

Atores religiosos populares e midiático-consumismo católico

Popular religious actors and catholic media-consumerism

*Emerson Sena da Silveira**

Resumo

Propõe-se, com o presente artigo, refletir sobre as implicações da cultura de consumo bem como da mídia sobre os atores religiosos populares, a partir do estudo de uma comunidade católico-carismática de estrato popular. Perpassarão as reflexões questionamentos tais como as mediações entre os atores religiosos, por meio de suas atividades, e a dimensão das forças midiáticas e do consumo. Partindo dessas considerações, constata-se que os fluxos e fronteiras entre mídia, consumo e carismatismo católico põem em pauta novas formas de hibridação entre religião e mundo pós-moderno.

palavras-chave: Midiático-consumismo católico. Comunidade religiosa. Atores religiosos populares.

Abstract

This article aims to reflect upon the implications of the culture of consumerism as well as the media for popular religious actors, starting from the study of a poor Catholic Charismatic community. The reflections will touch questions such as the mediations between the religious actors, through their activities, and the dimension of media forces and consumerism. Starting from these considerations, it is noticed that the flows and boundaries between media, consumerism and Catholic Charismaticism put in debate new forms of hybridization between religion and post-modern world.

Keywords: Catholic media-consumerism; Religious community; Popular religious actors.

Introdução¹

Cultura de consumo e mídia. Atores religiosos populares e comunidades católico-carismáticas. Pensados isoladamente, esses dois blocos, em princípio, nada têm em comum. Todavia, em se tratando do estudo sobre comunidades católico-carismáticas e determinados eventos religiosos, bem como das novas mediações no campo religioso, é preciso, antes, perscrutar isoladamente o significado do termo popular, as implicações entre mídia, consumo e religiosidade e a relação entre mídia-consumo e atores religiosos populares.

* Doutor e pós-doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, onde é também professor. Membro do Grupo de Pesquisa Antropologia das Fronteiras Conceituais (UFJF). Publicou *Corpo, emoção e rito: antropologia dos carismáticos católicos*, Porto Alegre, Armazém Digital, 2008. Correspondência para/Correspondence to: Emerson Sena da Silveira, Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Campus Universitário Martelos, CEP 36036-900, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <emerson.pesquisa@gmail.com>.

Segundo Renata Menezes (2004), desde fins dos anos 1970, há uma série de relativizações acumuladas sobre o conceito de religiosidade popular, tanto em relação ao seu alcance quanto em relação à sua ambiguidade. As análises, entre as quais a de Fernandes (1984), apontam os múltiplos sentidos do termo popular: a) a maioria da população; b) prática/crença pertencente aos extratos inferiores da população; c) extra-oficial.

Ao tomar como foco de estudo as práticas religiosas concretas, a literatura ressonante da dificuldade de investigar um conjunto religioso que se encaixe plenamente em uma das muitas acepções do termo (Menezes, 2004), de forma que se pode dizer que há um dilema epistemológico estrutural sobre o conceito de religiosidade popular. Reificar esses antagonismos implicaria, portanto, em relegar as relações que se estabelecem entre os termos que se confrontam.

Algumas alternativas, como a empreendida por Christian (apud Menezes, 2004), usando o termo religião vivida (característica da *folk religion* ou *religião popular*) contraposta a uma religião normativa e de modelos ideais, abrem caminho para melhor vislumbrar esse dilema epistemológico.²

Por outro lado, o conceito talvez permaneça, primeiramente, em virtude da abertura de possibilidade de aproximação, ainda que de forma ambígua, e também em virtude da existência de hierarquias e classificações postas em operação pelos próprios agentes religiosos (Menezes, 2004). No seio de uma religião, seus agentes operam escalas de valores que explicitam dicotomias tais como formas mais eruditas em contraponto a formas mais populares, pessoas mais religiosas ou com maior conhecimento em contraponto a outras mais leigas ou menos informadas, além ainda de práticas consideradas mais legítimas ou menos, determinadas interpretações mais adequadas ou menos (Menezes, 2004).

Em interação com tais escalas, os meios de comunicação/consumo medeiam relações e fluxos, deslocando a visão da religiosidade popular, como um campo “puro” de uma religião verdadeira, para um campo de tensões, de poder e imagem, de diálogo entre as diversas expressões religiosas do catolicismo e o mundo pós-moderno.³

Identidade em trânsito

A construção da identidade, por parte dos carismáticos, nos meios populares ou não, enveredados nos fluxos da mídia e do consumo, torna-se um

trabalho extenuante, exigindo que as fronteiras sejam recriadas a partir de diversas estratégias de diferenciação, quer seja intragrupal (dentro do catolicismo), quer seja extragrupal.

O consumo e a mídia tornaram-se, para os carismáticos (e para o catolicismo), não só estratégias possíveis de criação, mas também ultrapassagem de fronteiras em que ressignificam sua identidade.

Outros movimentos fazem críticas a essas estratégias na medida em que os fluxos midiático-consumistas, carregados de lógicas próprias, ao interagirem com o catolicismo, desfocam sua identidade teológica. Dessa forma, os resultados podem ser hibridizações que, sob outros olhares, tornam-se transgressões identitárias.

Em virtude das distâncias e à medida que os fluxos migratório, mercadológico e midiático, ou ainda a combinação entre eles, introduzem modalidades perceptivas e comunicativas, provavelmente, muito divergentes na maneira de fixar seus próprios limites, os fluxos culturais tornam-se polimorfos (Hannerz, 1997).

Coerente com a metáfora usada por alguns padres carismáticos, “estamos em guerra”, a cultura e as identidades movem-se entre correntes mais específicas, em suas distribuições descontínuas entre pessoas e relações práticas que elas estabelecem com os legados culturais, os quais estão inscritos em dogmas, ritos e tradições.

Eventualmente, segundo Hannerz (1997), gestos ou músicas, transmitidos por meios eletrônicos ou trazidos por um turista, poderiam ser imediatamente compreendidos. Por isso, a distribuição e o limite de práticas culturais são modificados e transcendidos, com rapidez e facilidade.

Nesse sentido, é possível identificar a dificuldade de clareza de algumas noções, como a de fronteira, entendida como linha nítida e contínua de demarcação.

O uso de pares de oposição como popular/erudito, no campo religioso, não pode partir da ideia de que ambos têm linhas nítidas como divisória, ou por outra, que são fenômenos dotados de essência e existência puras, ou que são campos de realidade que não se hibridizam com outras áreas. Quando aplicadas

às evidências da diversidade cultural, essas dificuldades são realçadas e os rótulos acionados para conter as hibridizações e (re)estabelecer fronteiras.

Hannerz (1997) analisa o conceito de fronteira, baseando-se no historiador americano Jackson Turner, cujo trabalho teve um alcance transnacional e comparativo. Essa concepção enfatizava a linearidade, que depois foi transposta às argumentações antropológicas.

A fronteira torna-se uma prisão essencialista para a identidade étnica. Para Hannerz (1997), Barth conseguiu romper com essas concepções essencialistas de identidade, ao estudar a forma como as etnias mobilizam memórias, emoções e recursos para estabelecerem quem é membro do grupo e quem não é. Da maneira idêntica, é possível analisar os conceitos de religião popular.

