos independentes da administração da RCC. Possuem casas de missão, sedes próprias, registro civil, coordenações, estatutos e regras. Como expressão de sua autonomia diante da estrutura da RCC, formou-se a Fraternidade das Novas Comunidades de Vida e Aliança (Frater), que teve Moisés de Azevedo, da Comunidade 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, Safioti (2009, pp. 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 [...].

São características das Novas Comunidades: a) vivência de um carisma¹⁰ próprio, que constitui a identidade comunitária e está intimamente ligado à pessoa de um fundador; b) reverência filial à Igreja, por meio de uma obediência ao papa e aos bispos e fidelidade ao ensinamento da tradição católica; c) forte comprometimento com a evangelização; d) vivência comunitária sob as formas de “vida” e de “aliança”; e) governo comum e organizado, sob a autoridade do fundador e seu conselho geral; f) presença de todos os *estados de vida*: clérigos e leigos, casados, celibatários e solteiros¹¹; g) intenso apelo

10 Por carisma essas comunidades entendem a identidade de cada uma, com a qual exercem o trabalho missionário dentro da Igreja. A Canção Nova, por exemplo, teria o carisma da evangelização por meio das mídias, a Recado por meio de ações artísticas.

11 Algo ressaltado pelo próprio Papa João Paulo II (1996, 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”.

à vivência moral segundo os ensinamentos do Magistério da Igreja; e h) vida de oração intensa, tanto pessoal quanto 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 destoam 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 Ômega, 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 (Gomes, 2008, pp. 80-81, grifo do autor).

Além disso, convém destacar que a consagração de seus membros se distingue daquelas realizadas pelas congregações católicas tradicionais, uma vez que os votos de obediência, pobreza e castidade se estendem a homens e mulheres, casados, celibatários e sacerdotes. Tal consagração é preparada por um longo caminho, que se inicia 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 às autoridades competentes). Os membros ou abdicam da vida profissional por completo (no caso da 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 essas novas formas, tem chamado a atenção de inúmeros pesquisadores, como chave de leitura para a compreensão das atuais formas de laço social e identitário. Nessas experiências, os indivíduos se afastam dos marcos cruéis do individualismo contemporâneo, enfrentando o moderno paradoxo da individualidade, “estando juntos” e “estando juntos com”, como lembra Amaral (2000), enfrentando, de modo comunitário, os “perigos” de um mundo que os chama cada vez mais ao isolamento individual. Berger e Luckmann (2004) também referenciam a contemporânea insegurança que assola os indivíduos e leva-os à busca de experiências comunitárias, uma vez que a insegurança, estruturada como “norma”, apesar de ter enfraquecido instituições que historicamente estabeleciam o elo entre os indivíduos e a sociedade (como a Escola e

a Igreja), possibilita a formação de novas “comunidades supraespaciais de convicção”, dentre elas as de viés religioso.

Surge, pois, um novo gênero de pertença religiosa, com aparelhagem institucional, que se difunde socialmente a partir de um imaginário da “radicalidade”, à 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). Suscitando demandas de “radicalidade” até então ausentes do cotidiano do catolicismo médio, as Novas Comunidades estabelecem parâmetros que definem um “novo jeito de ser igreja”, de ser “seminarista”, de “ser padre”, de “ser família”, mantendo bandeiras de defesa da moralidade católica, o que permite que se constituam como bastiões de uma pretendida “neocristandade”¹².

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 (Andrade, 2015). 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, encontros de despertar vocacional 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 reuniram-se durante 2 dias para ouvirem reflexões teológicas acerca dos “carismas”, no sentido de “vocações religiosas”, dentro da Igreja.

Para Emmir Nogueira, cofundadora da Comunidade Católica Shalom, as palavras de João Paulo II foram decisivas¹³ para a aceitação do movimento carismático, e das Novas

12 Talvez por isso o Papa Francisco, em maio de 2015, durante visita à cidade de Jerusalém, no dia em que se comemorava a solenidade de Pentecostes, afirmou que a Igreja “não pode prescindir da ação missionária da Renovação Carismática no novo milênio”.

13 Na verdade, a primeira referência de João Paulo II às Novas Comunidades havia ocorrido 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 tratarem 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)”.