Estas, as etnias e a religião popular, não são essências, mas intercâmbios permanentes em que forma-conteúdo e o que se considera dentro e fora do círculo étnico, ou cultural, são a matéria-prima de uma política da identidade. Os fluxos de mídia e consumo serão mobilizados como forças políticas na constituição desses intercâmbios. É a vontade de marcar os limites entre “eles” e “nós”, de traçar, portanto, uma fronteira, o principal elemento do processo de formação da identidade (Barth, 1995).

Essa fronteira é o resultado de um compromisso entre o que o grupo pretende marcar e o que os outros querem designar-lhe, de forma que desse jogo de compromisso nasce a fronteira social e simbólica (Barth, 1995). A análise barthiana refere-se aos grupos etnoculturais e desfaz a ambiguidade entre cultura e identidade, ou seja, a participação em uma determinada cultura não significa uma adesão automática a um tipo de identidade.

Para Barth (1995; 1990), as mesmas raízes culturais podem servir a determinados grupos ao ponto de construírem estratégias opostas de identificação. Segundo Barth (1995), como as interações dos grupos culturais não estão congeladas no tempo e no espaço, as fronteiras são constantemente reconstruídas. Essa mobilidade assenta-se, dessa forma, em políticas da identidade.

Essa análise pode ser aplicada na investigação das fronteiras entre o catolicismo carismático e as culturas pós-modernas de mídia e consumo, bem

como na investigação de como atores religiosos populares estabelecem suas identidades em diálogo com essas mesmas culturas.

Por outro lado, Bauman (1999), ao abordar a questão das fronteiras lógicas e epistêmicas da modernidade, utiliza os termos liquidez e fluidez para descrever as relações travadas na cultura e na sociedade. Dessas relações, não escapa a religião, tanto em nível de grande e meta-narrativa (dogma e tradição), quanto de pequena narrativa (trajetórias intersubjetivas) de nosso tempo. Derreter os sólidos, dissolver aquilo que persiste no tempo e é imune ao seu fluxo é o espírito da nova fase na história da modernidade:

O que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e realocação dos 'poderes de derretimento' da modernidade (...). Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar; mas, como todos os fluidos, eles não mantêm a forma por muito tempo (Bauman, 2008, p. 13).

As fronteiras podem ser traduzidas como esforço para sistematizar sensações e afetividades que, na corrosão dos poderes de solvência da pós-modernidade, trazem aos fluxos a possibilidade da multiplicação dos pontos de fuga. No entanto, é impossível conceber a alta modernidade, ou modernidade líquida, como puro fluxo ou como um rio caudaloso sem margens ou uma rede sem os nós.

Só é possível definir o local e sua fronteira através das características que se acredita poderem atribuir ao global: é "possível compreender a força do erro que o mundo moderno inflige a si mesmo" (Lautour, 1994, p. 120) ao ignorar que os pares natural/social, local/global são adjetivos e não substantivos que designam regiões ontológicas de vida.

Pode-se dizer que os antimodernos (sólidos, conservadores, essencializadores), polo de oposição aos modernos (líquido, corrosivos, desessencializadores), caíram no conto do vigário:

Que o Ocidente racionalizou e desencantou o mundo, que ele realmente povoou o social com monstros frios e racionais que estariam saturando todo o espaço que ele transformou de vez o cosmos pré-moderno em uma interação mecânica de matérias puras. Mas, invés de ver nisto, como os modernizadores, conquistas gloriosas, ainda que dolorosas, o antimodernos veem nisto uma catástrofe sem igual (Latour, 2004, 120).

Os próprios polos de oposição, modernos e antimodernos, são invenções não-realizáveis na prática. Dessa forma, nomear os movimentos dos carismáticos como modernos na forma como usam os instrumentos de comunicação e antimodernos no conteúdo não é constatar uma verdade ontológica, que desde sempre habitou as relações da religião católica com os mundos sociais do seu entorno. Quando muito, essa nomeação é instrumento de contenção de hibridizações. Afirma-se que essas oposições se alimentam de si mesmas, mais do que das realidades às quais atribuem essência e movimentação.

Baseando-se nessa argumentação, é possível pensar a relação das comunidades carismáticas de extração popular com os fluxos de mídia e consumo e questionar os modelos antropológicos que as pensam como antimodernas ou que as aprisionam em determinadas “grades” conceituais. Esse fluxo de retóricas e nomeações alimenta as crenças antimodernas dessas comunidades, bem como as crenças dos críticos dessas novas realidades. Essa cadeia de retroalimentação semântica impede de perceber outras questões, como a complexa articulação entre o catolicismo, em sua vertente carismática, as mídias, o consumo e as vizinhanças populares na constituição de novas mediações do sagrado.

Todavia, em se tratando do catolicismo-carismático, cabe indagar como os fluxos midiático-consumistas afetam e se relacionam com a dimensão cotidiana dos atores religiosos católico-carismáticos de extração popular. Como se pode perceber, trata-se de questões que demandam um itinerário de respostas, e estas são elaboradas a partir das visitas às comunidades e das percepções sobre as práticas dos carismáticos.

Comunidades católico-carismáticas: uma nova sociabilidade religiosa?

As comunidades carismáticas formam, hoje, um dos fenômenos recentes mais estudados por sociólogos e antropólogos. Uma entidade internacional católica (*Catholic Fraternity International*), coordenada por comunidades carismáticas, cadastrou 232 novas comunidades no Brasil em 2007. Diga-se de passagem que se trata de dados estimativos, já que não há obrigatoriedade de cadastro (Oliveira, 2009).

Embora o fenômeno de formação de comunidades acompanhe o início da RCC (Renovação Carismática Católica), só agora se tornou foco de pesquisa em

virtude do relevante impacto provocado por algumas delas no catolicismo: Canção Nova, Comunidades Aliança de Misericórdia, El Shaddai, Jesus Te Ama (Estado de São Paulo), Shalom (Fortaleza/Ceará), Emanuel e Mãe Rainha (cidade do Rio de Janeiro). Todas têm nas mídias (rádio, TV, imprensa, Internet) o seu aparato, de forma que, editam livros, oferecem produtos e serviços a um público consumidor amplo, incluindo desde os carismáticos, passando pelos católicos praticantes, não-praticantes ou ligados a outros movimentos, até os cristãos de outras denominações.

Em geral, as comunidades carismáticas emergem das classes médias, entretanto a capilaridade de sua expansão, com empreendimentos religiosos, penetrou as classes populares entre negros, subempregados e periferias.

Logo no princípio da década de 1970, formaram-se nos EUA as primeiras comunidades atuantes (*Word of God*),⁴ que tinham ainda uma inclinação transconfessional, agrupando carismáticos e membros de igrejas protestantes que vivenciaram as experiências pentecostais.

Nessas comunidades, denominadas vida e aliança, evidenciam-se algumas particularidades em relação a outras estruturas como congregações e irmandades, tão características do catolicismo no decorrer de sua história. Segundo Mariz (2004, p. 3):

O MRCC tem chamado atenção dos pesquisadores pela criação das chamadas “Comunidades de Aliança e Vida no Espírito Santo”. A partir de experiências de “oração no Espírito” que ocorrem pequenos grupos que se encontram em geral semanalmente nas paróquias, e também da experiência de estudo de oração em eventos maiores, como os chamados “Seminários no Espírito”, esses católicos, que se autodenominam de “renovados,” decidem formar essas comunidades. Diferentemente das comunidades de base, as de aliança e vida não estão vinculadas a nenhuma área geográfica nem à situação de pobreza. Além disso, são vistas como opções de certos líderes e grupos que querem aprofundar sua fé e prática, que buscam ser um “virtuoso” em sua fé, e não seria uma prática ou um caminho indicado para todos engajados no movimento e na Igreja Católica.

Entre essas características, algumas podem ser destacadas. A primeira é a forma comunitária como seus membros vivem juntos, diferindo das pastorais paroquiais ou dos grupos de oração que compartilham apenas o mesmo espaço comunitário. A segunda é a crença de que seus membros, a comunidade e sua missão são mantidos pela atuação da Providência Divina que inspira, sobretudo,

fiéis frequentadores e simpatizantes do ideal comunitário para fazerem doações em dinheiro ou em bens materiais ou para comprarem material de cunho religioso produzido pelas comunidades. A terceira característica é a crença na ação do Espírito Santo quer seja nos pequenos acontecimentos do cotidiano quer seja nos feitos extraordinários.

Por último, a noção de que essas comunidades são sonhos ou desejos de Deus, sendo, portanto, preparadas para existirem nos planos divinos antes mesmo de sua concretização terrena.

Um reencantamento do mundo onde as categorias político-semânticas puro e o impuro são aplicadas ao consumo, à mídia e aos comportamentos. Trata-se da construção identitária e da elaboração de fronteiras simbólicas que darão tanto legitimidade ao grupo quanto plausibilidade de propostas alicerçadas na reapropriação da grande narrativa católica embasada nos dogmas e na catequese tradicional.

Segundo seus fundadores e demais membros, eles estão sob o desígnio de Deus com a missão de difundir, no mundo, os preceitos doutrinários da Igreja, nos mais variados meios de comunicação. Embora Oliveira (2009) tenha analisado mais detidamente os princípios da Canção Nova, nas comunidades em geral é recorrente a crença no final dos tempos e na segunda vinda de Cristo. Todas elas, creditando às crises os sinais, afirmam ei-los, propondo, portanto, uma nova forma de vida como alternativa.

Como a promiscuidade sexual, o hedonismo, o pluralismo, o consumismo exagerado assolam o mundo, caracterizando-o pela efemeridade, não-permanência, morte, mentira e injustiça, os carismáticos recorrem às cartas de São Paulo para justificar a missão de que se acreditam imbuídos: “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Oliveira, 2009).

Pares de antagonismos balizam o discurso das comunidades carismáticas: em oposição ao mundo, o reino de Deus; em oposição às trevas, a luz; em oposição ao pecado, a graça e a misericórdia; em oposição ao perecível, o eterno.

Esse tempo de antagonismos (tempo do final dos tempos) torna-se *Kairós* (tempo da graça), ocasião de preparo do homem e do mundo velho para o mundo novo, um mundo onde as comunidades, por sua vez, se veem como o fulcro do

projeto de Deus: sentem-se a mão, a verdade, o lugar e o novo de Deus no e para o mundo (Oliveira, 2009).

Paíra, no discurso dessas comunidades, a noção de novo, homens e mulheres novos. Assim, são invocados novos meios de evangelizar, novas ideias para evangelização, de forma que as práticas de produção e consumo incorporam estratégias de sociabilidade juvenil da sociedade contemporânea, como as cristotecas, os barzinhos de Jesus e mesmo os shows católicos, onde não se vendem bebidas alcoólicas, apenas refrigerantes.

Nas comunidades de vida em geral, a noção de novo faz parte de uma teia de crenças na qual se destaca a da proximidade do final dos tempos. Essa crença esconde a ambivalência e a simultaneidade da noção de tempo. A ambiguidade deste está no fato de se acreditar, simultaneamente, que há um tempo e um espaço humano (transitório, visível, finito) e um tempo e um espaço divino (constante, invisível, permanente, eterno). Ou seja, enquanto o tempo comum dos homens e de suas coisas é efêmero e permeado de distrações e tentações, representando a transitoriedade, multiplicidade e diversidade, o tempo de Deus é o da graça (*Kairós*), singular e maior (Oliveira, 2009).

Assim também é o espaço e a vida das pessoas. O tempo da graça é permanente, podendo, a qualquer momento e das mais variadas formas, irromper no tempo dos homens. Essa irrupção acontece através da infinita providência divina atuando, inclusive, nas ações prosaicas, como vender e comprar produtos religiosos. Persiste a crença de que qualquer ação humana pode ser prenhe de *Kairós*: um CD com palestras, um sorriso, um abraço, uma oração em que se impõem às mãos.

O momento e o espaço presente consistem no canal por onde o tempo dos homens escorre e onde lateja o tempo da graça. Uma espécie de temporalidade mítica espreita o tempo cotidiano e se manifesta, epifaniza-se sob a forma da tradição, como a missa (memória e atualização da eucaristia), como as orações e as canções. O final dos tempos e a chegada do Cristo podem ser compreendidos como a irrupção plena e total do tempo da graça, finalizando o tempo dos homens (Oliveira, 2009).

Nesse intervalo entre a segunda vinda e o tempo atual, a atuação das comunidades de vida e aliança é missionária, cuja incumbência é anunciar o tempo da graça no *velho mundo*, que passará (Oliveira, 2009). É preciso, segundo

seus membros, transformar o velho mundo em novo mundo. E isso só é possível anunciando Jesus de todas as formas possíveis e em todos os espaços disponíveis.

O contexto dessas investidas pode ser localizado durante a década de 1980, no papado de João Paulo II, quando este lança, em 1984, a proposta da Nova Evangelização em Compostela e, em 1989, a Exortação Apostólica sobre os Leigos (*Christi Fidelis Laici*) (Hervieu-Lèger, 2005). A Nova Evangelização e outras exortações da hierarquia aparecem, sobretudo, com um significado flutuante, suscetível de produzir sentimentos diferentes e contraditórios.

Esses temas, como o lugar e a missão dos leigos e da Igreja na evangelização e nos meios de comunicação, desencadearam debates sendo interpretados polissemicamente pelos vários segmentos eclesiais. Enquanto alguns viram, nesses documentos e campanhas, os apelos a uma renovação espiritual interna da própria Igreja, outros entenderam como uma palavra de ordem, um empreendimento de reconquista sobre a sociedade.

É exatamente nesses contextos que as comunidades carismáticas, criadas alguns anos antes, iniciam sua trajetória de inserção nas mídias e no âmbito público, ampliando não só um novo campo religioso, com novos produtos e serviços, mas também a aceleração dos fluxos midiático-consumistas.

Diante dessa realidade, as comunidades carecem de constante ressignificação do seu mito de origem, invocando a autoridade da Igreja e anunciando o final dos tempos. A linha de adesão e crença é simples: se, por um lado, a existência empírica da comunidade e de seus laços atesta a corporificação do plano de Deus (Aquele que possui o tempo próprio, perene e eterno) na eternidade e no tempo dos homens, por outro lado, a comunidade não existiria na vida real se não estivesse nos planos divinos (Oliveira, 2009).