Comunidades, no interior da Igreja. Ela lembra assim daquele 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 ao autor)

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, em um 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 assumiu um 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 quanto a dimensão carismática seriam “coessenciais” para a vida da Igreja, chegando a afirmar, já na condição de Papa Bento XVI, que as Novas Comunidades eram “muito mais colaboradoras do ministério apostólico universal do papa”.

Posso, sem reticências, afirmar acerca das Novas Comunidades aquilo que foi afirmado sobre os 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 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).

Segundo matéria publicada pelo jornal *Settimana News* (Prezzi, 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: haveria registros da Santa Sé de 775 Novas Fundações ou Novas Comunidades, das quais 205 estariam nos Estados Unidos da América (EUA), 200 na Itália, 161 na França¹⁴, 44 no Brasil e 20 na Espanha. A matéria informa, ainda, que o censo constatou uma considerável estabilização dessas comunidades nos últimos 20 anos (a partir do pontificado de João Paulo II), advindo de um crescente reconhecimento delas por parte das dioceses, mas que não impediu a intervenção direta da Igreja no governo de 70 dessas Comunidades, havendo 15 nas quais seus fundadores se encontram sob investigação judicial¹⁵.

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**.

14 Dentre as quais se destacam 3: a) *Chemin Neufe* (Caminho Novo), fundada na cidade de Lyon, em 1973, presente em mais de 30 países, inclusive no Brasil; b) *Emanuel*, fundada em 1972, por Pierre Goursat e Martinne Lafitte, na cidade de Troussures, hoje presente em mais de 50 países; e c) *Beatitudes*, fundada por Gerard e Josette Croissant, na cidade de Valence, em 1973.

15 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 a 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” (cf. *Fratres in Unum*, 2011). No Brasil, um fundador também se encontra 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 como uma “Nova Comunidade” – cf. Portella (2009). Sobre o afastamento de Lettieri e as representações do fato para os membros da Comunidade (os “toqueiros”), cf. Mariz e Medeiros (2013).

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, 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 (Prezzi, 2017, grifo nosso).

Além dessas Comunidades citadas na matéria, outras merecem destaque no Brasil: *Oásis*, fundada em 1988, por Mosart Roque, Maria Francisca (Chica) e Gislaíne Benedetti, em Caxias do Sul-RS, cuja identidade é a formação (treinamento, por assim dizer) do consagrado; *Doce Mãe de Deus*, fundada por Inaldo Alexandre, em Patos-PB, em 1989, e cuja identidade é a evangelização; *Rainha da Paz*, fundada em 1989, por Tersia Montenegro, em Sobral-CE, cuja identidade também consiste no trabalho evangelizador; *Face de Cristo*, fundada por Aloísio Nóbrega e sua esposa, Célia, em meados de 1984, em Fortaleza-CE, cuja identidade é o trabalho com famílias; dentre outras.

No Brasil, as mais antigas, como se viu no trecho da matéria citado, são a *Canção Nova* (fundada em Queluz-RJ, em 1978, e hoje sediada em Cachoeira Paulista-SP)¹⁶ e a *Shalom* (fundada em Fortaleza-CE, em 1982, e hoje sediada em Aquiraz-CE). Além de serem as mais antigas e importantes, também são as duas únicas a possuir o reconhecimento pontifício¹⁷, 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 em um 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

¹⁶ Importante pesquisa sobre essa Comunidade foi realizado por Oliveira (2003).

¹⁷ No Código de Direito Canônico (2019, §§ 321-326), tais comunidades se inscrevem entre as “Associações Internacionais Privadas de Fiéis”. Assim, 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” lhes confere autonomia diante das dioceses e as põe sob a jurisdição de Roma.

elas quando do pedido de reconhecimento diocesano (no Ceará, atualmente, esse é o caso da *Comunidade Recado*, fundada em 1984 por Luís de Carvalho, e que guarda grande proximidade grande com a *Shalom*).

Possuir o reconhecimento pontifício, além de conferir maior legitimidade no interior do próprio campo carismático, confere à Comunidade maior autonomia diante da 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 em 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”), exigindo autonomia em relação ao bispo do local de sua fundação, ou mesmo desobrigando-lhes do “pedido de licença” aos bispos das dioceses onde suas “casas de missão” chegarem.

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”.