Em termos míticos, as comunidades participam do eterno novo de Deus porque esse “eterno novo” é uma dádiva divina que existe no plano espiritual desde a criação (passado), materializando-se no presente para anunciar ao mundo o final dos tempos e o regresso de Jesus (futuro) (Oliveira, 2009). Com essa convicção, as comunidades investem no resgate moral e espiritual da humanidade pecadora (velha) para o eterno novo que já experimenta e que estará instaurado integralmente na Terra. Para viver o mito, diz-nos Oliveira (2009), a Canção Nova faz história e, para viver a história, recorre ao mito.

Em geral, os fundadores de comunidades recebem profecias de fundação, sonhos, chamamentos, palavras que anunciam os planos de Deus: fundar uma comunidade que seja sinal divino entre os homens, anunciando a salvação. Em torno dessas profecias, mobilizam-se amigos e companheiros dos fundadores os quais, em geral, são conhecidos em grupos de oração carismáticos.

As profecias, ou ordens de Deus, podem ser emitidas por outros membros. As profecias são consideradas como formas de manter o mito de origem vivo, dando fôlego à existência da comunidade (Oliveira, 2009). Todavia, nem sempre elas revigoram a grande memória religiosa, já que podem introduzir pequenos desvios ou abalos, gerando outras rotas. Um exemplo dessa vertente é o grupo de oração carismático, de Porto Alegre, cuja prática de orar pela cura das gerações passadas faz referência a concepções de outras famílias religiosas, como o espiritismo kardecista: a crença na existência de demônios geracionais, que perpetuam a infelicidade e o sofrimento de geração em geração (Steil, 2004).

Proferidas em reuniões de oração, em momentos internos, essas revelações proféticas formam o patrimônio memorial das comunidades, corroborando a ideia de que elas existem, desde o começo, nos planos de Deus: dispõem de uma missão no presente tendo em vista o futuro (Oliveira, 2009).

Embora as profecias ajudem a vivificar o mito, elas podem também alterá-lo. Na mistura do velho com o novo, o novo modifica-se, permanecendo, miticamente, sempre novo. Algo do velho é absorvido pelo novo para continuar sendo novo. O preparo dos homens para o final dos tempos consiste em ensinar-lhes a identificar o que é novo e o que é velho (Oliveira, 2009).

Apesar de as instâncias administrativas da Igreja autorizarem as atividades desses grupos, não arcam com despesas e investimentos, de forma que eles têm que se autossustentar. Essa dificuldade impulsiona as comunidades a buscar, nos mais diversos espaços, entre eles o espaço cibernético, alternativas de renda, quer seja com lançamento de campanhas, produtos, CDs, livros, quer seja com promoções de eventos, como bingos, barzinhos de Jesus, entre outros.

Contudo, para que essas alternativas se tornem possíveis, carecem de demanda ou consumo, de grupos ou pessoas que se identifiquem com as mensagens e com as ideias promovidas. Nesse sentido, as estratégias de definição identitárias atuam na criação de campos específicos de identidade que

serão demarcados simbolicamente por meio do consumo, e este com a demanda interferem na produção e na atuação dessas comunidades. Nesse processo, o traçado de fronteiras está sujeito a abalos, reinterpretações e constantes mudanças.

Essas novas estruturas organizativas, embora tenham dificuldade de ser enquadradas no Código Canônico, são reconhecidas pela Igreja dentro da qual, segundo alguns autores, inicia-se uma luta política: as comunidades precisam da aprovação da diocese, do bispo local, e isso demanda uma série de exigências e enquadramentos.

Algumas dessas comunidades cresceram e multiplicaram-se. A Canção Nova e a Shalom, por exemplo, têm dezenas de casas e milhares de membros com algum tipo de vínculo, seja como revendedores, sócios ou ainda contribuintes. O grupo instituído, em 1978, pelo monsenhor Jonas Abib, com 12 pessoas, soma hoje 300 membros na casa-sede, além de mais de 600 membros distribuídos em 30 casas de missão, dispostas no território nacional e em outros países, como Itália, França, Portugal, EUA e Israel (Oliveira, 2004).⁵

Essa expansão implica tanto a implantação de comunidades em várias dioceses quanto nas negociações políticas daí advindas para o reconhecimento episcopal. Por outro lado, em virtude da presença global dessas comunidades, da sua capacidade de arregimentação e mobilização de pessoas e da sua atuação na política e na sociedade, o Vaticano, por meio do Código Canônico, tem reconhecido algumas dessas comunidades, como a RCC, por exemplo, como associação privada de fiéis, com estatuto específico, aprovado e ligado à Igreja.

Apesar da expansão nas instâncias local, regional, nacional e internacional, identifica-se uma relativa autonomia na criação de grupos e comunidades (Mariz, 2004). Marcado pela flexibilidade, o catolicismo carismático permite o acesso direto ao sagrado, como os dons do Espírito Santo. A partir dos carismas, surgem distintas lideranças, acentuando a pluralidade interna da RCC e das comunidades (Mariz, 2004; 2005).

Essas comunidades têm nas lideranças suas principais incentivadoras, fundadoras e organizadoras. Há lideranças leigas e eclesiais que mantêm relativa autonomia em relação à hierarquia, a qual é acentuada a partir do reconhecimento pontifício. Embora parecidas com as congregações religiosas (as comunidades têm um carisma fundador, regras próprias, mas reguladas pelo

Catecismo), elas têm diferenças notáveis, como um local único para a residência de membros de ambos os sexos, casais com filhos e sacerdotes.

Mariz articula o crescimento dessas comunidades à fragilidade das famílias nucleares contemporâneas, as quais sofreram prejuízos no desempenho de suas funções de socialização, tais como suporte à subjetividade individual, apoio afetivo, entre outros aspectos. O forte apelo à juventude e o retorno que esta tem dado possivelmente estão ligados a questões como a entrada no mercado, sobrevivência, enfim, valores conflitantes que desenham um complexo quadro no momento de iniciar um novo núcleo familiar (Mariz, 2004).

Crise de valores familiares, caracterizando-se pelo conflito entre o ideal familiar católico e a realidade do divórcio, crise na Igreja e na sociedade, crise política e ética, enfim, um quadro de valores conflitantes permeia o discurso das comunidades carismáticas (Mariz, 2004).

Baseadas na percepção da fragilidade institucional da família e dos valores que a sustentam, as comunidades, constituindo-se estruturas de reforço, incumbem-se da plausibilidade de valores considerados ameaçados. Por outro lado, porém, para as famílias, a entrada dos filhos numa dessas comunidades pode significar o abandono de um projeto de ascensão social familiar, uma espécie de automarginalização do mercado de trabalho, fato este que aviva a tensão entre família e comunidade carismática (Mariz, 2004; 2005). Como a imagem assumida pelas comunidades é a de que são grandes famílias, no discurso essas tensões não se tornam visíveis através das entrevistas. Ou sobrepõe-se à ideia de ruptura com a família a imagem de harmonia (Mariz, 2005).

Há uma hierarquia no discurso das comunidades que submete a lealdade familiar à lealdade a Jesus, mas, ao mesmo tempo, tornam-se alternativas de socialização e renda. Sendo as comunidades unidades de produção, indaga-se quem são os consumidores. E mais, indaga-se ainda quem consome os produtos e mantém viva a possibilidade de renda (Mariz, 2004). Embora a expressiva expansão das comunidades e a intensa atuação de algumas lancem essas pistas no palco das investigações, a mesma autora não chegou a investigar essas questões.

As repostas passam por diversos aspectos, o primeiro dos quais é que existe, entre as comunidades, uma conexão recíproca que faculta a promoção de

congressos, revenda de produtos, entre outras transações. Em segundo lugar, forma-se, entre os carismáticos católicos que se identificam com as mensagens construídas pelas comunidades, um tipo híbrido, o fiel-consumidor. Por último, a formação de uma “demanda católica de consumo” (Braga, 2004).

Portanto, é possível falar de um “catolicismo midiático-consumista”? A resposta é positiva, caso se entenda o termo “catolicismo midiático-consumista” como a atual relação entre o catolicismo, os meios de comunicação (TV e Internet) e o mercado de consumo (oferta de bens e serviços para consumidores “religiosos”).

Carranza (2005, p. 47) demonstra que a RCC, mesmo possuindo uma missão estritamente religiosa, não permanece imune à lógica midiática. Por isso, “se por um lado, para os padres-cantores o fim último é evangelizar, abranger um público afastado, prestar serviço à igreja, de outro lado, na dinâmica de consolidação das audiências, o que interessa é aparecer [...] aumentar o *target*, o Ibope [...] potencializando o consumo”.

Entretanto, para Camurça (2007, p. 12) “este ‘catolicismo midiático’ e carismático acessa [...] a tradição, mas pela via da escolha e da experiência subjetiva e não mais por uma imposição atávica.”. Não há destraditionalização do catolicismo, mas “convivência e negociação entre autonomia e tradição”, uma forma de “composição entre patrimônio cultural tradicional e subjetividade reflexiva” (Camurça, 2007, p. 12).

São duas as questões, entre outras, postas para o debate em torno da identidade do catolicismo, e de seus atores (populares, no caso do presente artigo): capitulação do discurso religioso à lógica midiático-mercadológica ou articulação e mimetismo com a mídia e o mercado de consumo?

Atores religiosos populares, catolicismo e lógica midiático-consumista

Para desenvolver essas argumentações acima explicitadas, toma-se como exemplo a Comunidade Irmãos no Mestre Jesus, localizada em Juiz de Fora, cidade de médio porte, no Estado de Minas Gerais. Trata-se de uma pequena comunidade, mais de aliança do que de vida, já que a maioria dos membros ainda mantém ligações com as respectivas famílias e com atividades

profissionais, embora passem boa parte do tempo (das 8 às 18 horas) no local em que a comunidade funciona.

Sediada num bairro de famílias menos favorecidas, Bom Jardim, com cerca de seis mil moradores, a maioria negra e assalariada, a comunidade Irmãos no Mestre Jesus, fundada em 1998, por membros de grupo de oração da RCC e reconhecida pelo arcebispo em 2002, agrupa três homens e quatro mulheres.

Tem, hoje, um prédio de três andares, construído com recursos próprios e com a colaboração de pedreiros e ajudantes de obra dos grupos de oração. Com salões amplos, salas e garagem, o prédio está em processo de acabamento, com piso ainda por colocar.

Esse espaço, segundo seus organizadores, é destinado a atender à juventude, em ações de evangelização e grupos. Dos membros, cinco conheceram-se no grupo de oração e estabeleceram laços de amizade, e dois foram incorporados posteriormente ao grupo original. Todos têm renda máxima de três salários mínimos, a maioria está desempregada ou exerce atividades informais, como venda de salgados e doces.

Fruto de muitas tentativas de marcações e adiamentos, a primeira visita à comunidade Irmãos no Mestre Jesus foi marcada por orações e imposições de mãos. Segundo eles, todos os dias, reúnem-se pela manhã para orar e discernir a vontade de Deus. A crença na providência divina é onipresente. Afirma Jonas,⁶ um dos fundadores:

Deus é que quis essa comunidade. Não sabíamos como iríamos construir. O irmãozinho Ricardo teve um sonho interessante. A gente já tava colocando em oração a futura comunidade, quando ele teve um sonho e que tinha uma grande obra, gente trazendo cimento, gente colocando tijolo, martelo e na frente da obra, um anjo com espada pra fora. A gente tomou posse desse sonho e veio a direção de Deus para que nós levantássemos recursos e local. Como o irmãozinho. E começamos nossa primeira, das muitas rifas e vitórias para glórias de Jesus! Amém!⁷

Ficou patente, no primeiro encontro, o esforço próprio e peculiar da comunidade para sobreviver e perpetuar sua mensagem de evangelização. Segundo Leticia, a comunidade produziu três CDs⁸ de música e orações compostas por eles para vender e construir o que dizem ser o sonho e a missão de Deus para eles.

Segundo depoimentos, o primeiro CD, com orações em línguas,⁹ gerou cinco mil cópias, e o terceiro, com músicas como *O sangue do nobre na veia do pobre*, 1500 cópias, todas vendidas. Embora afirmem isso com orgulho, na continuidade da entrevista, ressaltam que a entrada de membros evangélicos não foi planejada, mas resultado de incidentes entre eles, as pastorais e o pároco local. Esse fato será relatado a seguir.

A fala de Silva, um dos mais antigos componentes, autor das letras da maioria das músicas do CD, ilustra as tensões entre as interpretações e ações dos diversos movimentos e associações presentes no catolicismo.

Batida forte e compassada, com pandeiro ao fundo, o ritmo das músicas é de samba enredo e pagode. Antes de fundarem a comunidade, eles tinham, no grupo de oração onde atuavam, instrumentos de percussão, cavaquinho e violão com os quais, segundo eles, atraíam a juventude para Jesus por meio da música. Autor da maioria das letras, Silva, um dos membros fundadores da comunidade, solteiro, de meia-idade, é um dos mais atuantes: lidera as atividades em geral, como rifas, bingos e outras atividades de produção e arrecadação de recursos. No terceiro CD,¹⁰ a música de que mais gosta é *O sangue do nobre na veia do pobre* e *Vem me transformar, Jesus*. Da primeira, destaca-se o seguinte trecho:

Tem gente que não aceita,
 Tem gente culta demais,
 Tem gente que não respeita,
 E julga não ser capaz,
 Tem gente pagando pra ver
Refrão
 O porquê é o sangue do nobre na veia do pobre
 Bate o pé e se despenteia, mas eu tenho o sangue do rei Jesus em
 minha veia.

Segundo Silva, é uma música feita para mostrar àqueles que não creem o valor da eucaristia: “Na missa, Jesus é vivo e dá seu sangue de verdade e se comungamos na paz e no perdão, o sangue dele corre na sua veia”. A veia privilegiada, como parece sugerir a letra, é a veia do pobre.