Referências bibliográficas

- Amaral, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Andrade, A. L. B. (2015, 10 de janeiro). *Novas Comunidades*. Recuperado de <https://pantokrator.org.br/po/comunidade1/novas-comunidades/>
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Berger, P. (1973). *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, SP: Paulus.
- Berger, P. (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21(1), 9-23.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2012). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno* (2a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Berger, P. (2017). *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes.

-
- Carranza, B. (2009). Perspectivas da neopentecostalização católica. In Carranza, B., Mariz, C., & Camurça, M. (Orgs.), *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno* (pp.33-58). Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Campos, Leonildo Silveira (2010). Novas Comunidades Católicas ou crise do sistema paroquial? *Religião e Sociedade*. 30(1):196-200.
- Código de Direito Canônico* (2019). São Paulo: Paulus.
- De Fiores, S., & Goffi, T. (Orgs.). (1993). *Dicionário de espiritualidade* (2a ed.). São Paulo, SP: Paulus.
- Fratres in Unum. (2011, 16 de junho). *Laicizado o ex-Superior da Comunidade das Beatitudes*. Recuperado de <https://fratresinunum.com/2011/06/16/laicizado-o-ex-superior-da-comunidade-das-beatitudes/>
- Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Gomes, S. S. (2008). *As Novas Comunidades Católicas: rumo a uma cidadania “renovada”?* (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- James, William (2017). *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix.
- João Paulo II (1996). *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consecrata*. Recuperado de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html.
- João Paulo II. (1998). *Discurso do Papa João Paulo II aos participantes do Congresso Mundial dos Movimentos Eclesiais*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_27051998_movements-speech-hf_po.html
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España: Sígueme.
- Mariz, C. (2000). Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, 21(1), 25-39.
- Mariz, C., & Medeiros, K. M. C. (2013). Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos membros que permaneceram na comunidade. *Religião e Sociedade*, 33(2), 141-173.
- Mariz, C., & Mello, G. B. R. (2014). Insatisfações com a família e sociedades contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e *New Age*. *Estudos de Sociologia*, 13(1), 49-75.
- Oliveira, E. M. (2003). *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). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Portela, R. (2009). *Em busca do dossel sagrado: a Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. Tese de doutorado. UFJF, Juiz de Fora.
- Prezzi, L. (2017, 3 de abril). *Novas comunidades, números e desafios* (tradução de Luisa Rabolini).

Recuperado de <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566507-novas-comunidades-numeros-e-desafios>

Safioti, F. M. (2009). Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. *Estudos de Religião*, 23(37), 216-241.

Sell, C. E. (2017). A multiplicidade da secularização a sociologia da religião na era da globalização. *Política e Sociedade*, 16(36), 44-73.

Silva, E.F. da (2019). *A constituição carismática de uma autoridade racional: um estudo de caso sobre a Comunidade Católica Shalom*. Tese de Doutorado em Sociologia. UFC, Fortaleza.

_____ (2019a). Como se produz um novo católico carismático: elementos da espiritualidade da Comunidade Shalom. *Caminhos*, 17 (1), 43-64.

Sousa, R. J. (2005). *Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática do Brasil*. Aparecida, SP: Ed. Santuário.

Urquhart, G. (2002). *A Armada do Papa: os segredos e o poder das novas seitas na Igreja Católica*. Rio de Janeiro, RJ: Record.

Vala, J. (1997). *Psicologia social*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.

Weber, M. (1979). As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: Weber, M. *Ensaios de sociologia* (4a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar (pp. 347-370).

Weber, M. (1979). Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: Weber, M. *Ensaios de sociologia* (4a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar (pp. 371-412).

Para citar este artigo

Norma A – ABNT

EMANUEL FREITAS DA SILVA. Novas Comunidades: a retomada “carismática” da tradição católica? *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado*, v. 10, n. 25, p. 35-57, 2020.

Norma B – APA

Emanuel Freitas da Silva. (2020). Novas Comunidades: a retomada “carismática” da tradição católica? *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado*, 10(25), 35-57.

Norma C – Vancouver

Emanuel Freitas da Silva. Novas Comunidades: a retomada “carismática” da tradição católica? *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado* [Internet]. 2020 [cited Ago 03, 2020];10(25):35-57. Available from: <https://revistas.uece.br/index.php/revistaconhecer/article/view/2062>