Já para Dolores, separada, 45 anos, a segunda música, *Vem me transformar*, em ritmo de samba enredo, é também muito forte e rendeu algumas críticas de consumidores mais preocupados com a doutrina:

Não posso me conformar com o esquema desse mundo,
 Vem me transformar Jesus,
 Vem me transformar Jesus
 Oo...oo...oo..Jesus...oo...oo...oo...

[...]
No esquema deste mundo, o homem perdeu o seu valor
Tem robô lá em Brasília, robô na previdência social,
Tem robô nas prefeituras, robô na igreja e ex-policial
E o povão e o povão e o povão
Não tem médico e nem alimentação
A injustiça social traz doenças, que o doutor não tem remédio,
O sofrimento está na cara do povo,
As doenças dos nervos se vê aí!

Com ritmo de samba-enredo, batidas cadenciadas e a vogal em longa *performance* vocal, tematicamente bem nos moldes das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) e da teologia da libertação, a construção de sentido dessa música se faz através da criativa ambiguidade da palavra “robô”, sugerindo tanto o elemento da tecnologia robótica (robô) quanto sotaque popular mineiro “robô”, em vez de “roubou”. O contexto de corrupção e impunidade, ampla e diariamente estampado na mídia, é denunciado na letra da canção, apontando-se as consequências desse quadro desolador da realidade nacional: carência de remédio, alimento e educação. Implicitamente, está a oposição entre mundo e Reino de Deus: no esquema deste mundo.

Uma dicotomia presente tanto nos discursos carismáticos quanto nos católicos progressistas, embora com sentidos diferentes: para estes, o mundo é injustiça, o pecado é a fome, a miséria e o capitalismo, e o Reino é a igualdade e a justiça; para aqueles o mundo é treva, matéria, pecado, mentira, e o Reino é espiritual, virtude, luz e verdade.

Dolores, uma das compositoras da música, afirma: “A libertação que Jesus quer fazer é na nossa mente, no corpo, no espírito, na alma e na sociedade. Roubo é contra Deus; injustiça também. Jesus quer libertar dos esquemas deste mundo e a corrupção também é um esquema deste mundo”.

Segundo Silva, o primeiro CD teve cinco mil cópias e todas, garantiu ele, foram vendidas. Começaram anunciando e vendendo em Juiz de Fora e região, nos grupos, paróquias e outros movimentos. Sua justificativa: “O povo tem sede de Deus, ele quer coisas boas”. Renata, outra integrante do grupo, reforça: “Foi um trabalho de formiga, cansou, mas Jesus renovava nossas forças e a gente seguia anunciando”.

A receptividade, contam, variou muito: enquanto, em alguns locais, não conseguiram autorização, em outros, as pessoas tornaram-se até mesmo sócias. Segundo Rulio, coordenador da comunidade, existe um cadastro de trezentos

sócios, metade dos quais contribui regularmente: “A gente vai nas casas agora para recolher a contribuição e divulgar nossos CDs. E como Deus tem abençoado! Tem gente até evangélica, uma pastora da Assembleia de Deus, que acredita que Jesus age independente de tudo”.

Essas músicas são do terceiro CD, que teve apenas mil e quinhentas cópias, em virtude do alto investimento na fase final da construção de três andares, com mais de trezentos metros quadrados de planta baixa, onde vão acontecer todas as atividades da comunidade. Por enquanto, a comunidade atende pessoas para aconselhamento e oração de cura e libertação, além de reuniões dos membros durante todos os dias da semana.

Embora longa, vale ressaltar a interessante narrativa que conta como a comunidade angariou apoiadores oriundos de igrejas pentecostais e protestantes. Segundo Silva:

Isso nasceu de um certo problema entre as pastorais. Alguns anos a gente resolveu fazer uma grande rifa para lançar os alicerces. A gente pensou e bolamos uma rifa de três mil... Como é que chama? Cartões. Para os homens seria impossível, mas para Deus nada é impossível. Não tínhamos o carro, mas a gente anunciou que seria um automóvel gol usado, pagamos até uma gráfica pra fazer cartaz. E a gente foi de casa em casa, fomos nas missas e isso incomodou muita gente porque estávamos arrecadando mesmo. Uns membros de pastoral pegaram o carro de som da paróquia e foram dizendo que tinha um grupo de pessoas vendendo uma rifa que não era para comprar não, porque estava fora das normas da Igreja e um monte de coisa. Graças a Deus, o pessoal conhece o que a gente faz aqui. Atendemos muitas pessoas nesse tempo que começamos a comunidade, muita gente mesmo, inclusive evangélicos. Aí o pessoal foi chegando, perguntando o que tava acontecendo e a gente dizia que estávamos fazendo uma rifa pra construir uma obra que vai atender jovens. E as pessoas acreditou e aí que comprou mais. No final a gente comprou o carro usado. Fizemos questão de tirar foto do ganhador e tudo pra mostrar pra todo mundo que Deus é grande.

Subjaz nessa fala, a questão dos segmentos do catolicismo e sua relação nem sempre harmônica. Existem tensões mais ou menos latentes com padres, movimentos e pastorais, as quais podem resultar em conflitos maiores, como aconteceu na comunidade. Apesar disso, a comunidade foi reconhecida através da aprovação episcopal dos estatutos, sendo tal fato celebrado com uma missa. Hoje, a comunidade trabalha com a venda de CDs, bingos e rifas de objetos, como eletrodomésticos, comprados, ou doados pelos sócios.

Em outras visitas, a comunidade mostrou os projetos para a juventude e as formas de concretizá-los. No centro da cidade de Juiz de Fora, num espaço cedido por uma congregação religiosa onde se realiza, todas as quartas-feiras, à tarde, um grupo de oração carismático, eles mantêm um bazar de roupas usadas.

Realizado duas ou três vezes por semana, o bazar conta com doações, como roupas ou calçados, de sócios ou simpatizantes. Sua finalidade é concretizar o projeto de evangelização de jovens, criando um grupo de samba de Jesus para atrair a juventude. Hoje, a juventude “está afastada da vida, da verdade, da luz; está tonta, presa do diabo”, segundo o tesoureiro da comunidade. É por isso “que se precisa de coisas inteligentes, como usar o samba para atrair para as coisas de Deus. Já que o diabo usa para arruinar a vida, a gente pode usar para promover a vida”, termina, inflamado, o tesoureiro:

As famílias estão sendo destruídas pelas drogas, por tanta coisa ruim que tá acontecendo e aqui pretendemos ser um refúgio, ajudar essas famílias que têm jovens filhos usados pelo Diabo. Para o mundo, não dá mais pra resgatar eles, o tempo está perdido. Ouvi isso às vezes, que é perda de tempo. Mas não tem jeito não. Deus se manifesta por meio das coisas e Ele quer salvar esses jovens. A gente precisa estar atento ao tempo de Deus que tá aí, querendo manifestar graça e poder na vida dos jovens e de suas famílias. Sabe, aqui nesse bairro tem muito jovem envolvido com tráfico e isso causa dor pras mães. A gente queria ampliar o quanto antes as atividades da comunidade pra oferecer atividades saudáveis. Por enquanto, temos o grupo de oração, que Deus age, e tem até jovem querendo ajudar a gente aqui, mas é preciso ter sabedoria. Não dá pra acolher eles aqui sem muita estrutura, ainda. O tempo do mundo tá aí, correndo, mas o tempo da graça de Deus ninguém segura. Ele quer nos usar, disso tenho certeza, estamos nos planos de Deus, senão a gente não teria chegado até aqui, apesar das barreiras.

A questão do tempo aparece paralela à percepção de que “as coisas estão caminhando para o fim, por isso é preciso pressa para a colheita”. Assim se referia Silva, um dos autores das letras. Numa das visitas à comunidade, ele abriu os armários da comunidade e mostrou tamborins, tambores e outros instrumentos dizendo: “A gente evangelizava os jovens por meio da música. Eles gostavam muito quando ouviam um samba de Jesus, um pagode de Deus, mas temos pouca gente e paramos um pouco porque todo mundo trabalha para levar adiante essa comunidade”.

Ao serem indagados se usam outros meios de comunicação para vender seus produtos e evangelizar, criticaram o consumismo. Dolores diz: “Hoje se compra de tudo e sem saber por quê, sem parar pra pensar, só pra se satisfazer e depois jogar fora”. Segundo eles, falta-lhes usar a internet, criar uma página no ambiente virtual, como muitas comunidades católicas hoje fazem, e assim divulgar o trabalho deles para “todo mundo ver”.

Por outro lado, de acordo com Silva “é preciso encher o mundo com produtos bons, de Deus, produtos que salvam vidas, que levam a verdade, o evangelho de Jesus. Os católicos precisam acordar e fazer isso”. Não deixa de ser interessante o fato de, mesmo ficando diariamente na comunidade, ainda não têm televisão, de forma que só ouvem rádio: “Aqui a gente liga mesmo é na rádio Globo com padre Marcelo, nos programas católicos locais, na rádio Gospa Mira,¹¹ de Belo Horizonte, no programa do Padre Sérgio e um tanto de programas religiosos”.

Em virtude dessa carência, raramente acompanham a TV Canção Nova, entretanto constantemente organizam excursões para irem a congressos e acampamentos carismáticos. Segundo Dolores “A gente sempre vai a dois ou três congressos e acampamentos por ano. Não tem como deixar de ir. Lá a gente se sente renovado e confirmado na missão”.

O consumo de produtos religiosos é pequeno, de forma que compram, de vez em quando, bíblias e terços, com os quais presenteiam quem vai às reuniões buscar oração de cura e libertação. Outras vezes, pequenos pingentes, medalhas e demais miudezas. Esses objetos são consumidos de forma constante entre os carismáticos, bem como bonés e camisas com estampas religiosas. Segundo Renata:

Gosto de dar presentes que lembrem coisas de Deus. Tem umas bijuterias de santos tão lindas, que sempre to dando pra minha família, primas... É lógico que peço pra abençoar, pois aí Deus age e tem dado bênçãos através disso. Teve uma vez que uma prima minha debochou do presente que eu dei, era uma pequena pulseira com os santos. Ela é do mundo, né? Mas ela passou por uma coisa que a convenceu de mudar de pensamento. Ela e uma amiga tinham vindo de um baile quando depararam com um assaltante que foi pra pegar elas e o que tinham. Elas correram, mas ele pegou elas no tapa e ia pegar o celular dela. Quando pegou na mão da minha prima em que tava a pulseira, ele escorregou numa pedra, sei lá, caiu e elas saíram correndo. Deus está aí o tempo todo, a gente é que não vê que tem uma batalha espiritual no ar, os anjos do mal e do bem lutam pelas almas, pelas vidas, e Jesus protege os que têm fé.

Não são poucas as histórias encantadas sobre os CDs que venderam e que abençoaram muitas vidas, destacando-se esta, contada por Silva:

A gente não pode medir como Deus usa da sua graça no tempo dele e com coisas tão simples. Teve uma vez que fomos vender o primeiro CD, que muita gente gostou. Nele fazíamos oração de cura e de libertação orando em línguas. A gente visitava casas de pessoas que pedíamos que indicasse. A gente visitou uma casa que estava contaminada. Só de ver um duende em cima da estante, pensei isso. E na casa da família, um casal de meia idade, com dois filhos jovens, todo mundo tava com um tipo de doença ou problema grave, como depressão e tentativa de suicídio, etc. A gente falou do CD e eles ficaram meio ressabiados, mas pedimos pra eles ouvirem sem compromisso, não precisava pagar. Se gostassem, pagariam, se não, devolveriam. A gente voltou uma semana depois e eles tavam felizes, não só pagaram aquele, como compraram mais dois pra presentear outras pessoas. Eles disseram que, quando começaram a ouvir o CD, veio pela casa uns barulhos, uns cheiros esquisito e lembraram da pequena imagem do duende. Lá no CD tem oração de descontaminação, e eles fizeram e foram quebrar a imagem. Demoraram a quebrar, ela não queria quebrar, não. Tiveram que arranjar um martelo para fazer pó. Depois jogaram na água e não tiveram mais problemas de depressão e de pensamento de morte.

A contaminação é uma categoria nativa acionada para dar conta das passagens entre dimensões que não são aceitas ou tidas como legítimas. Imprime um corte que estabelece uma fronteira entre diferentes domínios: da religião popular às religiosidades sofisticadas, como *new age*.

A visão sobrenatural da vida e do cotidiano intercruza-se com as mídias e com o consumo. Não há espaço e tempo neutros, mas carregados de sentidos, de sinais de Deus, do demônio, do velho e do novo.

Segundo Rulio, o “povão que nos procura é altamente contaminado, é benção, é macumba, é um tanto de coisas que a gente precisa orar. Mas, como Deus age, tem gente que vem falar que depois que ouviram nossos CDs se sentiu bem, foi libertada”.

Fluxos estruturantes que constroem as fronteiras entre grandes e pequenas narrativas em jogo, na construção identitária do catolicismo carismático, essas experiências do e no consumo explicitam os processos paradoxais de hipermodernização (mídia eletrônica, subjetivação) e os marcos da tradição católica com seus dogmas e mitos.

Preparando seu quarto CD e promovendo bazar e venda de rifas, a comunidade Irmãos no Mestre Jesus mobiliza-se para implantar atividades culturais voltadas para os jovens e para concretizar “os sonhos de Deus pra nós, pois Jesus mostra o caminho, mas não caminha por nós”, segundo Silva.

Referências bibliográficas

BARTH, Frederik. Les groups ethniques et leurs frontières. In: POUTIGNAT, L.; STREIFF-FENART J. *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BRAGA, Antonio M. da Costa. TV Católica Canção Nova: “providência e compromisso” X “mercado e consumismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 1, 2004, p. 113-123.

CAMURÇA, Marcelo. Um tradicionalismo na linguagem virtual? O catolicismo carismático-midiático. *32º Congresso da ANPOCS*, 2007.

CARRANZA, Brenda. *Movimentos do catolicismo brasileiro, cultura, mídia, instituição*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Campinas, IFCH/UNICAMP, 2005.

CSORDAS, Thomas J. *Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

COMUNIDADE IRMÃOS NO MESTRE JESUS (CD-ROOM). *O sangue do nobre na veia do pobre*. Juiz de Fora: Comunidade Irmãos no Mestre Jesus, 2007.

FERNANDES, R. C. *Os cavaleiros do Bom Jesus, uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. Religiões populares, uma visão parcial da literatura recente. *BIB*, n. 18, 1984, p. 3-26.

FREITAS, Tânia. Mortes banais, mortos especiais: devoções populares no nordeste do Brasil. *Estudios sobre Religión, newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, n. 15, Junio 2003, p. 9- 13.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, Abril, 1997, p. 7-39.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. *REVER*, Ano 5, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em 19/09/2010.

LATOURET, Bruno. Não congelarás a imagem ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004, p. 349-376.

_____. *Jamais fomos modernos*, ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo*, vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARTÍN, Eloísa. 'Religiosidad popular': revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. *Estudios sobre Religión, newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, n. 15, Junio 2003, p. 1-9.

MARIZ, Cecília L. "Comunidades de Vida no Espírito Santo": um novo modelo de família? *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, 16-18 setembro, 2004.

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social*, USP, v. 17, nº 2, 2005, p. 253-273.

MAUÊS, R. H. *A tensão constitutiva do catolicismo*: catolicismo popular e controle eclesiástico. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1987.

MENEZES, R. de C. *A dinâmica do sagrado*, um estudo antropológico de um santuário católico no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2004.

OLIVEIRA, Eliane M. de. "O mergulho no Espírito de Deus": Diálogos (im)possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.

_____. "O mergulho no Espírito Santo": interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 1, 2004, p. 85-112.

_____. Canção Nova, homens novos, mundo novo: entre o "velho" destes tempos e o "novo" do final dos tempos. In: GOMES, Edlaine de Campos. *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p. 147-168.

PASÍN, Angel E. Carretero. La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistémologie postmoderne. *Esprit critique, Revue internationale de sociologie e de sciences sociales*, vol. 5, n. 03, 2003. Disponível em : <<http://194.214.232.113/0503/esp0503article01.html>>. Acesso em: 19/09/2010.

SANCHIS, Pierre. Modernidade e pós-modernidade. *Análise & Conjuntura*, Belo Horizonte, v. 7, n. 2/3, maio-dez., 1992, p. 43-52.

STEIL, Carlos A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2004, p. 11-36.

-
- ¹ Este artigo é a versão de um capítulo, com novos complementos, do relatório de pós-doutorado apresentado ao CNPq e ao PPCIR-UFJF. A pesquisa foi desenvolvida durante o ano de 2008. As visitas consistiram numa das etapas da metodologia do projeto de pós-doutorado, aprovado para ser desenvolvido no Departamento de Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora.
- ² Referindo-se especificamente ao catolicismo, Maués (1987) sublinha a tensão constitutiva entre a hierarquia religiosa e os leigos.
- ³ O mundo pós-moderno é o mundo configurado pelo pós-modernismo ou pela pós-modernidade. Esta tende a ser descrita como um movimento cultural que diz respeito à debilidade das grandes metanarrativas (comunismo, cientificismo e outros) ou a fragilidade dos consensos universais. Assim analisa o filósofo francês Jean François Lyotard em seu livro *A condição pós-moderna*, lançado em 1979. Não se trata de uma nova etapa histórica da Civilização Ocidental, mas uma “condição”, uma maneira de estar na cultura e na sociedade. Na configuração pós-moderna, a mídia, o consumo e os outros saberes não-científicos são protagonistas, e não meros coadjuvantes (Pasin, 2003). Segundo Pierre Sanchis (1992), junto à modernidade e à pré-modernidade, a pós-modernidade é uma estrutura de produção de significados dotada de algumas características fundamentais, entre as quais: a) uma nova relação com o tempo (futuro indefinido e múltiplo, passado reapropriado); b) relação polivalente entre indivíduos e grupos (global e local; Estado-Nação e Redes Planetárias); c) relativização das noções de espaço e de identidade (radicalização do individualismo, fragmentação do saber); d) um novo olhar sobre a verdade (a emoção é critério de verificação e não se opõe à racionalidade).
- ⁴ Csordas (1997) afirma que a “comunidade” *Word of God* é uma das fontes da renovação carismática católica (RCC). Criada por um grupo de estudantes da Universidade de Michigan em 1967, e liderada por Steven Clark e Ralph Martin, essa comunidade marcou o início da expansão global de um tipo de “sociabilidade” dentro do catolicismo carismático. A “marca de origem” da *Word of God* se baseava na evocação da vida comunitária dos primeiros cristãos. Os líderes dessa comunidade submetiam-se, como os demais, às decisões coletivas. Em 1976, o grupo decidiu morar em residências coletivas e criar regras específicas, reforçando a autoridade das lideranças. Segundo Csordas (1997), esta tendência se acentuou e ao final de década de 1970, uma regra chamou atenção pelo seu caráter inusitado: o uso do véu de linho belga para as mulheres e manto de linho irlandês para os homens. A relação entre a concentração do carisma em lideranças (leigos ou sacerdotais) e a normatização da vida coletiva é intensa. A busca da disciplina expressa, para Csordas (1997), uma vontade coletiva de contenção da eferescência carismática, reforçando o papel do líder.
- ⁵ A Comunidade Canção Nova, ao investir pesadamente nos meios de comunicação tradicionais (rádio, TV) e novos (Internet), tornou-se referência para outras comunidades católicas. Alguns números dão os contornos deste investimento: a) 60 milhões de reais, em média, são gastos mensalmente na estrutura de comunicação por TV, Rádio e Internet; b) o Portal Canção Nova é acessado por cerca de 40 mil pessoas por mês; c) possui cerca de 140 retransmissoras e repetidoras de sinal de TV, obtidas por concessão pública do Governo Federal, cobrindo todo território nacional.
- ⁶ Como alguns informantes autorizaram o uso do nome verdadeiro e outros não, adotou-se a padronização de nomes fictícios.
- ⁷ Por questões de legitimidade da entrevista, doravante, na transcrição das respostas, optou-se por manter, na íntegra, as falas dos entrevistados, sem correções gramaticais.
- ⁸ CD-ROOM: mídia largamente usada e consumida para gravar música e imagens.
- ⁹ Chamada também de glossolalia, a oração em línguas ou oração dos anjos, é uma linguagem afetiva, sem sintaxe ou racionalidade, característica dos fenômenos pentecostais que tiveram origem nos EUA (início do século XX). Essa forma pentecostal de orar ou cantar foi reapropriada e ressignificada pela RCC. É praticada em larga escala nos grupos de oração católicos e em programas de ampla audiência (programa do Padre Marcelo Rossi na Rádio Globo ou reuniões de oração promovidas e televisionadas pela Comunidade Canção Nova), embora a hierarquia católica faça objeções e críticas teológicas.
- ¹⁰ As músicas citadas no presente artigo foram extraídas do terceiro CD, Comunidade Irmãos no Mestre Jesus, 2007.
- ¹¹ Gospa Mira: Rainha da Paz, em croata.

Artigo recebido em 14/11/2009, revisado em 18/02/2010 e aceito para publicação em 15/09/2010.